

LA AMBIVALENCIA ENDÓGENA DE LAS ÉTICAS DE LA AUTORREALIZACIÓN. AYER Y HOY

THE ENDOGENOUS AMBIVALENCE OF THE ETHICS OF SELF-REALIZATION. YESTERDAY AND TODAY

Montserrat Crespín Perales
Universidad de Barcelona*

RESUMEN: El trabajo pretende esclarecer los motivos filosóficos que subyacen a la ambivalencia endógena que persigue a las éticas de la autorrealización, repasando para ello el debate que suscitó el uso del ideal ético de la «autorrealización» patente en los ensayos «La autorrealización como el ideal moral» (1893), de John Dewey, y «Autorrealización -una crítica» (1896), de Alfred Edward Taylor. Tras revisar las inconsistencias del principio ético de la autorrealización advertidas por estos filósofos en el siglo XIX, se busca rastrear las huellas de este ideal moral y su pervivencia en nuestro tiempo presente.

PALABRAS CLAVE: autorrealización, éticas idealistas, John Dewey, Alfred Edward Taylor.

ABSTRACT: This article seeks to clarify the philosophical problems that underlie the endogenous ambivalence of the ethics of self-realization, reviewing the debate raised by the moral ideal of «self-realization» as it is found in Dewey's «Self-realization as the moral ideal» (1893), and Alfred Edward Taylor's «Self-realization -a critique» (1896). After showing the philosophical inconsistencies around «self-realization», as described during the 19th century by both philosophers, the text proposes to find the traces of this moral ideal in our present time.

KEYWORDS: self-realization, idealistic ethics, John Dewey, Alfred Edward Taylor.

* Profesora lectora en Filosofía. Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona. Calle Montalegre 6, 08001 Barcelona (España). E-mail: m.crespin@ub.edu ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0190-9692>

1. Introducción

En *Las realizaciones del yo*, los editores se lamentaban de la falta de estudios filosóficos abiertos y científicamente rigurosos que aborden el concepto de autorrealización (Altobrando *et al.*, 2018: 1). En este asunto, tal laguna filosófico-científica está ampliamente ocupada por una inundación incesante de publicaciones cuyo señuelo consiste en la fetichización de la «autorrealización» reconocible en las muchas fórmulas recetadas para buscarse o tratar de encontrarse a uno mismo. Esto es algo que los editores del monográfico no olvidan señalar (2018: 2), igual que tampoco descuidan que el cebo orientalista, que «exotiza» a los pensadores asiáticos (Laozi, Buda o Confucio) o reduce la cuestión a algunas orientaciones entre la religiosidad y la pseudociencia (2018: 2), es el que recubre gran parte de los libros en cuyo rótulo aparece la cuestión de «realizarse uno mismo». Quizás esta situación se deba a que estamos ante una «turbia doctrina de la autorrealización» (1973: 22), según la adjetivara el filósofo canadiense Kai Nielsen.

La turbidez de la autorrealización ha ido sobreviviendo a los sucesivos cedazos críticos por los que ha pasado, resistiendo bien ante quienes han intentado desvelar su bruma filosófica. Así, por ejemplo, el mismo Nielsen, tras desplegar ordenadamente múltiples objeciones a las derivas confusionistas de las teorías éticas normativas de la autorrealización, concluye su ensayo postrándose ante su irrenunciable fondo numinoso:

A qué lleve exactamente esta familia de nociones [relacionadas con la autorrealización] sigue siendo vago –la doctrina de la autorrealización es, ciertamente, turbia–, pero, de todos modos, significa algo, no sabemos qué claramente, que consideramos inequívocamente precioso (Nielsen, 1973: 33)¹.

Para entender qué sea ese algo de la autorrealización que no se deja conocer de manera clara y distinta, pero que es imposible desdeñar, quizás sirva hipotetizar si no es el caso que responde a una suerte de necesidad antropológica detrás del sistema de creencias connatural al requerimiento humano de disponer de una autoconcepción de sí y del mundo. A juicio de Berlin, la autoconcepción de

¹ Con el fin de mantener la coherencia estilística y terminológica del artículo, se traducen los extractos y citas provenientes de documentos escritos en una lengua distinta al español.

nosotros mismos y los demás, que se proyecta como imagen del mundo, se ajusta en diversos modelos, siendo uno de ellos el ontológico y ético de la realización de la función humano-natural:

Un hombre que, como Aristóteles, o como Tomás de Aquino, cree que todas las cosas pueden definirse en términos de su finalidad, y que la naturaleza es una jerarquía o pirámide ascendente de tales entidades finalistas, se encuentra comprometido con la idea de que el fin de la vida humana consiste en la realización de sí mismo, y el carácter de esta realización depende de la clase de naturaleza que sea la propia de un hombre, y del lugar que ocupe en la actividad armoniosa de toda la empresa universal de autorrealización (Berlin, 1992: 254).

La exigencia de un patrón onto-ético, de disponer de uno o varios postulados robustos sobre el ser humano y el mundo, bien podría responder tentativamente a qué sea lo que refrena que se zanje el asunto de la «crasa ideología de la autorrealización» (Theunissen, 2005: 25). Pareciera que se disculpa lo «craso» de su confusión porque prevalece el temor a perder algo éticamente bueno al deshacerse de algo éticamente oscuro. Permanece la preocupación filosófica sobre qué sea y qué signifique la autorrealización que nuestro diccionario define como la «consecución satisfactoria de las aspiraciones personales por medios propios» (RAE, 2021). Si se trata o no de la creencia motriz de las concepciones políticas y de las ideas sociales que demarca el fundamento ideológico presente, será algo que se intentará abordar más adelante. Pero, por ahora, sí que se debe decir cuál es la preocupación filosófica que motiva este trabajo.

