

LA LIBERTAD MORAL EN A. HONNETH

Rafael Romero Soto

tintinduc2020@gmail.com

RESUMEN

La idea de libertad individual como autonomía moral tuvo un largo proceso de formación a través de los cambios sociales de racionalización y psicologización. Honneth sigue el camino señalado por Hegel en la lucha por el reconocimiento. Se trata de completar la autonomía de Kant al enraizarla en el espacio social y el tiempo histórico que le pondrán límites y provocan tensiones al enmarcarse en unas reglas de convivencia que hemos de aceptar como hechos institucionales. Interpretar mal el sentido de moralidad asentado en la sociedad hará surgir distintas patologías de la libertad moral.

Palabras clave: autonomía moral; libertad jurídica; reconocimiento; eticidad.

Por los cambios sociales hacia la idea de libertad individual como autonomía moral.

La idea social de que la libertad individual puede estar encaminada hacia principios morales se basa, al parecer de Honneth¹, en un largo proceso que se fue elaborando en nuestra civilización. Norbert Elías² apunta hacia el final de la

¹ A. HONNETH, El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática. Katz Editores, Madrid, 2014, p. 130.

² En la obra que cita Honneth y que hemos consultado para resumir las ideas que exponemos a continuación: Norbert Elías El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Cap. V: *La contención de*

Alfa nº 36

Edad Media, aunque se acentuó a partir del s. XVI, especialmente en la corte absolutista, donde se empiezan a constituir una nueva forma de relaciones humanas que tendrá una importancia capital en la historia occidental. Se empiezan a prohibir los duelos y la violencia física más directa mientras que se van desarrollando nuevas formas de coacción. Las explosiones emocionales inmediatas van siendo evitadas a la vez que se va cultivando el autodomínio, la táctica y el cálculo a más largo plazo. El comportamiento civilizado implicará el ocultamiento de sus pasiones y el disimulo de sus malas intenciones. A través de la educación, desde la infancia, se irá moldeando un *super-yo* adaptado a la sociedad burguesa en desarrollo. El sistema emotivo del individuo se transforma de acuerdo con los cambios de las relaciones humanas en la sociedad. Así se irá observando un comportamiento distinto entre las personas que modificará su conciencia y su estructura impulsiva. A medida que avanza la historia se va consolidando el proceso de racionalización y psicologización que incidirá sobre el estado de ánimo del individuo para guiarse en su acción por las máximas que considere más correctas. El mayor refinamiento conceptual se alcanzará en la filosofía práctica kantiana, donde encontramos intrincadas y matizadas reflexiones acerca de la libertad individual fundamentada en la autonomía moral.

La idea de libertad individual como autonomía moral ha seguido un recorrido, en su institucionalización, distinto que el logrado por el de la idea de libertad jurídica. Así, los derechos subjetivos en los que se encarnaron la autonomía privada se establecieron como "normas de acción vinculantes para el individuo" y se institucionalizaron débilmente como un modelo cultural de orientación, pero sin un control vinculante por el

los instintos, la psicologización y la racionalización. F.C.E. Madrid, 1987. Pp. 482-499.

Estado, que sí conllevaría, en cambio, la institucionalización de la idea de libertad jurídica. En cualquier caso, añade Honneth, tanto una como la otra se activan para llevar a cabo “determinadas prácticas de reconocimiento mutuo” que, a través de las posibilidades culturales pueden compartir en el mundo de la vida (*Lebenswelt*).

De la lucha por la existencia a la lucha por el reconocimiento

Con su concepto de *reconocimiento* (*Anerkennung*) Hegel comienza a tomar distancia con Hobbes. P. Ricoeur entiende que “no es la concepción hobbesiana del Estado la que constituye el reto primero al que Hegel replicará mediante el concepto de reconocimiento, sino la teoría misma del *estado de naturaleza*³. Hobbes defendía una tendencia radicalmente egoísta de la naturaleza humana. Pensaba que si analizamos las causas por las que los humanos nos reunimos para disfrutar de nuestra compañía tomaremos conciencia del honor o beneficio que buscamos con ello, pero nunca una *buena voluntad*. La asociación con los demás no se hace por amor hacia ellos sino por amor a nosotros mismos y por el miedo que se tenían entre sí los hombres. Creía que era un falso axioma partir de que el hombre es un *zoón politikón*. El desafío para Hegel es ver “si en la base del vivir juntos existe un motivo originalmente moral al que identificará con el deseo de ser reconocido”⁴. No podría haber un yo pleno sin el

³ Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE, México DF, 2006. Pp.191 y ss. Especialmente el Tercer estudio: “El reconocimiento mutuo”, donde Ricoeur sigue a A. Honneth y J. Taminaux en la lectura del Hegel de Jena (*Sistema de la eticidad y Filosofía real*) mostrando que en la base del vivir-juntos puede hallarse un motivo moral que nos aleja de Hobbes y nos aproxima a Aristóteles.

