

INTRODUÇÃO

LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA MORAL

Diego Gracia ¹

Resumen: La autonomía es un término polisémico, que presenta al menos cuatro sentidos diferentes: 1) político, el más clásico, que equivale a autogobierno civil; 2) ontológico, surgido con Kant, como condición propia del ser humano, a diferencia del resto de seres de la naturaleza; 3) jurídico, que es el sentido que ha pasado a la bioética a través de la teoría del consentimiento informado; y 4) ético, que enlaza la autonomía con la responsabilidad. La autonomía en sentido ético no es algo dado sino una conquista difícil, reciente y minoritaria del ser humano. Las éticas autónomas surgen en el mundo moderno y solo en el siglo XX alcanzan su madurez con las denominados éticas de la responsabilidad, según las cuales una decisión o un acto moralmente autónomos han de ser resultado de un juicio responsable del individuo.

Palabras Clave: Arendt, autonomía, Heidegger, Kant, Ortega y Gasset, responsabilidad.

Abstract: Autonomy is a polysemous word, with at least four different meanings: 1) political, the classical one, as civil auto-government; 2) ontological, introduced by Kant as the very human condition, compared to the other nature beings; 3) legal, adopted by bioethics through the theory of informed consent; and 4) ethical, which links autonomy with responsibility. In an ethical sense autonomy has been a difficult, recent and minority achievement of human beings. Autonomous ethics arise in the modern age and only in the 20th century reach its maturity with the so-called ethics of responsibility, which requires that every autonomous decision and action is the result of an individual's responsible judgement.

Keywords: Arendt, autonomy, Heidegger, Kant, Ortega y Gasset, responsibility.

1. POLISEMIA DEL TÉRMINO “AUTONOMÍA”

Autonomía es un término que procede directamente del griego *autonomía*, que en este idioma tuvo sólo un sentido político, es decir, aplicado a la *pólis* o el Estado. Una ciudad o Estado son autónomos cuando tienen capacidad autolegisladora, es decir, cuando pueden darse sus propias leyes. De ahí que el término tenga también el sentido de “independencia” política. Así utiliza el término Tucídides en su libro *La guerra del Peloponeso*, 3,46,5: “Cuando una comunidad libre, sometida por la fuerza, se rebela y, como es natural, defiende su independencia, no se la reduce rápidamente más que si nos imaginamos

¹ Profesor emérito de Historia de la Medicina y Bioética. Facultad de Medicina. Universidad Complutense de Madrid, España.

obligados a castigarla severamente.” Lo mismo sucede en las *Helénicas* de Jenofonte (5.1.36) y en las *Cartas y discursos* de Isócrates (9,68). Autonomía significa en el griego clásico independencia política, lo cual explica su proximidad a *eleuthería*, término que significa libertad, pero sólo libertad política. En la literatura clásica ni la autonomía ni la libertad tuvieron sentido moral o metafísico.

Etimológicamente, autonomía es término compuesto de las palabras griegas *autós*, que significa sí mismo o uno mismo, y *nómos*, uso, costumbre, estatuto, ordenanza, ley. Se comprende, por ello, que el término autonomía esté muy relacionado con la ética, ya que *éthos* significa también, como sabemos, hábito o costumbre. Lo que sucede es que como en el griego clásico la palabra autonomía era entendida sólo en sentido político, es lógico que no se la utilizara nunca en un contexto distinto de ése, como es el propiamente moral. Así, por ejemplo, Aristóteles no la relaciona nunca con la ética. Por otra parte, el término “heteronomía” no existió nunca en griego clásico, ya que su espacio semántico estaba cubierto por otras palabras, como tiranía, falta de libertad, etc.

La constatación de este hecho filológico e histórico permite deducir ya una conclusión importante, a saber, que el término autonomía no ha tenido clásicamente, ni tiene tampoco hoy sentido exclusivamente moral. Hay autonomías no morales. Tal es el caso de la autonomía política, la capacidad de las sociedades de constituirse en Estados y darse leyes propias. De igual modo cabe hablar de una autonomía psicológica, la capacidad de tomar decisiones con información adecuada, capacidad mental suficiente y ausencia de coacción interna o externa. Estos sentidos no morales del término autonomía siguen hoy vigentes y coexisten con el propiamente moral. De donde resulta que autonomía es un término polisémico, que alberga diferentes significados. Esto permite entender algo de la máxima importancia, a saber, que un acto puede ser autónomo analizado desde la psicología o desde el derecho, y heterónimo en la perspectiva de la moralidad, y viceversa. Hay actos autónomos no morales. Ahora hemos de ver si además hay actos morales no autónomos. Es el tema del próximo epígrafe.

2. LA AUTONOMÍA, CONDICIÓN ONTOLÓGICA: KANT

Tradicionalmente, pues, la autonomía ha tenido un sentido no moral. Según el estudio llevado a cabo por J.B. Schneewind en su obra *The invention of autonomy*, el término no adquirió sentido moral hasta la obra de Kant.² Éste afirma con toda rotundidad que la ética se basa en el autogobierno de uno mismo por el único criterio estrictamente moral que es el “deber”, y que toda persona que se rija por criterios distintos de ése, y por tanto no autónomos sino heterónomos, no actúa por móviles estrictamente morales. Ni que

² Schneewind, J. B., *A invenção da autonomia*, São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2001.

decir tiene que esto deslegitima en la práctica todas las éticas anteriores a la suya, dado que la moralidad se había hecho consistir siempre en el seguimiento de criterios heterónomos, es decir, distintos a los que se da a sí misma la propia razón libre del individuo, ya fueran religiosos, filosóficos, culturales, etc.

A partir de la obra de Kant, ha sido frecuente identificar sin más el término autonomía con el sentido que Kant le dio. Esto hace que en ética pocas veces se le analice con cuidado. La importancia de llevar a cabo este análisis está en que hoy resulta difícil, por no decir imposible, entender la autonomía en el estricto sentido acuñado por Kant. Pero para demostrar esto es preciso partir precisamente de su análisis.

Toda la obra kantiana gira en torno al problema de los juicios de experiencia. Estos juicios son sintéticos, y por tanto dependen siempre de la realidad exterior, que por definición es contingente, y que además siempre percibimos de forma muy limitada e imperfecta. Esto hace que nuestros juicios de experiencia sean falibles y carezcan de la inmutabilidad y necesidad que para Kant han de tener los juicios que aspiren a ser verdaderos y, por tanto, "científicos." La ciencia, el saber científico ha de estar constituido de proposiciones universales, y nuestra experiencia es siempre particular. De ahí que se plantee el problema de cómo adquieren los juicios científicos la universalidad y necesidad propias de la ciencia, so pena de concluir que no existe en el ser humano un conocimiento que merezca el calificativo de científico. Como es bien sabido, Kant resuelve esto en su *Crítica de la razón pura* afirmando que en los juicios de experiencia el entendimiento pone unas categorías que trascienden la particularidad de los datos empíricos y permiten formular proposiciones universales y necesarias, al menos, en el orden de lo que llama "fenómenos", si bien el más profundo orden del noumeno o realidad esencial de las cosas nos permanece velado. La ciencia es, pues, posible, pero no la metafísica.

Los juicios morales son para Kant, como los propios de la ciencia empírica, sintéticos, y por tanto el saber de la ética se halla en principio en condición de igualdad con el propio de todas las otras disciplinas científicas. Ahora bien, por esta vía Kant cree que es posible elaborar una ciencia de las costumbres, pero no una metafísica de las costumbres. Lo primero es lo que había venido haciendo filosofía a lo largo de su historia, un saber sobre las costumbres, una ciencia de las costumbres. Pero Kant considera que eso es insuficiente. El deber, la experiencia del deber y, por tanto, la experiencia moral, no son meros accidentes de la realidad humana sino que afectan a su propia esencia y, por tanto, a su noumeno. El deber puro, en efecto, nos descubre al ser humano como persona, es decir, como realidad que es fin en sí misma y no sólo medio para algo distinto de ella misma. Y esto debido a su autonomía. Porque es autónomo, el ser humano es fin en sí mismo, es decir, tienen conciencia del deber y adquiere la condición ontológica de persona. He aquí el gran hallazgo metafísico de Kant en la *Crítica de la razón práctica*.

Basta lo dicho para concluir que para Kant el término autonomía cobra carácter ontológico, como condición inherente y definitoria de la naturaleza humana. El ser humano tiene la condición de autónomo, que se identifica con la de “libre.”³ No se trata de la libertad empírica (*Willkür*), siempre condicionada, sino de la libertad pura (*Wille*). ¿Qué significa esto? Que nouménicamente el ser humano es siempre y formalmente autónomo, que en eso consiste su condición personal, pero que en el orden fenoménico sus actos pueden estar condicionados y no ser autónomos. De ahí el doble sentido que en Kant tiene el término autonomía, exactamente igual que el término libertad. De una parte está la autonomía pura como condición nouménica de su naturaleza, y de otra la autonomía empírica, que puede verse más o menos condicionada y hasta anulada. Dicho de otro modo, en el orden nouménico, el ser humano es autónomo y no puede ser heterónimo, en tanto que en el fenoménico la heteronomía puede jugar un papel. Precisamente porque Kant distingue estos dos niveles, la intención, en tanto que determinación formal de la voluntad (*Gesinnung*), no puede verse afectada por ninguna condición empírica, lo cual no obsta para que en el orden empírico las decisiones puedan hallarse condicionadas por las inclinaciones, etc., haciéndolas más o menos heterónomas.

De esos dos sentidos del término autonomía, uno, el primero, el ontológico, es el constitutivo, y el segundo tiene carácter derivado, operativo: porque el ser humano es constitutiva y formalmente autónomo, puede realizar actos autónomos o no autónomos, o más o menos autónomos. Dicho de otro modo, en el primero de los sentidos, la autonomía no tiene contrario ni alternativa, lo cual significa que el ser humano es autónomo *vellis nollis*. En el orden ontológico es autónomo aunque sus actos los realice de forma parcial o completamente heterónoma.

He aquí, pues, un segundo sentido de la palabra autonomía, el estrictamente ontológico. Autonomía es aquí lo que coloca al ser humano por encima de las condiciones empíricas, y por tanto, como el propio Kant dice, por encima de sí mismo. “No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos), lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar y que, al mismo tiempo, tiene bajo sí todo el mundo de los sentidos y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el todo de todos los fines (que sólo es adecuado a semejantes leyes incondicionadas prácticas, como la moral). No es ninguna otra cosa más que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al

³ Kant, I, *Crítica de la razón práctica*, I, I, 1, § 8.

mismo tiempo al mundo inteligible; y entonces no es de admirar que el hombre, como perteneciente a ambos mundos, tenga que considerar su propio ser, en relación con su segunda y más elevada determinación, no de otro modo que con veneración y las leyes de la misma con el sumo respeto.”⁴ Está claro: la persona del ser humano se mueve en el orden sensible, pero su personalidad pertenece al orden inteligible; en uno está su autonomía empírica y en el otro su autonomía trascendental o supraempírica. Esta última define su condición ontológica, de tal modo que para ser fiel a su propia condición, el ser humano necesita, como dice Kant, elevarse por encima de sí mismo.

