

Varia

Autonomía

Juan Antonio MARTÍNEZ MUÑOZ

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: En este ensayo la noción de autonomía es estudiada de un modo diferente al sentido habitual; sus implicaciones y las contradicciones que encierra, específicamente como sucedáneo de la genuina libertad. El artículo describe el modelo de hombre presupuesto en su uso. Concluye con su inviabilidad para resolver problemas morales y sociales.

Abstract: In this essay the notion of autonomy is studied in a different way to the usual sense; what it involves and the contradictions that it includes, specifically as a substitute for genuine freedom. This article also describes the example of man supposed in its use. It concludes that it is unsuitable for solving social and moral problems.

Palabras clave: Autonomía, Libertad, Crítica, Paternalismo, Derecho, Diálogo, Ética.

Keywords: Autonomy, Freedom, Critic, Paternalism, Law, Dialogue, Ethics.

Sumario:**I. Autonomía.**

- 1.1. *Nociones.*
- 1.2. *Análisis.*

II. Aspectos problemáticos.

- 2.1. *Autonomía, relación y alteridad.*
- 2.2. *Autonomía y mismidad.*
- 2.3. *Autonomía y crítica.*
- 2.4. *Autonomía y libertad.*
- 2.5. *Autonomía y paternalismo.*
- 2.6. *Autonomía y derecho.*
- 2.7. *Otros sentidos.*

III. Los autónomos.**IV. Significado y alcance.****V. Bibliografía.**

Si hay un término que ocupa un puesto central entre los tópicos, no sólo políticos y sociales, sino incluso personales, es la idea de autonomía. Desde que, hace unos doscientos años, fuera formulado explícitamente por Kant su uso se ha ido extendiendo paulatinamente, aplicándose progresivamente a los más diversos ámbitos de la vida personal y social, tal es su virtualidad resolutive de problemas que forma parte del núcleo central de la ideología mundial dominante.

Resulta curioso que aunque, desde la perspectiva de la autonomía, debería resultar ya difícil pensar un problema humano que pudiera quedar sin resolver, su uso parece que sigue siendo necesario, y pese a que, cuando se apela a él, no hay más que una repetición de lo ya sabido, continuamente se invoca siempre como un descubrimiento novedoso que produce asombro a sus impulsores. Pero a pesar de la entusiasta acogida que recibe de sus recitadores creo que necesita una clarificación, como vamos a tratar de ver.

I. AUTONOMÍA

Efectivamente, la autonomía es uno de los puntos neurálgicos de la modernidad que proclama y busca la autonomía de los individuos y, también, de los grupos sociales. Se presenta siempre como «el gran mito contemporáneo»¹, que encaja e interacciona con otras ideas que son la autodeterminación, la crítica, la tolerancia, la democracia, la decisión pública, pero es, a la par, uno de los aspectos centrales de cierta postmodernidad.

Pese al énfasis e importancia que sus usuarios atribuyen a la noción de autonomía, como lugar común conectado a su definición más rigurosa, la de Kant, que reviste precisamente al tópico de una

1. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, J. M., *Eutanasia y vida dependiente*, p. 145.

aureola intelectual, no deja de haber indicios de que se usa como un vulgar cliché que desempeña moralmente la función del famoso «bálsamo de fierabrás» en medicina, que se empleaba para casi todo sin que su eficacia estuviera demostrada en nada, salvo como placebo sedante para el enfermo.

Resulta interesante la comprensión de este trivial cliché porque, en mi opinión, es uno de los síntomas en que se expresa la sutil modulación del cambio del sentido medieval de la libertad, del sentido europeo u occidental originario, a su significado moderno, y muestra, por otra parte, cómo su uso fundamentalmente actúa como paralizante o neutralizante de la libertad y que conduce paulatinamente a su desaparición. Por lo demás, también nos pone de manifiesto la fuerte dependencia que el actual uso práctico de la libertad tiene respecto a la ilustración que, con la difuminación del significado de esta noción, se inmuniza frente a las ideas y la libertad real.

1.1. *Nociones*

Aunque en Kant la noción de autonomía tiene un significado relativamente preciso pese a ser formal y, por tanto, insustancial, actualmente, al igual que con la tolerancia y el pluralismo, se caracteriza por una amplia ambigüedad, pues hay varias formas de entender la autonomía, pero de lo que no cabe duda es del sentido positivo y emotivamente seductor que se le atribuye.

- El primer rasgo destacable es la multiplicidad de significados que se le viene adjudicando a la autonomía. Lo cual, ante todo, nos da idea del entusiasmo con que ha sido acogida la idea y el entramado ideológico del que forma parte y, a la par, entendemos la explicación del éxito en el progresivo proceso de su implantación. Resulta claro para cualquiera que actualmente se invoca para todo, para decir que somos libres o para designar a un gobierno regional con pretensiones (también se llaman autonomías) o local con corrupción, para explicar la duración de la batería de un teléfono móvil o la singularidad de una obra musical (casi todas son singulares), el tiempo que puede funcionar un automóvil sin repostar gasolina (esto es la capacidad de su depósito) o la independencia política, el carácter autocéfalo de una iglesia o la madurez personal, que un mecanismo tenga un motor o sea automático y la ausencia de discapacidades o minusvalías,

el que otras personas no se puedan entrometer en la vida, actividad, ámbitos de intimidad, etc., de un individuo y al organismo que le controla. Estamos ante la autonomía para todo como cliché que precisamente renunciando a su definición manifiesta más bien la positiva acogida de una situación que se entiende deseable o de un modo de ver las cosas ciego ante las consecuencias.

- Pero si buscamos un significado más preciso es obvio que deberíamos relacionarla con la filosofía de Kant, en la que, en sentido individual, se enuncia expresamente y de una manera precisa para cuestiones morales. Ahora bien, hemos de tener en cuenta que la noción de autonomía era ya un postulado latente en toda la modernidad, de la que es un axioma central; Kant se limita a explicitarla y darle unos contornos más precisos.

En efecto, la noción de autonomía está disfrazada, por una parte, en la separación de moral y derecho operada por la modernidad (frente a la distinción conceptual medieval), algo que es claro en autores modernos como Thomasius, Grocio, Locke y otros que atribuyen a la separación la misma función que la noción de autonomía de Kant, que igualmente caracteriza a la moral con independencia del derecho heterónimo. Es claro que la autonomía, como la dialéctica, afirma «que el establecimiento de los primeros principios de la filosofía es independiente de las leyes de la lógica formal»². Igualmente el tópico de la autonomía de la voluntad contractual³ tiene su origen en Grocio (1583-1645), se divulgó con Rousseau y, especialmente, por Kant, y se impuso sanguinariamente con la Revolución Francesa, pasando a ocupar, como consecuencia, un lugar central en el Código de Napoleón, que gira en torno a la idea.

No podía ser de otra manera, puesto que «tanto racionalistas como empiristas sostuvieron que tenemos un conocimiento directo e infalible de nuestros propios pensamientos, y en ese conocimiento fundaron tanto la ciencia como la autonomía moral»⁴, carácter científico con el que viene revestida y que, primordialmente, sirve para acentuar su aceptación sin crítica. No se puede dudar de que «los métodos de la lógica formal no dejan ningún sitio a las reacciones

2. RÖD, W., *La filosofía dialéctica moderna*, p. 49.

3. ARNAUD, A.-J., *La règle d'autonomie de la volonté*, pp. 197-214; GLASSON, *Discours sur le Centenaire du code civil prononcé a la Sorbonne le 29 oct. 1904*, pp. 5 y s.

4. CONESA, F., Y NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, p. 69.

del auditorio»⁵, es lo que hace el logicismo de la autonomía, que revestida de científicidad, inmuniza la ley sin posibilidad de reacción de los afectados por el bálsamo citado, también considerado científico en su momento.

- El significado preciso que posee en la obra kantiana hace que sea con él con el que se debe contrastar cualquier debate intelectual, al fin y al cabo es el que prestigia la idea, aunque pueda ser usada por cualquier mentecato con el respaldo de un pensador afamado, sin preocuparse por su significado, implicaciones o consecuencias.

Kant formula explícitamente la autonomía diciendo que «la *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad»⁶. Pero esta noción debe conectarse con otros supuestos, especialmente el recogido bajo el epígrafe de *Ley fundamental de la razón pura práctica*, donde nos la presenta Kant: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.»⁷

Es claro que se contraponen autonomía a dependencia en la formulación de la ley, pero no sólo a dependencia, sino también a procedencia de la ley moral. En Kant la voluntad, para ser libre, no puede estar sometida a ninguna ley externa, sea natural, divina o de otras personas, sería heteronomía, sumisión, impediría la espontaneidad. El hombre completamente empírico, en la filosofía kantiana, no sería capaz de tener libertad, pues el ejercicio de la voluntad estaría condicionado siempre por el deseo de algún objeto, toda elección sería heterónoma y, entonces, la voluntad no sería causa primera, por eso la constitución del sujeto no puede ser una mera sucesión de fenómenos, sino lo que está en su base, el yo. Al pensarnos como libres nos incluimos en el mundo inteligible, percibimos la autonomía de la voluntad.

No se puede ignorar la importancia que para Kant alcanza la autonomía, que acaba siendo «es el fundamento de la dignidad de la

5. PERELMAN, CH., *La lógica jurídica y la nueva retórica*, p. 153.

6. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, § 8, p. 52; COLOMER; E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. I, pp. 222-223.

7. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, § 7, p. 49.

naturaleza humana y de toda naturaleza racional»⁸, es consecuente el que «la voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes*. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse. Ahora bien, *fin* es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales... Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí mismo*, principio que es la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre, no se deriva de la experiencia: primero, por su universalidad, puesto que se extiende a todos los seres racionales y no hay experiencia que alcance a determinar tanto; segundo, porque en él la humanidad es representada, no como fin del hombre –subjetivo–, esto es, como objeto que nos proponemos en realidad por fin espontáneamente, sino como fin objetivo, que, sean cualesquiera los fines que tengamos, constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos y, por tanto, debe originarse de la razón pura. En efecto, el fundamento de toda legislación práctica hállase *objetivamente* en la *regla* y en la forma de la universalidad, que la capacita para ser una ley (siempre una ley natural), según el primer principio; hállase, empero, *subjetivamente* en el *fin*. Mas el sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo, según el segundo principio; de donde sigue el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal. La idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*»⁹, lo cual excluye cualquier dependencia y vinculación de la moralidad a fines concretos, con independencia de la forma, hasta el punto de que «son erróneas para Kant las éticas que vinculan la moralidad a la felicidad, si la moralidad es algo válido de modo incondicional, porque la felicidad depende del sujeto individual, ello está en función de sus posibilidades personales y sociales del mundo material, lo cual excluye esa pretendida universalidad»¹⁰.

En una clara sintonía con Kant, «Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia “medida”. Esta idea penetró muy profunda-

8. KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, p. 94.

9. KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, pp. 81-82.

10. DÍAZ PINTOS, G., *Autonomía y paternalismo*, pp. 62-63.

mente en la conciencia moderna. Antes de finales del siglo XVIII nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuviesen este tipo de significación moral. Hay cierto modo de ser humano que es *mi* modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para *mí* el ser humano»¹¹, vemos, pues, una de sus características más importantes, la fidelidad a sí mismo, no a la propia naturaleza que necesitaría ser comprendida, como en el pensamiento premoderno, sino a una noción abstracta del sujeto racional que encarna uno siempre como modelo.

El insustancial carácter de la noción kantiana de autonomía, exigida por el formalismo intrínseco que la constituye, lo vemos en su vulgar aplicación ulterior. La argumentación de Kant es rebuscada, pero lo que nos dice acerca del bien del hombre y de cómo debemos comportarnos en relación con los demás, con el mundo y con nosotros mismos, en realidad es poco. Probablemente si hubiera tenido un sentido más sustantivo habría sido menos precisa, pero no habría abierto un abanico de problemas insolubles y quizá, si no todos, habría resuelto algún problema moral y su uso posterior no habría tenido una caída tan honda como ha sido esta idea. Vamos a ver algunos problemas que plantea.