⁴ Ibid. P. 208.

concurso de vínculos intersubjetivos⁵. Y la relación con los otros se consolida en instituciones que reivindicán, aprecian y garantizan el despliegue de la subjetividad de cada cual. Por este camino no existe un hiato entre el individuo y la sociedad. Hegel retoma la primacía de la *polis* griega sobre el individuo aislado, el ideal de una unidad entre la libertad individual y la libertad universal. "Es en las costumbres existentes donde se prefiguran las estructuras de excelencia gracias a las cuales las formas modernas de la moralidad y del derecho hacen eco a las virtudes de la ética de los antiguos". Alejándose de Hobbes, y acercándose a Aristóteles, Hegel defendería una dimensión constitutivamente relacional e intersubjetiva de la conciencia del sujeto y su originaria génesis social. En la Naturaleza ya están depositados los rasgos comunitarios que nos llevan a la *eticidad*⁶. Honneth entiende también que "ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos particulares, sino solo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar una base suficiente para la realización de una libertad ampliada". El concepto hegeliano de *vida ética* puede ser considerado como el sustituto del *artificio* de Hobbes. Se trataría de sustituir la lucha por la existencia por la lucha por el reconocimiento⁷

Razón de ser de la libertad moral

⁵ Comienza expresando sintéticamente Hegel: "La autoconciencia es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra conciencia; es decir sólo en cuanto se la reconoce". En la Fenomenología del espíritu, A. *Independencia y sujeción de la autoconciencia*, p. 113.

⁶ Ricoeur subraya el concepto de *sittlichkeit* (de *sitte*, costumbre) y el sentido que recoge la traducción de Jean Hypolitte por *vie éthique*.

⁷ *Ibid.* P.220.

Alfa nº 36

La idea de autonomía moral formulada por Kant tuvo una influencia cada vez mayor en las convicciones y exigencias de la vida de la gente. Honneth piensa que esta concepción especial de la libertad germinó gracias al terreno teórico que se fue preparando en los siglos XVII y XVIII. Allí podemos encontrar la idea política de que los Estados se hacen soberanos al darse leyes a sí mismos. La escisión entre la razón y la pasión para orientar nuestra conducta o la idea de cómo las leyes morales pueden determinar la voluntad de Dios. Kant nos propondrá una novedosa síntesis en la que la libertad humana se somete a la ley moral que brota de su propia razón⁸.

Para llegar a esta idea de autonomía moral hemos de tener en cuenta dos requisitos:

1. Para actuar libremente es necesario evitar los influjos externos a nuestra propia razón. Honneth traduce esta idea para nuestra vida cotidiana en no ser influidos en nuestros actos salvo por nuestras propias convicciones.
2. Las razones que guían nuestro actuar son las mismas que aprobarían los demás seres humanos racionales.

Honneth subraya la importancia de la idea de libertad en la concepción moral de la universalidad de nuestro comportamiento. La idea de autonomía de Kant tuvo en la sociedad reacciones de distinta índole. Desde ideas peculiarmente autoritarias del puro cumplimiento del deber

⁸ Kant se preguntaba afirmando: “¿acaso puede ser la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?”. Él se sentía muy orgulloso del descubrimiento de este axioma que llamará el principio de la *autonomía* de la voluntad: “Todos los que han tratado de hallar un principio de la moralidad han fracasado...”. En su Fundamentación de la metafísica de las costumbres, A98 y A73 y s.

hasta "motivos emancipatorios de resistencia moral contra condiciones sociales injustificadas". Es precisamente desde una forma negativa como podemos valorar la autonomía moral de la que habla Kant que consiste en la libertad de rechazar circunstancias sociales injustas que no pasen la prueba de la aprobación universal de los seres humanos racionales. Nuestro autor hace notar que "la idea de que disponemos de la libertad moral para rechazar imposiciones sociales y expectativas de roles a través de la comprobación de las razones generalizables, se convierte en un modelo cultural de orientación que, por la vía de los testimonios literarios y las comunicaciones políticas, penetra en los poros del mundo de la vida social. Esta transformación de las mentalidades normativas tampoco deja intacta la idea según la cual a todo hombre, más allá de toda diferencia cultural y de estatus, le corresponde una determinada *dignidad*. Si anteriormente la dignidad humana se basaba en premisas teológicas ahora, progresivamente, con la filosofía moral de Kant, se irá apoyando en fundamentos seculares, en "ser un fin en sí mismo" de naturaleza racional. Lo que distingue al individuo normativamente, como a todos los demás seres racionales, "es la circunstancia que tiene de ser reconocido como persona moral cuyos propósitos morales no pueden ser ignorados en la justificación individual de las normas de acción". Esta transformación semántica del concepto de dignidad va a condicionar la orientación que subyace a la cultura cotidiana de las sociedades modernas y están presentes "como último argumento normativo en los discursos morales".

Pero el núcleo verdadero del concepto de autonomía de Kant tiene que ver con la idea universalista de *dignidad* que resulta ser hoy "un componente imprescindible de la autocomprensión normativa de las sociedades democráticas liberales" porque acentúa la autonomía moral que necesita toda persona para

orientar su conducta. En las prácticas educativas actuales, y desde edades tempranas, se intenta estimular en el niño la autonomía moral para usarla como recurso en la comunicación para los acuerdos a los que se lleguen. No obstante el sentido positivo que le daba a la "libertad moral" no siempre se manifiesta en las modificaciones socio-culturales ya que se refería a una *autolegislación* que viene reflexivamente desde dentro⁹. Si bien, ser libres, "significa un tipo de conversión de nuestros puros impulsos e ímpetus en fundamentos racionales, y, al mismo tiempo, un actuar desde la perspectiva imparcial de la moral. De esta tesis se pueden diferenciar dos lecturas dependiendo de cómo sea concebida la verificación que hagamos de la generalización de las razones que guían nuestra actuación: "como una coacción trascendental" o "como el resultado de una transformación histórica de nuestras ideas de la moral". Honneth observa que ambas versiones "hacen abstracción de lo que esperan que la *moral* haga para la integración normativa de las sociedades modernas, de condiciones socioculturales que preceden como circunstancias morales a todo acto de autolegislación individual".