¿Y qué es eso que encuentra en su interior cuando se eleva por encima del orden sensible? Al describir la experiencia del deber que todo ser humano tiene, Kant advierte que se presenta con el carácter de imperativo y categórico. Pero si esto es así, si el deber humano es imperativo y categórico, y por tanto incondicionado, absoluto, entonces no puede estar determinado por nada empírico o contingente. El deber puro no puede hallarse determinado más que por la pura razón, sin ningún tipo de limitación empírica. Ése fue el error de muchas éticas anteriores, el entender la moralidad desde categorías empíricas, como la felicidad o el placer. Una metafísica de las costumbres no puede basarse en algo contingente sino absoluto, y por tanto no fenoménico sino nouménico. Y ello no puede ser más que la pura razón. Kant recordó que esto se lo había planteado ya el estoicismo, la teoría ética que elevó a categoría la idea de deber y que consideró que en el interior de todo ser humano había un *lógos* que le permitía conocer la ley inmutable y necesaria de la moralidad. Desde el tiempo de Cicerón, al menos, se la había denominado *lex naturalis* (*De Re Publica* III xxii 33; *De legibus* I vi 18-19; vii 23). Las religiones mediterráneas inmediatamente vieron en ella la expresión de la ley divina. Pablo de Tarso escribe al comienzo de su carta a los romanos: “Cuantos sin ley [judía] pecaron, sin ley también perecerán, y cuantos con ley [judía] pecaron, por la ley serán juzgados. Que no los oidores de la ley serán justificados. Pues cuando los gentiles, que no tienen ley [judía], guiados por la naturaleza obran los dictámenes de la ley [natural], éstos, sin tener ley [judía], para sí mismos son ley (*eautois eisin nómos*); como quienes muestran tener la obra de la ley escrita en sus corazones, por cuanto su conciencia da justamente testimonio, y sus pensamientos, litigando unos con otros, ora acusan, ora también defienden.” (1 *Rom* 2,12-15)

Este párrafo no es sólo la canonización teológica del concepto de ley natural, sino también su identificación con la autonomía moral. En el texto he señalado la expresión *eautois eisin nómos*, en la que se encuentran los dos términos que entran a formar parte del vocablo, *autós* y *nómos*. De hecho, en toda la tradición occidental prekantiana, la idea de autonomía va indisolublemente ligada a la de ley natural, como expresión de la ley escrita por Dios

⁴ Kant (nota 3), I, cap. 3.

en los corazones de los seres humanos. Lo que Kant hace es secularizar esa tradición, buscándola una base estrictamente racional o filosófica, y por tanto desligada de la teología. Para lo cual vuelve a sus raíces estoicas. La razón, desligada de todo lo contingente y empírico, y por tanto pura, es ley absoluta en el orden del obrar y de la moralidad, de tal modo que funda el deber de modo imperativo y categórico. Eso es ser autónomo. La autonomía kantiana, por tanto, se identifica con la razón pura como instancia autolegisladora. Todo lo que sea actuar por móviles distintos a estos, no es moral, por la sencilla razón de que no es autónomo sino heterónimo. Y la heteronomía es la antítesis de una verdadera moralidad.

He aquí, pues, un segundo sentido del término autonomía, el ontológico. El término no se aplica primariamente a los actos humanos sino a la propia condición ontológica del hombre, hasta el punto de que define lo que Kant llama su "personalidad". Es más, Kant diferencia con toda precisión la personalidad de la persona, su condición autónoma en el orden inteligible de la mayor o menor autonomía en el orden sensible. Y lo que dice es que su propia condición ontológica le existe ser autónomo en sus actos, es decir, actuar de acuerdo con su condición ontológica. De ahí que la ética necesite ser autónoma, si es que no quiere renunciar a su propia condición moral.

3. DE LA AUTONOMÍA METAFÍSICA A LA AUTONOMÍA EMPÍRICA O PRAGMÁTICA

Era importante fijar este sentido del término autonomía para ver sus limitaciones. Hoy es difícil encontrar una sola teoría ética que no se denomine autónoma, pero pocas de ellas estarán dispuestas a entender la autonomía en el estricto sentido kantiano, ni tampoco en el estoico de la ley natural. La autonomía kantiana funciona como un puro principio *a priori*, un hecho de razón (*factum rationis*) pura, desligado de cualquier condición empírica. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant es contundente a este respecto: "Que nadie deje ni siquiera que se le pase por la cabeza querer derivar la realidad de ese principio *de la propiedad especial de la naturaleza humana*. Pues el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así pues que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y *únicamente por eso* ser ley también para todas las voluntades humanas. Lo que en cambio es derivado de la especial disposición natural de la humanidad, de ciertos sentimientos y tendencias, e incluso, si fuese posible, de una especial dirección que fuese propia de la razón humana y no tuviese que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, eso puede ciertamente proporcionar una máxima para nosotros, pero no una ley, un principio subjetivo, a poder lícitamente obrar según el cual tenemos tendencia e inclinación, pero no un principio objetivo a obrar según el cual se nos *intimase* aun cuando toda nuestra tendencia, inclinación y configuración natural estuviese en contra, y ello de tal manera que la sublimidad y dignidad interior del mandato en un

deber quedan tanto más demostradas cuanto menos están a favor las causas subjetivas y cuanto más están en contra, pero sin por eso debilitar en lo más mínimo la constrictión por la ley ni quitar algo a su validez.”⁵

Estas frases son buena prueba del racionalismo kantiano. No en vano, como tantas veces decía Zubiri, a Kant no puede entenderse más que como heredero del racionalismo leibniziano, y de ahí la importancia capital que en todo su sistema tiene la *reine Vernunft*, la razón pura, tanto especulativa como práctica. Y por si fuera poco lo dicho, añade: “Así pues, todo lo empírico es, como añadido al principio de la moralidad, no sólo nada apto para ello, sino sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor auténtico y elevado por encima de todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar. Contra este descuido o, incluso, bajo modo de pensar en la búsqueda del principio entre causas motoras y leyes empíricas, no se puede dirigir demasiadas ni demasiado frecuentes advertencias, puesto que la razón humana en su cansancio gusta de reposar en esta almohada, y en el sueño de dulces espejismos (que en vez de a Juno le hacen abrazar a una nube) sustituye arteramente a la moralidad por un bastardo hecho de miembros recosidos y de procedencia enteramente distinta, que se parece a todo lo que se quiera ver en él, sólo no a la virtud, para quien haya alcanzado a verla alguna vez en su verdadera figura.”⁶

Esto es autonomía para Kant, el gobierno del ser humano por “una voluntad absolutamente pura”, “determinada meramente por la razón.”⁷ “Lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es el *fin*, y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales.”⁸ La autonomía kantiana viene determinada por la mera razón, es decir, por la razón pura. Ahora bien, ¿existe esa razón pura? ¿Y la voluntad absolutamente pura? ¿No es esto un inmenso idealismo? La respuesta a esta última interrogación no puede ser más que afirmativa.

De ahí la necesidad de reformular el concepto de autonomía. ¿Cómo? Quitando todo lo que el concepto tiene de trascendental o metafísico y entendiéndolo en sentido empírico o pragmático. Autónomo es quien tiene capacidad para tomar sus propias decisiones; por tanto, quien posee información adecuada, tiene capacidad para decidir y no se halla impedido a hacerlo por factores externos, como la fuerza, la coacción, etc. Autónomo es, pues, quien cumple unos requisitos empíricos que garantizan su capacidad de autogobierno. Como estos requisitos los establecen las leyes civiles, resulta que la autonomía viene a identificarse con la capacidad jurídica para obrar. Del

⁵ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1996, p. 181.

⁶ Kant (nota 5), p. 183.

⁷ Kant (nota 5), p. 185.

⁸ Kant (nota 5), p. 185.

sentido metafísico hemos pasado al jurídico. Este es el sentido en que se usa el término, por ejemplo, en toda la teoría del consentimiento informado. Y también el usual en la literatura bioética. De hecho, esta disciplina fue adquiriendo cuerpo en torno a la teoría de los cuatro principios, autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia, de los cuales el más relevante, al menos durante las primeras décadas, fue el de autonomía. Y en ese contexto el sentido del término autonomía no fue el kantiano sino el de capacidad empírica para tomar decisiones. En bioética la autonomía no se ha entendido nunca en sentido kantiano, sino en este otro, más próximo al derecho.

Lo dicho permite comprender una característica básica del movimiento de la bioética, y es su proximidad al derecho, hasta el punto de confundirse con él en muchas ocasiones. Si la autonomía ha sido el principio fundamental en su constitución y se la entiende de modo empírico, y por tanto tal como la define el derecho, no cabe otra conclusión que la de afirmar que la bioética es una vía de aplicación de las normas jurídicas. De hecho, su nacimiento coincide con el auge de la medicina defensiva, y por tanto con la necesidad del profesional de protegerse de las demandas legales. La bioética sería así un sistema de prevención y resolución de conflictos, en un intento por evitar que éstos llegaran a las instancias judiciales. De ahí la importancia que en todo este proceso ha jugado la figura del consentimiento informado. Conviene no olvidar que esa expresión fue acuñada por juristas y apareció por vez primera en sentencias judiciales norteamericanas. La bioética, pues, sistema de protección contra las demandas jurídicas y la mala práctica. He ahí la consecuencia de este segundo modo de entender el término autonomía. La persona autónoma es responsable de sus actos; es responsable moral, pero por ello mismo es responsable legal. Las personas autónomas son aquellas a las que, por una vía o por otra, hay que pedir cuentas. Se trata de pedirselas por la vía moral, a fin de evitar que acabe teniendo que rendirlas ante los tribunales de justicia.

He aquí el tercer sentido del término autonomía, el jurídico. Junto al sentido político o antiguo, y al trascendental o kantiano, aparece el empírico o bioético. Analizado desde el punto de vista kantiano, este tercer sentido del término autonomía se caracteriza por no ser moral, ya que en él se llaman autónomas a decisiones que no han sido tomadas por motivos estrictamente morales, es decir, por deber. Dicho en otros términos, desde el punto de vista moral, el sentido hoy usual del término autonomía en bioética se caracteriza por ser heterónimo. No toda acción que de acuerdo con los criterios de los psicólogos y los juristas es autónoma, puede considerarse autónoma desde el punto de vista moral. Para ello es preciso que esté realizada por deber y no sólo que sea informada, libre y llevada a cabo por una persona competente o capaz.

Lo dicho supone tanto como afirmar que el significado hoy usual en bioética del término autonomía no es ético en el estricto sentido del término, ya que no exige que la acción esté realizada por deber. Esto explica que el término autonomía, tal como hoy se utiliza en bioética, esté más próximo al

usual en derecho que al propiamente ético. De ahí que resulte compatible con todo tipo de morales heterónomas. Uno puede ser tenido por autónomo por la psicología, el derecho y la bioética, y estar actuando por móviles que desde el punto de vista moral son heterónomos. Esto sucede siempre que se actúa no por deber sino por miedo a la ley, por el qué dirán, por dinero, por comodidad, etc., etc.

4. REDEFINIENDO LA AUTONOMÍA MORAL

El concepto ontológico de autonomía formulado por Kant fue pronto objeto de grandes críticas por razón de su idealismo. Como consecuencia de ello se elaboró el concepto pragmático de autonomía que acabamos de analizar. Este concepto, analizado en la perspectiva kantiana, tiene carácter meramente empírico y no asegura que las decisiones no sean heterónomas. De ahí que tenga sentido plantearse de nuevo la cuestión de si las decisiones que se toman de ese modo son en el rigor de los términos morales. Dicho de otro modo, la cuestión está en saber si cabe recuperar para la ética la idea de autonomía, fundándola de un modo o por una vía distinta a la kantiana. ¿Cómo recuperar la autonomía para la ética?