1.2. *Análisis*

Esta noción kantiana de la autonomía, la más precisa aportada por la modernidad, aparece tanto más insatisfactoria cuantas más expectativas se hayan puesto en ella, y ya hemos señalado que éstas han sido desmedidas; su problematicidad debe relacionarse con aspectos percibidos por filósofos de la talla de Hegel o Hartmann, que han destacado sus inconsistencias; el historicismo y el marxismo han sido contrarios a la noción de autonomía individual como base de la vida social, Nietzsche y Schopenhauer han puesto de manifiesto sus implicaciones ocultas y la lógica perversa de su desenvolvimiento en aspectos tales como los siguientes:

11. TAYLOR, CH., *La política del reconocimiento*, pp. 49-50.

- De una parte, inicialmente, la autonomía no sirve para explicar propiamente la libertad, en lo que ésta tenga de explicable y no entre bajo el aspecto de algo misterioso o numinoso. Así cabría haber podido esperar de Kant algo más preciso acerca del sentido de la libertad que el explicarla por la autonomía; con acierto se ha dicho que «Kant ha sido el gran pensador que habría debido enseñarnos de una vez por todas el significado metafísico del concepto de libertad. Habría debido enseñarnos, por ejemplo, que era un absurdo que tantos estudiosos e investigadores respetables, invocando el principio de indeterminación, se prestaran a decir en los años 20 que ahora estábamos más cerca de la demostración de la libertad. Si la «causalidad por libertad» (*Kausalität aus Freiheit*) fuera explicable mediante la ciencia y de ella dependiera sentirse o no responsable de algo, esto constituiría, sin embargo, una triste cesión de los derechos y deberes supremos, más propios y personales, y sería incluso peor que la drogodependencia. Por eso Kant ha llamado a la libertad «el hecho de la razón» (*Vernunftfaktum der Freiheit*). Esto significa que, para nosotros, como seres que queremos entendernos a nosotros mismos y en este sentido somos seres racionales, resulta inevitable que nos imputemos la responsabilidad de nuestra decisión donde tenemos la posibilidad de elegir. Kant nunca ha afirmado que haya en realidad una acción llevada a cabo puramente por la voluntad libre. Ha dicho simplemente: así tenemos que pensarnos si queremos vivir juntos en nuestro mundo común y construir instituciones sociales, un ordenamiento jurídico y ético y una convivencia pacífica entre los pueblos de nuestro entorno»¹². Pero en realidad lo deja sin resolver, y no sabemos si somos realmente libres o sólo lo suponemos, como podría suponer alguien ser protagonista de un cuento de hadas. No se pudo formular como real la libertad desde el uso de la razón pura, aunque sea un postulado de la razón práctica. Es decir actuamos como si fuéramos libres, pero eso no significa que lo seamos. Es lo mismo que actuar como si el horóscopo rigiera nuestras vidas, sin saber ni poder saber si eso es así, lo que sólo sirve para obligar a atenernos a la nebulosa lógica del horóscopo.
- De otra parte, la noción de autonomía se ve comprometida en la crítica de Hegel¹³ al formalismo moral kantiano por estar vacío

12. GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*, p. 123.

13. HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 254-5; COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. I, pp. 219-20.

de contenido ¹⁴, lo que hace que quede reducido a una mera pirueta lógica. La pretendida razón legisladora de Kant es únicamente una razón «*examinadora*» ¹⁵ (obviamente examinar no es establecer o fundamentar), y su examen, precisamente por ser meramente formal, es también tautológico. El que tiene un depósito ajeno no puede apropiárselo, pero ¿y si cambia de opinión y no lo considera ajeno?, retener algo que no se considera propiedad ajena es un acto consecuente que no implica contradicción. Hegel pone de relieve que la reflexión kantiana presupone ciertas determinaciones (admitir la propiedad en el ejemplo), condicionantes que no se esfuerzan en poner de manifiesto los entusiastas defensores de la autonomía.

A lo anterior debe unirse el hecho de que en la moralidad kantiana todo precepto, supuestamente autónomo, puede ser formulado como universal, lo que lleva a una tautología, puesto que no puede generalizarse la excepción a la ley sin negar la propia ley, sobre todo si generalizamos el conjunto de sus excepciones. Esto significa que, según Hegel, el principio determinante de la actuación moral no se encuentra en la legalidad racional del imperativo categórico, el cual presupone siempre una objetividad moral previa que posee un valor absoluto e incondicionado, pero no infinito. Podríamos decir que no basta razonar bien, sino que hay que hacerlo sobre algo no en el vacío de la autonomía radical.

- Nicolai Hartmann, por su parte, critica a la noción kantiana de autonomía moral por contradictoria ¹⁶. La voluntad legisladora universal del filósofo de Königsberg no corresponde al hombre real, sino a una voluntad absolutamente pura, incapaz de apartarse de lo que el deber prescribe. Las máximas o normas que surgen de esa voluntad tienen un valor universal, por lo que todo ser racional debe someterse a ellas. Pero frente a esa buena voluntad

14. Cfr. también sobre el formalismo ELÍAS DE TEJADA, F., *Tratado de Filosofía del Derecho*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1977, vol. II, p. 524, e IGARTUA SALAVERRÍA, J., *Notas sobre el formalismo jurídico*, en *Estudios de Filosofía del Derecho y Ciencia jurídica en memoria y homenaje al Catedrático D. Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)*, p. 546.

15. Por examinadora entiende Hegel el comprobar que las leyes morales presentes en la conciencia están de acuerdo con la universalidad de la conciencia. HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 250-255; COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol II, pp. 253-254.

16. HARTMANN, N., *Ética*, Verlag Walter de Gruyter, 2.^a ed., Berlín, p. 69.

legisladora de la conducta humana aparece un querer empírico que se distingue de la voluntad pura porque puede obrar en contra de los imperativos morales. Y cuando estos imperativos son violados no pierden su validez, de modo que la exigencia normativa constituye, frente al infractor, una instancia independiente a la que debe someterse. No se trata, entonces, de un principio creado por el obligado, sino de una máxima que vale incondicionalmente para él, la obedezca o no la obedezca. Si frente al querer empírico, que es el único real, las reglas morales no forman una legislación subordinada a tal querer, hay que admitir que no son autónomas. Esto no significa que provengan de otra voluntad, quiere decir que valen por sí mismas, aun en la hipótesis de que el individuo a quien se dirigen no las acepte. De modo que su obligatoriedad no puede fundarse en la voluntad humana, sino en exigencias ideales o en valores objetivos (como, por ejemplo, decir la verdad no porque un legislador se lo ordene o porque uno se ha propuesto ser sincero, sino porque decir la verdad es algo que se puede y debe realizar, un valor).

También objeta Hartmann a Kant el «poner de cabeza la relación entre deber y querer. El deber ser no determina ya al querer, sino al contrario. “El deber ser, como lo objetivo, aparece ahora subordinado. Es sólo la expresión de la ley, la objetivación del querer puro. La voluntad, en cuanto subjetiva, resulta lo propiamente determinante. Nos hallamos frente a una reducción de la esencia de lo valioso a otra cosa que le es extraña; aquí, también, lo que vale plenamente (es decir, lo ordenado) se explica por algo que no es un valor. Y en el caso, cual ocurre en el eudemonismo, el principio explicativo es una tendencia interior del sujeto”».

- Por otra parte, hemos de tener en cuenta la filosofía de Schopenhauer, quien manifiesta que «mi línea de pensamiento, por muy distinta que sea en su contenido de la kantiana, está manifiestamente bajo su influencia, la supone necesariamente, parte de ella»¹⁷. Pero si, como dice Schopenhauer, «la «voluntad» considerada en sí misma «no está dotada de conocimiento y es sólo un mero impulso ciego e incesante»»¹⁸, cabría dudar de que a partir de la autonomía de la voluntad ofuscada se pueda formular una regla moral racional, pues teniendo en cuenta que «la “voluntad”,

17. SCHOPENHAUER, A., *Crítica de la filosofía kantiana*, p. 27.

18. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, vol. 7, p. 215.

aparte de ser impulso ciego, esfuerzo infinito, devenir eterno, etc., es también voluntad de vivir»¹⁹, hay que ver cómo se puede caracterizar la autonomía del sujeto en ese contexto, algo que parece difícil. Ideas que se hacen mucho más trágicamente patentes en la filosofía de Nietzsche, para el que la realidad depende de la propia voluntad de poder que lleva a sustituir a Dios en la autonomía absoluta que, por eso, anuncia su muerte para que el hombre sea la única medida de su acción.

- En algunos aspectos la autonomía es incompatible, tanto con el consecuencialismo ético, pues «la principal dificultad que Nino veía en la ética consecuencialista residía en la posible pérdida de autonomía del agente»²⁰, como con la visión deontológica de la ética, puesto que «las razones deontológicas no ayudan a maximizar la autonomía del agente»²¹, y ello a pesar de que la ética kantiana es marcadamente deontológica.

En definitiva, Kant justifica la moral por la buena intención, lo que pone en marcha la autonomía, pero como se ha señalado «justificar actuaciones por la así llamada buena intención constituye además una escuela de inautenticidad... Pero si todo acto se justificara por esa buena intención, entonces el más inocente sería el que lograra con mayor perfección expulsar de su conciencia los aspectos negativos de su comportamiento»²².

II. ASPECTOS PROBLEMÁTICOS

A la vista de su sentido filosófico kantiano y de la crítica formulada podríamos ya considerar que la noción de autonomía es poco viable como instrumento para resolver problemas humanos o medio para la autocomprensión del hombre. Pero como no deja de sorprender el hecho de que haya logrado tan amplio acogimiento práctico y, sobre todo, que mantenga tan vasta persistencia en el presente nos fuerza a un estudio más detenido de esa idea.

El éxito, estimo, se debe a que, con independencia de su sentido kantiano y de la crítica formulada por filósofos relevantes, la auto-

19. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, vol. 7, p. 216.

20. FARELL, M. D., *Autonomía y consecuencias*, p. 81.

21. FARELL, M. D., *Autonomía y consecuencias*, p. 86.

22. SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 100.

mía adquiere otros significados emblemáticos y conexos; también presenta otros problemas que hacen que algunos aspectos importantes de la vida se distorsionan con ella, se relacionan con la ambigüedad de su significado y con sus implicaciones que muchas veces son tácitas e incluso ocultas, pero persistentes. Finalmente su exploración resulta clarificadora e interesante porque la noción, en cuanto clave interpretativa de la modernidad, nos permite entender sus pretensiones, y el esfuerzo de pervivencia de unas ideas que podemos considerar ya caducas, pero cuyo poderoso entramado de intereses se aferra a ella para subsistir poniendo de manifiesto su dependencia con respecto a nociones de ese tipo.

2.1. *Autonomía, relación y alteridad*

Es muy significativa la perspectiva que la autonomía nos presenta de las relaciones del individuo autónomo con los demás.

- A la hora de confrontar el papel de la autonomía con la constitutiva relacionalidad humana, vemos que autonomía puede significar aislamiento e inmunidad del sujeto respecto a los demás, solipsismo en definitiva; es lo implicado en la reivindicación moderna de una privacidad amplia de la acción del sujeto, disfrazada de libertad de conciencia o de separación del derecho y la moral, que se presenta como relación con la conciencia propia como única referencia y, consecuentemente, inmunidad que se traduce en irresponsabilidad.

Lo anterior es una consecuencia de que la autonomía es la expresión del individualismo moral moderno, es lo que se llama libertad de los modernos frente a libertad de los antiguos; un claro ejemplo de este sentido ilustrado de la libertad lo tenemos en Berlin, para quien «ser libre quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad»²³; en el mundo premoderno nadie había dicho nada semejante de la libertad; la libertad es así un mundo vacío de otros seres que se ven, sólo, como obstáculos o medios para satisfacer el propio interés. Ser libre de este modo lleva al «vacío existencial que es la neurosis masiva de nuestro tiempo puede descubrirse como una forma privada y personal de nihilismo, ya que el nihilismo puede definirse como la aseveración de que el ser carece de significa-

23. BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 193.

ción»²⁴. Efectivamente, la ausencia de significado es inevitable desde el momento en que se pierde el sentido relacional de la moral y el derecho al definirlos desde una instancia desvinculada de todo referente externo al sujeto y con unos perfiles siempre indefinidos e inestables. Entonces aparece el relativismo respecto de lo universal y se acentúa la tendencia hacia el ensimismamiento absoluto; lo contrario significaría reconocer esferas carentes de autonomía.

Nunca que se habla de autonomía se reconoce que se está incurriendo en solipsismo o ensimismamiento, que, a veces –con frecuencia–, llega a ser neurótico y tendencialmente lo es siempre, o al menos tiene una estrecha e indisociable orientación hacia ellos. Es lo consecuente con la idea de Kant de que «todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia»²⁵ que Kant quiere evitar con la formulación formal del principio de moralidad, pero el resultado es exactamente el contrario al que pretende, porque se plasma en la autonomía, es una forma de sordera (¿voluntaria?) a las exigencias de la ley intersubjetiva.

Es claro que nada hay más autocomplaciente con la propia acción y la propia vida que la autonomía que implica darse una ley que no puede ser descubierta en la naturaleza, ni en los demás, ni en la historia, ni en ningún contexto; lo que nos exime de tener que dar explicaciones y responder de lo que hacemos, pero imposibilita también aprender, lo que relaciona con el pensamiento eminentemente democrático del hombre autónomo, dado que elimina la interdependencia constitutiva de la personalidad.

- Vemos, por otra parte, que la autonomía excluye el diálogo y lo que con él se consigue. Aunque el diálogo no consigue todo, tiene un carácter esencial en la constitución del hombre, que es esencialmente dialógico como consecuencia de la personalidad. San Agustín dice que necesitamos de los demás para ser nosotros mismos, algo que formula metafóricamente diciendo que «el pobre da algo al rico y el rico recibe algo del pobre, todos somos pobres y ricos en algo y todos podemos prestar algo (dinero, ayuda, consejo, etc.)»²⁶. Expresa bien el carácter relacional y dialógico del

24. FRANK, V. E., *El hombre en busca de sentido*, p. 124.

25. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, cap. I, § 3, p. 38.

26. SAN AGUSTÍN, *Comentarios a los Salmos*, 125, 13, en *Obras completas*, BAC, vol. XXII, pp. 338-339.

hombre, la interdependencia de la personalidad. Ser autónomo, por el contrario, es no necesitar nada del contexto y, sobre, todo eludir el compromiso. En este sentido una de las tesis básicas de Taylor es que el principal defecto del liberalismo –ilustrado– es «partir de una visión del hombre autónomo, desprovista de toda referencia a los elementos empíricos que lo constituyen como tal: raza, sexo, credos, orígenes nacionales, etc. La organización política liberal se constituye así a partir de aquellos rasgos que toda persona tiene en común, aquellos que son compartidos *universalmente*; a saber, su igual «dignidad» y respeto moral... Para Taylor, sin embargo, esta «política del universalismo», puramente procedimental, ignoraría la vitalidad de los diferentes contextos culturales a la hora de conferir identidad a las personas»²⁷. Ciertamente, excluye todo aquello que aporta identidad cultural, con lo que el individuo autónomo no puede ser más que individuo, no reconoce sus raíces culturales o morales. Pero es indiscutible que, aunque el diálogo no consigue todo, es más humano el hombre dialogante que el hombre ensimismado e idiotizado inherente a la autonomía, pero el diálogo se distingue del parloteo cuando está abierto a un compromiso (nadie discute seriamente el precio de una casa cuando no ve en el interlocutor una intención de comprarla); el pseudo-diálogo del autónomo es un vacío charloteo en el que elabora su propio lenguaje y que poéticamente sólo se puede expresar mediante una especie poesía ultra-intimista incommunicable.