Christine Korstgaard introdujo la noción de *identidad práctica*¹⁰ como parte de una peculiar reconstrucción

⁹ A pesar de las muchas críticas que Hegel dedica a la moral de Kant, entiende que "es sin duda esencial poner de relieve que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber. Por su intermedio el conocimiento de la voluntad ha ganado en la filosofía kantiana por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes con el pensamiento de su autonomía infinita". En la Obs. Del &135 de Principios de la filosofía del derecho, Edhasa, 1999.

¹⁰ En Sources of normativity, 1996. Aquí definía la *identidad práctica* como la "descripción bajo la cual te valoras a ti mismo y encuentras que tu vida merece ser vivida, y que tus acciones merecen ser realizadas". Utilizo el

existencialista del argumento kantiano de la fundamentación de la moral. Podemos convertir nuestras pulsiones naturales en fundamentos racionales para la acción si es viable su generalizabilidad teniendo en cuenta el imperativo categórico. Korstgaard va construyendo sus argumentos en distintos niveles. Comienza atendiendo a nuestra diferencia de los demás seres que siguen las leyes de la naturaleza. Nosotros podemos romper la inercia natural para canalizar nuestros impulsos más adecuados para fundamentar nuestra acción. El criterio para elegir un camino u otro estará relacionado con las líneas generales que le den un sentido a nuestra vida. Tendremos que imponernos algunas leyes generales para afirmar nuestro camino a lo largo del tiempo. Si quebrantar las exigencias morales afecta a nuestra conciencia de quienes somos, a nuestra identidad, asimila Korstgaard, es solo porque aquellas exigencias proceden, de alguna manera, de esa misma identidad. El concepto de identidad práctica debe servir para mediar entre la experiencia moral y su fundamentación filosófica. Se trata de establecer una relación "entre lo que somos, o pensamos que somos, y lo que hacemos, o debemos hacer"¹¹. Las acciones que vayamos realizando a lo largo del tiempo mostraran la clase de persona que queremos ser. La obligación moral se articula con los diversos aspectos de la identidad personal que, a su vez, es un reflejo de la humanidad: considerar la *humanidad* en nosotros como un fin en sí mismo. Nuestra libertad se manifiesta en la coherencia con las leyes morales autoimpuestas que seguimos para respetar a los demás seres humanos.

Desde una perspectiva histórica, Habermas entiende en la Modernidad la libertad individual según el modelo de la

trabajo de Ana Marta González, "*Identidad práctica* y moralidad según Korsgaard". En *Convivium*, 31, 2018; pp. 177-201.

¹¹ *Ibid.*, p. 178.

Alfa nº 36

autoleislación moral. Esta idea kantiana es situada por Habermas hoy en una conciencia moral postconvencional. La autonomía moral estaría situada en ésta última etapa después de haber recorrido los sujetos competentes las distintas fases del desarrollo moral. La primera etapa comienza en la infancia donde nos movemos por el deseo que recibe premio o castigo. Aquí nos sometemos a reglas vividas heterónomamente. En la etapa siguiente nos sentimos miembros de la familia o del grupo que siguen ciertos roles. Hemos de seguir normas generales que no asumimos como propias. Ante los conflictos se llegan a soluciones donde se consensuan reglas. A continuación, en la adolescencia, observamos reglas generales a partir de particulares. Hay principios generalizables por encima de normas de grupos que pueden concebirse como autogeneradas. Con un paso más llegamos a la realización de la *libertad moral* donde las tendencias naturales nos pueden llevar hacia acciones moralmente correctas. De esta manera dejamos atrás la oposición kantiana entre naturaleza y moral. Así en la última fase del desarrollo moral los sujetos resuelven el conflicto con las normas morales acordados por los sujetos implicados en el proceso discursivo que está abierto a una reinterpretación y las propias tendencias naturales puedan ser diluidas.

Tanto en el caso de Korsgaard como en el de Habermas se trata de una libertad que enlaza con normas morales con carácter universalista. Ante los conflictos de acción debemos desprendernos de los lazos y obligaciones, tomar distancia con respecto a ellos y aceptar el consenso universalista.

El concepto de Habermas puede ser entendido como "una versión modificada de Kant, que incorpora la crítica de Hegel a Kant, en el sentido de que ésta explicación particular de la autonomía se concreta en el espacio social y el tiempo

histórico”¹². Es decir, la libertad (o la autonomía) para actualizarse debe estar enraizada y apoyada por las prácticas sociales. Podemos encontrar una noción socializada de autonomía en el centro de la teoría moral de Habermas y admitiría que sigue a Kant al asumir que, con el concepto de autonomía, “la razón práctica compartida por todas las personas ofrece una guía fiable tanto para justificar moralmente las acciones individuales como para la construcción racional de una constitución política legítima para la sociedad”¹³.

Límites de la libertad moral

El concepto de autonomía moral del pensamiento kantiano en las sociedades modernas formará un tipo de libertad individual que rápidamente se convertirá en fundamento normativo de todas las relaciones sociales. La libertad moral será dependiente de los comportamientos que se atenga a principios racionales. En las sociedades modernas la institución de la *libertad moral* además está presente en la vida diaria del individuo al estar instalado en interacciones que exigirán una resolución de conflictos racional, pero por la que se debe tomar responsabilidad personal. La importancia de la libertad moral para el individuo está en ser una instancia de apelación autónoma donde puede cuestionar normas de acción dadas y, llegado el caso, transgredirlas.

¹² David Martínez, “La teoría crítica de Jürgen Habermas y la interpretación postkantiana de Hegel”, p. 296, en *Revista de humanidades* N° 39 (enero-junio 2019): 293-318. Sería el camino señalado por Pippin y Pinkard que entienden que la contribución principal de Hegel es desarrollar y complementar el concepto de autonomía moral en medio de las instituciones y prácticas de la vida ética moderna.