Para redefinir el concepto moral de autonomía desde presupuestos distintos de los kantianos es preciso retornar al principio de estas lecciones, cuando analizamos la experiencia moral como experiencia del deber y vimos que era universal y última, en el sentido de que no resultaba reductible a nada distinto de ella misma. La moralidad no se deja reducir a otra cosa, sea ésta la que fuere. No puede reducirse a la religión, ni al derecho, ni a la ciencia, etc. Cuando la moralidad la definimos por algo extrínseco a ella misma, estamos cayendo en una falacia, estamos diciendo que la ética no es más que religión, o derecho, o ciencia, etc. Con lo cual hipotecamos su contenido a favor de los otros. Dicho de otro modo, al reducir la ética a cualquiera de esas otras disciplinas, la negamos a ella en beneficio de las demás. Si la ética no es más que religión, lo que afirmamos es que existe la religión, no la ética. Y lo mismo cabe decir de las otras posibilidades. La experiencia del deber es primaria e irreductible, y la ética consiste en actuar conforme a deber. Todo lo demás serán otras cosas, probablemente muy importantes, quizá más que importantes que la propia ética, pero desde luego distintas de ella.

Si la experiencia ética es originaria, no resulta reductible a ninguna otra. Toda reducción supone resolver los problemas morales con criterios ajenos a la propia ética, es decir, por motivos ajenos al puro deber. Por tanto, el criterio, el *nómos*, será *héteros*, distinto del deber mismo. Toda reducción supone convertir la ética en heterónoma. De igual modo, evitar los reduccionismos e intentar ser fiel a la propia moralidad, actuando por deber y no por otra cosa, es el sentido primario y radical del término autonomía. Lo cual significa que todo sistema moral heterónimo no es, por principio, un sistema de ética; o también, que no hay más ética que la autónoma. Caer en la heteronomía

moral es, simplemente, anular la condición ética del ser humano, hacer que éste regule su conducta por criterios ajenos a la ética o distintos de ella.

Con esto, aparece un nuevo sentido del término autonomía, que, como el kantiano, parte del análisis del dato primario de la vida moral, la experiencia del deber. Hemos visto en la primera parte cuál es la experiencia del deber, en qué consiste. Ser autónomo no es el dotado de una razón pura y una voluntad pura que regula su conducta según ellas, como Kant imaginó, sino quien cumple con los requisitos de la experiencia del deber y no la reduce a nada distinto de ella misma. Dicho de otro modo, autonomía designa ahora la irreductibilidad del deber moral a cualquier cosa distinta de él mismo. Si el deber moral se hipoteca, identificándolo con el cumplimiento de los mandatos religiosos, o con las normas legales, entonces el individuo deja de ser autónomo y se convierte en heterónimo. El *nomos* moral, la ley moral, no puede venir definido por nada externo al propio hecho de la moralidad. Eso es autonomía. Y todo intento de reducirlo a cualquier cosa distinta de ello mismo, es heteronomía. Lo cual significa que la heteronomía es, necesariamente, la anulación de la moralidad. Quien actúa de ese modo ordenará su conducta de acuerdo con criterios religiosos, científicos, jurídicos, etc., pero no estrictamente morales. La heteronomía, así entendida, es incompatible con la ética.

Esto cabe formularlo de otra forma, diciendo que de los dos sentidos que el término autonomía tiene en la obra kantiana, el ontológico o propio de la razón pura práctica, nivel éste en el que no cabe como alternativa la heteronomía, y el empírico o propio de los actos humanos, en el que la autonomía se halla siempre amenazada por la heteronomía, el sentido que ahora intentamos recuperar es el segundo, que es el propiamente moral. El otro es tributario de una ontología dualista e idealista, hoy difícil de asumir. Por tanto, este cuarto sentido del término autonomía, el propiamente ético, recupera el legado kantiano, pero despojándole de una base ontológica hoy claramente caduca.

Los actos humanos pueden ser autónomos o heterónomos. Por más que parezca extraño, esta segunda dimensión de la autonomía no juega un gran papel en la *Crítica de la razón práctica*, debido a su estricto formalismo. Sólo en el Kant de la *Metafísica de las costumbres*, es decir, en el Kant anciano, empieza a cobrar verdadera relevancia. De ahí que en esta obra aparezcan elementos de lo que cabe llamar una “ética material”, bien que fuertemente anclada en el formalismo previo. El autor que desarrollaría esta línea abierta por Kant fue sin duda Fichte, que al fundar toda su metafísica en la categoría de “acción”, convirtió en centro de toda su obra el segundo de los sentidos señalados del término autonomía, es decir, la idea de que sólo la acción autónoma es moral. “Quien actúa por una autoridad, actúa necesariamente sin conciencia moral.”⁹ Esto no significa, continúa, que el agente moral no

⁹ Fichte, Johann Gottlieb, *Ética o Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid: Akal, 2005, p. 220.

reciba de afuera elementos para su decisión. “Ahora bien, antes de llegar a actuar, cada uno está obligado por la conciencia moral a *juzgar por sí mismo* partiendo de aquellas premisas aceptadas de buena fe y por confianza, y a extraer enteramente por sí mismo las últimas consecuencias que determinen inmediatamente su actuar. Entonces, si su conciencia moral confirma lo que se desprende de aquellas premisas [recibidas de fuera o de otras autoridades], ella confirma también con eso de manera mediada la *validez práctica* de las premisas, si bien no su validez teórica, pues el contenido moral que se añade a ellas, el cual se muestra únicamente en el resultado y es probado por la conciencia moral, puede ser correcto aunque lo teórico sea enteramente falso. Si su conciencia moral las desaprueba, aquellas premisas son destruidas, y es un deber absoluto renunciar a ellas.”¹⁰ Está claro: el ser humano no puede enajenar su capacidad de decisión en algo o alguien distinto de sí mismo, por más que pueda dejarse aconsejar por los demás. La decisión moral es irrenunciable; renunciar a ella es tanto como renunciar a la autonomía y, por tanto, a la moralidad. Más tarde reaparecerá el tema.

Sólo las acciones autónomas son morales y sólo son autónomas las acciones cuando el individuo no renuncia a integrar todos los factores del caso y tomar una decisión propia, evitando actuar al dictado de otros, sean los que fueren. Fichte continúa diciendo: “Por mor de la conciencia moral el hombre tiene que juzgar por sí mismo [...]; en caso contrario actúa de manera inmoral y sin conciencia (*gewissenlos*). Por consiguiente, no hay en absoluto ningún fundamento externo y ningún criterio externo para la obligación de un mandato moral. Ningún mandato, ninguna sentencia, aunque fuera emitido como algo divino, es incondicionadamente obligatorio porque se encuentre aquí o allá, o sea expuesto por éste o aquél; él lo es únicamente bajo la condición de que sea confirmado por ella; es un deber absoluto no aceptarlo sin una indagación propia, sino sólo después de haberlo examinado ante la propia conciencia moral, y es carecer absolutamente de conciencia moral omitir este examen. Contra esta sentencia de la razón, categórica y válida sin excepción, no se puede aducir absolutamente nada; y todos los pretextos, excepciones y modificaciones de la misma han de ser rechazados directamente. No está permitido decir: esto y esto encuentro que es verdadero, luego cualquier otra cosa que aparezca en ese mismo lugar será también verdadera. Lo primero y lo segundo son verdaderos porque se los encuentra verdaderos, no porque aparezcan en ese lugar; y es una despreocupación carente de conciencia moral atreverse a correr con lo tercero el peligro de que pudiera ser, sin embargo, falso.”¹¹

Los estudios de Kohlberg parecen demostrar que la heteronomía propia de la fase convencional es el modo mayoritario de ordenación de las costumbres de los seres humanos. En ese sentido hay que decir que la auténtica

¹⁰ Fichte (nota 9), p. 221.

¹¹ Fichte (nota 9), p. 221-222.

vida moral exige una madurez infrecuente en la especie humana y que por tanto se da minoritariamente en ella. Lo más usual son las posturas heterónomas. Esto es así incluso en los propios sistemas de ética, que tienden con frecuencia a identificar falsamente, como ya Kant denunció, la ética con otros sistemas normativos distintos del suyo propio.

Decir que las personas adultas y competentes suelen actuar por criterios morales heterónomos es tanto como afirmar que esas personas pueden ser autónomas desde el punto de vista psicológico y jurídico, y sin embargo heterónomas desde el moral. No todo juicio humano es moral, como ya vimos en la lección primera. Allí dijimos que muchos juicios humanos no son morales ni imperativos, sino descriptivos o de hecho (así, cuando digo “la mañana está soleada”, estoy formulando un juicio de hecho, no un juicio moral). Yo puedo hacer este juicio porque quiero, es decir, autónomamente, pero no por un motivo moral, en cuyo caso no se trata de un juicio o una decisión moral. No cualquier decisión es moral. Para ello tiene que estar hecha por deber, porque uno cree que debe hacerlo. Si es otro el móvil de la decisión, ésta no es directamente moral. Ello explica el hecho de que muchas personas tomen decisiones autónomas (por ejemplo, suben al autobús porque quieren), pero que no son en el rigor de los términos morales. Para que suceda esto último es preciso que se hagan por deber y no por otra razón. Cuando no sucede así, cuando se toman por un móvil distinto del deber, las decisiones son moralmente heterónomas, por más que se hayan tomado informada y libremente, es decir, aunque sean autónomas en sentido no moral. Una decisión puede ser autónoma desde el punto de vista psicológico, jurídico, etc., y ser heterónoma en perspectiva moral, y viceversa. Pues bien, la experiencia moral es la experiencia de la autonomía moral. Y eso es lo que denominamos *experiencia del deber*.

5. AUTONOMÍA, AUTENTICIDAD Y RESPONSABILIDAD: HEIDEGGER

Así entendido el término autonomía, no hay duda que se halla muy próximo a otros, como los de “autenticidad” y “responsabilidad.” El primero de esos conceptos fue típico de las éticas existencialistas. Como es bien sabido, éstas partían de un rechazo frontal de la metafísica clásica, que había buscado siempre el conocimiento de la esencia de las cosas, haciendo de la existencia la mera actualización de las virtualidades contenidas en aquélla. La esencia sería lo constitutivo y la existencia lo consecutivo. Este enfoque, que puede resultar válido para el estudio de las realidades no humanas, choca con múltiples problemas aplicado al hombre. Y ello porque éste consiste en posibilidad, de modo que sólo puede ser proyectando, realizando posibilidades. Lo cual significa que existe siempre bajo forma de posibilidad, y que su esencia se logra y malogra en su existencia. Lejos de ser la esencia el fundamento de la existencia, habría que decir que en él la existencia es el fundamento de la esencia. No es un azar que al comienzo del libro más representativo de toda esta corriente, *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, se

diga que “la esencia del *Dasein* consiste en su existencia.”¹² El ser humano no es una mera cosa, un ente como todos los demás, sino que él es presencia del *Sein*, del ser, el ahí del Ser. De ahí que su existencia consista formalmente en *Sorge* o cuidado del ser en el mundo. Se trata de una categoría existencial, pero íntimamente relacionada con lo que cabe llamar vida moral. Se puede vivir de modo cuidado o descuidado, y esto da lugar a dos tipos de existencia, que Heidegger llama “auténtica” e “inaauténtica.” Heidegger define este segundo modo de existencia echando mano del impersonal “se” (*das Man*), “se dice”, “se hace”, etc. Es lo específico y definitorio de la heteronomía. El criterio de actuación es externo y extraño a la propia moralidad, al fenómeno moral en tanto que tal, y viene dado por instancias ajenas a él. La heteronomía es siempre moralidad inauténtica, en la que el criterio de actuación no es directamente moral sino ajeno o extrínseco. Es el “se” en el orden de la moralidad. “Esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser ‘de los otros’, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el se despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como se debe hacer; encontramos ‘irritante’ lo que se debe encontrar irritante. El se, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.”¹³ Esto es la heteronomía.