Este texto asume que para entender qué grados de continuidad y relevancia puedan tener hoy las éticas de la autorrealización, es necesario remontarse algo en el tiempo filosófico –siglo XIX–. Esto porque las disputas que se dieron entonces son, para el tiempo presente, útiles a fin de reconocer cuál puede haber sido la savia que ha atravesado la ética y la política contemporáneas hasta desaguar en nuestro ambiente actual. Esto es, esbozar las líneas de disputa pasadas facilitará calibrar si nociones tan en boga como, por ejemplo, «autodeterminación» o «libre determinación», entendidas en el marco de sus inclinaciones subjetivistas, convergen y representan continuidades conceptuales con las teorías éticas de la autorrealización de hace dos siglos.

Con la ayuda de un ejercicio de historia intelectual, se expondrán algunos de los aspectos esenciales del debate que suscitó la autorrealización a finales del siglo XIX clarificado a través de las posiciones defendidas por John Dewey (1859-1952) y Alfred Edward (A.E.) Taylor (1869-1945). Este examen histórico-filosófico pretende encontrar vetas teóricas que faciliten la tarea de identificación e interrogación de las propuestas éticas y políticas en las que actualmente palpita la autorrealización. Se sigue de esto que si se muestran las paradojas inherentes a las éticas basadas en el ideal de la autorrealización, clarificando las causas de su incómoda equivocidad, será posible, a su vez, distinguir las agudas contrariedades que estos modelos éticos conservan. Que se mantienen estables, en definitiva. Se trata de averiguar las razones por las cuales la porosidad de la autorrealización se ofrece constantemente a que los sucesivos cambios ideológicos reabsorban este ideal ético para quedar a su servicio. En este sentido, este estudio se alinea con otras críticas sobre la ambivalencia de ciertos conceptos éticos y políticos, de entre las que conviene resaltar la efectuada por Fraser en relación con la «emancipación», que, a su juicio, no solamente conduce a su sentido liberador, sino que también puede abrirse hacia el de la mercantilización (2013: 136).

2. Dewey y Taylor sobre la autorrealización

A finales del siglo XIX, la noción de autorrealización formaba parte de las controversias ético-políticas que circunvalaban a las llamadas «éticas idealistas» (Mander, 2016), asociadas con el idealismo angloamericano representado en figuras como F.H. Bradley (1846-1924) o T.H. Green (1836-1882), autores, respectivamente, de *Apariencia y realidad* (1893) (Bradley, 1916) y *Prolegómenos a la ética* (1883) (Green, 2003). La conexión que se produce entre el idealismo y la autorrealización se da, según Mander, al ponerse en el centro al sujeto que es aquel «[...] para quien las cosas tienen valor o aquel que hace la valoración» (2016: 155). La filosofía del sujeto y su teorización ética alrededor de la autorrealización consistía, pues, en afirmar que:

El objetivo de la vida moral es llevar la individualidad a su mejor condición posible para realizar su potencial. Y, por lo tanto, el contenido del bien se satisface en la idea de *autorrealización*.² En la modernidad, las raíces de este tipo de teoría ética se remontan a las ideas kantianas que ya hemos

² Cursivas en el original.

encontrado: a la afirmación de Kant de que solo los individuos racionales tienen un valor intrínseco que requiere que sean tratados como fines y nunca como medios, y a su interpretación historicista de nuestra vocación moral como la llamada a realizar plenamente nuestra capacidad para la razón. Pero la concepción de Kant de la personalidad era limitada, y es en el trabajo de los idealistas posteriores cuando esta teoría del valor de la autorrealización se amplió considerablemente. Yendo más allá de nuestra capacidad individual para la razón, se ensanchó para aprovechar nuestro potencial más amplio para la plena personalidad humana en todos sus ingredientes, lados, y ramificaciones (Mander, 2016: 155).

Para acotar el manejo de textos, el corpus se singularizará en algunas de las críticas esgrimidas contra esta ética idealista angloamericana, en especial, las contrarias a la formulación de Green, a través de la lectura de dos ensayos publicados en la última década del siglo XIX. El primero, «La autorrealización como el ideal moral» (1893), escrito por John Dewey, una de las voces filosóficas esenciales dentro del pragmatismo americano. El otro, titulado «Autorrealización -una crítica» (1896), escrito por una figura no tan conocida actualmente, A.E. Taylor, un pensador británico relevante en el campo de los estudios platonistas (Van Andel, 2021). La cercanía de los años en los que publican sus ensayos sugiere que tanto el alcance como el significado de la autorrealización se habían convertido en un asunto filosóficamente disputado. Y, como se verá a continuación, mientras que Dewey opta por depurar el ideal moral de la autorrealización para conservarlo, Taylor se centra en mostrar sus inconsistencias para invalidarlo.