¹³ *Ibid.* Pp. 304 ss.

Alfa nº 36

Honneth enumera a continuación tres competencias que debe adquirir un sujeto portador de libertad moral:

- a) Que existan determinadas prácticas de reconocimiento mutuo. Debido a la idea cultural de *autonomía moral* se genera entre los sujetos interacciones sociales donde se otorgan unas a otras la oportunidad de una toma de posición moral. La libertad individual que los implicados se conceden es la de la autolegislación consistente en que los actos correctos se basen en razones universalmente comprensibles. A diferencia de la práctica de la *libertad jurídica*, la *libertad moral* está ligada a la disposición mutua a justificar intersubjetivamente las propias decisiones.
- b) Que se atribuya una clase especial de estatus normativo donde los sujetos moralmente libres puedan vincular su voluntad, por vía de la razón, a normas o principios generales. Un sujeto debe mostrarse capaz de controlar sus inclinaciones y orientarse por principios que pueden ser aprobados universalmente. El *respeto moral* es esta forma especial de reconocimiento mutuo donde el respeto del individuo insustituible, se hace coincidir con su inclusión en la comunidad de todos los hombres. Aquí se manifiesta la individualidad y la generalidad. Honneth señala que el concepto de conciencia que originalmente tenía un sentido más particularista, con la reinterpretación kantiana se da pie a tratar conflictos morales recurriendo a justificar decisiones propias no por principios puramente individuales sino presentándolos públicamente como generalizables.
- c) Que tenga lugar la expectativa de una forma especial de la relación individual consigo mismo. El individuo debe formarse como sujeto moral habiendo aprendido

Alfa nº 36

tanto la tolerancia a la frustración o la fuerza de voluntad como la capacidad racional para poder dar cuenta ante uno mismo de la compatibilidad de las propias razones para la acción con los intereses de todos los implicados. Así actuará *correctamente* quien trata a los demás como fines en sí mismos. Por tanto, la subjetividad moral demanda no solo capacidades autorelacionales, sino también de orientación social. Para poder orientarnos en nuestro comportamiento siguiendo razones generalizables hemos de haber aprendido antes a situarnos en la perspectiva totalmente neutra haciendo epojé de todos los lazos, roles o condicionantes existentes, así como pensar a los demás sujetos como si no compartiéramos con ellos una cierta comprensión previa de las condiciones y las normas institucionales. Tampoco se puede dictaminar la generalizabilidad de los principios morales totalmente sin vinculaciones y de manera imparcial. Todo esto quedaría en una ilusión, quizá inevitable, pero una ficción que sirve para mostrar los límites de la libertad moral. Podríamos pensar en las reflexiones de Kant en su *Crítica de la razón pura* sobre las ideas de la *razón*.

A continuación recogemos una extensa cita de Honneth donde muestra su filosofía alejándose de Kant y aproximándose a Hegel:

“En el contexto de la libertad moral la imparcialidad o la generalizabilidad no pueden significar ahistoricidad, como ocasionalmente parece sugerirse en Kant; el separarse de las propias obligaciones ya contraídas no quiere decir buscar una perspectiva en *ningún lugar*, en un espacio sin localidad, sino solo llegar a una evaluación tan imparcial como se pueda, que no esté

Alfa nº 36

empañada por toma de partido alguna, de una situación dada... según tal reflexión, en su intento de adoptar una perspectiva tan imparcial y apartidaria como sea posible se toparía en algún punto con reglas normativas de las que no podrán separarse más porque podrán considerarlas como la encarnación de su mundo de la vida social. El reparo aludido representa un costado de la objeción que Hegel planteó a la construcción kantiana del punto de vista moral: a pesar de todas las necesarias relativizaciones no ha perdido hasta hoy su relevancia”¹⁴

En nuestras sociedades desarrolladas asumimos como técnica cultural en la resolución de conflictos, la atribución mutua de autonomía moral, es decir, hacer de actores imparciales para evaluar los conflictos no regulados jurídicamente sin considerar los lazos y las obligaciones que nos condicionan. Sin embargo, en este distanciamiento, hemos de distinguir dos niveles, que no siempre se han diferenciado bien, y que pueden dibujar los límites de la libertad moral.

En el primer nivel de abstracción damos un paso a través de nuestra autonomía moral para situarnos al margen de los intereses o preferencias personales con los agentes implicados en el conflicto para alcanzar una solución lo más justa y equilibrada posible. La imparcialidad buscada con el distanciamiento, matiza Honneth, no hemos de confundirla con la despersonalización. Esta última implicaría volvernos sordos o insensibles frente a los lazos privados o las relaciones sociales.

Hemos de dar un paso más para alcanzar el segundo nivel de abstracción en la libertad moral que nos lleve a prescindir del

¹⁴ A. Honneth, op. Cit. P. 147.

contenido de significado social de las relaciones en las que nos encontramos desde siempre. Para Kant y su tradición, en este segundo nivel nos situaríamos en la posición válida para todo ser racional que trasciende las reglas existentes de la interacción social. Honneth analiza el ejemplo de un profesor universitario que se da cuenta del plagio no muy grave en el que ha incurrido un colega amigo y se pregunta cuál sería una reacción adecuada. Deberíamos buscar una solución tan correcta como sea posible evitando el prejuicio y la parcialidad, pero en el rol del amigo o colega. Hay una resistencia insuperable en aquellas normas morales que en cierto período de tiempo han regulado las relaciones sociales entre los hombres.