El segundo concepto es el de “responsabilidad.” La heteronomía anula la propia responsabilidad, la disuelve en la irresponsabilidad del “se”. Lo dice el propio Heidegger: “El se está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha infiltrado allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el se ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada *Dasein* de su responsabilidad. El se puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente ‘se’ recurra a él. Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre ‘ha sido’ el se y, sin embargo, se puede decir que no ha sido ‘nadie’. En la cotidianidad del *Dasein* la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie.”¹⁴

Esta tremenda denuncia de la heteronomía tiene para Heidegger profundas raíces y consecuencias ontológicas. De hecho, su vigencia ha venido propiciada por una metafísica que concebía al ser humano desde categorías inadecuadas. “El hecho de que la lógica tradicional fracase frente a este fenómeno no debe extrañarnos, si pensamos que esa lógica tiene su fundamento en una ontología, además rudimentaria, de lo que está-ahí. Por eso

¹² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, p. 67.

¹³ Heidegger (nota 12), p. 151.

¹⁴ Heidegger (nota 12), p. 152.

resulta radicalmente imposible darle mayor flexibilidad mediante correcciones y ampliaciones. Estas reformas de la lógica, inspiradas en las ‘ciencias del espíritu’, no hacen más que acrecentar la confusión ontológica.”¹⁵ Una ontología falsa y deficiente ha propiciado el mundo del “se” e impedido la existencia “auténtica.” Lo mismo cabe decir en orden a la ética. Las éticas tradicionales han sido heterónomas precisamente por hallarse fundamentadas en esa ontología que Heidegger califica de deficiente. La autonomía es a estas alturas una novedad, porque la heteronomía ha sido la constante a lo largo de la historia humana.

No todo yo, ni toda conciencia de mismidad es sin más autónoma. Heidegger distingue muy agudamente entre el “uno mismo” (*Man selbst*) y el “sí mismo” (*Selbst*). “En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está *disperso* en el *uno* [o en el *se*] y debe llegar a encontrarse [...] Que el *Dasein* sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el *uno* [o el *se*] bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo [...] *Inmediatamente* yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del *uno* [o del *se*]. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente ‘dado’ a mí ‘mismo’. Inmediatamente, el *Dasein* es el *uno* [o el *se*] y por lo regular se queda en eso.”¹⁶ ¿Cómo pasar del impersonal “uno mismo” al “sí mismo”? La tesis de Heidegger es que hay una instancia interior, la “voz de la conciencia”, que nos “llama” imperiosamente a ello. “El *uno*-mismo es llamado al sí-mismo.”¹⁷ “La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. Y menos que nada pretende abrir en el sí-mismo interpelado un ‘diálogo consigo mismo.’ Al sí-mismo interpelado ‘nada’ se *le* dice, solamente es *llamado* hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser. En conformidad con la tendencia de la llamada, ésta no invita al sí-mismo a un ‘debate’, sino que, despertándolo para el más propio *poder-ser-sí-mismo*, llama al *Dasein* hacia ‘adelante’, hacia sus posibilidades más propias.”¹⁸ Entonces es cuando el sujeto deviene autónomo. Lo dice el propio Heidegger: la “consistencia” del *Dasein* se funda “en la ‘autonomía’ o ser en sí mismo [*Selbständigkeit*] del sí-mismo existente.”¹⁹

Todo esto genera un concepto de autonomía muy distinto del kantiano. Es autónomo quien busca ser fiel a sí-mismo, alumbrando sus mejores posibilidades y sin declinar su autonomía en otros, sean cuales fueren. Es autónomo, por tanto, el que hace lo que debe, pero entendiendo el deber en un sentido muy distinto del kantiano. El deber no es aquí objeto de una teoría sino simple término que denomina la experiencia moral primaria del ser humano. Actuar por deber es ser fiel a la experiencia moral, sin hipotecarla en otras, sin justificar por otros motivos las acciones. Esto no significa que al

¹⁵ Heidegger (nota 12), p. 153.

¹⁶ Heidegger (nota 12), p. 153.

¹⁷ Heidegger (nota 12), p. 293

¹⁸ Heidegger (nota 12), p. 293.

¹⁹ Heidegger (nota 12), p. 322-323.

actuar por deber no asumamos elementos procedentes de instancias distintas de la propiamente moral, y en ese sentido heterónomas, como las religiones, las filosofías, las culturas, las tradiciones, etc. Pero todos esos elementos han de pasar por la conciencia moral y ser asumidos desde el deber y porque se debe, no por otra razón. La autonomía, por tanto, no es incompatible con la influencia en nuestros juicios morales de factores pertenecientes a nuestra naturaleza (sentimientos, valores, etc.) o con elementos procedentes de la cultura o de las creencias que cada uno profese. Rechazar esto sería caer de nuevo en el idealismo kantiano. El hecho de que los juicios morales deban ser autónomos no quiere decir que sean puros y no se hallen condicionados y hasta determinados por factores como los dichos; es decir, que no resulten heterónomos analizados desde otros puntos de vista. ¿Cómo puede pensarse que nuestras conductas morales han de ser ajenas al medio cultural en que nos movamos o a las creencias que profesemos? Esta es la otra gran diferencia del concepto de autonomía aquí defendido con el kantiano. Todos esos factores no pueden no formar parte de nuestros juicios morales, pero sólo lo harán como factores, y el comportamiento moral, si de veras merece este calificativo, habrá de ser autónomo y, por tanto, capaz de juzgar la moralidad de todos esos factores y, de ese modo, aceptarlos o rechazarlos. Una cosa es integrar factores desde el horizonte propio y autónomo de la moralidad, y otra muy distinta reducir ésta a cualquiera de esos factores. Aquello es autonomía; esto, heteronomía.

6. DEL DEBER SER AL TENER QUE SER: ORTEGA Y GASSET

En todo lo anterior hemos venido identificando experiencia moral con experiencia del deber. Los seres humanos, todos los seres humanos, creen que deben hacer ciertas cosas y evitar otras. No coincidirán en los contenidos, pero la experiencia del deber, así entendida, parece universal.

Pero la utilización del término deber en ese contexto no deja de plantar dificultades. Y ello porque el verbo deber tiene en nuestro idioma múltiples sentidos que generan inevitables confusiones. No deja de ser sorprendente que nosotros digamos con un mismo verbo lo que en inglés, por ejemplo, se expresa con una serie de verbos distintos, como *should*, *must*, *ought*, etc.

En expresiones tales como “cumplir con el deber”, el verbo deber significa cumplir con la norma, con las normas establecidas o las normas vigentes. Con lo cual el término adquiere, querámoslo o no, sentido moralmente heterónimo. De ahí que Ortega haya propuesto evitar este término en la descripción del fenómeno moral, a favor de otro, que para él es el “tener que ser.” Uno hace lo que debe cuando cumple con las normas establecidas. Pero sólo será fiel a sí mismo cuando haga “lo que tenga que hacer”, lo que le exige su propia realidad, siendo fiel a lo que Ortega llamó el “fondo insobornable” que todos llevamos dentro, y que cabe identificar con el *daímon* socrático, o con la vocación. De tal modo que quizá el término mejor para describir la experiencia moral no es tanto el del deber ser sino el de tener que ser. Más

que de experiencia del deber, había que hablar de la experiencia del tener que ser, algo que se nos impone imperativamente y nos obliga a ser nosotros mismos. Autónomo no es quien hace lo que debe, en el sentido de que cumple las reglas establecidas, sino que es lo que tiene que ser, quien no se falsifica a sí mismo. Precisamente porque el tener que ser es imperativo y categórico, es la mejor descripción posible de la experiencia moral.

El tener que ser consiste siempre en la fidelidad a la propia vocación, al propio destino, es decir, la autenticidad con uno mismo. Heidegger lo denominaba existencia auténtica o “autenticidad”, frente a la existencia inauténtica que es siempre, por definición, heterónoma. Esta inautenticidad heterónoma es la que en la terminología de Ortega se denomina el “hombre-masa”. Es aquel que se rige por las convenciones, y que por tanto carece de contorno o perfil propio, es anómico y anónimo. La tesis de Ortega es que este tipo de ser está invadiendo la vida social en el siglo XX. “Dondequiera ha surgido el hombre-masa [nos hallamos ante] un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado [...] Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un ‘dentro’, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga –*sine nobilitate*–, snob [...] Como el snob está vacío de destino propio, como no siente que existe sobre el planeta para hacer algo determinado e incanjeable, es incapaz de entender que hay misiones particulares y especiales mensajes. Por esta razón es hostil al liberalismo, con una hostilidad que se parece a la del sordo hacia la palabra. La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe que no tiene auténtico quehacer.”²⁰ Está claro: el hombre masa es el que no tiene vida interior, quien se rige por criterios estereotipados y externos, heterónomos, el que no sabe ser fiel a su propio destino, es decir, quien no es autónomo. Por eso tiene miedo a la libertad y la niega. El problema de nuestra situación, para Ortega, es que el hombre-masa ha invadido la vida social e intelectual como nunca antes. El ejemplo paradigmático es la vida política. Por eso rechaza y reniega del liberalismo. No sabe o no quiere utilizar su propia libertad. El hombre masa vive en la pura docilidad a las convenciones. Sus valores son puramente instrumentales, sin rastro de valor intrínseco alguno. De ahí que Ortega se pregunte: “¿Pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal? [...] ¿Puede hoy un hombre de veinte años

²⁰ Ortega, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, vol. IV, Madrid: Taurus, 2005, p. 356-7.

formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi improbable, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, como la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *standard*, compuesta de *desiderata* comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la acción de la masa.”²¹

El imperio de la heteronomía, del ser humano dirigido desde fuera, el *other-directed man* de David Riesman, no es nuevo. La mayor parte de la humanidad ha vivido siempre en esa situación. Pero la tesis de Ortega es que la situación actual tiene peculiaridades nuevas y distintas de las de cualquier otra época anterior. Una primera es el imperio de la técnica. Nunca como ahora la técnica había tenido tanta importancia en la vida de los seres humanos. Pues bien, el que Ortega llama “hombre-masa” se caracteriza por no reconocer más valor que el técnico, de modo que aprecia los “valores instrumentales” y menosprecia o desprecia los “valores intrínsecos”. Estos se difuminan hasta casi desaparecer. Es una tremenda perversión axiológica. La eclosión tecnológica ha hecho que los valores de la técnica hayan pasado no ya a ser los más importantes, sino prácticamente los únicos. Esto potencia la segunda característica señalada por Ortega, a saber, el gobierno del hombre-masa. Hasta el siglo XIX los hombres-masa, que eran obviamente los más, eran gobernados por otros que de alguna manera se consideraban al servicio de valores intrínsecos. Lo nuevo de la situación actual está en que el hombre masa ha pasado a gobernar la sociedad, con lo cual “el hombre vulgar, antes dirigido, ha resuelto gobernar el mundo.”²²

El desarrollo técnico enriquece hasta límites insospechados el abanico de “posibilidades” del ser humano. Los hombres actuales tienen más posibilidades que nunca antes. De ahí la mayor necesidad de personalidades maduras, que sepan discernir entre todas esas posibilidades y gestionarlas adecuadamente. Dicho de otro modo, hoy son más necesarios que nunca los *inner-directed men* de que habló David Riesman. La gran tragedia es que está sucediendo todo lo contrario, el imperio de los seres humanos heterodirigidos, heterónomos, convencionales. Es la gran queja de Ortega. Lo que éste llama “hombre-masa”, es lo que David Riesman denominó *the lonely crowd*, la muchedumbre solitaria. Es también lo que Ortega llama “el señorito satisfecho”. El señorito satisfecho, dice Ortega, es el que “cree que puede

²¹ Ortega (nota 20), p. 366.

