

La construcción de la autonomía moral

Parte I

Diego Gracia

POLISEMIA DEL TÉRMINO "AUTONOMÍA"

Autonomía es un término que procede directamente del griego *autonomía*, que en este idioma tuvo solo un sentido político, es decir, aplicado a la *polis* 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 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 solo 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 *autos*, que significa sí mismo o uno mismo, y *nomos*, uso, costumbre, estatuto, ordenanza, ley. Se comprende, por ello, que el término autonomía esté muy relacionado con la ética, ya que *ethos* significa también, como sabemos, hábito o costumbre. Lo que sucede es que, como en el griego clásico la palabra autonomía era entendida solo en sentido político, es lógico que no se la utilizara nunca en un contexto distinto de ese, 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, etcétera.

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.

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. Este 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 ese, y por tanto no autónomos sino heterónomos, no actúa por móviles estrictamente morales. Ni qué 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 de los que se da a sí misma la propia razón libre del individuo, ya fueran religiosos, filosóficos, culturales, etcétera.

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 lo 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 lo tanto dependen siempre de la realidad exterior, que por definición es contingente, y que además siempre percibi-

mos 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 permanece velado para nosotros. 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 la 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 lo tanto, la experiencia moral, no son meros accidentes de la realidad humana sino que afectan a su propia esencia y, en consecuencia, a su noumeno. El deber puro, en efecto, identifica al ser humano como persona, es decir, como realidad que es fin en sí misma y no solo medio para algo distinto de él mismo. Y ello debido a su autonomía. Porque es autónomo, el ser humano es un fin en sí mismo, es decir, tiene 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”.¹ 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 heterónomo, en tanto que en el fenoménico la heteronomía puede desempeñar 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 lo 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 solo 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 solo 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 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”.²

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

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 lo 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. Ese 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 lo 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 *logos* 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], estos, 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 solo 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, *autos* y *nomos*. 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 en los corazones

de los seres humanos. Lo que Kant hace es secularizar esa tradición, buscándole una base estrictamente racional o filosófica, y por lo tanto desligada de la teología. Para lo cual vuelve a sus raíces estoicas. La razón, desligada de todo lo contingente y empírico, y por lo 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, entonces, se identifica con la razón pura como instancia autolegisladora. Todo lo que sea actuar por móviles distintos de 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 exige ser autónomo en sus actos, es decir, actuar de acuerdo con su condición ontológica. De ahí que la ética deba ser autónoma, si es que no quiere renunciar a su propia condición moral.

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 constricción por la ley ni quitar algo a su validez”.³

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 solo 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 solo 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 pueden 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, solo no a la virtud, para quien haya alcanzado a verla alguna vez en su verdadera figura”.⁴

Esto es autonomía para Kant, el gobierno del ser humano por “una voluntad absolutamente pura”, “determinada meramente por la razón”.⁵ “Lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es el *fin*, y este, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales”.⁶ 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 lo tanto, quien posee información adecuada, tiene capacidad para decidir y no se halla impedido de 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 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 lo 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 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 estos lleguen 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.

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

4. *Ibidem*, p. 183.

5. *Ibidem*, p. 185.

6. *Ibidem*. p. 185.

Se trata de pedírselas 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 las 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 solo 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, se halle 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.

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 de 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 reducible a nada distinto de ella misma. La moralidad no se deja reducir a otra cosa, sea esta 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 irreducible, y la ética consiste en actuar conforme a deber. Todo lo demás serán otras cosas, probablemente muy importantes, quizá más importantes que la propia ética, pero desde luego distintas de ella.

Si la experiencia ética es originaria, no resulta reducible 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 lo tanto, el criterio, el *nomos*, será *heteron*, 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 este 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 irreducibilidad 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 ser 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 este 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 lo tanto, este cuarto sentido del término autonomía, el propiamente ético, recupera el legado kantiano, pero despojándolo 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 desempeña un gran papel en la *Crítica de la razón práctica*, debido a su estricto formalismo. Solo 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 solo la acción autónoma es moral. “Quien actúa por una autoridad actúa necesariamente sin conciencia moral.”⁷ Esto no significa, continúa, que el agente moral no 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 afuera 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 desapueba, aquellas premisas son destruidas, y es un deber absoluto renunciar a ellas.”⁸

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 ello, a la moralidad. Más tarde reaparecerá el tema.