Hegel ya había señalado que el procedimiento de verificación de las máximas descrito por Kant sólo puede tener lugar sobre las reglas de convivencia constitutivas de cada sociedad que hemos de aceptar como hechos institucionales y que tienen una fuerza de validez no disponible para el individuo. El individuo se topa una y otra vez con reglas que no puede concebir como autoestablecidas y no podemos poner entre paréntesis o abolir. Estas son las limitaciones de la *libertad moral* de Kant. La cuestión general para Hegel era que la razón pura no puede definir la autonomía de la voluntad independientemente de las instituciones, las prácticas sociales y el tiempo histórico. Resume Honneth:

“El sentido de lo que compone una amistad, las normas de una constitución, las obligaciones entre padres e hijos: en un momento determinado todo eso son hechos institucionales con contenido normativo, frente a los cuales la comunidad discursiva moral, a pesar de los esfuerzos reunidos, tampoco puede tomar distancia; tales normas se proyectan e incursionan en el proyecto de la construcción de la voluntad común, y

Alfa n° 36

lo limitan desde dentro en la forma de obligaciones ya aceptadas en mayor o menor medida. Para decirlo con otras palabras, cada discurso moral está precedido de formas elementales del reconocimiento mutuo, que son tan constitutivas para la sociedad que lo circunda que no pueden ser cuestionadas o suspendidas por sus integrantes"¹⁵

A pesar de las limitaciones señaladas por la libertad moral no olvidamos su importancia por ser el espacio donde podemos hacer uso de nuestros derechos subjetivos y determinar nuestros objetivos de vida personales. Con la libertad jurídica nos sentimos en un espacio protegido con la aprobación de todos los demás pero en la autolegislación moral hemos de alcanzar soluciones que sean válidas intersubjetivamente y nuestras propias decisiones afectarán siempre a los demás. Así, "el valor de la libertad moral supera al de la libertad jurídica: con esta solo tenemos el derecho de modificar sin injerencias nuestra propia vida; con aquella, en cambio, tenemos el derecho de influir en la interpretación pública de las normas sociales".

Patologías de la libertad moral

Las patologías sociales surgen cuando se interpreta mal el sentido de reglas prácticas asentadas en una sociedad. Estas interpretaciones erróneas que vulneran la racionalidad social encarnada como *espíritu objetivo* conllevan un comportamiento problemático que dificulta la cooperación social.

El punto de partida de las inadecuadas interpretaciones está en que el individuo no aprecia con claridad que está vinculado

¹⁵ Ibid. P. 152.

Alfa nº 36

de antemano a la moralidad existente en su sociedad que guía los principios de su actuación. Se malinterpreta el valor moral de nuestras sociedades al no ver sus limitaciones internas. Al abstraernos de estas normas de actuación que no están a nuestra disposición se crean patologías de la libertad moral.

Honneth distingue dos formas de patologías sociales en el terreno de la libertad moral:

- a) El ocultamiento ilusorio de toda facticidad normativa conduce al tipo de personalidad del *moralista desvinculado*. La lógica de su práctica patológica consiste en que no se considera su límite inherente y por eso se extiende su uso al todo de una práctica social de vida. El individuo que, saltándose los límites, se pierde en las profundidades de un moralismo excesivo. La consecuencia de esta desvinculación manifiesta una petrificación y parálisis en sus actuaciones que se reflejan en síntomas de aislamiento social y de pérdida de comunicación.

A pesar de las similitudes entre las patologías de la libertad moral y la libertad jurídica, observamos diferencias. Los que se enredan en patologías de la libertad jurídica no tergiversan el uso de los rodeos subjetivos sino que lo extiende sin límite en el tiempo, convirtiéndose así en personalidades jurídicas formales al priorizar su libertad como la disponibilidad de derechos incluso donde serían necesarios otras formas de interacción social. En cambio, los que se ven envueltos en una patología de la libertad moral parece que ejecutan mal la autolegislación moral al intentar determinar las razones de su actuar desde una perspectiva de la generalización que hacen perder validez a las normas existentes de interacción social. En esta deformación *moralista* de la autonomía

Alfa n° 36

personal se sienten en el rol de legisladores para un mundo de seres humanos obviando el hecho de que nuestro mundo está marcado por reglas normativas que limitan de antemano el horizonte de nuestras ponderaciones morales. Una persona que goza de respeto moral, en cambio, intenta ser lo más imparcial posible no pudiendo eludir, ante una situación conflictiva, qué clase de relaciones tiene con los distintos implicados. Deberá elaborar una ponderación que busca hacer lo correcto moralmente situándose como colega, amigo, hijo o padre.

Cuando intentamos actuar como si no hubiera de antemano normas elementales aparece la ficción de un sujeto situado en una perspectiva abstracta de una humanidad que no tiene identidad personal porque al hacer abstracción de nuestras obligaciones concretas, en nuestra forma de relacionarnos con los demás, neutralizamos lo que dibuja nuestra personalidad. Además, perderíamos la capacidad para reconocer la importancia que tienen los lazos y relaciones sociales en nuestra vida.

En la literatura podemos encontrar estos personajes que están dotados de una voluntad de incondicionalidad moral guiados por principios morales universales pero que ignoran las obligaciones más próximas a ellos. De esta manera conjuran la desgracia que intentan evitar. La voluntad absoluta de hacer el bien pone en marcha el engranaje irreversible de la tragedia. Henry James analiza estas patologías de la libertad moral como una tendencia fatal al moralismo como marca de la modernidad. La autonomía moral es malinterpretada como un intento de alcanzar una moralidad incondicional, sin mediación social.

