

La modernidad liberal e ilustrada, con innegable éxito social, situó el ámbito estricto de la ética en la autonomía de los individuos libres, independientes, formalmente iguales y responsables de sus actos. Su aportación ha conllevado importantes avances en el ámbito personal y político. Pero con el lastre de ignorar rasgos básicos de la condición humana, como su dependencia y labilidad constitutivas, que reclaman resaltar la relevancia primaria, en la vida ética, de la receptividad y su correspondiente responsividad. En este artículo se analizan y contrastan ambos enfoques, y se concluye con la propuesta de su articulación tensional.

Palabras Clave: Independencia. Autonomía.
Responsabilidad. Labilidad. Receptividad.
Responsividad.

Modernitate liberal eta ilustratuak gizarte-arrakasta ukazina lortu zuen, eta gizabanako aske, independente, formalki berdín eta bere ekintzen erantzulearen autonomian kokatu zuen etikaren esparru zorrotza. Haren ekarpenak aurrerapen garrantzitsuak eragin zituen arlo pertsonalean eta politikoan. Baina akats bat izan zuen: alde batera utzi zituen giza izaeraren oinarritzko ezaugarri batzuk, hala nola izatezko mendetasuna eta labilitatea. Horiek eraginda, bizitza etikoko funtsezko garrantzia hartzen dute harkortasunak eta horri dagokion erantzunkortasunak. Artikulu honetan bi ikuspegiak aztertzen eta alderatzen dira, eta, azkenean, horien artikulazio tentsionala proposatzen da.

Giltza-Hitzak: Independentzia. Autonomia. Erantzukizuna. Labilitatea. Harkortasuna. Erantzukotasuna.

La modernité libérale et éclairée, avec un indéniable succès social, a placé le précis domaine de l'éthique dans l'autonomie des individus libres, indépendants, véritablement égaux et responsables de leurs actes. Sa contribution a permis d'accomplir des progrès importants sur les plans personnel et politique. Mais avec un handicap : celui d'ignorer les traits fondamentaux de la condition humaine, comme sa dépendance et sa labilité intrinsèques, qui exigent d'insister sur l'importance majeure -dans une vie éthiques- de la réceptivité et, par conséquent, de la responsivité. Cet article analyse et compare les deux approches et conclut sur la proposition d'imbrication tensionnelle.

Mots-clés : Indépendance. Autonomie. Responsabilité. Labilité. Réceptivité. Réactivité.

Autonomía responsable, receptividad responsiva

(Responsible Autonomy,
Responsive Receptivity)

Etxeberria Mauleón, Xabier

Universidad de Deusto. Centro de Ética Aplicada
Avda. de las Universidades, 24. 48007 Bilbao
xetxemau@deusto.es

La modernidad ha asentado con contundencia y eficacia, al menos en lo que llamamos “cultura occidental”, que el corazón de la ética debe ser situado en la *autonomía responsable*, que la ética, *stricto sensu*, es ética de la autonomía, que incluso la ética de la justicia está a su servicio para garantizarle sus condiciones de posibilidad para todos. Ello ha supuesto, sin ninguna duda, logros relevantes para la libertad, irrenunciables, en los espacios intersubjetivos, sociales y cívicos. Pero se ha pagado el coste de ignorar o no considerar como se merecen, supuestos fundamentales de la condición humana que nos abren a plantear una vida ética mucho más amplia, rica, compleja, y que diseñan a su vez con más ajustamiento el lugar y modo de esa autonomía responsable. Se ha pagado el coste, dicho de otro modo, de dejar en los márgenes propuestas reflexivas con otras referencias focales primarias. Propuestas que considero oportuno estructurar y desarrollar en torno a la categoría de *receptividad responsiva*. No se trata de situarla en disyuntiva con la autonomía responsable. Aunque defenderé una cierta primariedad fundante de ella, el horizonte al que apuntar es el de una especie de *articulación tensional*, esto es, nunca definitivamente asentada, siempre rehaciéndose en función de los aprendizajes que aporte la praxis reflexionada, entre esas dos categorías o perspectivas del dinamismo ético.