²² Ortega (nota 20), p. 434.

hacer lo que le dé la gana. ¡Gran equivocación! *Vossa mercê irá a onde o levem*, como se dice al loro en el cuento del portugués. No es que no se *deba* hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual *tiene* que hacer, *tiene* que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero esto no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío, -la *noluntad*. Podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nuestro destino.”²³ Está claro: el hombre-masa, precisamente por su radical falta de autonomía, no hace lo que tiene que hacer, pero tampoco lo que no tiene que hacer; simplemente, ignora el tener que hacer y el tener que ser. Esa ignorancia es lo que llama hacer lo que le da la gana. Cosa, dice Ortega, por demás imposible.

Para Ortega, la pleamar del hombre masa, es decir, del heterodirigido o del heterónimo, ha tomado cuerpo en movimientos tales como el bolchevismo y el fascismo.²⁴ Junto a ellos coloca a la religiosidad heterónoma, que él ejemplifica en la adhesión al *Syllabus* que promulgó Pío IX en 1864, en el que se condena “el progreso, el liberalismo y la moderna civilización”. Esta condena del liberalismo le parece a Ortega sencillamente aberrante, porque sólo sobre la libertad puede estar basada la autonomía. Y escribe: “Aunque se demuestre, con plena e incontrastable verdad, que son falsas y funestas todas las maneras concretas en que se ha intentado hasta ahora realizar ese imperativo irremisible de ser políticamente libre, inscrito en el destino europeo, queda en pie la última evidencia de que en el siglo último tenía *sustancialmente* razón. Esta evidencia última actúa lo mismo en el comunista europeo que en el fascista, por muchos gestos que hagan para convencernos y convencerse de lo contrario, como actúa –quiera o no, *créalo o no*- en el católico que preste más leal adhesión al *Syllabus*. Todos ‘saben’ que más allá de las justas críticas con que se combaten las manifestaciones del liberalismo queda la irrevocable verdad de éste, una verdad que no es teórica, científica, intelectual, sino de un orden radicalmente distinto y más decisivo que todo eso –a saber, una verdad de destino. Las verdades teóricas no sólo son discutibles, sino que todo su sentido y fuerzan están en ser discutidas; nacen de la discusión, viven en tanto se discuten y están hechas *exclusivamente* para la discusión. Pero el destino –lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser- no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos. El destino no consiste en aquello que tenemos ganar de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, riguroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas.”²⁵ Sin libertad, en efecto, nadie puede

²³ Ortega (nota 20), p. 438.

²⁴ Ortega (nota 20), p. 431.

²⁵ Ortega (nota 20), p. 438-439.

ser lo que tiene que ser, nadie puede ser fiel a su propio destino o a su vocación; por tanto, nadie puede ser autónomo. Negando la libertad, el bolchevismo, el fascismo y el *Syllabus* niegan la autonomía moral. Éste es, para Ortega, el mayor pecado, y de ahí las durísimas palabras con que lo califica: “Envilecimiento, encanallamiento, no es otra cosa que el modo de vida que le queda al que se ha negado a ser el que tiene que ser. Este su auténtico ser no muere por eso, sino que se convierte en sombra acusadora, en fantasma, que le hace sentir constantemente la inferioridad de la existencia que lleva respecto a la que tenía que llevar. El envilecido es el suicida superviviente.”²⁶ Y esto es lo que, a juicio de Ortega, se ha convertido en nota distintiva de nuestra época: “Un ventarrón de farsa general y omnímoda sopla sobre el terruño europeo. Casi todas las posiciones que se toman y ostentan son internamente falsas. Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante su evidencia y su llamada profundidad, a evitar cada cual el careo con *ese que tiene que ser*. Se vive humorísticamente y tanto más cuanto más tragicota sea la máscara adoptada. Hay humorismo dondequiera que se vive de actitudes revocables en que la persona no se hinca entera y sin reservas. El hombre-masa no afirma el pie sobre la firmeza incommovible de su sino; antes bien, vegeta suspendido ficticiamente en el espacio. De aquí que nunca como ahora estas vidas sin peso y sin raíz –*déracinées* de su destino- se dejen arrastrar por la más ligera corriente.”²⁷

Sólo ahora se entiende en sus justos términos el título del libro de Ortega, “la rebelión de las masas”. Hemos visto lo que es el hombre-masa. En frase lapidaria, Ortega lo expresa así: “la masa es lo que no actúa por sí misma.”²⁸ ¿Y la rebelión? Ésta consiste en pretender actuar por sí misma. “Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas. Porque a la postre, la única cosa que sustancialmente y con verdad puede llamarse rebelión es la que consiste en no aceptar cada cual su destino, en rebelarse contra sí mismo.”²⁹

Ortega corona su libro con un capítulo titulado “Se desemboca en la verdadera cuestión”. Y esa cuestión no es otra que el vacío ético producido por la heteronomía radical del hombre-masa. “Ésta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna.”³⁰ Heteronomía significa ausencia de moral. Y ésa es la característica más significativa del hombre-masa. “Por eso, no cabe ennoblecer la crisis presente mostrándola como el conflicto entre dos morales o civilizaciones, la una caduca

²⁶ Ortega (nota 20), p. 439.

²⁷ Ortega (nota 20), p. 440-441.

²⁸ Ortega (nota 20), p. 446.

²⁹ Ortega (nota 20), p. 447.

³⁰ Ortega (nota 20), p. 496.

y la otra en albor. El hombre-masa carece simplemente de moral [...] No se trata sólo de que este tipo de criatura se desentienda de la moral. No; no le hagamos tan fácil la faena. De la moral no es posible desentenderse sin más ni más. Lo que con un vocablo falto hasta de gramática se llama *amoralidad*, es una cosa que no existe. Si usted no quiere supeditarse a ninguna norma, tiene usted, *velis nolis*, que supeditarse a la norma de negar toda moral, y esto no es moral, sino inmoral. Es una moral negativa que conserva de la otra la forma en hueco. ¿Cómo se ha podido creer en la amoralidad de la vida? Sin duda, porque toda la cultura y la civilización moderna llevan a ese convencimiento. Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embalado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica, pero sin raíces.”³¹

Ortega escribía todo esto entre 1927 y 1930. Entre esas dos fechas, en 1929, dio en la Universidad de Madrid el curso titulado *¿Qué es filosofía?* En la lección undécima, la última conservada, define la vida humana como “preocupación”, y denuncia el carácter heterónomo del tipo sociológico, cada vez más frecuente, del “despreocupado”. Y escribe: “Cuando creemos no preocuparnos en nuestra vida, en cada instante de ella la dejamos flotar a la deriva, como una boya sin amarras, que va y viene empujada por las corrientes sociales. Y esto es lo que hace el hombre medio y la mujer mediocre, es decir, la inmensa mayoría de las criaturas humanas. Para ellas vivir es entregarse a lo unánime, dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos, los tópicos se instalen en su interior, les hagan vivir a ellas y tomen sobre sí la tarea de hacerlas vivir. Son ánimos débiles que al sentir el peso, a un tiempo doloroso y deleitoso, de su propia vida, se sienten sobrecogidos y entonces se preocupan, precisamente para quitar de sus hombros el peso mismo que ellos son, y arrojarlo sobre la colectividad; es decir, se preocupan de despreocuparse. Bajo la aparente indiferencia de la despreocupación late siempre un secreto pavor de tener que resolver por sí mismos, originalmente, los actos, las acciones, las emociones, y un humilde afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud; es el ideal eterno del débil: hacer lo que hace todo el mundo es su preocupación.” Esto se escribe el año 1929. Después vinieron las guerras, la española y la europea, que Ortega vio como la confirmación de su propia teoría. Al acabar esta última, en 1945, Ortega tenía algo más de sesenta años. Las guerras le llegaron cuando ya tenía perfectamente construida su propia teoría. No le pasó lo mismo a la generación más joven, la que le sucedió. A ella los fascismos y la guerra europea le llegaron en plena juventud. De ahí que su reflexión sea matizadamente distinta, por más que resulte convergente. Nada mejor, para comprobarlo, que analizar el pensamiento de una de sus más conspicuas representantes, Hannah Arendt.

³¹ Ortega (nota 20), p. 497-498.

8. HANNAH ARENDT Y LA BANALIDAD DEL MAL

El año 1946 el filósofo alemán Martin Heidegger escribió un comentario al verso del poeta Hölderlin: “¿para qué poetas en tiempo indigente?”. Tiempo indigente, dice Hölderlin, es aquel en que los dioses han huido. Comenta Heidegger: “Atardece [...] La noche del mundo extiende sus tinieblas.” En su primera gran obra, *El ser y el tiempo*, Heidegger saca las consecuencias filosóficas de esa situación. El horizonte del ser humano ya no puede ser otro que la temporalidad. Ya no podemos partir de Dios, como en épocas anteriores, sino del tiempo. Heidegger anunció una segunda parte, en la cual pretendía llegar del tiempo al ser, recuperando de ese modo el horizonte clásico de la filosofía, el del ser siempre, el de la verdad inmutable. Pero esa segunda parte no llegó a escribirse. ¿Por qué?

Éste es el tema que preocupó, ya en los años cincuenta, a uno de sus discípulos más tempranos, Karl Löwith. En 1953 aplicó la expresión de Hölderlin al propio Heidegger, en el título de su libro, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, “Heidegger, pensador de un tiempo indigente”. En él se planteaba el problema de por qué no llegó Heidegger a escribir la segunda parte de su gran obra. Y su respuesta era que por los sucesos que tuvieron lugar en Europa, y principalmente en Alemania, entre 1933 y 1945. Lo que hay entre esas dos fechas es un movimiento nacionalista, el nazismo, y una enorme guerra, la Segunda Guerra Mundial. La tesis de Löwith es que esos acontecimientos cambiaron radicalmente el pensar de Heidegger, y lo fijaron definitivamente en la indigencia de la temporalidad. Ese cambio es lo que el propio Heidegger reconoció y denominó *Kehre*. Si a la altura de 1927 proyectaba una “ontología fenomenológica universal”, después ya no creará posible utilizar el método fenomenológico ni construir una ontología sistemática. La guerra ha supuesto el fracaso definitivo de la razón. Ya no son posibles afirmaciones absolutas, ni juicios sobre lo absoluto o el absoluto. Nuestra razón y nuestro lenguaje no dan para eso, se hallan en la pura indigencia. Sólo es importante aquello que no puede expresarse con palabras. El único modo de hablar de ello es por “señas e indicaciones”. Pero sobre todo cabe el “silencio” que permite “pensar” (*Denken*) y “agradecer” (*Andenken*). Eso que se piensa y agradece es lo que Heidegger llama el “acontecimiento” (*Ereignis*). Sólo en ello puede estar la salvación de la humanidad. De la ontología se pasa a una suerte de soteriología. El pensamiento representativo ha fracasado, ha sido la causa de la guerra. La técnica ha constituido su gran expresión. El ser humano ha tratado el mundo y las cosas sin respeto. Sólo una nueva actitud llena de piedad, que viva con vistas al ser y no con vistas a la utilidad, puede salvar al mundo. Tal es lo que Heidegger entiende por “tiempo de indigencia” en su comentario a Hölderlin. Es lo propio de una época que vive de espaldas a lo profundo, hipnotizada por los logros de la técnica. Vive entre dos negaciones, “el ya no de los dioses que han desaparecido y el aún no del dios

venidero”.³² Para Heidegger se trata de una indigencia escatológica. Es el *Abgrund*, el abismo por falta de fundamento, *Grund*. “El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo. En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo.”³³

He descrito el caso de Heidegger porque es paradigmático del modo como las guerras afectan a los pensadores. Algo muy similar hubiera sucedido si, en vez de fijar la vista en Heidegger, la hubiéramos dirigido a Sartre, o a Jaspers, o a otros varios. Las guerras obligan a todos, y en especial a los pensadores, a una profunda reflexión. Es normal que todos ellos se hagan la misma pregunta: ¿Por qué se ha producido? ¿Cuáles han sido las causas de este enorme fracaso? ¿Cómo evitarlo en el futuro?