De modo similar a cómo Wittgenstein critica el empirismo y el lenguaje privado, en el que el significado de las palabras viene dado por su conexión con experiencias igualmente privadas, pues no se puede leer una palabra sin que acontezca un proceso peculiar por el que se oye el sonido de la palabra (*Investigaciones filosóficas*, § 165), sería como un diario privado de sensaciones, y esa persona carecería de criterios para otorgar el nombre a una sensación, pues no hay modo de saber si es la misma o distinta de las anteriores²⁸, sin dificultad lo podemos extender a lo que sucede con la autonomía y sus puntuales determinaciones, del mismo modo que carece de sentido un lenguaje privado está falta de sentido una moral autónoma. Nadie ha elaborado su propia lengua, si lo hiciera sería absurda.

27. HABERMAS, K., y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, p. 34 (Valleespín).

28. INNERARITY, D., *La irrealidad literaria*, p. 91.

Precisamente, en esa misma línea, J. Raz ha señalado que la autonomía no se construye en el aire, sino en un contexto con determinados valores sin los que no se puede reflexionar ni criticar, y defiende una concepción objetiva del bien ante la que deben ceder los planes de vida individuales²⁹. Según el profesor Raz, no se puede tolerar lo moralmente malo, lo repugnante y el daño a otros; consecuentemente, justifica una posición favorable a principios perfeccionistas y un cierto paternalismo del estado, así como su injerencia en la vida social, para prevenir la pérdida de autonomía, mejorar las opciones y oportunidades de la gente, dando educación, sanidad, políticas favorables a la familia, etc. La persona no tiene autonomía cuando está manipulada o coaccionada, lo que se debe a que «nadie puede controlar todos los aspectos de su vida»³⁰, de modo que parece pretender prescindir de las consecuencias e implicaciones inherentes a la autonomía para reforzar y conservar precisamente la autonomía que las produce, por eso estimo que sería más adecuado entender que la reducción de la autonomía tiene que ver con dejar espacio a aquello de lo que la autonomía no es más que un mero sucedáneo: la personalidad, la libertad y la dignidad del hombre.

Del mismo modo, estimo que no deberíamos confundir nunca la autonomía con la conciencia, olvidando que «una prueba segura de que uno sigue su conciencia y no su capricho es la disposición a controlar, a confrontar el propio juicio sopesándolo con el de los demás»³¹, algo que se excluye de la autonomía, toda vez que elimina la disposición a escuchar. Vemos siempre que el monólogo de la autonomía no es inofensivo o neutral, favorece a grupos de intereses, como el socialismo que puede, con ella, disponer del hombre sin lazos hacia nada y hacia nadie, de un modelo de hombre cuya avaricia por la autonomía sólo le permite percibir lo que el poder político momentáneamente le ofrece. El que adopta un punto de vista autónomo quiere decir que dialoga consigo mismo, se oye a sí mismo, es el ideal ilustrado centrado en la autonomía, pero así cualquier capacidad de persuasión fracasa y el diálogo es imposible, por ello se puede decir que morirán con sus prejuicios. Si la noción impide el diálogo político, hay que ver cómo se evitar que los portadores nominales de la autonomía, los ilustrados de siempre, nos impongan

29. MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, pp. 98-89.

30. RAZ, J., *Autonomy, Toleration and the Harm Principle*, p. 156.

31. SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 94.

sus intereses a los demás para emanciparnos de los que, dicen y definen, como nuestros prejuicios. Eso es lo que viene a tratarse de resolver con los estados personales que propongo.

- También la autonomía excluye el amor en el que se pone de manifiesto la indigencia constitutiva del hombre y la necesidad de los demás. Lo opuesto al amor es el egoísmo, y el ensimismamiento que impide el entusiasmo que requieren el amor, el afecto y la amistad. El ideal monológico de la autonomía «olvida cómo nuestra concepción de las cosas buenas de la vida puede transformarse por gozarlas en común con las personas que amamos; cómo algunos bienes sólo quedaron a nuestro alcance por medio de ese goce en común... Si algunas de las cosas que yo aprecio más me son accesibles en relación con la persona que amo, entonces ella se vuelve parte de mi identidad»³².

Algunos rasgos del amor que se ven excluidos o imposibilitados con la autonomía son su carácter biográfico, que se refleja de diferentes formas, como la edad, de modo que la misma persona en estadios distintos lo percibe de manera diferente (no se confunde un bebé con un niño, un adolescente, un joven, una persona madura o un anciano), mientras que la autonomía no tiene biografía que configure el presente con los actos propios pasados. También implica una salida interna hacia el otro que se manifiesta en los sentidos y en la total sinceridad de la que no da cuenta la autonomía. La misma necesidad de correspondencia (que puede ser falsa o aparente) no aparece nunca en la autonomía. Igualmente se caracteriza el amor por la búsqueda de unidad, de exclusividad, de totalidad, de novedad de recreación y procreación que se conectan con una necesidad humana compleja, en tanto que «una ávida y tiránica exigencia de afecto puede ser una cosa horrible»³³ y está muy próxima a la autonomía que se expresa en la mirada turbia y encapotada.

De modo particular la autonomía excluye el auténtico compromiso en que normalmente culmina el amor y que se fundamenta y expresa el completo involucrarse de la persona en su palabra. De hecho, una manifestación de la exclusión del amor desde la perspectiva autónoma es la desaparición del espíritu de servicio –algo a lo

32. TAYLOR, CH., *La política del reconocimiento*, pp. 54-5.

33. LEWIS, C. S., *Los cuatro amores*, p. 12.

que contribuye notablemente lo que ahora se llama solidaridad— del horizonte humano, e incluso, como implicación de la autonomía, pasa a desaparecer la idea de servicio mismo del vocabulario moral y se sustituye por la reivindicación de derechos (subjetivos) y la crítica, como tendremos ocasión de ver. No en vano Platón afirmaba que nadie puede obrar sino es por amor de un bien ³⁴.

- La autonomía implica, de otra parte, falta de cuidado y de empatía en la interacción con el medio ambiente y con los demás. Ciertamente, constituye una interpretación alternativa a otra, cuyas consecuencias podemos apreciar en un ejemplo: la relación entre padres e hijos. Efectivamente, con la democracia, en España y casi en todo el mundo, antiguamente occidental, se ha impulsado una mutación del secular modelo de relación paterno-filial que se ha explicado como una evolución o cambio de mentalidad, como el paso de una conservadora autoritaria y rígida a una liberal, democrática y tolerante que, en sintonía con el pensamiento dominante, se considera deseable. Desde otra perspectiva de contraste podríamos considerar que, en realidad, es una simple reducción del cuidado de los padres sobre los hijos confiados en las bondades y promesas del sistema sociopolítico. Pero es notorio que, a veces, aparecen problemas serios, como las drogas, alcoholismo, homosexualidad, prostitución, suicidio, etc., que se interpretan de diferente manera en función de la perspectiva que se adopte.

Desde la perspectiva de la indiferencia autónoma para no atribuir resultados calamitosos a las ventajas del nuevo modo de vida, tan deseable e idealizado, el intérprete tiene que despreocuparse apelando a la normalidad de la situación que actúa como factor neutralizante de cualquier responsabilidad, de modo que nadie se hace cargo de lo que le pasa; lo que permite un narcisista encerrarse en sí mismo que nunca examina la propia responsabilidad en un cómodo aislamiento sin salpicaduras. Ayuda bastante a no tener cargo de conciencia por desentenderse de la libertad del hijo el llamarla respeto por su autonomía, que se disminuiría con la imposición de reglas morales que le pudieran interpelar personalmente, significa que puede hacer lo que hacen los demás, drogarse, por ejemplo, según su propia observación y comprensión.

Pero cuando la situación adquiere cierta gravedad o dimensiones pasa a entenderse ya como una cuestión pública y competencia del

34. SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 100.

Estado. Se confía en que participando democráticamente en un pequeño ajuste en el rediseño del sistema, éste lo puede resolver todo, lo que únicamente lleva a reivindicar soluciones del Estado, a veces con cierta virulencia. Pero por lo general, si se acepta este esquema de interpretación y discusión de los problemas, el Estado traslada su responsabilidad al entramado institucional de valores, referencias y autoridades heredados del pasado, siempre es culpable el padre, la autoridad, el orden, el modelo paternalista y sus reglas, no puede serlo la autonomía ni lo que se construye sobre ella; de modo que el padre autónomo nunca será recriminado por el Estado.

Por el contrario, la opuesta perspectiva del cuidado no garantiza los resultados, aunque algunos produce, de lo contrario sería inútil. Si los problemas aparecen, desde la perspectiva del cuidado se obliga a una reflexión acerca de lo que uno puede haber hecho mal. Lo que ulteriormente lleva a integrarlo como experiencia, a ver cómo reducirlo o minimizarlo y transmitirlo. Desde esta óptica ya no es responsable el sistema, sino quien no ha tenido el cuidado adecuado que, desde luego, varía de unos casos a otros, pero lleva siempre a un examen de conciencia acerca de cómo se puede mejorar y hasta dónde puede llegar. En todo caso, la perspectiva moral incluye el agradecimiento a los que nos han cuidado o ayudado a conformar nuestra propia personalidad, a nuestra familia, nuestros educadores, nuestro país, nuestra tradición e incluso a los que han ayudado a nuestra familia, a nuestro propio país (como cuando decimos que Argentina ayudó a España después de la guerra) o nuestra tradición aunque no directamente a nosotros mismos, mientras que la autonomía lleva a creer que el mundo comienza con uno y de nuevo en cada momento, no hay nada que agradecer.

2.2. *Autonomía y mismidad*

La imprecisión del término autonomía hace que los que lo emplean necesariamente deban hacerlo superficialmente y que no sean conscientes de que la noción de autonomía expresa «el «fracaso moral» de la modernidad. Y es que la racionalidad que descubrirá el significado moral –el sentido– de cuanto pudiera denominarse «acontecimiento antropológico» termina siendo una aplicación de la razón a sí misma»³⁵. Por eso debemos analizar las implicaciones

35. GONZÁLEZ, R., y ARNAIZ, G., *En aras de la dignidad. Situación humana y moralidad*, pp. 86-87.

personales de esa noción, que vienen dadas por su significado cuando se relaciona con conceptos más precisos.

Podría parecer, dada la exclusión de la alteridad desde la perspectiva autónoma, que el individuo no reconoce a los demás en plano de igualdad, pero quizá sí se podría comprender mejor a sí mismo. Nada más lejos de la realidad.

- En muchas ocasiones se habla de autonomía para expresar madurez, pero con esta palabra, metáfora tomada de la fruta, la plenitud de realización del hombre se inserta en un contexto reproductivo necesario para la subsistencia de la especie que es, por lo demás, un proceso natural, en una transformación que simultáneamente expresa la necesidad de cuidado porque el proceso puede frustrarse (por la acción de la intemperie, de plagas, de animales), que progresa lentamente, pero que hasta ahora ha tenido éxito (en cuanto la especie subsiste), es gradual (la autonomía parece claro que no lo es) y que da lugar a algo que sirve de alimento natural y puede usarse como componente en otros artificiales y sirve de semilla para nuevas plantas. Por eso necesita un contexto natural que es completamente ajeno a la noción de autonomía. La idea de madurez expresa igualmente algo que posee belleza, de las flores y de los propios frutos, algo de lo que carece el término técnico de autonomía, cuyo significado sería puramente racional de no ser ilusorio. La madurez es una metáfora que evoca lo granado, lo que está en su punto y permite tanto la continuidad de la naturaleza inteligentemente diseñada como satisfacer las necesidades alimenticias humanas de forma placentera y apreciar la propia belleza natural y armonía que se puede trasladar a la vida humana, por eso aplicada al ser humano designa la prudencia, cordura y sensatez del hombre que ha llegado a la plenitud, algo que no se puede entender como autonomía, máxime cuando la madurez es resultado de una implicación personal en tanto que la autonomía se concibe como resultado de un proceso emancipatorio diseñado desde fuera del sujeto y con exclusión de lo personal.
- Por otra parte, la actitud de quien se da a sí mismo la ley se asemeja demasiado al ensimismamiento del neurótico que cursa con formas de egoísmo exagerado que se muestra, a veces, en la búsqueda, a toda costa, de la seguridad para uno mismo. Pero hemos de tener en cuenta que «no es el ensimismamiento del neurótico, ya sea de conmiseración o de desprecio, lo que puede romper la formación del círculo; la clave para curarse está en la trascenden-

cia de uno mismo... El fatalismo neurótico se ve alentado y reforzado por una psicoterapia que niega al hombre su libertad»³⁶. La autonomía de la comprensión del mundo no puede menos de llevar a una inseguridad en la interpretación del mismo y de la cultura por su carácter unilateral, aunque frecuentemente presente una aparente seguridad engañosa. No en vano la autonomía es característica del individuo moderno, un hombre «sin historia, necesidades o deseos, una abstracción que tiene la menor humanidad posible, pues se ha desprendido de todas las otras cualidades que constituyen la identidad humana. Un mínimo de humanidad es lo que permite al hombre reclamar autonomía»³⁷. Ciertamente, el resto de humanidad en el autónomo es notoria.