En la primera parte del texto se irá exponiendo cómo se va diseñando la propuesta de autonomía responsable, a partir de los pensadores más representativos de ella; nos moveremos en terreno bien conocido, pero con el objetivo, al ir recordando sus planteamientos básicos, de ir apuntando sus límites. En la segunda parte, se propondrán las líneas maestras de una receptividad responsiva que se propone tenerlos decisivamente en cuenta, para acabar mostrando el lugar que puede ocupar a partir de ella la autonomía responsable¹.

1. Este estudio se apoya en un trabajo previo que he plasmado en el libro *Dependientes, vulnerables, capaces. Receptividad y vida ética*. En él, lo que aquí se ofrece en la primera parte no está propiamente presente, simplemente se presupone. Lo que se expone en la segunda parte sí remite a contenidos del libro, pero se proponen, en su orden, su selección y sus desarrollos, en función de la contrastación con lo analizado en la primera parte.

1. La autonomía del sujeto responsable

1.1. La autonomía del individuo separado

Comienzo, pues, exponiendo cómo se va construyendo reflexivamente la concepción de la autonomía personal en la modernidad. El relato nos irá mostrando, junto a sus fortalezas, sus fuertes carencias, que reclaman reconsiderar cuál debe ser el referente primario de lo ético.

En vistas a este objetivo, podemos considerar que la modernidad, filosóficamente, arranca con el pensamiento racionalista de Descartes y el pensamiento liberal de Hobbes y Locke. Del primero, solo quiero destacar un dato: la contundencia con la que afirma la primacía del sujeto individual que se postula a sí mismo desde la consciencia de su propio pensar. Yo, pensante, soy-estoy, inicialmente solo en la argumentación, ante cualquier posible realidad que tendré que probar (Descartes, 2010). No es, meramente, que así se coloque a la subjetividad en la base y el centro de todo. Se trata también de la subjetividad del individuo adulto, aislado, capaz, que, además, es decisivamente ser pensante, pues se sabe existente desde su pensar, hasta el punto de que en un momento dado y a partir de él tiene que dar cuenta de su corporalidad y considerar sus pasiones. Todo lo demás se verá, se valorará, se fundamentará desde él y marcado por él. Este enfoque supone una revolución en la historia del pensamiento, que tendrá su gran creatividad, también en el ámbito científico concebido desde las matemáticas, pero que arrastrará su coste. De cara a lo que aquí nos importa, el centro de todo queda claro: el individuo pensante-capaz-voliente. La autonomía que se irá postulando, va a ser un rasgo de él.

Hobbes y Locke –el primero contemporáneo de Descartes, el segundo inmediatamente posterior–, como bien sabemos, en cuanto a la concepción de la epistemología son considerados –más claramente el segundo– empiristas que desarrollan el enfoque de Bacon, pensadores que oponen en el conocer al privilegio racionalista cartesiano de la intuición intelectual y la deducción, la experiencia sensible y la inducción. Pero en lo que aquí nos interesa son los que, reconduciendo la subjetividad pensante de Descartes hacia la subjetividad del individuo que decide con libertad, logran asentar en el corazón de la praxis una de las referencias clave de lo que se acabará denominando como “autonomía”, que solo puede concebirse afincada en la libertad, casi en sinonimia con ella.

Me permito referirme a ellos a partir del ya clásico estudio (es de 1962) de Macpherson, en el que, analizando a estos autores conjuntamente con los *levelers* y Harrington, propone la “teoría política del individualismo posesivo”. Expone con ella un pensamiento muy relevante porque, además de servir de pauta de comportamientos individuales y sociales, ha sido una referencia decisiva para alentar la primera versión de la democracia liberal, de la que perduran marcadamente sus huellas. Sintetizo las grandes tesis con las que define tal teoría: lo que nos hace humanos es ser libres de las dependencias de las libertades de demás; con una libertad que admite solo las relaciones que los individuos establecen voluntariamente por su propio interés; el individuo es propietario de su persona y de sus capacidades, por las que nada debe a la sociedad; aunque no puede enajenar

toda su propiedad sobre su persona, sí puede enajenar su capacidad para trabajar; de todo lo cual se desprende que la sociedad humana consiste en relaciones mercantiles libres; la libertad de cada individuo solo puede limitarse en justicia por reglas que sean necesarias para garantizar la misma libertad de los demás; la sociedad política es una invención humana para la protección de esas propiedades-libertades así concebidas (Macpherson, 2005, cap. VI). El autor advierte que, por diferentes que sean estos pensadores, tales supuestos, con sus fortalezas, se presentan de una forma u otra en todos ellos, estando su debilidad en implicaciones que no han considerado.

