

# La construcción de la autonomía moral

## Parte II

Diego Gracia

### HANNAH ARENDT Y LA BANALIDAD DEL MAL

En 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 el 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?

Este 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.

Solo 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*). Solo 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. Solo 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”.<sup>1</sup> 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 solo 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.”<sup>2</sup>

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?

1. Löwith K. Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX, México: Fondo de Cultura Económica; 2006. p. 163.

2. Heidegger M. Caminos del bosque. Madrid: Alianza; 1995. p. 242.

Esto ha sucedido en todas las guerras, y muy en especial en las del último siglo. Este 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 consideró 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 este fue tema de la reflexión de Hannah Arendt. Aún cabe decir más, y es que toda su obra gira en torno a este tema. En 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 algo distinta de 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 solo 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”.<sup>3</sup>

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 razones diferentes), describió Heidegger con extraña precisión en los párrafos de *Ser y tiempo* que trata de “el ser”, 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 intere-

3. Arendt H. Hombres en tiempos de oscuridad. Barcelona: Gedisa; 1992. p. 10.

sa 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”.<sup>4</sup>

Es obvio que Hannah Arendt está aludiendo al párrafo 27 de *Ser y tiempo*, aquel en el 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 solo 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 este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’ [*das Man*]”.<sup>5</sup>

No hay duda de 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”.<sup>6</sup>

Esto es lo que Heidegger llama *die Öffentlichkeit*, la publicidad. “Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en 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.”<sup>7</sup>

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.”<sup>8</sup>

Hannah Arendt no solo 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*.<sup>9</sup> 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 solo 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 al 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.”<sup>10</sup>

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 por ello mismo se caracterizaron por el rechazo de lo público, que veían desmoralizado e

4. Arendt H. *Hombres...*, op. cit. p. 10-1.

5. Heidegger M. *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta; 2003. p. 151.

6. Ídem.

7. Ídem, p. 151-2.

8. Ídem, p. 151.

9. Ídem.

10. Arendt H. *Hombres...*, op. cit. p. 11.

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 ese 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.*”<sup>11</sup>

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 llevaron 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 obra 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 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 aquellas 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 solo 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*) solo 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

11. Arendt H. Responsabilidad y juicio. Barcelona: Paidós; 2007. p. 42.

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 quizás 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”.<sup>12</sup> 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’”.<sup>13</sup> 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”.<sup>14</sup> La idea de culpa colectiva no puede tener más que un sentido metafórico.<sup>15</sup> Cuando la idea de culpa colectiva anula la de culpa individual, “ni siquiera los alemanes son ya culpables: nadie lo es desde el momento en que no tenemos a quién nombrar en lugar de recurrir al concepto de culpa colectiva”.<sup>16</sup> 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.”<sup>17</sup> 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.”<sup>18</sup> 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”.<sup>19</sup> En ella se convierte en categoría hacer lo que se ordena, negando así la facultad humana de juicio. “El argumento, desde los juicios de Nüremberg 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

12. Arendt H. El pensar y las reflexiones morales. En su: De la historia a la acción. Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona; 1995. p. 109.

13. Arendt H. Responsabilidad..., op. cit. p. 50.

14. Ídem, p. 52.

15. Ídem, p. 58.

16. Ídem, p. 52.

17. Ídem, p. 51.

18. Ídem, p. 60.

19. Ídem, p. 81.

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.”<sup>20</sup> 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”.<sup>21</sup> 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.”<sup>22</sup> De ahí deriva otro gran error, “la difundida tendencia 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”.<sup>23</sup>

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 a fin de 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”.<sup>24</sup> ¿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”.<sup>25</sup> 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, solo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana.”<sup>26</sup>

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 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 solo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos.”<sup>27</sup> Sócrates nos enseñó que en nosotros mismos hay dos yoes, 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 en 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 concededor, 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, solo es posible allí donde esas raíces autogeneradas, que automáticamente

20. Arendt H. Responsabilidad..., op. cit. p. 72.

21. Ídem, p. 73.

22. Ídem, p. 124.

23. Ídem, p. 150.

24. Ídem, p. 151.

25. Ídem, p. 152-3.

26. Arendt H. Responsabilidad..., op. cit. p. 159.

27. Ídem, p. 71.

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.”<sup>28</sup> “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.”<sup>29</sup> 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 solo 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 estrictamente 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 solo 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’”<sup>30</sup> 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 solo y no tanto de lo que hayamos hecho 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.”<sup>31</sup>

## 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 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 de 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:

*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.

*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.

*Sentido jurídico*: el derecho considera autónomo todo

28. Ídem, p. 115.

29. Arendt H. Responsabilidad..., op. cit. p. 183.

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. p. 20-1.

31. Ídem, p. 21-2.

acto que se ha realizado con información adecuada, por una persona dotada de capacidad de 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 este.

*Sentido ético:* para que un acto pueda considerarse autónomo desde el punto de vista moral no solo 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 esta 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 heterónomo. 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 heterónomo 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 orientarse 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.