Dewey intenta defender el ideal moral de la autorrealización, pero enmendando una parte de las notas características de su encuadre idealista. En particular, quiere evitar que el yo que se «realiza» se plantee como un ente fijo y presupuesto, esto es, como si el yo fuera una sustancia o una entidad. No es difícil aventurar que esta es una objeción lanzada contra la teorización ética greeniana. A sus ojos, Green manejaría la idea de que la autorrealización se sustenta en una «conciencia eternamente completa», por tanto, en un yo (moral) fijo. Por consiguiente, para Dewey, si se quiere salvar lo éticamente bueno apartando lo éticamente oscuro de la autorrealización, tal y como se formuló antes, se trataría de refinar el principio ético de esa inercia que lo empuja a reposar en un yo invariable. Sirva la siguiente citación extensa para clarificar, en su literalidad, el planteamiento deweyniano y la crítica a la fijeza, a la esencialidad, de ese yo:

La noción que deseo criticar es la del yo como un esquema fijo presupuesto, mientras que la realización consiste en completar este esquema. La noción que yo sugeriría como sustituta es la del yo como siendo siempre una actividad específica concreta; y, por lo tanto, (anticipante) de la identidad del yo y la realización. (...) Una teoría como la de T. H. Green, por ejemplo, con su supuesto de una «conciencia eternamente completa» que constituye el ser moral que es el que debe realizar el hombre, ilustra lo que quiero decir cuando hablo de un yo fijo y presupuesto. Cualquier teoría que haga del yo algo que debe ser realizado, que haga del proceso de la experiencia moral un proceso para alcanzar gradualmente este yo ideal, ilustra la misma concepción. Cualquier teoría que no presente al yo siempre como un «allí y entonces», que no lo convierta en una realidad tan específica y concreta como un árbol en crecimiento o un planeta en movimiento debe, de una forma u otra, establecer un yo rígido y concebir su realización como si se tratara de rellenar un marco vacío (Dewey, 1893: 653-654).

Del extracto se sigue que si la autorrealización depende de presuponer un «yo rígido», una conciencia de sí sin principio ni fin —eterna, estable—, esperando a que el individuo concreto se aproxime a esa completitud ya predeterminada, se desvirtuaría con ello la idea misma del ejercicio consciente y reflexivo del individuo en su constante ponerse en obra. En lugar del yo rígido, Dewey defenderá la necesidad de conceptualizar un «yo práctico o laborante» (*«the notion of a working or practical self»*).³ Esta noción, a priori, contradeciría todo modelo epistemológico y ético que, antes o después, necesite del dique final de un yo fijado. Frente al yo estático, el filósofo defiende que el yo está siempre en un proceso operante (en acción). Y esto implicaría la apertura necesaria para entender la idea de realización de un yo que continuamente puede actualizar y modificar sus capacidades y posibilidades «concretas». Lo expresa del siguiente modo:

La idea de realización implica haber de concebir las capacidades o posibilidades. (...) Respecto a una primera objeción a la interpretación que hace de las capacidades simplemente la forma en blanco que se corresponde con un yo presupuesto perfecto, permítanme señalar que las únicas capacidades que demandan realización, formando, así, nuestro ideal, son las específicas. Que, por tanto, si hay algo así como una capacidad en general, nunca se

³ Para intentar recoger el carácter dinámico del yo frente al rígido que quiere superar Dewey, se ha optado por traducir *«working self»* como «yo laborante». En castellano, la palabra «laborante» recoge el significado de «alguien que labora», que labra o trabaja una materia.

presenta ante nuestra conciencia, ni mucho menos nos impone la finalidad de una acción. Por ejemplo, las capacidades de un niño no es que sean simplemente de un niño y no de un hombre, sino de este niño, no de cualquier otro (Dewey, 1893: 654-655).

Por su parte, Taylor también expondrá sus dudas e intentará señalar algunos problemas serios alrededor de la noción. Empieza con la reformulación de la famosa máxima délfica, «conócete a ti mismo» que, pasada a través del prisma de la autorrealización, se traduciría como «realízate a ti mismo». Esta traslocación de la máxima es la que emplea para, luego, preguntarse si el trueque justifica que podamos definir como fin moral a aquel perseguido con la realización de sí (Taylor, 1896: 357); y, por tanto, si la finalidad moral no es conocerse, sino realizarse.

Como trata de explicitar, a él no le resulta coherente plantear la tal consecución satisfactoria de los fines personales al mirar a lo que sucede cuando el sujeto decide actuar y ejecutar (realizar) una acción. No acepta que un acto se realice si y solo si la acción es fruto de una previa deliberación intencionalmente al servicio de la realización del propio yo como un todo. Por lo tanto, rechazará la idea de que un acto moralmente bueno se ejecute a través de una determinación consciente en la cual se relacione el yo-agente con el preidentificado como «acto bueno» para «ese yo». En sus palabras:

En la mayoría de los casos ordinarios de cumplimiento del deber, lo que está ante la mente del agente como su motivo es más bien «este acto es bueno» que «este acto es bueno para mí». Así, en lo que popularmente se llama «sacrificio personal», la concepción de mi yo como sujeto de satisfacción que se debe al acto en cuestión puede ser absolutamente excluida, aunque sin duda este sea un caso límite (Taylor, 1896: 358).

A.E. Taylor abunda y coincide en gran parte con la médula de la enmienda que Dewey dirige contra la teorización de Green, representativa de un modelo ético que depende de ese requerimiento de un yo fundante y esencial. No obstante, la intención y las conclusiones de ambos difieren. Para empezar, Taylor desliza una argumentación que, mirada con serenidad, se resuelve como autoevidente. El yo, siempre que escoge o que resuelve un silogismo práctico, decide por un elemento «ocasional» de su yo a costa del resto. Si Dewey mencionaba las capacidades o posibilidades concretas, situadas en un individuo (no cualquier niño, sino «ese» niño), Taylor planteará ese carácter situado en el acto de decisión. Así,

el sujeto, si tiene ante sí múltiples posibilidades, al actualizar una de ellas –al autorrealizarla–, efectúa un acto, a su vez, de negación. Dicho de otro modo: siendo el yo en todo momento un campo abierto de capacidades y posibilidades de acción, elegimos o rechazamos, por tanto, negamos, al escoger y determinar actuar de un modo y no de otro. Cada actualización de una realización es la negación de algo que, por tanto, queda sin realizarse. Y no solo queda sin realizarse. En sentido estricto, «no es», porque no se ejecuta. Desde la perspectiva del sujeto, se puede decir que una parte del yo se autonega porque ha escogido esto y no aquello.