- La autonomía deduce apriorísticamente a partir del propio deseo. Se criticó a Kant, por Hegel, que su teoría moral formalista presupone determinadas condiciones sustantivas que son las que se acaban justificando como regla universal; es algo que después Schopenhauer y Nietzsche dejaron suficientemente claro que se refiere a la propia voluntad y al propio deseo. Pese a lo cual, los autónomos no se han dado por aludidos por esas implicaciones de la autonomía. Efectivamente, desde el punto de vista autónomo es difícil el reconocimiento de la culpabilidad, ésta exige una comprensión de la estructura general del mundo para que sirva de orientación respecto a cómo debemos comportarnos en relación con él (y con los demás), la autonomía no. Del mismo modo, desde el punto de vista autónomo no se puede detectar el mal, al evaluar los actos por la propia medida no cabe el fracaso ni el error. No es necesario tampoco pedir perdón, algo que no tiene sentido plantearse, puesto que ni siquiera se detecta cuándo se molesta o perjudica a los demás. En este contexto creo que debe ser analizada la relación entre autonomía y soledad, característica del hombre moderno que puede percibir su aislamiento rodeado de multitudes y con infinitos medios de comunicación que no le permiten hablar realmente con nadie.
- No caben vacilaciones acerca de que la idea de autonomía es frontalmente contraria a la búsqueda de la excelencia humana característica de la moral de virtudes. La ética de virtudes plantea el perfeccionamiento humano dentro de un contexto en el que

36. FRANK, V. E., *El hombre en busca de sentido*, p. 124.

37. DOUZINAS, C., *El fin(al) de los derechos humanos*, p. 325.

aparece como problema la propia comprensión del hombre como persona en relación con los modelos sociales que plasman una antropología y que, como la poesía griega, sólo se entiende cuando se ha pasado por un esforzado proceso de perfeccionamiento, de diálogo e intercambio, de ayuda recíproca y de importantes rectificaciones vitales que no aparecen nunca desde la autonomía. La autonomía está, desde esta perspectiva, unida al infantilismo pueril, mientras que la excelencia es inseparable de la madurez. En la ética de la excelencia o de la virtud también se falla en la consecución de los objetivos, lo cual hace que quien adopta el punto de vista perfeccionista pueda ser acusado por la propia conciencia o por los demás de la frustración de los resultados esperados, pero «si se falla no se enorgullece del fracaso (como cuando se aborrece la hipocresía en cuestiones sexuales, presentando la pornografía como educación sexual o naturalismo o intento de resolver todos los problemas de la humanidad como causados por orgasmos deficientes, frente a lo cual es más honrada la actitud de la prostituta media), como la regla de Freud contra la manifestación activa de la propia contratransferencia»³⁸.

Así vemos que la autonomía no sólo desincentiva el esfuerzo moral y cultural, sino que sirve de justificación consoladora del fracaso al proponer una ley para excusar cada frustración.

Cuando se dice que el ensimismamiento de la autonomía excluye el diálogo y el amor, la empatía y la culpa hay que aclarar, aunque resulte obvio, que quienes hablan de autonomía no quieren decir directamente eso, pero sería exigible en esos casos una mayor explicitación de qué es lo que se quiere decir, de lo contrario, la comunicación es imposible.

2.3. *Autonomía y crítica*

Se nos ha tratado de enseñar, casi a la fuerza, a ser críticos a la par que autónomos, a decir que tenemos que criticar, que analizamos críticamente los fenómenos sociales y a las personas e instituciones para ser científicos; la filosofía se presenta como crítica a las personas también (para insinuar que son más listos de lo corriente). En cierto modo, como resultado de esa insistencia hay una acentuada

38. FRANKL, V. E., *Psicoterapia y humanismo*, pp. 81-82.

predisposición a ser críticos de manera inercial, cualquiera apela habitualmente a ella para expresar un simple desacuerdo y, más frecuentemente, una queja, de cuya cultura victimista es expresión. Pero parece importante clarificar qué significa la crítica y su alcance dado el papel predominante que se le atribuye en la política democrática en la que, frente a lo que Descartes señala al inicio del *Discurso*³⁹, lo más repartido no es ya el sentido común, sino la crítica. La autonomía y la crítica, por otra parte, se implican, necesitan y exigen recíprocamente. La crítica sólo tiene cabida desde la autonomía, a su vez, la autonomía puede ser condición y consecuencia de la crítica, son inherentes la una a la otra. Crítica y autonomía desempeñan un papel central en la obra de Kant y de toda la Ilustración, de donde procede su uso actual, impulsado sin duda por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, que desplaza su uso de instrumento científico a la crítica social.

Para comprender la naturaleza de la crítica debemos considerar que no es lo mismo que discernimiento, con el que habitualmente se confunde, éste implica ver los aspectos diferenciales de las cosas a la hora de comprender su significado como totalidad, en tanto que la crítica se apoya en la capacidad de análisis (Descartes) que se traduce en una escisión del objeto de estudio y su separación del contexto, no en vano la equipara Adorno con el concepto moderno de razón⁴⁰. Aristóteles empleó la noción de *kritikón* (por ejemplo, en *De part. an.*, I, 1, 639^a, 6 y ss.) para referirse a la función del alma de los seres vivos, contrapuesta al movimiento, que va desde la percepción sensible al saber reflexivo y universal, pero en la Ilustración adquiere un sentido analítico, donde, como aduce Popper, «no en la posesión de *saber*, de verdades incommovibles, sino la incesante *búsqueda* crítica sin compromiso de la verdad es la nota del científico»⁴¹. También se diferencia del juicio, puesto que, al proceder de la autonomía, no necesita oír a otras partes implicadas, ni a aquellos sobre los que recae el reproche, de modo que criticar no es juzgar, la crítica se puede formular unilateralmente, desde el propio punto de vista, sin oír al contrario y en ausencia de la imparcialidad que debe caracterizar al juez, por eso es tan cómoda, no se responsabiliza del juicio y no tiene apelación, pues no hay una instancia diferente a la autono-

39. DESCARTES, R., *Discurso del Método*, pp. 3-4.

40. ADORNO, THEODOR W., *Kritik*, en *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt 1971, p. 11, cit. en BORMANN, C. von, *Crítica*, p. 436.

41. POPPER, K. R., *Logik der Forschung*, Tubinga, 3.^a ed., 1969, p. 225, cit. en BORMANN, C. von, *Crítica*, p. 435.

mía del crítico que, por lo general, se desentiende incluso de las condiciones *trascendentales* que propugna Kant. Tampoco requiere, a diferencia del juicio, comprobar la adecuación a la ley, moral o jurídica; la autonomía del sujeto crítico formula la ley que utiliza la crítica en cada caso. El hecho de que la filosofía kantiana la relacione con el análisis de las condiciones trascendentales del conocimiento⁴², donde «la razón ve solamente lo que ella misma produce según sus esquemas» (*Crítica de la razón pura*, b, XIII), no excluye su uso en sentido sociopolítico y no impide ver que el «uso múltiple y global de “crítica” muestra contradicciones, que apuntan a conceptos contradictorios en la inteligencia actual del concepto»⁴³.

La pregunta acerca de cómo entender la crítica partiendo de que no tiene carácter moral, que no es una condición para la mejora de uno mismo ni de los demás, no es un consejo, no consiste en enseñar ni en corregir al que yerra ni en ayudar a los demás (lo que daría lugar a un catálogo de «obras de misericordia» que en la autonomía no puede existir como regla moral y, de hecho, no se halla) resulta problemática. La crítica, en la medida en que es completamente unilateral, desoye cualquier recomendación similar a la de «que cada uno sea diligente para escuchar y tardo para hablar, tardo para la ira» (*Santiago*, I, 19), no puede ser de otro modo, por eso tiene un carácter irresponsable que la hace ininteligible.

En la medida en que la crítica presupone como condición la autonomía, exige la ausencia de compromiso con lo criticado, el compromiso implicaría heteronomía en la terminología kantiana. Excluye el compromiso con las personas y con las cosas porque se efectúa desde fuera y a la «distancia crítica», sin implicación personal. Que el compromiso es incompatible con la crítica lo vemos en que nunca es crítico el padre con su hijo al que tiene que ayudar o corregir porque no consigue las expectativas (entiende el éxito y el fracaso del hijo como algo propio), ni el médico con sus enfermos quejándose por lo mal que están, ni el abogado con su patrocinado que ha tenido un desliz, ni el empresario con la empresa aunque vaya mal, pues es responsabilidad suya cambiar las cosas, ni el buen gobernante con los gobernados. La crítica sólo es posible allí donde cabe un distanciamiento que afecta a actividades en las que alguien no está comprometido o no está comprometido nada humano, de lo contrario,

42. VERNEAUX, R., Immanuel Kant, *Las tres críticas*, p. 19.

43. BORMANN, C. von, *Crítica*, p. 434.

como afirma el adagio, lo humano no le sería ajeno. No hay crítica cuando hay simpatía, lo cual no significa que el padre, el médico, el abogado, el empresario o el militar no estén mucho más interesados que el crítico en que el asunto acabe bien; por lo general a menos aportación más crítica, si no se tiene nada que ofrecer se puede criticar.

El hecho mismo de originarse en la autonomía contrapone la crítica a la autoridad. Lo vemos en la apreciación de un eminente romanista «se nos hace extraña y necesitada de explicación la restricción medieval de las consecuencias racionales por medio de una autoridad no sujeta a crítica»⁴⁴, lo que nos muestra el prejuicio sistemático introducido por la Ilustración, ciertamente la autoridad medieval no está sometida a crítica de la misma manera que no lo están las acciones de una sociedad, pero fluctúa y cotiza como el valor de esas acciones en función de la confianza, mientras que la crítica es, en cambio, admitida en el sistema democrático precisamente porque la cotización no existe, de modo que la libertad se neutraliza en nombre de una racionalidad supuesta.

En cuanto consecuencia de la autonomía, la crítica conlleva la ausencia de familiaridad, de empatía con lo criticado, y de amor, pues no permite participar afectivamente de una realidad ajena y, mucho menos, atribuir un sentido moral, impide reconocer la virtud y mucho menos apreciarla. La crítica es corrosiva y destructiva; si no fuera porque se ha impuesto forzosamente como algo necesario para la vida podríamos decir que es la expresión del resentimiento y del reconocimiento de la propia inferioridad de quien carente de algo que ofrecer la emplea para destruir la excelencia en los demás y, de no ser por su sentido reactivo, no podríamos menos de ver en ella una expresión del odio.

Entonces, si la crítica consiste simplemente en meter las narices donde a uno no le llaman, en inmiscuirse en los asuntos de los demás sin ser llamado a ello y sin necesidad de tener que aportar soluciones a los problemas ajenos, ¿cómo se explica la positiva acogida con que se le agasaja?, el éxito viene del poder de la ideología mundial que la apoya porque necesita de la crítica como arma para erosionar las consecuciones y logros de la Tradición invocando tópicos críticos para oponerse a lo obvio e indubitado y porque nunca se refiere a los

44. WIEACKER, F., *Historia del derecho privado en la edad moderna*, p. 33.

aspectos nucleares que soportan el sistema crítico que es el mismo sistema de la autonomía; es, pues, un mero instrumento, un arma política con un uso asimétrico. No en vano la crítica se expandió unida a la conformación de la opinión pública mediante la prensa en la Ilustración y en la propaganda de la Revolución Francesa. Por eso, a la hora de determinar su alcance político vemos que no se puede criticar todo, se puede criticar la tradición y la religión, se puede dudar de si se pueden criticar los derechos humanos o la idea de emancipación y sus exigencias epocales, si se puede criticar la propia idea de autonomía, etc., pero, por lo general, sabemos que no se pueden criticar los intereses del poder dominante, que pone en circulación la crítica.

En realidad la crítica «vive de un presupuesto, que ella misma no puede producir, el de la verdad»⁴⁵, y consiste en no poder decir nada con sentido, sino que es sólo un parloteo que cuestiona o relativiza lo dicho por alguien que, en tanto decir con sentido, no puede ser crítico, sino, de algún modo, dogmático, sin una valoración intersubjetiva, que excluye la autonomía, desde una posición quimérica, para un mejor servicio a los despóticos intereses de los críticos ilustrados que actúan como aglutinante de las atomizadas opiniones de la autonomía subjetiva, de ahí que generalmente adopte tintes agresivos. De modo que mientras haya crítica no habrá verdad que limite la ambición de ese poder. A la par, su ficticio sentido cognoscitivo hace incompatible la crítica con la hermenéutica, lo vemos en que la crítica textual propone una única lectura correcta de los textos, la «científica», algo que excluye el círculo hermenéutico y el complemento respetuoso del texto y la profundización del sentido, excluye igualmente la comprensión del sentido histórico y humano del mismo.

2.4. *Autonomía y libertad*

Siempre que se cuestiona la idea autonomía, el proceso de su dialéctica interna nos hace tender a pensar que se está negando la libertad, tan arraigada está la confusión entre ambas. Genéricamente tienen un significado similar, pero la diferente conexión a presupuestos opuestos hace que se refieran a aspectos distintos e, incluso, antagó-

45. BORMANN, C. Von, *Crítica*, p. 447.

nicos. La confusión no deja de ser convenientemente aprovechada por los autonomistas, por ello necesita una clarificación.

- Lo que inicialmente cabe destacar es que autonomía no es igual a libertad, como superficialmente se nos trata de hacer suponer. En cierto modo esa identificación es la responsable del aspecto noble que presenta la desatinada idea de la autonomía. Kant emplea esa palabra para justificar la libertad, y ciertamente la libertad es importante, pero mucho antes de Kant ya se sabía que es «la más noble cosa del mundo»⁴⁶, también se había dicho que «la libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres»⁴⁷. La confusión de la libertad con la autonomía busca que ésta adquiera la importancia y valor de aquélla, lo que se lleva a cabo mediante una desfiguración de ambas para apropiarse de las cualidades nobles de la misma manera que el oro falso trata de parecer como auténtico. En efecto, la consecuencia de que autonomía no sea igual a libertad es que tenga que tener otro significado. ¿Cuál puede ser? es la pregunta a que deberían responder quienes lo utilizan, porque parece claro que buscan la equiparación de una noción bastarda a una de las más importantes cualidades del hombre. En realidad, la autonomía no es más que un sucedáneo de la libertad, como todo sucedáneo es mera imitación, la imitación de un producto de consumo es tolerable, aunque por lo general no se admite por las leyes que protegen la propiedad industrial o intelectual, la imitación de una obra de arte es una usurpación o un timo, el plagio de la libertad es un fraude del mismo modo que la imitación del hombre es un simio. Conformarse con un sucedáneo de lo humano es renunciar a la personalidad y satisfacerse con vivir una vida infrahumana, incluso aunque pueda, a veces, resultar cómoda.