Esto ha sucedido en todas las guerras, y muy en especial en las del último siglo. Éste se abrió con la Primera Guerra Mundial, y es bien sabido que su horror hizo que muchos pensadores, sobre todo alemanes, modificaran sus teorías. Freud introdujo el instinto de muerte a partir de ese momento, y le considero superior o más potente que el de vida. Husserl se vio obligado a profundizar en el camino que él mismo había abierto, la fenomenología, ocupándose cada vez más del tema de la ética. Max Weber culpó de la guerra a dos tipos de políticos, los fanáticos, que practicaban la ética de la convicción, y los oportunistas o logreros, que vivían de la política en vez de vivir para la política, y propuso frente a ambos, como remedio, la “ética de la responsabilidad”. Max Scheler creyó ver en la guerra la defección de Alemania ante los valores superiores del espíritu y de la persona. Todos intentaron hacer un diagnóstico de la catástrofe y buscar un remedio.

El tema del tiempo indigente fue común en los discípulos de Heidegger a partir de los años cincuenta. La razón es clara: todos ellos se vieron compelidos por la época nazi y la guerra a reflexionar sobre lo que eso significaba. Lo hizo Heidegger y, tras él, lo hizo Löwith, como hemos visto. Pero la cosa no acabó ahí. También éste fue tema de la reflexión de Hannah Arendt. Aún cabe decir más, y es que toda la obra de ésta gira en torno a este tema. El año 1955 Arendt publica un libro titulado *Men in Dark Times*. El título no lo pone en relación directa con Hölderlin sino con Brecht, que en su poema “A la posteridad” escribe: “En verdad vivo en un tiempo sombrío. Una palabra inocente es algo absurdo. Una frente lisa revela un corazón endurecido. El que se ríe no ha escuchado todavía las terribles noticias”. El que Arendt acuda a Brecht y no a Hölderlin, se debe sin duda a que busca una interpretación

³² Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, México: FCE, 2006, p. 163.

³³ Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 1995, p. 242.

algo distinta a la de Heidegger. Pero, como veremos inmediatamente, en el fondo profundamente heideggeriana. Lo que relata el poema de Brecht es el desorden y el hambre, las masacres y asesinatos, el ultraje de la injusticia, pero banalizados hasta el punto de que ya no se tiene conciencia de nada de ello, porque su propio carácter público y el lenguaje lo tapan. Esa normalización pública de las conductas a través de los procesos de socialización y del lenguaje, es lo que hizo posible, según Arendt, la catástrofe que luego tuvo lugar. Lo cual significa que para Arendt la catástrofe del nazismo y de la guerra fueron la consecuencia de esa banalización del mal que se generalizó en las décadas anteriores, y que sólo los filósofos, entre ellos Heidegger, fueron capaces de diagnosticar. En esas décadas, dice Arendt, esa banalización “no era visible en absoluto, ni tampoco era fácil de percibir; puesto que, hasta el mismo momento en que la catástrofe se apoderó de todo y de todos, estaba encubierta no por realidades sino por el dialecto y el lenguaje ambiguo altamente eficiente de los representantes oficiales, quienes, sin interrupción y con variaciones bastante ingeniosas, disculpaban los hechos desagradables y justificaban las preocupaciones. Cuando pensamos en los tiempos de oscuridad [es decir, en las décadas anteriores a la gran catástrofe] y en las personas que vivían y se movían en ellos, tenemos que tener también en cuenta este camuflaje que emana y es difundido por el círculo gobernante de una nación (o ‘el sistema’, como se lo denominaba entonces). Si la función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de apariencias donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esta luz se ha extinguido por ‘lagunas de credibilidad’ y un ‘gobierno invisible’, por un discurso que no revela lo que es sino que lo esconde debajo de un tapete, por medio de exhortaciones (morales y otras) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido.”³⁴

Lo que Hannah Arendt está describiendo es la banalidad del bien y del mal en la sociedad europea anterior a la gran catástrofe, a consecuencia de las convenciones que hacen bueno lo que se dice que es bueno y malo lo que dicen que es malo. Es la pura convención, en la que toda auténtica conciencia moral desaparece y se diluye. Los tiempos difíciles son tiempos de oscuridad porque en ellos la luz de la conciencia moral ha desaparecido, se ha adormecido, de tal modo que ya no habla. Arendt es consciente de que ella no es la primera en haber descrito este fenómeno. Y escribe: “Nada de todo esto es nuevo. Estas son las condiciones que, hace treinta años, Sartre describió en *La náusea* (que sigo considerando su mejor libro) en términos de mala fe y de *l’esprit de sérieux*, un mundo donde todo aquel que es reconocido públicamente al grupo de los *salauds* y todo aquello que es, existe en una forma opaca y sin sentido que despliega ofuscación y causa disgusto. Y estas son las mismas condiciones que, hace cuarenta años (aunque por

³⁴ Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 1992, p. 10.

razones diferentes), describió Heidegger con extraña precisión en los párrafos de *Ser y tiempo* que trata de “el se”, su “mero discursar” y, en general, con todo aquello que, sin estar oculto ni protegido por la intimidad del ser, aparece en público. En su descripción de la existencia humana, todo aquello que es real o auténtico se ve asaltado por el poder abrumador del “mero discursar” que surge irresistiblemente del reino público, determinando cada uno de los aspectos de la vida cotidiana, anticipando y aniquilando el sentido o la falta de sentido de todo aquello que puede traer el futuro. Según Heidegger, no hay escape posible de la “incomprensible trivialidad” de este corriente modo cotidiano, excepto al retirarse a esa soledad que los filósofos desde Parménides y Platón han opuesto al reino público. Aquí no nos interesa la importancia filosófica de los análisis de Heidegger (que, en mi opinión, es innegable), ni tampoco la tradición del pensamiento filosófico que hay detrás de ellos, sino algunas experiencias fundamentales de la época y de su descripción conceptual. En nuestro contexto, el sentido es que la sarcástica y perversa declaración: *Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles* (“La luz de la publicidad todo lo oscurece”) iba al centro mismo del asunto y en realidad no era más que un resumen sucinto de las condiciones existentes”.³⁵

Es obvio que Hannah Arendt está aludiendo al párrafo 27 de *Ser y tiempo*, aquel en que Heidegger describe la inautenticidad del “se”. Entonces “el *Dasein* está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. ‘Los otros’ –así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos– son los que inmediata y regularmente ‘*existen*’ [*da sind*] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’ [*das Man*].”³⁶

No hay duda que estas descripciones fueron básicas en todo el pensamiento de Hannah Arendt. Por ejemplo, ahí encuentra su base el concepto de “banalidad”. Heidegger escribe poco después del párrafo citado: “Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal [*geglättet*], cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del *Dasein*, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser.”³⁷

Esto es lo que Heidegger llama *die Öffentlichkeit*, la publicidad. “Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en

³⁵ Arendt (nota 34), p. 10-11.

³⁶ Heidegger (nota 12), p. 151.

³⁷ Heidegger (nota 12), p. 151.

todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las 'cosas', ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va 'al fondo de las cosas', porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera." ³⁸

El problema de esta inautenticidad del impersonal "uno" o "se" es que disuelve la autonomía y la responsabilidad moral. "El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada *Dasein* de su responsabilidad." ³⁹

Hannah Arendt no sólo piensa que esta descripción heideggeriana es excepcionalmente importante desde el punto de vista filosófico, sino que además considera que describe perfectamente lo que estaba pasando en Europa en el momento en que fue escrita, en los años veinte. De hecho, la frase que cita en alemán, *Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles*, es transcripción casi literal de la frase de Heidegger que dice: *Die Öffentlichkeit verdunkelt alles*. ⁴⁰ La banalidad consiste en el puro convencionalismo que acaba privando de autenticidad y responsabilidad al ser humano. Eso es lo que pasó, según Arendt, en los años veinte, y que para ella explican lo que vino después. "Los 'Tiempos de oscuridad', en el sentido más amplio que aquí propongo, no son iguales a las monstruosidades de este siglo que de hecho constituyen una horrible novedad. Los tiempos de oscuridad, por el contrario, no sólo no son nuevos sino que no son una rareza de la historia, a pesar de que eran tal vez desconocidos en la historia norteamericana, que además tiene su buena parte, en el pasado y en el presente, de crimen y desastre. Que aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo casi cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra; esta convicción constituye el fundamento inarticulado contra el que se trazaron estos perfiles [las semblanzas que componen el libro de Arendt a que esos párrafos sirven de prólogo]. Ojos tan acostumbrados a la oscuridad como los nuestros apenas podrán distinguir si su luz [la luz de estos personajes] fue la luz de una vela o la de un sol brillante. Pero para mí, una evaluación tan objetiva es más una cuestión de importancia secundaria que puede ser dejada para la posteridad." ⁴¹

³⁸ Heidegger (nota 12), p. 151-152.

³⁹ Heidegger (nota 12), p. 152.

⁴⁰ Heidegger (nota 12), p. 152.

⁴¹ Arendt (nota 34), p. 11.

La tesis de Arendt es que en los años veinte se impuso el modo inauténtico de vivir, y que quienes protestaron contra ello fueron élites que se por ello mismo se caracterizaron por el rechazo de lo público, que veían desmoralizado e inmoral. “Este rechazo casi automático de lo público estaba ampliamente extendido en la Europa de la década de 1920 con sus ‘generaciones perdidas’ — tal como se llamaban a sí mismas — que, por descontado, eran minorías en todos los países, vanguardias o élites, según cómo se las valorara. Que fueran pequeñas en número no las hace menos representativas del clima de su época, aunque puede explicar la curiosa tergiversación generalizada de los ‘locos años veinte’, su exaltación y el casi completo olvido de la desintegración de todas las instituciones políticas que precedió a las grandes catástrofes de la década siguiente. Testimonios de este clima contrario a todo lo público, propio de la época, pueden encontrarse en la poesía, el arte y la filosofía; fue el decenio en que Heidegger descubrió *das Man*, el ‘Ello’ en oposición al ‘auténtico ser un yo’, y en que Bergson, en Francia, creyó necesario ‘recuperar el yo fundamental’ frente a las ‘exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular’. Fue ése el decenio del que Auden, en Inglaterra, dijo en cuatro versos algo que a muchos debe de haberles sonado demasiado tópico para tener que decirlo: *All words like Peace and Love, / All sane affirmative speech, / Had been soiled, profaned, debased / To a horrid mechanical screech.*”⁴²

La banalización de la vida social y política, el vivir en el puro convencionalismo, y el desprecio de la actividad sociopolítica por parte de los intelectuales, llevó a la gran catástrofe de los años treinta. Estos intelectuales, Heidegger entre ellos, fueron conscientes, en cualquier caso, de que se aproximaban tiempos oscuros e indigentes. La tesis de Löwith es que la barbarie de los años treinta y cuarenta llevó a Heidegger a un cambio radical en su posición filosófica, que le llevó a no escribir la segunda parte de su gran obra, la que iba del tiempo al ser. No lo pudo hacer porque la barbarie le hizo pensar que la mente humana no puede salir del tiempo, y que por tanto no queda más que el recogimiento piadoso ante el ser. Eso explica que en su otra posterior no vuelva a aparecer el tema de la autenticidad y la inautenticidad. Arendt lo sabe muy bien, y por eso rescata la descripción de Heidegger en su dimensión sociológica más que en la propiamente ontológica. El mundo moderno es la pérdida de la autenticidad y la responsabilidad. Pero entre Heidegger y sus discípulos hay una diferencia fundamental. Heidegger partió de la idea de que el mundo moderno, con su liberalismo y el culto a la técnica, había entronizado el orden de los entes, promoviendo el olvido del ser. De ahí la necesidad de que irrumpiera algo nuevo, ya entrevisto por Nietzsche, que él creyó ver en los movimientos antiliberales que despuntaron tras la Primera Guerra Mundial, en especial el Nazismo. Era necesaria la irrupción de algo nuevo, el *Aufbruch*. Ese algo nuevo él consideró que era su

⁴² Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós, 2007, p. 42.

propio pensamiento filosófico, que de ese modo produciría una transformación sustancial en la historia de la humanidad.