Seguidamente, Taylor introduce (1896: 360) un aspecto que es crucial en todo desmantelamiento de las teorías de la autorrealización: la distinción entre lo que el filósofo denomina como «yo superior» (*«higher self»*), que es el que debe ser «realizado», y «yo inferior» (*«lower self»*), que se debe menguar o silenciar. Pero ¿cómo puedo identificar a uno y otro? El filósofo advierte que este tipo de distinción cualitativa conduciría a la circularidad. Esto porque, justamente, si no se parte de aceptar ese yo rígido, antes cuestionado por Dewey, sería imposible establecer la «posición relativa» de los fines que deben guiar la estimación entre el yo superior y el inferior. No obstante, Taylor, esforzándose por imaginar pautas hipotéticamente admisibles para pensar cómo ubicar a ese yo preeminente que se supone se trata de alcanzar, acepta provisionalmente la posibilidad de dar con cánones de medida útiles para distinguir al yo superior y al inferior. Serían los siguientes: el de un «yo permanente», distinto al «yo momentáneo», en el que convergiría lo que el yo desea y lo que siente; el de un yo «armónico» y ampliamente extendido, y el del «yo social».

El primer modelo se correspondería con la propuesta greeniana. Para Taylor, esta conduce a una «monstruosidad psicológica» (1896: 361) porque propone una instancia intemporal o una autoidentidad eterna en todos los individuos:

En ningún hombre, el yo real, con sus gustos y disgustos empíricos, es idéntico a la mera condición formal de la mismidad del yo en diferentes estados mentales, que una metafísica «des-psicológica» (*unpsychological*) confunde, primero, con el hombre, y luego, mediante un nuevo golpe de audacia humorística, con Dios (Taylor, 1896: 361).

Esta identidad epistémica y metafísicamente problemática se traslada a cuestiones valorativas –de hecho, una confusión común en la época en diversos sistemas filosóficos, también en los producidos fuera del contexto filosófico europeo.⁴

Pasando ahora al segundo modelo, el del «yo armónico», este también es cuestionable. La armonía se dice, al menos, de dos cosas diferentes que deben conciliarse y devenir acordes. Llevada esta simple definición al núcleo de la discusión, lo que se diría con este patrón del «yo armónico» es que la posición singular del individuo debe simultanearse y concordar con el orden social. Se admitiría, por lo tanto, que cada persona ocupa, preestablecidamente, una posición social y tiene un deber moral que debe coincidir (o hacerse coincidir) con las instituciones sociales –que debe estar en armonía con un todo extendido (orden social) (Taylor, 1896: 362-363).

Por último, frente a la opción que establecería que el yo se realice como yo «social», Taylor considera que es inconsistente por muchas razones, pero una de ellas despunta entre las otras: la inutilidad del intento de reducir los deberes «egoístas» (o autocomplacientes) a los deberes para con otros. Tal camino no tendría sentido o, simplemente, haría que vagáramos alrededor de una concatenación sinfín: un mundo en el que el único deber y el bien de todos es promover en otra persona una disposición para promover la misma disposición, a su vez, en otra persona y, así, sucesivamente (Taylor, 1896: 360-366).

Resueltamente, ha descartado las tres pautas hipotéticas pensadas para evaluar la posibilidad o imposibilidad de seguir el esquema yo superior/inferior. El filósofo resuelve que los tres modelos van a parar a un callejón sin salida:

El bien –para que sea logrado a través de nuestra acción– debe ser, al menos formalmente, una autorrealización; sin embargo, hay bienes que no son, para nosotros como agentes, la realización de nosotros mismos y, a su vez, todo acto moral es una autonegación. El bien es la realización de tu ser permanente, ahora y luego, si ya eres un buen hombre; de ti como un todo que nunca se puede obtener excepto suprimiendo alguna parte de ti mismo. No puede existir aparte de la sociedad y hay elementos en ella que no pueden ser concebidos como sociales. (...) Por lo tanto, ya sea que lo llames autorrealización o autosacrificio, dices algo que es necesariamente cierto y, al

⁴ Sucede de modo relevante en la filosofía japonesa del siglo xx que se contagia de las éticas idealistas de la autorrealización, como se ha mostrado en otro lugar (Crespín Perales, 2019).

mismo tiempo solamente es verdad a medias, y, así, es necesariamente falso (Taylor, 1896: 367).

De este modo, para el pensador sería verdad que nada puede ser un fin en el campo de la ética, excepto un «estado» del yo. También que el agente es aquel que actúa, por lo que siempre estaría frente a la realización de su sí mismo. Pero sería falso que el fin ético sea «realizar» el yo en abstracto, porque este está situado en una sociedad, aunque sería igualmente incierto que todo remita a lo social. Taylor no puede aceptar la teoría ética de la autorrealización que trata al yo como un fin moral último, sea desde la perspectiva individualista o desde la social (1896: 370), porque en ambos casos se estará ante una suerte de anfibología.