Ciertamente, la confusión se podría evitar al considerar es que la autonomía es sólo una condición para que haya libertad, pero en ese caso la autonomía formaría parte de la naturaleza y daría lugar a un sentido de la libertad similar a como era entendida por el pensamiento premoderno, lo que no concuerda bien con el proceso emancipato-

46. ALFONSO X, *Partidas*, VII, 1, 26.

47. CERVANTES SAAVEDRA, M., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, II, 58.

rio de la misma que la ve como resultado y, por tanto, objetivo hacia la que hay que tender y como el proceso de realización. Interpretado de modo racionalista llevaría a pensar que es como una máquina que funciona sola, sin empuje exterior, como un reloj, sería libre lo que carece de protagonismo. Se comprometería de ese modo la dignidad del hombre que no tendría sentido absoluto, como se ve en la filosofía de Kant, donde lo absoluto no tiene cabida, la persona se entiende digna en cuanto autónoma, y por eso dignidad significa autonomía, con lo que parece que, al final, Kant ha descubierto que el hombre es libre; algo que se había supuesto siempre, aunque con diferente sentido.

- La autonomía que, como se ha recalcado, es eminentemente moderna, expresa, a lo sumo, el sentido moderno de la libertad, que sólo puede entenderse de un modo diferente al que venía teniendo en la Tradición; en el mundo medieval la libertad es vista como una cualidad de la voluntad, es inherente al hombre, a su naturaleza, a la par le dota de personalidad y, en la medida en que le implica en sus actos, le hace responsable de ellos.

La modernidad necesita de una nueva palabra, porque entiende a la libertad de un modo radicalmente diferente, como un proceso de consecución o conquista de inmunidad, de ámbitos exentos de supuestos o de condicionantes y, a la par, de responsabilidad, como un proceso emancipatorio en definitiva. Podríamos decir que la libertad se tiene, la autonomía se consigue. Desde este punto de vista la suposición de una libertad originaria, como en Rousseau, o una falta de libertad, como en Spinoza, como mera hipótesis metódica o la libertad puramente potencial carece por completo de valor comprensivo, de modo similar a como señala Plutarco en las *Vidas Paralelas*, a propósito de la vida de Sartorio las coincidencias ⁴⁸, puesto que necesitaríamos siempre un ulterior proceso histórico de realización y de emancipación. Si no fuera porque el sentido moderno de la libertad, el proceso emancipatorio, es una farsa, tendríamos que preguntarnos cómo vamos a ser cuando tengamos el cien por cien de libertad y si realmente nos va a interesar ser así (a muchas personas no les interesa el paraíso, a otras tampoco el paraíso en la tierra del marxismo: la sociedad sin clases).

48. GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 339.

Es cierto, al menos en parte, que «si partimos de una idea genérica de autonomía nos damos cuenta de que significa ser dueño de uno mismo, darse a sí mismo las normas por las cuales se va a regir la propia vida. Si seguimos la tipificación berliniana de libertad, ya que autonomía y libertad pueden parecer, y de hecho lo son, conceptos bastante afines, por no decir sinónimos, habrá que cuestionarse con cuál de las dos libertades es más asimilable. Parece que si seguimos la definición berliniana de libertad positiva, las ideas de autonomía deben entenderse *prima facie* como sinónima de ella, en cuanto si uno es dueño de sí, si uno ha alcanzado un pleno nivel de autorrealización, puede decirse que es autónomo»⁴⁹. Pero creo que es obvio que darse normas no es lo mismo que decidir, y mucho menos que acertar en la decisión, pues la norma tiene una pretensión de intersubjetividad que no se da nunca en la decisión que expresa la autonomía. Nadie cuando elige la profesión está sentando una regla de la misma, lo mismo ocurre cuando se toma una decisión sobre la vida, incluso sobre la propia. Pero al considerarlas sinónimas creo que se nos oculta lo más importante, las diferencias entre autonomía y libertad. La plena realización de la autonomía sólo aparece como una utopía emancipatoria.

- La libertad implica responsabilidad, la autonomía, por el contrario, la excluye. La invocación de la autonomía, a primera vista, parece que proclama una libertad más amplia, soberana, ilimitada, sin condicionantes. Pero la libertad está sometida a juicio objetivo, incluso lo necesita, para reconocerse como tal y no aparecer como su opuesto, como necesidad⁵⁰ o como sumisión. Mientras que la autonomía se autoexamina, lo hemos visto en la crítica –hace autocrítica–, en la libertad se exige examen de conciencia, que es muy diferente. Esta identificación o suplantación de la libertad por la autonomía es responsable que muchas veces se use la autonomía para referirse a la libertad o independencia tal y como se entendía en el mundo premoderno, intrínsecamente ligadas a la dignidad humana. El juicio que recae sobre la libertad puede ser propio (conforme a la ley moral o divina), sea ajeno (jurisdiccional con arreglo a la ley jurídica), pero siempre va unido a la responsabilidad por los propios actos, de donde deriva la exigencia de explicarlos. La autonomía al definir el propio criterio de juicio como ley imposibilita cualquier juicio serio y no

49. BADILLO O'FARRELL, P., *¿Pluralismo versus multiculturalismo?*, p. 61.

50. COTTA, S., *Decisión, juicio libertad*, p. 51.

exige explicación. Así autonomía es ausencia de responsabilidad y de condicionantes, mientras que en el mundo premoderno «no se trata de liberarse de las condiciones, hablamos de la libertad de tomar una postura ante esas condiciones»⁵¹. Pero la relación problemática entre autonomía y juicio plantea también el alcance de la función judicial, puesto que, si somos autónomos, ¿podemos ser juzgados?, y, por tanto, ¿seguirá siendo necesario que haya jueces en el futuro, cuando la autonomía se implante plenamente?

- A veces se equipara autonomía al consentimiento libre en la creación de obligaciones, a la voluntad libre con una finalidad jurídica. El consentimiento o voluntad que asiente o acepta algo se considera autonomía en los contratos (frecuentemente se dice que éstos son la expresión de la autonomía de la voluntad de las partes) o en la realización de actos jurídicos, que, en la medida en que se considera condición para su validez el ser libres, se entienden como procedentes de ella, de la autonomía de la voluntad. Ciertamente, de un contrato nacen reglas, pero son reglas que suponen principios jurídicos, también suponen un código legal que permite compartir significados de derechos y obligaciones y, ante todo, el contrato plasma una finalidad común que sólo puede fundarse sobre una verdad intersubjetiva que es imposible que sea autónoma. También es cierto que, como en el caso de la eutanasia, muchos «derechos individuales» se pretenden apoyar en la autonomía, pero se hace patente la visión unilateral de la misma en que sólo se aplica en decisiones que favorecen o fomenta el poder político; no se admite en el caso de tráfico de personas para dedicarse a la prostitución, o la venta de bebés para extracción de órganos o de la venta de los propios órganos sea por personas mayores o menores de edad, a la venta del voto en unas elecciones democráticas o a la venta de la propia persona como esclavo o para realizar trabajos forzados, ni al tráfico de armas o de drogas, ni siquiera a decidir si pagar los impuestos o la seguridad social, aunque algunos gobiernos sí permiten supuestos similares como expresión de autonomía. Todo lo cual demuestra que la idea de autonomía tiene un campo de aplicación que depende de lo que conviene a alguien externo al sujeto, degenerando así en heteronomía; pero es curioso que los teóricos de la autonomía no constaten la delimitación externa de los tutores de la autonomía que se presentan como emancipadores, y al condicionarla la nie-

51. FRANK, V. E., *El hombre en busca de sentido*, p. 124.

gan. Pero la autonomía, pese a las importantes atribuciones que tiene en la toma de decisiones tan importantes, puede ser insuficiente, a veces se dice que la eutanasia es ejecutada por amor, en el caso Ramón Sanpedro los «amores que matan» son celebrados por el gobierno, pero no todo amor tiene autorización para ejecutar seres humanos, sólo el que es autónomo puede acortar el sufrimiento cegando la vida; ya es una importante atribución a la autonomía decidir sobre vidas humanas, pero el sufrimiento de la humanidad no ha finalizado, con lo que queda mucho trabajo que hacer para los socialistas, la guillotina fue insuficiente, la revolución soviética también, ¿qué podemos esperar? Por lo demás, pese a ser un lugar común caracterizar la autonomía con autolegislación (*selbsgesetzgebung*), lo cierto es que son nociones diferentes, el concepto de legislación ya existía del mismo modo que existía la capacidad de contratar o de testar antes de aparecer la noción de autonomía, pero ningún legislador histórico importante ha legislado sólo para sí mismo, ningún código moral relevante se ha hecho para el autor, del mismo modo que nadie ha contratado consigo mismo ni ha hecho el testamento para él solo.

- Sobre pocas nociones se ha volcado tanto la teoría política democrática como sobre la autonomía, sucedáneo o usurpación de la libertad como he indicado. Ciertamente el concepto y lo que él implica lo merece, no en vano ha sido uno de los principales temas del debate filosófico que ha recorrido la historia del pensamiento reciente. En una democracia, coherentemente con el sentido emancipatorio que se atribuye a sí misma, la autonomía es vista como una conquista, frente a la que otros se oponen por oscuros motivos. Pero debe resolverse la cuestión de cómo interacciona la autonomía de unos en relación con la de otros, de manera que no se desencadene un conflicto destructivo. En cierto modo es algo que no se tiene sino que se consigue, que nos dan los emancipadores, de fuera, o se les arrebatan democráticamente a los poderes retardatarios mediante una lucha hábilmente dirigida. Ante todo implica que no somos libres, pero vamos a serlo. Ahora bien, esto abre algunos interrogantes significativos:
 - a) Uno primero sería ¿qué hay que hacer para ser libres? O lo que es lo mismo, ¿cuál es el programa de realización de la autonomía? Podríamos dudar de si se trata de una tarea individual, si necesita unos especiales conocimientos o esfuerzos o, por el contrario, es espontánea o bien es una consecución

colectiva como el elevado número de emancipadores nos hace suponer.

- b) También podemos preguntarnos ¿qué aporta cada actividad a la adquisición de la autonomía? Por ejemplo, ¿drogarse incrementa la autonomía? Las limitadas restricciones existentes durante el gobierno de Franco, más bien por cortesía, respeto y buena educación, a la libertad de fumar eran vistas por los que ahora legislan como una prohibición autoritaria y represiva, carente, por tanto, de justificación, decían que fumar era emancipatorio e incrementaba la autonomía, incluso aunque perjudicara la salud, pues la autonomía implica el derecho a equivocarse sobre el propio cuerpo, y no sólo fumaban, sino que se drogaban y muchos acabaron siendo luego drogodependientes, aún así consideran que son autónomos. Su actual propósito de proteger la salud permite reducir legalmente la autonomía, a cambio se eximen de argumentar y prohíben indiscriminadamente, lo que nos muestra que la autonomía no tiene lógica.
- c) Por otro lado, dado que en la perspectiva de la autonomía no somos libres pero vamos a serlo, la pregunta acerca de cómo será la situación en la que alguien sea completamente libre, podríamos decir que libre al cien por cien, es muy importante, puesto que nos daría el modelo hacia dónde dirigirnos en nuestros esfuerzos por conseguir la libertad, pero la sospecha de que, como la ideología del progreso indefinido, la autonomía será algo indefinido y, por tanto, siempre estará más allá de nuestras posibilidades de comprobación, y hace que debamos conformarnos con la tendencia o el proceso convenientemente dirigido por los emancipadores.
- d) También podríamos preguntarnos qué ha aportado cada capítoste histórico a la autonomía del hombre, qué porcentaje del gradual proceso de adquisición se le debe a cada cual, para saber cuál ha podido ser el modelo histórico de persona liberadora y para el correspondiente agradecimiento. Sería conveniente saber qué ha aportado cada persona, a la autonomía, para saber cuánto deben los venezolanos a Bolívar el Libertador, cuánto deben los obreros a Marx por liberarlos de las cadenas, cuánto a Lenin y hasta cuándo deberán pagarlo los rusos, cuánto deben los franceses a Napoleón, etc. Podríamos ver un referente en la celebración que han conseguido por sus

realizaciones; los autonomistas no son juzgados, pero no estaría de más una reflexión acerca del número de vidas humanas que actúa como contrapeso de ese agradecimiento para ver si la muerte de unos es exigida por la autonomía de otros y en qué medida.

- e) Igualmente debemos tratar de saber qué parte de la autonomía depende de cada uno y qué de los demás o de lo que haga el gobierno democrático. Si depende de cada uno y, por tanto, se puede realizar individualmente hay que aclarar qué ocurre cuando se consigue un diferente grado de desarrollo autonómico y si sólo se considera autonomía cuando se obtiene el mínimo fijado por el gobierno, qué se hace con los que no alcanzan ese mínimo, por ejemplo, un niño o un drogadicto. Si, por el contrario, depende de otras personas (como se nos hace suponer al remover los obstáculos con las acciones «positivas» gubernamentales), hay que distinguir entre las personas que la obstaculizan y las que la reparten, la promueven o favorecen, para la adecuada valoración moral, pero sobre todo para entender qué hace que esas personas sean la vanguardia de la autonomía, de dónde proviene su capacidad de ofrecerla o aportarla, si de una cualidad de la naturaleza (que sería libertad) o de una especial inteligencia o alguna cualidad moral, que debería tratar de explicar cómo se ha podido formar, dado que la autonomía excluye la moral, o dónde se ha adquirido. También si la aportan gratis o es a cambio de algo, esto es, si se puede hacer negocio con la autonomía o es por naturaleza inasequible al mercado. Del mismo modo habría que evaluar las necesidades de autonomía de las diferentes personas y precisar si se satisfacen por el mercado o democráticamente.
- Otra duda que debería ser resuelta para identificar autonomía con libertad es con qué término se relaciona si tenemos en cuenta la conocida distinción escolástica entre libertad y albedrío o arbitrio que lleva a Calderón a decir «¿y yo con más albedrío / tengo menos libertad?»⁵² Podríamos decir, pues, ¿es posible más autonomía con menos albedrío o más albedrío con menos autonomía? O bien, ¿más libertad con menos autonomía, y viceversa? Por lo general, todos

52. CALDERÓN DE LA BARCA, P., *La vida es sueño*, Jornada 1.^a, escena 2.^a, v. 151-152.

estos interrogantes, que estimo merecen una atenta reflexión desde una perspectiva intelectual, se dan por suficientemente resueltos si uno se deja arrastrar por los cauces democráticos en los que es inútil planteárselos, lo cual deja el significado de la autonomía atomizado en una multiplicidad de concepciones inconmensurables, como más conviene al poder político despótico.