La barbarie nazi y la posterior Segunda Guerra Mundial hicieron pensar a sus discípulos, sobre todo a los que eran de sangre judía, que su maestro estaba profundamente equivocado. Lo que él vio como un nuevo comienzo no era más que la vuelta a la barbarie totalitaria. Ni la técnica ni el liberalismo podían verse como completamente negativos. Cuando se arrebató la libertad a las personas y cuando no se las deja decidir, siendo otros quienes deciden por ellos, es decir, cuando se vuelve al totalitarismo, la deshumanización y la despersonalización están en marcha. De ahí que todos estos discípulos de Heidegger comiencen reflexionando sobre el totalitarismo y sobre los crímenes nazis. Frente a totalitarismo, democracia. Y frente a la condena de la técnica, la promoción de la responsabilidad. De ahí que reflexionen, con categorías nuevas, distintas de las de las generaciones anteriores, sobre el tema de la responsabilidad. La nueva situación en que se encuentran les ha convencido de que ya no vale la mera responsabilidad de acto, de aquello que hacemos, sino también la responsabilidad de aquello que no hacemos pero que debía haber sido hecho. Es el gran tema de Arendt: actuar por criterios convencionales, delegar la responsabilidad en otro o en otros no sólo es imposible sino que constituye la máxima responsabilidad; es la responsabilidad de la no responsabilidad, o mejor, de la irresponsabilidad; o también, la responsabilidad de la banalidad. Es la típica conciencia de los pensadores ulteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Hannah Arendt hizo un primer diagnóstico de la situación, especialmente lúcido, en su libro *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Es importante advertir que Arendt no entiende por totalitarismo (*total Herrschaft*) sólo el nacionalsocialismo alemán, sino también el estalinismo, el imperialismo y el antisemitismo; más brevemente, todo tipo de política burocrática, que ve como la consecuencia de la necesaria alienación del individuo producida por la sociedad de masas. Su consecuencia es la destrucción del espacio político, ya que se priva de responsabilidad y autonomía al individuo, a favor de las decisiones del partido, del sistema, etc. (Un ejemplo de esto lo constituye la sujeción de los políticos a las directrices del partido, de tal modo que no se permite la disidencia interna o la expresión de opiniones discrepantes. “El que se mueva, no sale en la foto”: Alfonso Guerra). Esto es lo que Arendt entiende por “dominio total”, que es lo que intenta expresar con el término “totalitarismo”. El dominio total es el que excluye a los individuos humanos de las tomas de decisiones, y por tanto les priva de responsabilidad. Se premia la “obediencia” y se castiga el pensamiento autónomo. Es el puro reino de la convención, de la heteronomía, que Arendt caracteriza como “el asesinato de la persona moral”. Esa disolución de la autonomía moral en criterios heterónomos es lo que Arendt creyó ver en Eichmann, y lo que dio lugar a su libro *La banalidad del mal*. En un texto de 1971, Arendt explicaba así su visión de Eichmann: “Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de ‘la banalidad del mal’, y con esta expresión no aludía a una

teoría o una doctrina sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizá una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar.”⁴³

Lo malo de Eichmann era su absoluta falta de responsabilidad y de conciencia de culpa, dado que había hecho lo que le mandaban y por tanto lo que el sistema consideraba que debía hacerse. La banalidad está en que no se cuestiona la corrección o incorrección de las acciones; simplemente, se actúa conforme al criterio con vigencia social. Es el imperio de la heteronomía moral. Eichmann no era un perverso, o un psicópata. Eso hubiera explicado fácilmente su conducta, y además le hubiera convertido en un sujeto anómalo, excepcional, patológico. Pero no fue eso, sino uno de tantos, uno más, uno que actuó como la sociedad esperaba que actuase. De ahí que todos tengamos el riesgo de ser Eichmann. “Ahora sabemos que hay un Eichmann en cada uno de nosotros”, escribió Arendt en su disertación *Persönliche Verantwortung in der Diktatur* (1964-5). Los crímenes “no fueron realizados por gangsters, monstruos sádicos furibundos, sino por miembros respetables de la honorable sociedad.” Todos tenemos la tendencia a ser heterónomos, y por tanto irresponsables. Pero cada uno de nosotros tiene libre albedrío y es responsable de sus acciones. Por tanto, quien sigue dictados heterónomos es culpable. De tal modo que la pregunta que hay que hacer a los criminales no es “¿por qué obedeciste?” sino “¿por qué colaboraste?” La propia Hannah no está segura de que ella hubiera estado a la altura de las circunstancias en tales situaciones, pero aun así considera que es responsable de los propios actos. “¿Quién ha mantenido nunca que al juzgar una mala acción estoy presuponiendo que yo sería incapaz de cometerla? Hasta el juez que condena a un hombre por asesinato puede, sin embargo, decir: ‘Hasta aquí, de no ser por la gracia de Dios, podría llegar yo’.”⁴⁴ Por eso Hannah se opuso siempre a “la bien conocida falacia del concepto de culpa colectiva... lo que en la práctica constituye una manera muy eficaz de exculpar a todos aquellos que realmente hicieron algo, pues donde todos son culpables nadie lo es.”⁴⁵ La idea de culpa colectiva no puede tener más que un sentido metafórico.⁴⁶ Cuando la idea de culpa colectiva anula la de culpa individual, “ni siquiera los alemanes son ya culpables: nadie

⁴³ Arendt, Hannah, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, p. 109.

⁴⁴ Arendt (nota 42), p. 50.

⁴⁵ Arendt (nota 42), p. 52.

⁴⁶ Arendt (nota 42), p. 58.

lo es desde el momento en que no tenemos a quién nombrar en lugar de recurrir al concepto de culpa colectiva.”⁴⁷ Como puede advertirse, lo que Arendt denuncia es la confusión de la mala conciencia genérica con la culpa y la falta de responsabilidad de ciertas personas, las que no han hecho lo que debían, no las que no habían hecho lo que deberían.

Hay dos temas en la obra de Arendt que es necesario subrayar. De una parte, la idea de responsabilidad, y de otra, la necesidad del retorno a Sócrates. Responsabilidad es el carácter propio de los actos autónomos y por tanto morales. Se actúa irresponsablemente cuando no se juzga o se declina esa función en otras personas o instituciones. “Detrás de la reticencia a juzgar se oculta la sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda de sus actos.”⁴⁸ Esto es el resultado de la impersonalización propia de la burocracia. “En todo sistema burocrático, el desvío de responsabilidades es algo rutinario [...] La burocracia es el gobierno de nadie y, precisamente por eso, quizá la forma menos humana y más cruel de gobierno.”⁴⁹ El gobierno burocrático es la versión política de la sociedad de masas, aquella “en que todo el mundo siente la tentación de considerarse a sí mismo como una simple pieza de engranaje en algún tipo de maquinaria.”⁵⁰ En ella se convierte en categoría hacer lo que se ordena, negando así la facultad humana de juicio. “El argumento, desde los juicios de Núremberg hasta el juicio de Eichmann y los más recientes juicios celebrados en Alemania, ha sido siempre el mismo: toda organización exige obediencia a los superiores, así como obediencia a las leyes del país. La obediencia es una virtud política de primer orden, sin la que ningún cuerpo político puede sobrevivir. La libertad de conciencia sin restricciones no existe en ningún sitio, pues significaría la ruina de toda comunidad organizada. Todo esto suena tan plausible que cuesta cierto esfuerzo descubrir la falacia. Su plausibilidad se basa en la verdad del hecho de que ‘todas las formas de gobierno’, en palabras de Madison, incluso las más autocráticas, y aun las tiranías, ‘se basan en el *consentimiento*’, y la falacia estriba en la equiparación del consentimiento con la obediencia. Un adulto consiente allá donde un niño obedece.”⁵¹ La obediencia es siempre heterónoma. De ahí que Arendt afirme: “Mucho se ganaría si pudiéramos eliminar el pernicioso término ‘obediencia’ de nuestro vocabulario moral y político.”⁵² La obediencia es incompatible con la responsabilidad. “El mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas.”⁵³ De ahí deriva otro gran error, “la difundida ten-

⁴⁷ Arendt (nota 42), p. 52.

⁴⁸ Arendt (nota 42), p. 51.

⁴⁹ Arendt (nota 42), p. 60.

⁵⁰ Arendt (nota 42), p. 81.

⁵¹ Arendt (nota 42), p. 72.

⁵² Arendt (nota 42), p. 73.

⁵³ Arendt (nota 42), p. 124.

dencia a negarse a juzgar sin más. De la reticencia o incapacidad para elegir los ejemplos y la compañía de uno, y de la reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio, nacen los verdaderos *skándala*, las auténticas causas de tropiezo que los poderes humanos no pueden eliminar porque no se deben a motivaciones humanas y humanamente comprensibles. Ahí radica el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal.”⁵⁴

Una vez afirmada con toda contundencia la responsabilidad individual, Arendt añade que también hay responsabilidad colectiva, pero de tipo distinto. No pueden confundirse ambas, y para diferenciarlas utiliza para la individual, a veces, el término culpabilidad. Personalmente me resisto a aceptar esto último, y considero preferible diferenciar los dos tipos de responsabilidad. El artículo titulado “Responsabilidad colectiva”, comienza con estas palabras: “Existe una responsabilidad por las cosas que uno no ha hecho; a uno le pueden pedir cuentas por ello. Pero no existe algo así como el sentirse culpable por cosas que han ocurrido sin que uno participase activamente en ellas.”⁵⁵ ¿En qué consiste esta responsabilidad colectiva? Arendt responde: “Dos condiciones deben darse para que haya responsabilidad colectiva: yo debo ser considerado responsable por algo que no he hecho, y la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver, es decir, un tipo de pertenencia totalmente distinta de una asociación mercantil, que puedo disolver cuando quiera.”⁵⁶ Se trata, pues, de la responsabilidad de grupo o responsabilidad vicaria. Este tipo de responsabilidad se da sobre todo en la vida política, hasta el punto de que para Arendt la responsabilidad política es colectiva, en tanto que la responsabilidad moral y legal es personal. “No hay ninguna norma moral, individual y personal de conducta que pueda nunca excusarnos de la responsabilidad colectiva. Esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo, la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana.”⁵⁷

El segundo gran tema de Arendt es el socratismo. Para Sócrates la primera obligación moral del ser humano es pensar las respuestas, juzgar por sí mismo. Es lo contrario de la heteronomía. Los usos, costumbres, normas, etc., no son de fiar. “Quienes aprecian los valores y se aferran a las normas y las pautas morales no son de fiar: ahora sabemos que las normas y las pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo. Mucho más dignos de confianza serán

⁵⁴ Arendt (nota 42), p. 150.