3. La ambivalencia endógena de las éticas idealistas de la autorrealización

El examen de la problematicidad del ideal moral de la autorrealización mostrado con las tesis de Dewey y Taylor arroja algunos resultados. Primero, que si se sigue el camino que representa Dewey, esto es, el de la estrategia que intenta salvar de la quema al ideal ético de la autorrealización, esta consiste en modificar aquello que lo desintegra desde dentro. Es decir, del imperativo de estas teorías éticas idealistas que las hace absolutamente dependientes de una concepción del yo como esquema fijo presupuesto. El error fatal del yo rígido es análogo a la inconsistencia filosófica que reside en el fondo de todo fundacionalismo epistemológico que se asienta en una creencia fundacional u original, como aquí, un yo «original», prístino, exento de prueba, razón o justificación de su autenticidad antecedente. Rechazada la condición antecedente ética –presuponer el privilegio de un «yo rígido» o esquema subjetivo fijo predeterminado–, ¿satisface la propuesta deweyniana de poner en su lugar a un «yo práctico o laborante»? Difícilmente, a pesar de la insistencia del filósofo en que las capacidades que el ser humano debe realizar no son abstractas, sino específicas de cada cual –propias de aquel o aquel otro individuo. Bien, pero ¿cómo discernir esa tal singularidad subjetiva de capacidades? El problema que permanece en la propuesta modificada de Dewey es común a otras propuestas éticas normativas que deben poder definir qué capacidades –o funcionalidades o fines– son los propios, consecuentes, del ser humano –genérico o situado–. Retomando a Nielsen, se verá con claridad el escollo remanente al que reenvía la torpeza a la hora de identificar de qué capacidades hablamos –sean las específicas, siguiendo a Dewey, o las «más elevadas», en la formulación de Nielsen–:

Porque, ¿cómo determinamos cuáles son nuestras capacidades más altas y mejores? Si supiéramos cuáles son, podríamos saber qué es la autorrealización, pero entonces no necesitaríamos la autorrealización como estándar último. Pero, además, ¿cómo sabemos cuáles son nuestras capacidades más altas y mejores? No se nos dice. Solo tenemos una referencia inexplicada e inexplicable a las «capacidades más altas y mejores» (Nielsen, 1973: 25).

Dewey es consciente de esta objeción sólida y, tratando de zafarse de ella, no es que responda a cómo podemos saber cuáles son las capacidades especiales de cada cual candidatas a desplegarse, sino quién puede discernir cuáles son. Se puede leer el caso con el que trata de aclarar este punto:

Supongamos, por ejemplo, que el yo que el niño va a realizar implica alguna capacidad artística. Digamos que este fin trasciende la conciencia del niño y, por tanto, no es [para él] una capacidad actualmente presente. Sin embargo, la realización de este yo artístico puede devenir un fin solo si está presente en la conciencia de alguien (*some one's consciousness*). La objeción significa simplemente que la situación que ve el padre o el educador, la realidad sobre la que tienen puestos sus ojos es más grande que la que ve el niño. No es un caso de contraste entre una actualidad definida y una capacidad supuesta, pero desconocida, sino entre una visión más pequeña y otra más amplia de la actualidad (Dewey, 1893: 655).

¿No es esta respuesta la confirmación implícita de que la autorrealización tiene una declinación irresistible hacia formas de paternalismo tutelante que desharían la supuesta centralidad del sujeto autónomo? Porque, al final, el niño—cuya mirada consciente se supone mermada con respecto a la del padre o el maestro—acatará que sean ellos los que, desde su visión actualizada más vasta—y, se deduce, más privilegiada que la del infante—materializarán la especificidad de su intuita capacidad ayudándole a encauzarla para que se autorrealice. Bien, pero ¿no es el caso que se pueda obligar al sujeto—aquí, al niño—a actualizar una capacidad específica entendida así por error? ¿Es posible que aquellos que tienen una «percepción esclarecida», todavía fuera del alcance del menor, se equivoquen? La respuesta parece ser afirmativa teniendo en cuenta que nada garantiza su infalibilidad. Y, así, ¿no pudiera ser que en vez de ese ejercicio de reconocimiento en el niño de capacidades específicas, su desarrollo se encauce, pero no a partir de la autorrealización, sino de la «supresión de sí mismo»? Esta es la propuesta de Taylor:

Ahora bien, el proceso educativo a partir del cual el orden y los hábitos se introducen en este caos primitivo no es de ninguna manera uno que avance en la capacidad de autorrealización. La primera lección que un niño tiene que aprender es, a su pesar, la de la supresión de sí mismo (*self-suppression*). No es enseñándole al niño a saber lo que quiere y, por encima de todas las cosas, ver que lo consigue, que un padre sensato pone las bases del carácter moral; sino recalcándole severamente el sentido de que hay muchos, muchísimos elementos en el yo que se van a convertir en irreales, deseos que se quedarán sin gratificación, tensiones y disgustos que se soportan sin posibilidad de escapar (Taylor, 1896: 363-364).

La verdadera trama ética se juega, sin duda, en la encrucijada de estas dos posiciones: la de la búsqueda del exitoso desarrollo de las capacidades específicas (Dewey) o la de la supresión de sí mismo (Taylor) que, de hecho, guardaría cierta similitud con la «autorregulación de las pasiones» de Hume (Bermudo, 1999: 53).