2.5. *Autonomía y paternalismo*

Si a algo se contraponen la autonomía por sus entusiastas promotores es al paternalismo y, derivadamente, a la autoridad que, en cierto modo, constituye su prolongación. Ciertamente, la autonomía impide tanto el paternalismo como el gobierno legítimo, a los que se opone frontalmente, y una primera impresión es que el menor de edad, incapaz de valerse por sí mismo, no puede considerarse autónomo, lo mismo podría decirse de quien está sujeto al dominio político de otro. Por otra parte, algunos padres o gobiernos dominantes impiden el pleno desarrollo de la personalidad de los hijos y gobernados, la obstaculizan o la dificultan, lo que se interpreta como carencia de autonomía. También se ve en los casos de sobreprotección, que prolongan la minoría de edad incluso la perpetúan y en lo que se llama paternalismo político. Para recalcar la importancia de la autonomía, su ausencia o limitación se equipara a discapacidad, minoría de edad, anormalidad, deficiencia, lo que hace que se perciba como una grave carencia.

- Por lo general, en el discurso dominante se hace prevalecer la autonomía al paternalismo, hasta el extremo de que la autonomía se hace equivalente a eliminación de paternalismo⁵³. Con la implantación de la autonomía el paternalismo disminuye y los bienes que se consiguen con éste se pierden, pese a parecer importantes. Creo que la principal pérdida sería la de la función de padre (que incluso biológicamente parece hacerse ya superflua), y caben pocas dudas de que el mismo proceso, que llevará a una desaparición futura del padre, lo hará también con el maestro, el médico, el gobernante. El padre tradicional, el *paterfamilias*, encarnaba un modelo moral y una referencia social no siempre plenamente realizada, pero sí propuesta. En ese modelo el buen

53. DÍAZ PINTOS, G., *Autonomía y paternalismo*, p. 49.

padre, sobre todo si proviene de un ámbito modesto, aspira como principal preocupación a que su hijo sea mejor que él o consiga lo que él no ha sido capaz de conseguir, incluso tiene más interés que el propio hijo en que sea un hombre de provecho, e incluso goza con el bien del hijo más que con el propio y, a veces, con grandes renunciaciones y sacrificios que no rara vez son heroicos; algo semejante ocurre con el buen médico, el buen abogado, el buen maestro e, incluso, el buen gobernante, que, precisamente por eso, formaba parte central de la teoría política medieval que acentuaba el modelo no sólo del jurista —como he tratado de poner de manifiesto en mi libro sobre *El conocimiento jurídico*—, sino, ante todo, del gobernante, básicamente con consejos, orientaciones y recomendaciones ejemplares. Probablemente el principal efecto de la abolición del padre sería la infancia perpetua del hombre, la inmadurez constante, un infantilismo vital como el que se puede observar en las sociedades democráticas⁵⁴. El paternalismo que excluye la autonomía no es sólo familiar, sino, ante todo, moral y político, incluso teológico (pensemos en la imagen de Dios como padre y su importancia). La eliminación del paternalismo moral implica suprimir todos los aspectos ejemplarizadores, más o menos institucionalizados, que ayudan a la mejora moral del hombre, se centra en la crítica del padre, que es el modelo más próximo y eficaz, pero alcanza al maestro, al gobernante y a Dios. Si, como exige el progreso de la autonomía, se acaba aboliendo lo que moralmente significa la paternidad, el ejemplo básico para la mejora moral e intelectual del hombre desaparece, y con ella la moral de la virtud que necesita, como referente, un modelo de excelencia más o menos logrado pero real y su consejo. El hecho de que la autonomía se proponga siempre frente a modelos defectuosos y caricaturizados de paternalismo y nunca parezca el buen padre nos pone de relieve su sentido manipulador y su incapacidad de suplir lo paternal y de presentar modelos de excelencia. Quizás por ello los críticos del paternalismo no han respondido a la pregunta de si «¿hay realmente alguien que, buscando un grupo de personas sabias y sensibles que regulen para su propio bien, escogería al grupo de personas que integran los miembros de ambas cámaras del Congreso?»⁵⁵, ni siquiera se hayan plante-

54. El libro de Pascal Bruckner, *La tentación de la inocencia*, hace un severo análisis del infantilismo y el victimismo de la sociedad actual que puede servir como ejemplo.

55. NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, p. 27.

ado, y es, incluso, dudoso que tengan capacidad para plantearse-la, pues esa pregunta está muy lejos, sin duda, de su horizonte mental.

- La democracia asentada en la autonomía busca prescindir de cualquier dominio y de cualquier tutela como opuestos al ideal emancipatorio que la propia democracia se atribuye y que, al ser incondicional, exige la completa eliminación de cualquier resto de autoridad y, por eso mismo, aunque va fundamentalmente dirigida contra la autoridad del buen gobernante no para en medios y extiende su acción política hasta la intimidad familiar y personal en las que interfiere para democratizarlas. En gran medida, en la Tradición, la justificación de la autoridad se basaba en la necesidad de proteger a los más débiles, y esa tarea delimitaba su alcance y atribuciones, pues la tutela exige autoridad, y la autoridad es tutelar. Pero desde una perspectiva democrática y desde la teoría del estado del bienestar no se pueden reconocer las actividades protectoras como tutelares o paternalistas de los correlativamente menores de edad.
 - a) La proclamación de los derechos humanos como derechos subjetivos individuales, característica de la Ilustración, va en detrimento de la autoridad tutelar, pues la publicación de los mismos y la autonomía serían condiciones suficientes para disfrutar los derechos; no obstante lo cual, la tutela se admite en algunos casos, como en los derechos fundamentales que, positivados en las constituciones de los estados con una protección especial, tendrían una tutela reforzada ⁵⁶. También se afirma con énfasis la tutela judicial efectiva (aunque no incluya una resolución acertada, sino sólo motivada). Pese a estas «garantías» se mantiene el inconveniente de que muchos titulares de derechos subjetivos no pueden ejercitarlos o disfrutarlos por carecer de voluntad adecuada o porque no están en condiciones de comprender, gestionar o proteger sus propios intereses y acaban necesitando organismos protectores, similares precisamente aquellos que se habían abolido por paternalistas, pero a cuya implantación se da un sentido nuevo. Así, la mayor parte de la legislación laboral, de consumo, sanitaria, de enseñanza, urbanística, medioambiental, administrativa en

56. PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*, p. 46.

general, en la que se asienta el desmesurado intervencionismo del Estado se entiende que es una necesidad para remover los obstáculos que impiden una igualdad sin rastro del viejo paternalismo, lo mismo ocurre con el llamado derecho promocional, por eso no se ve como restauración tutelar, sino como conquista.

- b) Desde esa misma perspectiva, los derechos sociales curiosamente nunca se presentan como resultado de la tutela del Estado o del gobernante benevolente hacia ciudadanos menores de edad (por definición se considera al ciudadano soberano), sino como conquista emancipatoria de éstos, al igual que ocurre con las libertades públicas y con la misma democracia y su entramado gubernamental, como los sindicatos, la administración pública o, finalmente, el mismo estado del bienestar protector que, en cuanto superestructura, las engloba a todas recibe un nuevo sentido que permite pasar, por ejemplo, del intolerable paternalismo de instituciones de protección social fundadas durante el gobierno de Franco, como la Seguridad Social, al mayor fanatismo democrático para mantenerla como conquista histórica incuestionable. Aparece entonces una actividad protectora que forma parte de los clichés como tolerable, siempre que no se reconozca abiertamente como paternalismo, de este modo «aunque los obreros industriales no vivían precisamente en el lujo, ya no sufrían la miseria de principios de siglo; los sindicatos y los partidos socialistas velaban por que hubiera un mínimo de protección»⁵⁷. Se podría alegar que este libro es una simple colección de lugares comunes y que, por tanto, esta idea, que emancipa al obrero de la autoridad y el capital y lo vincula férrea y perpetuamente al proteccionismo del sindicato y del partido, no forma parte de la teoría óptima de la democracia, pero ¿donde está esa teoría de la democracia?
- c) Pero paradójicamente el nuevo proteccionismo ya no es voluntario, como las asociaciones «paternalistas» del antiguo régimen, ni busca legitimación como la teoría del buen gobernante, ni ejemplaridad como el modelo del *paterfamilias*, sino resultado de un acto de imposición democrática que se considera siempre una conquista de libertad y a la que se atribuye el

57. SCHWANITZ, D., *La cultura. Todo lo que hay que saber*, p. 174.

carácter de irrenunciable, mostrando así que políticamente autonomía se contrapone a voluntariedad y libertad. Lo que eso significa concretamente es que se veta el conseguir la protección libremente, en el mercado, con seguros, o con sociedades de garantía voluntarias en función de la confianza. Sobre esa libertad la teoría de la democracia no dice nada, pero obstaculiza siempre con el pretexto de la irrenunciabilidad de los derechos sociales conquistados. Así, aunque se admite la libre disponibilidad sobre lo que favorece al poder, se impide sobre lo que le perjudica. El obrero que puede hacer lo que quiera con su cuerpo no puede hacer lo mismo con sus derechos sindicales, sobre éstos no hay autonomía. En la legislación laboral se distinguen los derechos individuales de los derechos sindicales, si supusiéramos que un trabajador pudiera renunciar a los derechos sindicales a cambio de una prima sobre sus salarios, el valor de esa prima indicaría cómo valora el trabajador esos derechos ¿en qué nivel se situaría? Nos daría la *ratio* del valor de los derechos sindicales según las preferencias de los trabajadores, pero por ahora ese dato permanece en el más absoluto misterio en todas las democracias, lo cual cuestiona la transparencia de los mecanismos democráticos. Supongamos que se constituye un sindicato para que los obreros contratados no tengan derechos sindicales ni condiciones legales, sería posible debido a que el sindicato no está sometido a la legislación, pero ¿sería permitido por los que entienden la autonomía no como contrapuesta a la tutela del derecho romano (condicionada por factores de incapacidad temporales o concretos), sino con el mencionado sentido emancipatorio (que se mantiene siempre) y que le dota de materia –público cautivo– para organizar su lucrativa actividad sin competencia? Si no es así se plantea la duda de si alguna vez las personas podrán elegir por sí mismos y organizar sus preferencias por encima de la elección pública del Estado para su público dependiente y sumiso, con sus mecanismos protectores permanentes y omniabarcantes. La conclusión clara es que la autonomía deriva en mecanismos de «protección» similares al proxenetismo, que no permiten ni ver la contrapartida de las restricciones de la libertad ni comparar alternativas a la que ofrece la autonomía; de ahí que se necesite enfatizar tanto retóricamente la autonomía en el discurso político democrático.

2.6. *Autonomía y derecho*

Pese a ser el ámbito jurídico uno de los campos, aparte de la moral, de más frecuente aplicación de la noción de autonomía, es difícil explicar el derecho desde la idea de autonomía o desde la actividad de individuos autónomos. El derecho es esencialmente intersubjetivo, no es propiamente subjetivo más que en una visión parcial del mismo. Fundar el derecho en la autonomía es como si tratáramos de explicar el lenguaje como lengua privada, desde las sensaciones o sonidos independientes sin interlocución e intraducibles, como gritos animales que sólo percibiera el lingüísticamente autónomo. En este mismo sentido es absurdo decir que el negocio jurídico, el contrato, el testamento, es expresión de la autonomía de la voluntad, pues la voluntad no se da reglas jurídicas a sí misma, sino que lo que se hace es exponer las pretensiones de una persona a la aceptación de los demás y, por tanto, a un acuerdo y a un contraste con la ley y con la realidad misma, de modo que las posibilidades de sentido no son propiamente autónomas, sino resultado de lo que se puede comprender en una verdad compartida.

Del mismo modo que contra la autonomía en el campo lingüístico está la evidencia de que no hay lenguajes autónomos, tampoco hay sistemas jurídicos autónomos ni siquiera actos jurídicos propiamente autónomos. Siempre habla alguien que podemos decir que es un sujeto, pero la necesidad de interlocutor muestra que no es lo mismo hablar que ser autónomo. Decir que el derecho se fundamenta en la autonomía individual o en la autodeterminación de los pueblos, como desafortunadamente se hace, es tan carente de sentido como decir que el lenguaje se basa en esa misma autonomía, y así como nadie ha inventado un lenguaje por sí mismo, y si lo inventara para sí mismo no le serviría de nada, puesto que no podría ser un cauce de comunicación con los demás, tampoco hay un derecho para uno mismo autónomamente. Por lo demás, el derecho no puede ser expresión de una autonomía de la que no puede serlo el lenguaje, pero tampoco la ciencia, el arte o la religión; ni siquiera la moral, pese a la pretensión kantiana, como hemos visto.

Se puede entender, en otro sentido, la autonomía del derecho como independencia respecto de la moral. Ciertamente, el derecho tiene especificidad, en el sentido de que no es una mera prolongación moral, ni de buenas intenciones ni de principios genéricos, pero lo cierto es que un derecho sin condicionantes morales carece de senti-

do humano, pues la moral no es resultado de una imposición, sino lo que hace que una actividad se contextualice en el conjunto de condiciones generales que permiten la mejora personal del hombre.