Para que esta síntesis no ensombrezca la especial relevancia que ha tenido Locke en la concepción liberal de la libertad, me permito completarla recordando su muy conocida afirmación, contenida en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, que él sustenta en el iusnaturalismo y que figura entre los textos que preludian los derechos humanos: lo que la ley de la naturaleza enseña –nos dice– es que «siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones» (1994, nº 6). Por un lado, especifica así los que concibe como grandes núcleos de nuestros derechos-poderes, en principio, los de todos: en torno a la vida, la integridad, la libertad (que se desarrollará en libertades) y las posesiones. Por otro lado, al enfatizar que nadie debe dañarlos, sugiere indirectamente que, más que poderes, esos derechos son *inmidades* a la hora de ejercerlos, éticamente justificadas en el valor de la igualdad. Por último, queda patente el sello propietario que, tal como es concebido, compatibiliza la igualdad formal que se proclama con las desigualdades materiales que se silencian o se consideran en otro nivel. La universalidad es así postulada desde el individualismo abstracto, con su ventaja para proclamarla y sus graves inconvenientes para llevarla a la práctica en justicia.

Del estudio de Macpherson, con el apunte añadido sobre Locke, lo que me interesa subrayar de momento es que, con este pensamiento político del siglo XVII, tan influyente, se consagra la hipótesis de los individuos separados con libertades formales iguales que, con sus elecciones tanto de los objetivos perseguidos como de las relaciones intersubjetivas buscadas, pretenden la satisfacción de sus intereses, presuponiéndose plenamente dueños de sí mismos, de sus capacidades y de lo que logren con el ejercicio libre de ellas. Más adelante, realizaré observaciones críticas a tales supuestos, pertinentes para los propósitos de estas líneas.

1.2. La formulación madurada de la autonomía liberal

Voy a considerar a John Stuart Mill como el filósofo que logra la formulación precisa, a la vez que claramente mejorada, de la concepción de la autonomía que se diseña en el primer liberalismo. Me permito, por eso, hacer un salto cronológico de un siglo, dentro del cual está un Kant al que luego habrá que considerar con especial énfasis por las novedades que introduce. En Mill la autonomía es ya la categoría que tiene el sentido que hoy habitualmente le damos: esa capacidad de elección libre, por parte de la persona, de lo que le interesa, y de realización de lo elegido: autonomía como *autoelección*, o, dado que con ella nos autodeterminamos, como *autodeterminación*.

Mill, en su muy influyente libro *Sobre la libertad*, construye su reflexión tratando de delimitar con el mayor rigor posible los contornos precisos en los que podemos ser coaccionados por la sociedad, para definir así, por contraposición, el amplio campo en el que la libertad puede expresarse sin cortapisas, precisamente como libertad para elegir. Para ello distingue el deber social del bien personal. El primero nos pide no perjudicar aquellos intereses de los otros que, por expresa declaración legal o por tácito entendimiento, deben ser considerados como derecho: es el que puede imponérsenos. El segundo remite al campo, abierto para la libertad, de lo que queremos hacer con nuestra vida. En él nuestra libertad es total para determinarlo como nos parezca conveniente, hasta el punto de que, propiamente hablando, no cabe hablar de “deberes para consigo mismo”. Es decir, en lo que nos afecta específicamente a nosotros mismos, somos el juez supremo; o, dicho de otro modo, en lo que concierne a nuestro cuerpo y nuestro espíritu somos soberanos. No cabe beneficencia paternalista, ni por parte de otros individuos ni por parte de los Estados. Aunque, matiza Mill, para ello se precisen personalidades maduras –*competentes*, decimos ahora–, es decir, que tengan una cierta edad (mayoría de edad) y se hallen en tal situación que no necesiten perentoriamente ciertos cuidados de los otros. Mill, con acento utilitarista, justifica esta libertad destacando los beneficios que acarrea, pero debajo de su argumentación se ve que late en él una fuerte convicción: no nos construimos como humanos porque realicemos este o aquel proyecto de bien sino porque ejercemos nuestra libertad, el bien sólo es bien si es promovido desde la propia capacidad de elección. Dicho en negativo: la equivocación con elección es preferible al acierto sin elección, que ya no es acierto, porque el valor superior, la condición de los demás valores, es el valor de la libertad.