En segundo lugar, incluso si se mirara con simpatía la versión de Dewey porque ha intentado desnaturalizar la metafísica subyacente en las éticas idealistas de Bradley o Green, al perseverar en su sostenimiento del estandarte de la autorrealización como ideal moral, mantiene abierta la brecha de su mal congénito. Porque las teorías éticas de la autorrealización fácilmente derivan en descarríos inquietantes. Esto es, en el peligro que se cierne sobre ellas al facilitar la subrepticia resignificación del individualismo de la autorrealización hacia su contrario. La frontera entre la defensa filosófica del autodesarrollo de las capacidades del sujeto autónomo y su transmutación hacia un súbdito amarrado, no ya a una realización de sí mismo para sí mismo, sino para otro –una autoridad superior trascendente, atemporal y esencial. A la filosofía soviética no le pasó por alto este vuelco. De hecho, leyó rectamente en qué consiste este sutil y perspicaz cambio de valencia que sella las teorías idealistas angloamericanas de la autorrealización:

(...) Los teóricos de la ética de la autorrealización incluyen un conjunto de «Yo» individuales en el sistema universal del «Yo absoluto» (interpretado a veces como Dios), respecto al cual los primeros constituyen una parte del todo único. Con ayuda de tal sistema, supuestamente se afianza la armonía de los intereses: cada hombre, guiándose tan solo por las demandas de su esencia individual, sirve al todo, es decir, a la sociedad. El sentido apologista de la ética de la autorrealización consiste en que justifica el sometimiento

multilateral del individuo a las leyes de la vida de la sociedad burguesa a la que se imprime la apariencia de sistema extrahistórico y suprasocial (Frolov, 1984: 32).

El «Yo interno», señero, cede ante el «Yo absoluto». O, en el esquema criticado por Taylor, el «yo inferior» se sometería al «superior». El sujeto se torna en súbdito. Así las cosas, esta otra fuente filosófica, la soviética, identifica también de qué modo las éticas idealistas de la autorrealización propician el salto ético desde la individualidad hacia la totalidad «absolutizante». No obstante esto, la cautela se impone: tampoco se puede seguir al pie de la letra la crítica soviética por acertada que sea su lectura estructural. El riesgo de la sumisión de lo individual a lo totalizante no es exclusivo del idealismo burgués. La filosofía de Marx, en particular, en su primer período, no se libra de asomarse a esta pendiente sin rodar por ella.

Marx también defendería una conceptualización de la autorrealización, una «teoría de la realización humana» (2012: 199-300), en palabras de Leopold, que, hasta cierto punto, caerá en inconsistencias muy parecidas a las denunciadas en las éticas idealistas burguesas. Marx ejemplifica la conjugación de la concepción de libertad colectiva y positiva, sobre la que argumenta con la idea de «esencia-especie» o «esencia genérica» en los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844):

Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. (...) La vida individual y la vida genérica del hombre no son distintas, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más particular o más general de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más particular o general (Marx, 2016: 177).

Sin poder entrar en detalle en esta cuestión, pero dejándola esbozada para retomarla en otro lugar, se trataría de explorar las conexiones entre la cuestión vista sobre el yo armónico, mostrada aquí en la crítica que le lanza Taylor, y la imaginación política del socialismo –pre y posmarxiano– de llegar a un horizonte en el que todos los intereses humanos concordaran (Leopold, 2012: 282).

4. Huellas de las éticas de la autorrealización hoy

Como mostrara Isaiah Berlin, en la misma línea que Taylor, las teorías éticas de la autorrealización coinciden en depender de un yo dividido, dándose su distorsión cuando el «yo racional/superior» domina y trasciende al «yo inferior/empírico» en forma de un único principio o valor reconciliador y reduccionista que desagua en el fenómeno del monismo político (2014: 132). Como se tratará de exponer a continuación, el monismo político no es la única consecuencia que se sigue de la ambivalencia de la autorrealización como «virtud» ética y política.

En lo que sigue, se dilucidará qué queda, qué pervive del ideal moral de la autorrealización en nuestro momento actual y, por consiguiente, qué problemas éticos y políticos se desprenden de tal continuidad. ¿Son las inclinaciones subjetivistas de principios –éticos, jurídicos y políticos– como la «autodeterminación» o la «libre determinación», trasuntos vigentes de la autorrealización?

Se puede empezar fijando la atención en la falacia política que, hace treinta años y con una expresión afortunada, Bermudo bautizaba como «democracia del deseo». A su juicio, la democracia del deseo se puede definir como la falacia de comprensión política que consiste en la conversión del deseo en expresión de la democracia. Es decir, en el error a través del cual se convalida como esencialmente bueno el resultado de cualquier decisión formalmente democrática y sustantivamente representativa de la «voluntad del pueblo». Pero, «lo que una sociedad desea no necesariamente es bueno» (Bermudo en Cuartas, 1990). La vulnerabilidad de la «democracia del deseo» parece derivarse del «totemizar» a la democracia como un fin en sí misma, hacia el que apunta Bermudo, olvidándose que este régimen político debe considerarse como un instrumento.