⁵⁵ Arendt (nota 42), p. 151.

⁵⁶ Arendt (nota 42), p. 152-153.

⁵⁷ Arendt (nota 42), p. 159.

los dubitativos y escépticos, no porque el escepticismo sea bueno o la duda saludable, sino porque esas personas están acostumbradas a examinar las cosas y construirse sus propias ideas. Los mejores de todos serán aquellos que sólo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos.”⁵⁸ Sócrates nos enseñó que en nosotros mismos hay dos yoés, y que el diálogo más auténtico e insoslayable es el que tenemos que mantener con nosotros mismos, porque con él habremos de convivir toda la vida. Cuando Sócrates dice que es mejor padecer la injusticia que provocarla, lo que quiere afirmar es que caso de que provoquemos la injusticia nuestro otro yo no nos lo perdonará y nos hará responsables de ello. En ese diálogo con nuestro otro yo consiste el pensamiento. “Si se es un ser pensante, enraizado en sus pensamientos y recuerdos, y conecedor, por tanto, de que ha de vivir consigo mismo, habrá límites a lo que puede permitirse hacer, y esos límites no se le impondrán desde fuera, sino que serán autoimpuestos. Esos límites pueden cambiar de manera considerable e incómoda de una persona a otra, de un país a otro, de un siglo a otro; el mal extremo, sin límites, sólo es posible allí donde esas raíces autogeneradas, que automáticamente limitan las posibilidades, están totalmente ausentes, donde los hombres se limitan a deslizarse sobre la superficie de los acontecimientos, donde se permiten a sí mismos dejarse arrastrar sin llegar a penetrar nunca hasta la profundidad de que cada uno es capaz.”⁵⁹ “La incapacidad de pensar no es la ‘prerrogativa’ de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos –incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales– de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir. Aquí no nos ocupábamos de la maldad, a la que la religión y la literatura han intentado pasar cuentas, sino del mal; no del pecado y los grandes villanos, que se convirtieron en héroes negativos en la literatura y que habitualmente actuaban por envidia o resentimiento, sino de la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de *infinito* mal; a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche.”⁶⁰

La teoría de la responsabilidad de Arendt ya no es la propia de los pensadores anteriores a la Segunda Guerra Mundial, centrados en el análisis de la “acción responsable”. Ahora la responsabilidad es total, y abarca no sólo lo que se hace sino también aquello que no se hace. Como ha escrito Manuel Cruz, “el discurso acerca de la responsabilidad es algo rigurosamente nuevo. Hasta ahora, cuando se hablaba de ella, se hacía a la luz de unos supuestos que ya no son el caso. Por ejemplo, se partía de la idea de que el alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrict-

⁵⁸ Arendt (nota 42), p. 71.

⁵⁹ Arendt (nota 42), p. 115.

⁶⁰ Arendt (nota 42), p. 183.

tamente limitado. Pero, como repite Hannah Arendt en diversos pasajes de su obra, la acción es, por su naturaleza, 'ilimitada' en sus consecuencias, e 'impredecible' en sus resultados últimos, porque el hombre 'actúa dentro de un medio en donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena'. Sin que apenas nada cambie porque se introduzca en el esquema la voluntad. No sólo nos vemos sobrepasados por las consecuencias de nuestros actos cuando no prestamos atención: está en la esencia misma de la acción producir efectos imprevisibles e incalculables. Con otras palabras, también suyas: 'La acción humana desarrolla consecuencias hasta el infinito.'⁶¹ La tesis de Arendt es que la idea de acción es indisoluble de la de responsabilidad. El ser humano tiene que actuar por pura necesidad biológica, y esa misma necesidad es la que le exige ser responsable, y responsable total. "Somos responsables no sólo y no tanto de lo que hayamos hechos cuanto de lo que no hagamos para impedir el deterioro creciente del hábitat humano. Y somos responsables ante las generaciones futuras de la herencia natural, política y cultural que les leguemos."⁶²

9. A MODO DE CONCLUSIÓN

¿Cabe resumir todo lo dicho hasta aquí? Pienso que sí. La metafísica tradicional ha considerado siempre la autonomía como una propiedad del sujeto inteligente y libre; era una propiedad inherente a su esencia de animal racional. El ser humano, pues, era constitutivamente autónomo, y eso explica que sus actos pudieran ser autónomos o heterónomos. La autonomía era una propiedad constitutiva, esencial, de la que derivaban actos existenciales que, dependiendo de las condiciones y las circunstancias, podían o no ser autónomos de hecho. El acto autónomo era aquel que la escolástica medieval designaba como *actus humanus*, a diferencia del acto heterónimo, que venía a identificarse con el llamado *actus hominis*. Pero antes de eso y como fundamento suyo la autonomía era una propiedad constitutiva, inherente a todo sujeto dotado de inteligencia y libertad. El mismo Kant es presa de este esquema: autonomía se identifica con racionalidad y libertad puras. En el fondo de esta concepción está siempre la creencia en un alma espiritual que habita en nuestro interior y es por esencia distinta de todo tipo de condicionamientos materiales. Autónomo es única y exclusivamente quien atiende a sus dictados. Ahora bien, en una descripción fenomenológica, la autonomía aparece como un *factum* existencial, como la condición de quien consiste en proyecto y realiza su ser en él, quien es lo que debe ser, en el sentido de lo que tiene que ser. De tal modo que es autónomo quien se hace responsable de sí-mismo, sin enajenar esa responsabilidad en cualquier otra instancia

⁶¹ Cruz, Manuel, "Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad", en Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, p. 20-21.

⁶² Cruz (nota 61), p. 21-22.

distinta de él mismo. Heteronomía se identifica con enajenación de la responsabilidad moral, sea cual fuere la instancia a la que se endosa. En este sentido no hay duda que ha habido éticas heterónomas, por más que la heteronomía deba verse como lo que es, la negación de la especificidad de la ética.

A partir de aquí, cabe diferenciar no menos de cuatro sentidos distintos del término autonomía:

1. *Sentido político*: Es el más clásico. Autonomía es la capacidad de un cuerpo social para darse sus propias leyes y, por tanto, para constituirse en cuerpo político. Autonomía es, pues, igual a autogobierno civil.
2. *Sentido ontológico*: Es el que adquiere con Kant. La autonomía es la condición propia del ser humano, a diferencia de todos los demás seres de la naturaleza. Por su condición autónoma, el ser humano es fin en sí mismo y no medio, y tiene dignidad y no precio. No es, por tanto, un ser natural sino moral. Seres autónomos son los seres personales.
3. *Sentido jurídico*: El derecho considera autónomo todo acto que se ha realizado con información adecuada, por una persona dotada de capacidad comprenderlo para llevarlo a cabo y sin factores que coarten su libertad interna o externamente. Este sentido es el que ha pasado a la bioética a través de la teoría del consentimiento informado. El sentido que el término autonomía suele tener hoy en bioética es éste.
4. *Sentido ético*: Para que un acto pueda considerarse autónomo desde el punto de vista moral no sólo se requiere que cumpla los requisitos marcados por la autonomía jurídica, sino que además sea resultado de un juicio responsable del individuo, tras un proceso deliberativo en el cual haya tenido en cuenta los valores en juego, así como las circunstancias del caso y las consecuencias previsibles. Los actos no son moralmente autónomos cuando la responsabilidad de la decisión se endosa a cualquier instancia distinta del propio individuo, sea ésta divina o humana, por más que cumpla con los tres requisitos propios de la responsabilidad jurídica. Siempre que se descarga la responsabilidad en otros, no se está actuando de modo autónomo sino heterónimo. Nadie puede endosar a otro (grupo social, norma jurídica, mandato divino, uso, costumbre, etc.) la responsabilidad de las propias decisiones. Cada decisión es un acto personalísimo; de no ser así, no es autónomo, ni por tanto moral.

Era importante establecer estas precisiones como puente entre la experiencia moral y los sistemas morales. Porque de acuerdo con estos criterios, los sistemas de ordenación de las costumbres que se han dado en la historia pueden agruparse según hayan fomentado la autonomía o la heteronomía.

Las éticas teístas y las éticas naturalistas han sido fundamentalmente heterónomas, aunque eso no significa que en un juicio moral autónomo no puedan y deban entrar como elementos las creencias religiosas y el orden de la naturaleza. El esfuerzo del mundo moderno por superar la heteronomía ha ido dando lugar a resultados o éxitos parciales. Un primer paso fue el kantiano, y con él la defensa de la autonomía como el principio inherente a la vida moral, de tal modo que todo sistema heterónimo es por definición no moral. El problema es que para Kant la autonomía moral venía a identificarse con la regulación de la vida moral por móviles de una voluntad pura que superaran el contraste con el canon de la razón pura. De este modo fundó la autonomía moral en un sistema que era a la vez idealista y deontológico. Intentando corregir sus excesos, los utilitaristas elaboraron otro sistema moral que partiera del modo empírico de trabajar de la razón humana, como facultad que busca siempre optimizar los resultados de sus decisiones. Aparecieron así otros sistemas morales que en vez de ser idealistas y deontológicos, intentaban definirse como realistas o empiristas y teleológicos. Si los primeros hacían justicia sobre todo al mundo ideal de lo que debería ser, los segundos buscaban optimizar el mundo real de lo que debe ser en condiciones empíricas y concretas. Integrando ambos legados, las éticas del siglo XX han considerado que la experiencia moral es más compleja de lo que ambos análisis sospecharon, y que autónomo es quien asume su responsabilidad moral, intentando ser fiel a ambas instancias normativas, la ideal de los valores y la real de las circunstancias y las consecuencias. El primero es el mundo que debería ser y el segundo el mundo que debe ser en las presentes circunstancias. Y autónomo es quien es capaz de manejar esta complejidad y toma sobre sus espaldas la responsabilidad de ser fiel a los valores y a la vez salir responsable de las restricciones en su realización empírica.

¿A qué conduce todo este análisis? Cuando menos, al resultado de que la autonomía es o ha sido una lenta conquista histórica de la propia ética. No toda ética ha sido autónoma, ni las éticas que se llaman autónomas lo son de la misma manera o en el mismo sentido. La autonomía no es algo dado, sino una difícil conquista del ser humano. La tendencia natural de la humanidad parece ser hacia la heteronomía, o al menos así ha sido históricamente. La autonomía moral es una conquista reciente. Y minoritaria. De hecho, las éticas autónomas surgieron en el mundo moderno, y éticas autónomas maduras no aparecen hasta el siglo XX. Son las que expondremos bajo el nombre de éticas de la responsabilidad. Hasta el día de hoy, la moralidad autónoma ha sido excepcional en la historia humana, y hoy es aún una conducta minoritaria entre los seres humanos. Los seres de nuestra especie prefieren regir sus conductas por criterios heterónomos. Lo cual es tanto como renunciar a la moralidad. Dicho de otro modo, todos los seres humanos tienen experiencia moral, pero pocos, muy pocos, son fieles a ella y ordenan su vida en tal sentido. La cuestión planteada por Sócrates, el que cada uno dé de sí lo mejor que lleva en su interior, sigue abierta. Hoy tiene tanta vigencia como en la época en que se formuló.