La paralela autonomía de la política respecto a la moral, tan decisivamente impulsada desde Maquiavelo por toda la modernidad, es sostener algo parecido a la desconexión de una empresa respecto a las leyes económicas y condiciones sociales, comerciales o tecnológicas, un ensimismamiento que conduce al fracaso y algo de lo que, desde luego, nadie puede poner un ejemplo. Un sentido permite hablar de estado de las autonomías o de regiones autónomas, para referirse a formas de autogobierno que incluyen facultades legislativas. Aparte de que puede ocultar la reimplantación de reinos de taifas o formas de caciquismo en espacios políticos que habían dejado de serlo, lo cierto es que es un sentido político tan impreciso como los restantes; en realidad sólo sería autónomo el Estado, en cuanto tiene soberanía, de modo que vemos la estrecha conexión de la noción de autonomía con la de soberanía.

2.7. *Otros sentidos*

Hemos visto la polivalencia de la idea de autonomía que le lleva a adoptar diferentes sentidos, siempre ambiguos, en función de cada necesidad. De ello se deriva una incorrecta comprensión del significado de la noción de autonomía que ayuda a las pretenciosas exigencias políticas de gente sin escrúpulos morales ni visión histórica.

- Pero cabe encontrar aún otros sentidos menos usuales pero que contribuyen a clarificar la usurpación de la libertad por la autonomía, puesto que, por lo general, todos son tanto más confusos cuanto más importancia dan a la idea.
 - a) Ciertamente, la noción de independencia, tanto en sentido político como en sentido genérico, es parecida a la de autonomía, pero al usarse con frecuencia simplemente para connotar la diferencia entre dos cosas, diciendo que son autónomas, se emplea entonces el adjetivo autónomo como cliché, de modo similar a «cosa», para referirse a todo lo que es distinto, pese a que se podría sustituir fácilmente por específica, diferenciada, independiente, diferente, etc., se acude a la autonomía que, ciertamente, expresa cualquier distinción de modo inconscientemente acogedor de la ilustración.

- b) No muy diferente resulta considerar a la autonomía como digna de respeto, en referencia al veto de la intromisión de una persona en un campo ajeno, que no le pertenece, lo que normalmente se hace sin la necesaria explicación de cómo deslindamos las competencias o las pertenencias o el ámbito exento de intromisión. Esto plantea un importante problema político. La exención de intromisiones ajenas en la propia vida, jurídicamente se ha plasmado en el derecho de propiedad, ahora debilitado, pero en la amplia esfera pública de una democracia por lo general la intromisión del poder político en aspectos de la vida de los particulares está generalmente admitida sin ver en ella una restricción a la autonomía, basta que interese al poder.
- c) Algo semejante cabe decir del darse algo a sí mismo como equivalente a la autonomía (en pocos aspectos se ha repetido esto más que para alabar de la constitución que el pueblo español recibió de sus gobernantes hace unos años) es una tontería solemne. Uno no se da lo que ya tiene, obviamente es una forma de hablar, para enfatizar lo que uno hace y para que se sienta algo como propio, pero se desmiente con la posibilidad de disponer de eso, como si de un derecho de propiedad se tratara.
- d) Quedarían otras preguntas al sentido de la ideología autónoma, tales como qué relación guarda la autonomía con la admiración (filosofía aristotélica)⁵⁸, pero es obvio que no tiene una respuesta muy diferente a la que he venido enunciando anteriormente.
- Todos los sentidos y usos de la autonomía mencionados, de algún modo conectados entre sí, básicamente refuerzan el entramado ilustrado iluminista con cualquier distinción, ensalzando hasta más no poder el sinsentido autonomista.
- a) En cierto modo ello se debe a que la noción de autonomía actúa como factor erosionante frente a la gran Tradición histórica y de pensamiento que se apoya en la personalidad del hombre, en la que la autonomía no tiene cabida, lo que vemos en que actúa como alternativa a la personalidad, tanto en el

58. ARTETA, A., «La virtud en la mirada», en *Ensayo sobre la admiración moral*, Pre-Textos, Valencia 2002.

sistema socialista de clases como el budista de castas; en ellos no se es hombre, sino que se es aquello que posibilita el papel social que se desempeña en la clase o la casta a la que se pertenece sin haberla elegido, pero si es la casta o clase con protagonismo histórico emancipador, entonces el pensar uno por sí mismo se considera insolidario y contrario a la identidad de la casta o la clase, y frente a esa actitud ya no se defiende la autonomía.

- b) El uso del término da al discurso de la obviedad cierto aire o pretensiones filosóficas, pero casi siempre con una información defectuosa de la historia de la filosofía que impide saber a cuál de los diferentes sentidos vistos se refiere, si a la voluntad o a una cualidad de su actividad, como sería la libertad, a la propiedad o a la intimidad, a la legislación o a los deberes morales. La maraña de significados garantiza que el terreno esté abonado para entender al mundo, especialmente humano, como independiente respecto a Dios, al suponerlo con leyes propias o como naturaleza de una realidad que permite contemplarlo desde diferentes perspectivas atomizadas, pero siempre sin la consistencia, verdad y bondad propias de que está dotado, como indica la constitución *Gaudium et Spes*, 36, toda vez que se prescinde del fundamento que las soporta para mejor servir al poder.

III. LOS AUTÓNOMOS

Resulta interesante, como consecuencia de lo visto, tratar de comprender el modelo antropológico que presupone y genera la autonomía con un ejemplo: el de los autónomos. Básicamente la autonomía presupone o da lugar a dos modelos humanos distintos.

- Cuando hablamos del autónomo nos podemos referir a la persona que trabaja por cuenta propia, que tiene su propia empresa, esa no es la verdadera figura del autónomo, de hecho se le suele llamar *freelance* o *entrepreneur*. Se le puede considerar autónomo no sólo porque se le designe con esa palabra en España, sino porque en él se puede ver resultado del proceso de implantación de la autonomía. Pensemos, como ejemplo, en el significado que puede tener la autonomía para una persona de cierta edad a la que echan de su trabajo y se pone a trabajar por su cuenta. Como gana

poco dinero no puede entretenerse en burocracias y se hace un seguro de vida, ahorra algo, pero llegan los inspectores de la Seguridad Social y de Hacienda y le dicen que es autónomo, le reclaman varios años de cuotas atrasadas y, como no puede pagar, le embargan lo ahorrado e incluso su propia vivienda, le obligan a afiliarse a la Seguridad Social, lo que conlleva tener que pagar cantidades mensuales superiores que le impiden mantener a su familia. Además, como empieza a pagar con más de 50 años, luego no le dan la pensión por no tener cubierto el período de carencia necesario para ello. No puede decir que disfruta cuando le llaman autónomo los inspectores del Estado, que precisamente restringen su libertad. El trabajador por cuenta propia no es tan tonto como para identificar la represión impositiva del Estado con la libertad, de hecho no le pueden decir que sea libre para aceptar los «servicios» estatales y la catalogación como autónomo, no admite opciones de pago (motivo adicional para no identificar autonomía y libertad).

No se puede decir tampoco que disfrute cuando se le cataloga, al margen de sus intereses, para protegerle de sí mismo, cuando lo que más le convienen lo han decidido otros. Pero además se impone algo que se considera que es mejor para él y su familia, con lo que se ejerce un proteccionismo estatal en nombre de la autonomía contraria al paternalismo, sin diálogo, sin alternativa y, sobre todo, sin dar posibilidad a un análisis económico comparativo de las prestaciones impuestas con los bienes y servicios ofertados por el mercado. Así el autónomo es el que sufre el estado del bienestar, al que el hecho de que el inspector de Hacienda le llame autónomo le da un susto y le provoca malestar, se queda sin casa, sin patrimonio y sin pensión por ser autónomo, pierde todo para favorecerle su autonomía, le hunden sus protectores o los tuteladores de su autonomía para emanciparle. Creo que es interesante el ejemplo porque nos pone de manifiesto que «marxismo y kantismo» son aquí antagónicos. Es kantiano el imperativo que ordena dejar que cada hombre sea siempre fin en sí mismo. La autonomía hay que suponerla siempre y respetarla, o, de lo contrario, no existe. La libertad no puede ser resultado de una acción manipulada. Marx discute expresamente que el hombre, «tal como existe de hecho», sea el ser supremo (*Zur Judenfrage*, en MEGA, I, 360). Esta idea es ciertamente muy democrática, pero nada emancipadora, pues el hombre «tal y como existe de hecho» es un ser deformado. El hombre verdadero sólo será el que haya borrado las deformaciones históricas, que son sin excepción huellas de la

tiranía; el que no sea alemán, judío, etc., sino únicamente hombre. El hombre sin emancipar es, comparativamente, la reproducción del «esclavo por naturaleza» de Aristóteles»⁵⁹. Pero por encima de las diferencias creo que hay que tener el fondo compartido que he venido resaltando que se traduce en una autonomía impositiva.

- Pero el radicalismo de la autonomía llega al esperpento con el modelo de hombre que produce su propio dinamismo interno, no al que se le impone ser «autónomo» por el sistema político vigente, el propiamente autónomo no es el modelo de hombre cuya libertad y economía es sofocada por el sistema. El autónomo es ante todo el hombre que dice siempre: «vamos a hablar de mi tema favorito: de mi mismo»; es el mismo al que le dice su novia «te quiero mucho autónomo mío, y responde: yo también me quiero mucho». El autónomo es el que supone que tiene una voluntad pura, incapaz de apartarse de lo que su voluntad prescribe, pero incapaz de reconocer errores puesto que su razón deduce a partir de sí misma, sin contexto, sea natural (mundo), histórico (historia), social (sociología, economía), teológico (revelación), etc. El ensimismamiento que he referido se ve en que el autónomo dice: «en esta vida todo el mundo va a lo suyo, salvo yo que sólo voy a lo mío», así expresa la solidaridad de la autonomía con gran satisfacción y con su crítica a los que «van a lo suyo».

Si se le pregunta a un autónomo ante una aserción de carácter moral o político: eso ¿te lo han dicho o ha salido de ti mismo? Nunca podrá resolver la cuestión, si reconoce aportaciones pierde su autonomía, pero es obvio que tendrá que reconocer que ve, que oye, que se informa, que lee y recibe lo que otros aportan en menoscabo de la tan valiosa autonomía que posee. Pero el autónomo últimamente está dando lugar a un nuevo fenómeno socio-psicológico, en un país con muchos autónomos, que invocan continuamente la noción de autonomía, curiosamente siempre que dicen algo se dice en una milimétricamente perfecta y mimética sintonía con los intereses de un innombrable «ciudadano P» que no piensa, pero tiene unos intereses muy fuertes. En realidad mantiene al gobierno de dicho país, que también se proclama autónomo; nadie que ocupe un puesto relevante se atreve a decir nada que le perjudique, toda la inteligencia consiste en justificarle, aun cuando su patrimonio es equivalente al de miles de obreros. El nuevo fenómeno consiste en comprobar cómo

59. SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, p. 211.

los intereses del innumerable «ciudadano P» se transforman en un abanico pluralista de ideas que siempre le favorecen y que, en gran medida, constituyen las reglas tácitas de la democracia de ese país, a las que se somete cualquier discusión:

1. No perjudicar nunca a P.
2. No hablar mal de él nunca, es un ciudadano privado y tiene intimidad.
3. Mendigar y hacer estupideces para aparecer en sus medios de comunicación.
4. Tomarse la droga p-nquina, no como obligación moral, sino como expresión de tener el «mono».
5. Mantener el pelo de la dehesa del paisano consumiendo sus publicaciones.

El innumerable ciudadano P, a diferencia del señor del castillo que aparece en *Los Novios* de Manzoni, no se arrepentirá nunca, pues es incapaz de salir de su autonomía para reconocer las tropelías que ha cometido, sus lacayos, caso de arrepentirse, no lo reconocerán como tal, igualmente están fuertemente influidos por la autonomía.

Con este modelo antropológico que genera la autonomía podemos ver una de sus características más importantes: la fidelidad a sí mismo, que no lo es a la propia naturaleza o a la propia historia, más o menos noble, como en el pensamiento premoderno, sino a una noción abstracta del sujeto racional que se encarna en uno mismo como modelo carente de referencias externas y con condicionantes que no se reconocen. Si suponemos a alguien con un grado de rudeza hasta más no poder, que deba ser fiel a sí mismo, implica rechazar la cultura, ser fiel a su estado presente sin desarrollar las posibilidades de naturaleza, no puede ser culpable de ser como es, es autónomo y eso le mantendrá en su condición mostrenca.

IV. SIGNIFICADO Y ALCANCE

A la vista de las críticas formuladas, de las deficiencias descubiertas y de los aspectos problemáticos mencionados, estimo que podemos comprender ahora ya más propiamente el alcance de la autonomía, lo cual nos permite clarificar su enigmático significado y responder a los efectos perniciosos de la misma que se reflejan en el modelo antropológico que se cuece con ella.