A mi modo de ver, la democracia del deseo tiene su genealogía en el patógeno monista, disfrazado en la autorrealización personal de carácter voluntarista e inserto en las tesis de Jean-Jacques Rousseau. De acuerdo con Talmon, «[...] La voluntad individual tiene que dar lugar al colectivismo, el egoísmo a la virtud, que es la conformidad de la voluntad personal con la voluntad general» (1956: 45-46). El misterioso salto desde la voluntad individual a la primacía de la voluntad general en la teorización de Rousseau puede y, normalmente, pasa desapercibido. Es ese momento «místico», como lo adjetiva Berlin, en el que Rousseau pasa de hablar de los individuos y sus relaciones voluntarias y libres entre sí, a la sumisión de estos a algo que no son sus yoes, algo más grande que cada uno de

ellos –el todo, la comunidad (Berlin, 2002: 45). La obediencia del individuo a algo mayor que él, llámese voluntad general o «el yugo de la felicidad pública», en palabras de Talmon (1956: 46). La ligazón entre la defensa, matizada, pero decidida, del ideal moral de la autorrealización por parte de Dewey y su asomarse al acantilado del monismo político, nos lo confirma Morán, aunque su intención sea otra, cuando escribe:

A su juicio [de Dewey] los asuntos públicos democráticos deben ser incorporados al ideal de la autorrealización individual, ya que difícilmente este ideal puede ser alcanzado de forma plena y exitosa si el individuo se centra exclusivamente en el estrecho margen de la vida privada y renuncia a participar en la vida pública. (...) Como afirmó [Dewey] en otro lugar: «Solo siendo parte de una inteligencia común y participando en un mismo proyecto orientado al bien común, pueden los seres humanos realizar sus verdaderas individualidades y llegar a ser verdaderamente libres»⁵ (Morán, 2009: 27).

Qué sean exactamente la «inteligencia», el «propósito» y el «bien común» y, sobre todo, las «verdaderas individualidades» queda, siempre, indefinido. Tras la «moldura» conceptual, lo que se encuentra es evanescencia, pura inconcreción. Una mistificación, una «liturgia de la interioridad», una pura «jerga sacral» (Adorno, 2004: 437).

Otro reguero de la autorrealización se encuentra al mirar a lo que Fraser denomina «neoliberalismo progresista», es decir, la alianza –interesada– del capitalismo avanzado con las reivindicaciones del «reconocimiento» identitario para, a la postre, no hacer frente a las demandas de redistribución, resultando en que «el bloque neoliberal-progresista combinó un programa económico expropiatorio y plutocrático con una política de reconocimiento liberal-meritocrática» (Fraser, 2017). Las tesis de Fraser sirven para identificar otra de las continuidades del ideal moral de la autorrealización, en particular cuando ella afirma la necesidad de cuestionar la tendencia contemporánea a redefinir las desigualdades estructurales como problemas personales. En sus palabras, es obligado «escrutar las interpretaciones que atribuyen las circunstancias desfavorables de la gente a sus

⁵ Morán mantiene en su texto el original en inglés que aquí se traduce: «Only by participating in the common intelligence and sharing in the common purpose as it works for the common good can individual human beings realize their true individualities and become truly free».

propios fallos. (...) ver más allá de las explicaciones al uso hasta vislumbrar los modelos de estratificación más profundos, los mecanismos causales que dan lugar a jerarquías y estrategias ideológicas que, como la personalización, los oscurecen» (2012: 45-46). Y, en efecto, la personalización o, mejor, la ética precintada en la «autobiografía», y en los momentos de «incapacidad» o «incompetencia» del individuo –en sus dificultades para «autorrealizarse» y actualizar exitosamente sus «capacidades»– mueven el eje desde el análisis objetivo, real, de los desequilibrios y fallas del sistema económico, político o jurídico, hacia la esferificación del sujeto.

Otra manifestación contigua a esta es la que, torciendo la libertad positiva, trampea con una subjetividad solícita a defender, sin límite, su prerrogativa autobiográfica de orientar, sin menoscabo, su mera voluntad de consecución de sus «deseos» para hacerlos pasar como legítimos «derechos». Esta versión del ideal de la autorrealización asoma en las reclamaciones de algunos grupos –de ciudadanos, presión o partido– que, por ejemplo, abogan por la regulación de la gestación subrogada asentándose en los dogmas del «libre consentimiento» o la «libre elección» para conseguir transformar las apetencias y deseos en necesidades públicas (Miyares, 2021: 142-143) y obligar a que los poderes públicos los garanticen por ley. Otro tanto sucede con nociones como «autodeterminación» que muda en una capacitación omnímoda para «conformar», como demiurgo idealista, la «realidad» con la simple enunciación de lo internamente deseado, sentido o elucubrado. Topamos aquí con el constructivismo más acerado y el relativismo más chato.

En el entramado de lo que atraviesa la fundamentación subjetiva-motivacional-ética (Fraser, 2017: 63) intrínseco al «nuevo espíritu del capitalismo», esto es, «la exigencia de acumulación ilimitada de capital mediante medios formalmente pacíficos» (Boltanski y Chiapello, 2002: 1,3), la vertebración alrededor de vocablos como «compromiso» o «implicación personal» converge con la «autorrealización organizada» estudiada por Axel Honneth:

(...) el individualismo de la autorrealización, gradualmente emergente en el transcurso de los últimos cincuenta años, desde entonces se ha transmutado, habiéndose convertido en un instrumento de desarrollo económico, difundiendo la estandarización y convirtiendo a las vidas en ficción –en emocionalmente fosilizado conjunto de demandas bajo cuyas consecuencias los individuos hoy parece más probable que sufran y no que prosperen (2004: 474).

Si estas paradojas de la individuación retratan fielmente a nuestras sociedades actuales, se azuza con ello que el individuo se «comprometa» con ese horizonte en el que se experimenta como precipitado a autorrealizarse porque, entre otras cosas, ha ido cuajando en él la creencia según la cual sus acciones deben estar impulsadas por el más ilimitado ejercicio de su «libertad». Nacería así otra confusión, en paralelo a confundir derechos y deseos: que libertad y autorrealización sean equivalentes. No lo son. Pero el error se camufla en el argot que enmascara la mercantilización y el rendimiento económico, y las leyes de la oferta y la demanda, entre otras cosas, de «goces». El yo perfectible y eficaz –que logra lo que espera o desea– está, subrepticamente, sirviendo a intereses (y deseos) heterónomos.