Solo las acciones autónomas son morales y solo 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 este o aquel; él lo es únicamente bajo la condición de que sea confirmado por ella; es un deber absoluto no aceptarlo sin una indagación propia, sino solo 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”⁹.

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 vida moral exige una madurez infrecuente en la especie humana y que por lo 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,

7. Fichte, JG. *Ética o sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Akal; 2005. p. 220.

8. *Ibidem*, p. 221.

9. *Ibidem*, p. 221-2.

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, esta 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*.

AUTONOMÍA, AUTENTICIDAD Y RESPONSABILIDAD: HEIDEGGER

Así entendido el término autonomía, no hay duda de 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, estas 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 aquella. 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 este consiste en posibilidad, de modo que solo 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”.¹⁰ 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 “inauténtica”. 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.”¹¹

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 a 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”.¹² 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 resulta radicalmente imposible darle mayor flexibilidad mediante correcciones

10. Heidegger M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta; 2003. p. 67.

11. *Ibidem*, p. 151.

12. *Ibidem*, p. 152.

y ampliaciones. Estas reformas de la lógica, inspiradas en las ‘ciencias del espíritu’, no hacen más que acrecentar la confusión ontológica.”¹³ 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 este y como este me estoy inmediatamente ‘dado’ a mí ‘mismo’. Inmediatamente, el *Dasein* es el *uno* [o el *se*] y por lo regular se queda en eso”.¹⁴ ¿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.”¹⁵ “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, esta 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.”¹⁶ 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”.¹⁷

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 lo 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 hipotectarla en otras, sin justificar por otros motivos las acciones. Esto no significa que al 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 lo 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 formar parte de nuestros juicios morales, pero solo lo harán como factores, y el comportamiento moral, si de veras merece este calificativo, habrá de ser autónomo y, por lo 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 esta a cualquiera de esos factores. Aquello es autonomía; esto, heteronomía.

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. Sin embargo, la utilización del término deber en ese contexto no deja de plantear 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*, etcétera.

13. Ibidem, p. 153.

14. Ibidem, p. 153.

15. Ibidem, p. 293.

16. Ibidem, p. 293.

17. Ibidem, p. 322-3.

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 heterónomo. 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 solo 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 *daimon* socrático, o con la vocación. De tal modo que quizás 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 solo apetitos, cree que tiene solo 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 enten-

der 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.”¹⁸ 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 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 solo 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”.¹⁹

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

18. Ortega y Gasset R. *La rebelión de las masas. En sus: Obras completas*. Madrid: Taurus; 2005. Vol. IV, p. 356-7.

19. *Ibidem*, p. 366.

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”.²⁰

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 los 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 él 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 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 solo 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”.²¹

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. 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 solo 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 este, 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 solo son discutibles, sino que todo su sentido y fuerza 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 ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, riguroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas”.²³ Sin libertad, en efecto, nadie puede ser lo que tiene que ser, nadie puede ser fiel a su propio destino o a su vocación; por lo tanto, nadie puede ser autónomo. Negando la libertad, el bolchevismo, el fascismo y el *Syllabus* niegan la autonomía moral. Este 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”.²⁴ Y esto es lo que, a juicio de Ortega, se ha convertido en nota distintiva de nuestra época: “Un ventarrón de farsa general y omnimoda sopla sobre el

20. Ibidem, p. 434.

21. Ibidem, p. 438.

22. Ibidem, p. 431.

23. Ibidem, p. 438-9.

24. Ibidem, p. 439.

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 trágica 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”.²⁵ Solo 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”. ¿Y la rebelión? Esta consiste en pretender actuar por sí misma.²⁶ “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.”²⁷ 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. “Esta 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.”²⁸ Heteronomía significa ausencia de moral. Y esa 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 y la otra en albor. El hombre-masa carece simplemente de moral [...] No se trata solo 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.”²⁹ 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 heterónimo 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”.³⁰

Esto se escribe en 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 lo sucedió. A ella los fascismos y la guerra europea les 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.

25. Ibidem, p. 440-1.

26. Ibidem, p. 446.

27. Ibidem, p. 447.

28. Ibidem, p. 496.

29. Ibidem, p. 497-8.

30. Cruz M. *Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad*. En: Arendt H. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona; 1995. 20-1.