- Lo primero que observa nítidamente es que detrás de la confusión de significaciones vistos, de ese río revuelto de sin-sentidos, está el pescador que saca la ganancia: las ideas ilustradas y sus herederos. Todos los defensores de la autonomía, como de la crítica, lo único que hacen es descubrir nuevos campos de aplicación que, curiosamente, estaban ya implícitos en la misma noción desde el principio, lo que lleva a preguntarnos qué es lo que ha hecho que no se descubrieran antes, en su momento, sino que se «revelen» ante cualquier problema moral circunstancial que exige una respuesta, pero, también y es más preocupante, a justificar como autonomía los intereses del poder dominante y presentarlos como propios del sujeto autónomo.
- Una de las principales implicaciones presentes de la autonomía es su intrínseco sentido relativista, al igual que las nociones de tolerancia, neutralidad, democracia, etc. La autonomía es relativista, la libertad no; el relativismo tiene implicaciones:
 - a) La autonomía es condición para que no podamos aceptar nunca ninguna verdad compartida, por eso elimina aquellos factores que suponen un esfuerzo en esa dirección, como la autoridad, la paternidad, consejo, el diálogo constructivo, lo personal, en definitiva.
 - b) Fuertemente relacionada a ella y al «liberalismo» relativista aparece el derecho a equivocarse, «derecho» que, en cierto modo, se entiende como una conquista frente al derecho fundado en la verdad, pero respecto al cual cabría preguntarse por su relación con discapacidad y minoría de edad, con la verdad y el error y las consecuencias sociales de los mismos, con la solidaridad y con los demás, y con el consejo, la orientación y la ayuda. También la relación con el capricho, la ley del instinto (pues el hombre autónomo es como el animal, no necesita aprender para desenvolverse eficazmente ante los peligros del mundo, porque supone que la autonomía es su instinto suficiente) y el solipsismo.
 - c) Para el relativismo del mismo modo que el tiempo es relativo, puede hacer buen o mal tiempo, pero depende del tiempo, sino de cómo le afecta al autónomo la percepción atomizada de los significados morales de los actos está condicionada por la percepción aislada del autónomo.

d) El sentido relativista de la misma creo que explica el que curiosamente, pese la exaltación de la autonomía, no se relaciona con algunos aspectos que deberían ser comprendidos en ella, como la automedicación, donde las insistentes campañas publicitarias del Estado la desaconsejan, no se sabe si por lo que cuesta y hace que la autonomía cese en cuanto se gasta mucho o bien porque cabe una restricción a la autonomía considerando que en cuestiones de salud el enfermo es menor de edad respecto al poder sanitario que ellos detentan. Pero surgen preguntas de difícil solución para el gobierno político de la autonomía: si un drogadicto compra determinados fármacos ¿está haciendo uso de su autonomía moral para drogarse o infringe las disposiciones sanitarias sobre automedicación? Aquí vemos el verdadero alcance del sentido relativista de la autonomía. Efectivamente, el relativismo, en el que surge la idea de autonomía, se caracteriza porque el significado remite siempre a un conjunto de relaciones sin apoyo sustancial o esencial. Entonces ¿cómo es posible que la autonomía se sustente en la relatividad? Porque el relativismo, desde la perspectiva autónoma, sólo afecta a lo que dicen los demás y sirve para excluir el diálogo con ellos.

El marcado carácter relativista de la autonomía moral contrasta fuertemente con el pensamiento premoderno, donde la libertad del sujeto se entiende básicamente como responsabilidad, ante uno mismo y ante los demás, por la acción libre; entonces la moral y el derecho son centrales para reconocernos como autores de nuestros propios actos, para justificarlos, para explicarlos a los demás y, ante todo, para asumir sus consecuencias. La ausencia del relativismo no se traduce en lo que ahora se nos presenta como dogmatismo, sino en que existe la capacidad explicativa adecuada para que el sujeto haga llegar a los demás esa explicación.

- Pero, en definitiva, la autonomía, en mi opinión, es una interpretación de las acciones humanas realizada con la propia regla o medida, desde el propio juicio, desde el propio punto de vista, con la «legislación» elaborada por uno mismo; una autointerpretación. Pero en cierto modo se presenta como la interpretación subjetivista alternativa a la moral tradicional. Si uno interpreta un acto, como el drogarse, con los criterios morales tradicionales, debe ver en su comportamiento un fracaso (es lo que se expresa en la idea de pecado). Si lo interpreta con respecto a la regla que

uno mismo formula para sí es mucho más difícil que eso suceda. Consecuentemente, lo que vemos es que la interpretación autónoma:

- a) En cuanto autointerpretación de la propia acción impide detectar si uno se engaña respecto a sí mismo, a su conocimiento y a su acción; impide reconocer el éxito o fracaso, no permite emanciparse del error o del autoengaño.
- b) En esas condiciones es absurdo decir que alguien es libre; es poco razonable pretender ser libre sobre la ignorancia, sobre el autoengaño. Al interpretar la libertad como autonomía, la comprensión de la libertad, aparentemente viable, en realidad la anula.
- c) Ese punto de vista normalmente lleva a exteriorizar las consecuencias de los actos, si uno en el uso de su autonomía se droga y abandona a sus hijos, por lo general tiende que se socialice la infancia y el Estado se haga cargo de los niños y de la rehabilitación de los drogadictos, implica, pues una claudicación de las responsabilidades y el reconocimiento de la incapacidad para encauzar la propia vida.
- d) El no posibilitar la autonomía, ver en ella una mera interpretación de los propios actos y de uno mismo como persona, es uno de los efectos más perniciosos de la noción que implica concebir al ser humano como incapaz de reconocer sus propios errores o fracasos y, en consecuencia, inadecuada para reconocer o valorar las acciones morales.
- e) Al prescindir la autonomía del modelo, del ejemplo y del consejo impide el adecuado contraste con el mundo exterior, con la historia, con el arte, con Dios, el individualismo autonómico acaba en el solipsismo de todo relativismo que no toma en serio las implicaciones sociales y culturales reales que se derivan de la acción y del modelo antropológico que conlleva, algo que está en clara sintonía con la noción de persona de Puffendorf que «la define como la posibilidad de actuar inmotivadamente»⁶⁰.

60. CABRERA CARO, L., *Autonomía y dignidad: La titularidad de los derechos*, p. 18.

- f) Es más, el individuo autónomo se sitúa muy cerca del nihilismo, pues tiene que vencer la tendencia a ser autocomplaciente consigo mismo y a no ver que su juicio es opresivo con los demás por carecer de reglas compartidas, y eso es algo que nunca tiene garantías de éxito.

En realidad, a la pregunta por si un autónomo puede hacer algo mal hay que responder negativamente, si hay autonomía no hay mal, ya vimos que no hay culpa; obviamente eso no significa que no haya asesinatos o robos, sino sólo que no se evalúan moralmente y no se pueden reconocer como actos inmorales o delictivos.

La autonomía es una interpretación de la acción que se realiza con una especie de lenguaje privado, impide una auténtica comprensión e incluso la autocomprensión. Del mismo modo que hemos dicho que nadie aprende a hablar sólo ni siquiera se pone el nombre a sí mismo ni formula las reglas de uso de la lengua para sí mismo y, por tanto, no puede transmitir ningún conocimiento ni expresar nada más que percibir sensaciones privadas, algo semejante ocurre con la valoración de los aspectos morales. Pero el efecto de qué es lo que se quiere decir radicalmente con la autonomía se puede entender si suponemos que el niño no puede elegir por sí mismo la lengua en la que quiere aprender, puesto que es absurdo que pueda elegir cuando no sabe qué lenguas hay. Pero si se le enseña, su padre va contra toda autonomía por ser paternalista, si la impone el gobierno local contra la lengua materna es una decisión autónoma, sobre todo si es democrática. Nos muestra claramente cuál es el alcance político de la autonomía y el porqué se le da tanta importancia. La necesidad de autoridad y decisión implica que, en algunos casos, sólo cabe una justificación retroactiva de la decisión tomada, si, por ejemplo, el niño acusara a su padre de haber decidido por él al educarle en una lengua determinada, algo más difícil de hacer con el gobierno regional. Se presenta la duda de si se puede aplicar la autonomía en la moral, en el derecho y en la antropología del mismo modo que en la lengua.

Los efectos más negativos de esta noción se pueden ver plasmados, de manera a la par literaria y profética, en el sueño de Raskolnikov en *Crímen y castigo*, en la enfermería de la prisión, en él expresa anticipadamente la vigencia social de la autonomía de manera desalentadora. Merece la pena traerlo a colación por la clarividencia de su enunciado: «Raskolnikov pasó en la enfermería todo el final de cuaresma y la semana de pascuas. Al recobrar la salud recordó los

sueños que había tenido durante su delirio. Le pareció ver el mundo entero desolado por una terrible calamidad sin precedentes que viniendo del centro de Asia había caído sobre Europa. Todos debían perecer, excepto un reducido número de privilegiados. Unas triquinas de especie desconocida, seres microscópicos, se introducían en el cuerpo de las personas; pero aquellos seres eran unos espíritus dotados de inteligencia y voluntad. Los individuos infectados por ellos se volvían instantáneamente locos furiosos. Sin embargo, y aquello resultaba bastante extraño, jamás los hombres se habían creído tan sabios, tan en posesión de la verdad como se creían aquellos infortunados. Jamás habían tenido tanta confianza en la infalibilidad de sus juicios, en la solidez de sus conclusiones científicas y de sus principios morales. Pueblos, ciudades, regiones enteras se veían atacadas por aquella enfermedad y perdían la razón. Todos se hallaban agitadísimos e incapaces de entenderse los unos a los otros... No se podían entender acerca del bien y del mal, ni sabían a quién condenar ni a quién absolver... Las gentes se reunían en grupos, se ponían de acuerdo para una acción común y juraban no separarse, pero al cabo de un momento olvidaban la resolución que habían tomado y empezaban a acusarse, a batirse y a matarse... En todo el mundo podían salvarse únicamente algunos hombres puros destinados a restaurar el género humano, a renovar la vida y a purificar la tierra; pero nadie veía a aquellos hombres por ninguna parte, nadie oía sus palabras y su voz»⁶¹. Sin duda debería ser leído por todos los autónomos, pero ¿estarán en condiciones de comprenderlo?

Si a alguna conclusión podemos llegar finalmente es a la de que debemos de cultivar la libertad personal auténtica para evitar ser autónomos, ser responsables de nuestros actos, intentar comprender su sentido para poder explicarlo a los demás y no sólo ante nosotros mismos en monólogo, para poder asumir sus consecuencias y no para eludir las, para poder arrepentirnos de ellos cuando han sido inmorales y poder reparar sus efectos dañinos, para pedir perdón incluso cuando no podamos reparar, de lo contrario estamos abocados a la más irresponsable e inconsciente autonomía, al sinsentido.

61. DOSTOYEVSKI, F., *Crimen y castigo*, Epílogo, II, pp. 539-540.

V. BIBLIOGRAFÍA

Se recoge de forma completa y por orden alfabético la bibliografía tenida en cuenta y citada de forma abreviada a lo largo del texto.

- AGUSTÍN, San, *Comentarios a los Salmos*, 125, 13, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1967, vol. XXII.
- ARNAUD, A.-J., *La règle d'autonomie de la volonté*, en ARNAUD, A.-J., *Les origines doctrinales du Code civil français*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence (Bibliothèque de Philosophie du Droit), París, 1969, con *Preface* de Michel Villey (pp. I-VII), cap. segundo del libro tercero, pp. 197-214.
- ARTETA, A., *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- BADILLO O'FARRELL, P. (coord), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Universidad Internacional de Andalucía-Akal, Madrid 2003.
- BADILLO O'FARRELL, P., «¿Pluralismo versus multiculturalismo?», en, ID. (coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, pp. 33-66.
- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
- BORMANN, C. von, «Crítica», en *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Herder, Barcelona 1977, I, pp. 434-452.
- BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996.
- CABRERA CARO, L., «Autonomía y dignidad: La titularidad de los derechos», en *Anuario de Derechos humanos* (Universidad Complutense, Madrid), 3 (2002) 10-41.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P., «La vida es sueño», en *Obras Selectas*, Espasa Calpe, Madrid 2000.
- CERVANTES SAAVEDRA, M., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, 1605.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1986-1990, 3 vols.
- CONESA, F., y NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 1986, 9 vols.
- COTTA, S., «Decisión, juicio libertad», en ID., *Itinerarios humanos del Derecho*, Euns, Pamplona 1978, pp. 25-53.
- DESCARTES, R., *Discurso del Método*, Tecnos, Madrid 1994.
- DÍAZ PINTOS, G., *Autonomía y paternalismo*, Universidad de Castilla-La Mancha (Tesis Doctoral), Cuenca 1993.
- DOSTOYEVSKI, F., *Crimen y castigo*, Biblioteca EDAF, Madrid 1995.
- DOUZINAS, C., «El fin(al) de los derechos humanos», en *Anuario de Derecho Humanos* (Universidad Complutense, Madrid), 2005, pp. 309-340.
- FARELL, M. D., «Autonomía y consecuencias», en HONGJU KOH, H., y SLYE, R. C. (comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, pp. 79-88.
- FRANKL, V. E., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1995.

- FRANKL, V. E., *Psicoterapia y humanismo*, FCE, México 2002.
- GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona 1998.
- GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1973.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G., «En aras de la dignidad. Situación humana y moralidad», pp. 86-87, de ID. (coord.), *Derechos humanos. La condición tecnológica*, Tecnos, Madrid 1999.
- HABERMAS, J., y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Piados, Barcelona-Buenos Aires-México 1998.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires 1988.
- INNERARITY, D., *La irrealidad literaria*, Eunsa, Pamplona 1995.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca 1994.
- KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 1989.
- LEWIS, C. S., *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 1994.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid 2001.
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México 1988.
- PERELMAN, CH., *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Cívitas, Madrid 1988.
- PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*, Tecnos, Madrid 1986.
- RAZ, J., «Autonomy, Toleration and the Harm Principle», en MENDUS, S., y EDWARDS, D., *On Toleration*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- RÖD, W., *La filosofía dialéctica moderna*, Eunsa, Pamplona 1977.
- SCHOPENHAUER, A., *Crítica de la filosofía kantiana* (apéndice a «El mundo como voluntad y como representación»), Trotta, Madrid 2000.
- SCHWANITZ, D., *La cultura. Todo lo que hay que saber*, Taurus, Madrid 2003.
- SERRANO RUIZ-CALDERÓN, J. M., *Eutanasia y vida dependiente*, Eiusa, Madrid 2001.
- SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980.
- SPAEMANN, R., *Ética: Cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 1998.
- TAYLOR, CH., (ed.), *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, Madrid 2003.
- TAYLOR, CH., «La política del reconocimiento», en TAYLOR, CH., (ed.), *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, pp. 43-107.
- VERNEAUX, R., *Immanuel Kant. Las tres críticas*, Magisterio Español, Madrid 1982.
- WIEACKER, F., *Historia del derecho privado en la edad moderna*, Aguilar, Madrid 1957.