Alfa nº 36

Nacemos y vivimos en un contexto social con un entramado de relaciones del que no nos podemos abstraer. Como nuestra propia sombra que no podemos saltar.

Otro tipo de patologías son las del abuso social de la moralidad kantiana que analizaba John Dewey al intentar encontrar las raíces del nacionalsocialismo. El deontologismo kantiano pudo preparar el terreno para la ciega obediencia a la autoridad. Esta patología del *autoritarismo* se desarrolla cuando sustituimos la autolegislación por la sumisión a leyes existentes¹⁶. El *moralismo* es una patología de la libertad moral, mientras que el *autoritarismo* es una aliviadora liberación de ella.

- b) Una segunda patología de la libertad moral puede dar lugar a formas de terrorismo fundamentadas en la moral. Un grupo social comienza a ver injusto el orden social instituido. Desde la perspectiva de un legislador universal desvinculado de las circunstancias institucionales de su entorno social, el grupo que anhela transformaciones políticas, se apadrina en ideologías terroristas para llegar a un mundo más justo. Tanto la novela *Los endemoniados*, de Dostoiewsky, como la R.A.F. (*Rote Armee Fraktion*, Fracción del Ejército Rojo, en la Alemania Federal, años 60-70), ejemplifican la transformación de la incondicionalidad moral en terrorismo político. En

¹⁶ Philip Zimbardo analiza el fenómeno de *la obediencia ciega a la autoridad* y de *el poder se la situación* en su obra de psicología social: El efecto Lucifer, donde analiza a través de distintos experimentos, como las personas nos podemos encontrar, a veces, en una pendiente resbaladiza hacia la maldad por la que cae siempre un porcentaje de la población que se deja llevar por la atmósfera de inercia social.

nuestro país también tenemos ejemplos recientes, y no tan recientes...

Cuando se fragmenta la armonía social. Tensión moralidad-eticidad.

La tensión existente entre nuestra conciencia moral y la vida ética no puede ser resuelta. La moralidad se completa en la vida social y las instituciones, pero no desaparece, se trata de una superación en sentido hegeliano¹⁷. “La realidad política supone y libera la moralidad”¹⁸. La autoconciencia se realiza en la eticidad: el hombre “no vive bajo la ley, vive la ley”. Pero esta armonía no es estable. “El mundo ético del Estado, ni siquiera el hegeliano, integra y realiza la totalidad de la vida moral”. Pedro Cerezo encuentra lo que llama el *quiasmo dialéctico*, un camino de ida y vuelta entre la moralidad y la eticidad. Nos explica: “hay un doble movimiento cruzado, contramovimiento, que permite el tránsito dialéctico incesante: de un lado, del hombre al ciudadano, trascendiendo desde la interioridad de su conciencia hacia el espacio ético público, pero igualmente, a la inversa, del ciudadano hacia el hombre, inspirándose de continuo en las demandas y exigencias que surgen desde la profundidad de la conciencia moral”¹⁹.

¹⁷ Gabriel Amengual, *La subjetividad en la filosofía del derecho de Hegel*, “Diálogos”, 81 (2003), pp. 35-61, p. 55.

¹⁸ Joachin Ritter, *Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética Kantiana*, p. 150. En *Estudios sobre la “filosofía del derecho de Hegel*. Centro de estudios constitucionales, Madrid 1989.

¹⁹ Pedro Cerezo, *Hegel y el reino del espíritu*, EUG, 2018. En *La tensión entre moralidad (MORALITÄT) y eticidad (SITTLICHKEIT)*, pp. 249 y 251. Especialmente: “El límite interno y el quiasmo dialéctico” pp. 248-255.

Mostrando consecuencias trágicas a través de casos ejemplares

a) Antígona (desmontando prejuicios).

Podemos leer *Antígona*²⁰ sin resaltar tanto la oposición entre las leyes de la ciudad y las de la sangre sino señalando la importancia de la flexible actitud, armada de sensatez y cordura, con la que podemos encarar la fuerza de las circunstancias, el *destino* y los prejuicios, que son las que nos pueden aplastar²¹. Los conceptos supuestamente estables y fijos, pueden variar o, al menos, hemos de cambiar nuestra actitud hacia ellos según van cambiando los acontecimientos. La rigidez en la que se sitúa Creonte lleva aparejada la desgracia. Maquiavelo insistía en que para que la fortuna nos diera cobijo debíamos irnos adaptando a los tiempos cambiantes²²

En esta tragedia el *destino* va llegando como un viento que empuja los acontecimientos hacia el negro final. Seleccionamos los diálogos con las ideas que consideramos más relevantes y señalando las ideas en cursiva.

Edipo, padre de Antígona, Ismene, Etéocles y Polínices, había lanzado ya una maldición para que sus hijos tuvieran problemas en hacerse con su reinado. Polínices (que significa

²⁰ Sófocles, Antígona, Ed. Gredos, Madrid, 2006.

²¹

²² Maquiavelo argumentaba: “es dichoso aquel cuyo modo de proceder se halla en armonía con la calidad de las circunstancias... Si él mudara la naturaleza con los tiempos y cosas no se mudaría su fortuna”. En El príncipe, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, pp. 121ss. “Los hombres tienen la suerte cambiante porque los tiempos cambian y sus métodos no”. Es una idea constante en sus escritos. Ahora en Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 330ss.

Alfa nº 36

pendenciero) luchó contra Tebas después de traicionarla. Etéocles (que defendía la ciudad) y Polínices se causan la muerte recíprocamente.

Etéocles es enterrado con justicia pero, para Polínices saca un edicto Creonte (rey de Tebas y tío de ellos) según el cual Polínices debe quedar abandonado sin sepultura.