5. Nota final

Queda por añadir la nota de cierre. De acuerdo con Skorupski (2012: 434), la época de la discusión de Dewey y de Taylor es la era del individualismo y, a la vez, la de los grandes proyectos que buscaban el modo de reintegrar a individuo y sociedad. Este autor confirmaría algo que este escrito ha buscado mostrar, a saber, la importancia que tuvo el ideal de la autorrealización para los pensadores del XIX irradiado en éticas de la individualidad o de la conciencia (2012: 466). No obstante, se puede disentir con él cuando añora algo que cree perdido hoy en día: la inculcación del valor del esfuerzo concienzudo y el desarrollo de la espontaneidad. Justamente parece suceder lo contrario. Esos son los valores que descuellan en la «democracia del deseo» o el «neoliberalismo progresista» y las máximas éticas que implican. Al final, en un satisfacer a toda costa los deseos personales con desmesurada arrogancia. Por el contrario, si lo que se pretende es contribuir a la construcción de ciudadanos y sociedades ética y políticamente firmes, la primera tarea está en reconocer las sendas filosóficas que se obstinan por confundir lo ideal y lo real para evitar caer en sus paralogismos.

Bibliografía

- ADORNO, Th. W. (2014). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal.
- ALTOBRANDO, A., Niikawa, T., Stone, R. (Eds.) (2018). *The Realizations of the Self*, Cham: Palgrave Macmillan.
- BERLIN, I. (1992). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México D.F.: FCE.
- (2002). *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, London: Catto & Windus.
- (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Madrid: Alianza Editorial.
- BERMUDO ÁVILA, J. M. (1999). «Del “es” al “quiero”: la falacia sentimentalista». *Convivium*. N. 12, 44-60. <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73452> (21/05/2021)
- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E. (2002). «Introducción General a *El nuevo espíritu del capitalismo*», *Sin dominio*, 1-57. <https://biblioweb.sindominio.net/biblioweb/pensamiento/boltanski/> (12/11/2024)
- BRADLEY, F.H. (1916). *Appearance and Reality*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- CRESPIÓN PERALES, M. (2019). «Islas de conciencia. Teoría y praxis en la fenomenología de la conciencia de Nishida», *Argumenta Philosophica*, N. 2, 21-38.
- CUARTAS, J. (1990). «Savater y Aranguren discrepan sobre el ánimo político de nuestra sociedad actual», *El País*, 2 de abril. https://elpais.com/diario/1990/04/02/cultura/639007205_850215.html (21/05/2021)
- DEWEY, J. (1893). «Self-Realization as the Moral Ideal», *The Philosophical Review*, V. 2, N. 6, 652-664.
- FRASER, N. (2012). «Sobre la justicia», *New Left Review*, N. 74, 37-46. <https://newleftreview.es/issues/74/articles/nancy-fraser-sobre-la-justicia.pdf> (21/05/2021)
- (2013). «¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi», *New Left Review*, N. 81, 125-139. <https://newleftreview.es/issues/81/articles/nancy-fraser-triple-movimiento.pdf> (21/05/2021)
- (2017). «From Progressive Neoliberalism to Trump—and Beyond», *American Affairs*, V. I, N. 4, 46-64. <https://americanaffairsjournal.org/2017/11/progressive-neoliberalism-trump-beyond/> (21/05/2021)
- FROLOV, I.T. (Ed.) (1984). *Diccionario de filosofía*, Moscú: Editorial Progreso. <http://www.filosofia.org/enc/ros/autorr.htm> (21/05/2021)
- GREEN, T. H. (2003). *Prolegomena to Ethics*, Oxford, New York: Oxford University Press.

- HONNETH, A. (2004). «Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization», *European Journal of Social Theory*, V. 7, N. 4, 463–478. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431004046703>
- LEOPOLD, D. (2012). *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Akal.
- MANDER, W.J. (2016). *Idealist Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- MARX, K. (2016). *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial.
- MİYARES, A. (2021). *Distopías patriarcales. Análisis feminista del «generismo queer»*, Madrid: Ediciones Cátedra y Universitat de València.
- MORÁN, J. G. (2009). «John Dewey, individualismo y democracia», *Foro Interno*, N. 9, 11 - 42. <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0909110011A> (21/05/2021)
- NIELSEN, K. (1973). «Alienation and Self-Realization», *Philosophy*, V. 48, N. 183, 21-33. <http://www.jstor.org/stable/3749705> (21/05/2021)
- Real Academia Española (2021). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [en línea]. <https://dle.rae.es> (21/05/2021)
- SKORUPSKI, J. (2012). «Ethics and the Social Good», en Wood, A.W., Hahn, S.S. (Eds), *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*, Cambridge: Cambridge University Press, 434-468.
- TALMON, J.L. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México: Aguilar.
- TAYLOR, A.E. (1896). «Self-Realization -A Criticism», *International Journal of Ethics*, V. 6, N. 3, 356-371.
- THEUNISSEN, M. (2005). «El perfil filosófico de Kierkegaard», *Estudios de Filosofía*, N. 32, 9-26. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12832 (21/05/2021)
- VAN ANDEL, K. (2021). «Alfred Edward Taylor», *The Gifford Lectures*. <https://giffordarchives.org/lecturers/alfred-edward-taylor> (12/11/2024)

Recibido: 01/06/2021

Aceptado: 31/05/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