Ismene siente sobre ella las cadenas de los acontecimientos y entiende que debe obedecer: *"me es imposible obrar contra los ciudadanos"*. Argumenta: *"somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres... tenemos que obedecer en esto y en cosas más dolorosas que estas"*.

Antígona (a su hermana): *"sé tú como te parezca. Yo le enterraré"*.

Creonte defiende las normas para engrandecer la ciudad, el país, la patria, por encima de la amistad y la familia.

Antígona, *osada y jactanciosa*, entierra a Polínices obedeciendo las leyes eternas no escritas e inquebrantables de los dioses. *"Mi muerte la considero una ganancia..."* Se muestra la *voluntad fiera de la muchacha que tiene su origen en su padre.*

Creonte: *..."Las voluntades en exceso obstinadas son las que primero caen"*²³.

Creonte: *..."mientras yo viva no mandará una mujer"*.

Creonte: Hay que ayudar a los que dan órdenes y en modo alguno dejarse vencer por una mujer...

²³ Es decir, las que no cambian con las circunstancias nuevas. Él caerá en este error.

Alfa nº 36

Hemón (hijo de Creonte): Padre, los dioses han hecho engendrar *la razón en los hombres como el mayor de los bienes... La ciudad se lamenta por esta joven... No mantengas en ti mismo sólo un punto de vista: el de lo que tú dices y nada más es lo que está bien... Nada tiene de vergonzoso que un hombre, aunque sea sabio, aprenda mucho y no se obstine en demasía...* Cuantos árboles ceden conservan sus ramas... *Haz ceder tu cólera y consiente en cambiar.* Y si tengo algo de razón *-aunque sea más joven-* ... Es bueno también *que el hombre aprenda de los que hablan con moderación*²⁴.

Creonte: ¿Es que entonces los que somos de mi edad vamos a aprender a ser razonables de jóvenes de la edad de este?

Hemón: Nada hay que no sea justo en ello. Y, si soy joven, *no se debe atender tanto a la edad como a los hechos...* (El pueblo de Tebas apoya a Antígona)...

Creonte: *¿Y la ciudad va a decirme lo que tengo que hacer?*²⁵

Hemón: ...Has hablado como si fueras joven... No existe ciudad que sea de un solo hombre... Veo que estás equivocando lo que es justo.

Creonte: No me canses con tu charla, *tú, el esclavo de una mujer.*

Hemón: *¿Pretendes decir algo y diciéndolo no escuchar nada?*

Antígona: *Nunca hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos... ni contra los dioses.... "Con mi piedad he adquirido fama de impía".*

²⁴ Hemón (el hijo) se muestra sensato y Creonte (el padre), insensato.

²⁵ Creonte se obstina en su actitud, aunque los acontecimientos han cambiado.

Alfa nº 36

Tiresias: (a Creonte): la ciudad sufre a causa de tu decisión... *Recapacita... equivocarse es común para todos los hombres... La obstinación, ciertamente, incurre en insensatez... Que la mejor de las posesiones es la prudencia...*

Creonte: ... estoy turbado en mi ánimo. Es terrible ceder, pero herir mi alma con una desgracia por oponerme es terrible también.

Corifeo: ...los daños que mandan los dioses alcanzan pronto a los insensatos.

Mensajero: ...*La fortuna, sin cesar, tanto levanta al que es infortunado como precipita al afortunado, y ningún adivino existe de las cosas que están dispuestas para los mortales... Han muerto, y los que están vivos son culpables de su muerte... La irreflexión es, con mucho, el mayor de los males humanos.*

Corifeo (a Creonte): No supliques ahora nada. Cuando la desgracia está marcada por el destino, no existe liberación posible para los mortales... *La cordura es con mucho el primer paso a la felicidad... Las palabras arrogantes de los que se jactan en exceso, tras devolverles en pago grandes golpes, les enseñan en la vejez la cordura.*

b) Apología de Sócrates

Los grandes virtuosos de la auténtica conciencia moral, como Sócrates, surgen en un mundo vaciado de libertad, donde el bien y el deber siguen senderos distintos. Quienes poseen esa voluntad superior "tratan de encontrar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad"²⁶

²⁶ Hegel, Op. Cit. &137 y s.

Alfa nº 36

Podemos entender, siguiendo la *Apología de Sócrates*, que lo que causó su muerte fue su comportamiento y actitud, su forma de ser y actuar, tan noble y honesta, que ponía en cuestión e irritaba a una sociedad cada vez más falsa y deteriorada.

Sócrates se reconoce como orador, pero no al modo de sus acusadores, él sólo se va a ajustar a la verdad, no va a expresar bellas frases²⁷. Pero la verdad, a veces, no es bien recibida. El reconocer lo que sabemos y lo que no, asumir nuestros límites y errores, dudas e inseguridades, no seguir el sentir de la mayoría, seguir otro camino porque escuchamos otra música o reaccionar críticamente dejando en evidencia simulaciones y engaños; todo esto puede provocar malas reacciones. Es lo que le ocurrió a Sócrates. Presión social contra la conciencia individual. Veremos después como J. S. Mill denunciará también esta presión social que no respeta las diferencias y la pluralidad para vivir en una sociedad más libre.

Sócrates insistió en distinguir entre dos clases de acusaciones contra él. Las primeras acusaciones eran las que se fueron sembrando a lo largo de mucho tiempo. "Las que tomándoos a vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente". "Estos acusadores son muchos y me han acusado durante muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darle crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban *in absentia*, sin defensor presente... Los que sirviéndose de la envidia y de la tergiversación, trataban de persuadiros y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otros son los que me producen la mayor dificultad..." Tampoco le ayudó el hacer "algo distinto de lo que hace la mayoría" y haber adquirido la fama de *sabio* al descubrir la ignorancia no

²⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, Ed. Gredos, Madrid, 2007.

reconocida de los políticos, poetas..., personas con cierto prestigio social. Así se ganó "muchas enemistades, muy duras y pesadas", además de sumar tergiversaciones. Sigue indicando Sócrates, los que simulan saber sin saber nada, "hablan de mí apasionada y persuasivamente, os han llenado los oídos calumniándome violentamente desde hace mucho tiempo". Ante todo el ruido exterior Sócrates asegura su paso por el camino que le indica ese "algo divino y demoníaco" para actuar con justicia.

Aunque hay un segundo tipo de acusaciones: "no creer en los dioses", "hacer más fuerte el argumento más débil" y enseñar estas mismas cosas a otros; Sócrates tenía claro que *quien realmente lo iba a condenar no iba a ser "Meleto ni Ánito sino la calumnia y envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a muchos hombres buenos y los seguirá condenando"*.

Un grave problema: la tiranía de la mayoría

John Stuart Mill nos advierte del gran peligro de la *tiranía de la mayoría*. La voluntad del pueblo puede significar "la voluntad de la porción más numerosa o más activa del pueblo; de la mayoría o de aquellos que logran hacerse aceptar como tal; el pueblo, por consiguiente, *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo"²⁸. La sociedad puede ser el tirano que ejecuta sus propios decretos sin necesidad de los funcionarios políticos. Además, puede ser más grave y efectiva que las opresiones políticas al dejar "menos medios de escapar a ella, pues penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma". Por esto necesitaríamos protección contra la tiranía de la opinión, "contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquellas que

²⁸ John Stuart Mill, Sobre la libertad, Alianza Ed., Madrid, 1984. P. 59ss.

Alfa nº 36

disienten de ellos... a obligar a todos los caracteres a moldearse sobre el suyo propio". Debe haber un límite cuando interviene la opinión colectiva en la independencia individual. A través de la "mágica influencia de la costumbre, que no es sólo, observa críticamente Mill, como dice el proverbio, una segunda naturaleza, sino que continuamente está usurpando el lugar de la primera". Uno de los ejemplos lo podemos apreciar en las reglas que en una determinada sociedad están establecidas y las valora como evidentes y justificadas por sí mismas. Considera de tanta importancia este asunto que reconoce que el objeto de este ensayo *sobre la libertad* "es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar... que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás"²⁹. Sin embargo, con frecuencia observamos una tendencia a extender indebidamente los poderes de la sociedad sobre el individuo. Esta tendencia se convierte en un arma de potencia ilimitada cuando es usada con las actuales tecnologías de (des)información y comunicación.

c) **Effi Briest**³⁰

A continuación selecciono algunos pasajes de esta novela, situada en la Prusia del siglo XIX, donde Effi, una chica joven, se casa con Innstetten, un alto funcionario veinte años mayor

²⁹ Ibid. P. 65.

³⁰ Theodor Fontaine, Effie Briest, Ed. Bruguera, Barcelona 1982.

Alfa n° 36

que ella. "Abierta y franca por naturaleza, se sumía cada día en una escondida comedia. A veces se espantaba con la facilidad con que se había adaptado al disimulo". En su vida monótona tiene una hija y, más adelante, le es infiel a su marido con un amigo de él. Varios años después descubre Instetten, casualmente, en unas cartas guardadas, la infidelidad de su mujer.

Actuando precipitadamente, le cuenta él, a un amigo y compañero, la situación. Instetten reflexiona: "Quiero tanto a esta mujer que puedo perdonárselo todo pero... lo he pensado desde distintos puntos de vista. Uno no es meramente un hombre aislado, sino que pertenece a una comunidad a la que siempre debemos respetar, porque de ella dependemos totalmente. Si fuera posible vivir aislado, podría quedar la cosa así.... Pero en la vida social existen leyes que lo juzgan todo, a todos, y hasta a nosotros mismos. Y no se puede faltar impunemente a ellos: la sociedad nos desdeñaría". Posteriormente decide batirse en duelo con Crampás, el amigo que le ha sido infiel con su mujer. Su amigo Wüllersdorff, que lo acompaña, piensa: "algunos aseguran que el duelo es un absurdo. Pero nuestro culto al honor constituye una idolatría a la que debemos someternos en tanto el ídolo conserve su vigencia". Después de matar a Crampás en el duelo, reflexiona sobre los mismos pensamientos de días anteriores, pero en orden inverso: "los que comenzaban por la profunda convicción del derecho y del deber que le asistía y terminaban en la duda". Como el marido se había quedado viviendo con la hija, cuando Effi, que había perdido todos sus derechos, quiere verla, una persona, que media para el encuentro, le dice: no nos será fácil arrancar esta concesión a su marido, porque es un hombre que no actúa según estados de ánimo o caprichos, sino según principios, y abandonarlos, aunque fuera momentáneamente, como en este caso, le sería muy difícil...

Alfa n° 36

lo que usted considera como duro en su corazón lo considera él justo". Más tarde Effi concluye: "yo creía que él tenía un alma noble y yo siempre me sentí pequeña a su lado; pero ahora lo sé; el pequeño es él, y porque es pequeño, es cruel... Es un ambicioso. Nada más,... honor, honor, honor..., y ha matado al pobre hombre, al cual ni siquiera he querido y a quien ya había olvidado, justamente porque no lo quería...".