Para el objetivo de estas líneas, Mill hace un apunte interesante. Considera expresamente la circunstancia de minoría de edad y la de dependencia, pero la reduce a su enfoque en negativo, como aquel espacio en el que la libertad de elección no puede ser ejercida; habrá que tirar de este hilo. Por otro lado, sigue asociando la libertad al *poder* de cada uno, del que resalta las posibilidades y señala las fronteras; esto es, a los derechos de cada uno, con sus deberes mínimos correspondientes, algo que tiende a colocar las relaciones humanas entre sujetos libres sobre un fondo de juridificación que limita sus horizontes. Esto no excluye en sí otros modos de relación entre libertades, pero no son situados en la dinámica intrínseca de ellas. Por último, sigue habiendo un marcado individualismo. Es significativo que Mill no hable de autodeterminación o de algún término similar, sino de *individualidad*: se define un campo mínimo de lo público –el campo en el que podemos perjudicarnos significativamente unos a otros– para afirmar el amplio espacio de lo privado en el que la autonomía individual funciona sin condiciones ni cortapisas de ningún tipo. Aunque luego no sea fiel a este esquema y conceda con frecuencia derecho al Estado para que invada algunos espacios de ese dominio privado en vistas al mayor bien del mayor número, el esquema como tal ha calado y con él sus límites: identificar al individuo autónomo con el que decide por sí y para sí, desde sus actitudes y sentimientos subjetivos, quedando como opcional, ajeno a la dinámica intrínseca de la autonomía moral, que incluya o no decisiones de plenificación y solidaridad. Kant llamará a esto, para criticarlo,

autocracia, o poder de nuestro libre arbitrio para decidir sobre el ejercicio de nuestras facultades ante situaciones concretas, vivenciada como oposición a la obligación de someternos a la voluntad de los otros. Aunque, por otro lado, ve lícito que cada uno busque su felicidad por el camino que mejor le parezca, con tal de que no impida a la libertad de los demás hacer lo mismo. Volvemos a encontrarnos con la autonomía como autodeterminación, ya orientada a la autorrealización. Solo que Kant la margina de la ética en sentido propio, al precisar otro modo de autonomía.

Antes de pasar a este autor, permítaseme una breve observación sobre la evolución de este individualismo liberal forjado entre los siglos XVII al XIX, en el marco del cual se genera la concepción de la autonomía que acaba siendo dominante en el “mundo occidental”. Está sujeto a cambios, así como a trampas en su realización social, que diversos críticos ponen de manifiesto al analizarlo. Me limito a apuntar tres estudios: el de Lipovetsky (1986) que, focalizado en lo que hemos llamado postmodernidad y más atento a lo “cultural”, analiza lo que llama individualismo narcisista; el de Barcellona (1996), que, teniendo presentes los nuevos dinamismos económicos, denuncia el que denomina “individualismo propietario”; y el de Beck y Beck-Gernsheim (2003), que critican su pretendida autosuficiencia y su ocultamiento del riesgo que implica. En obras de Taylor (como la de 1994), se encuentran también reflexiones críticas con la concepción liberal del “individuo desvinculado”. Por mi parte, me he adentrado en el análisis crítico del individualismo en un estudio que busca dar cuenta de su impacto en la praxis ciudadana (2010). Las transformaciones sociales han seguido avanzando desde trabajos como estos, y con ellas las modificaciones de las formas del individualismo –y de sus ilusiones–, pero el punto más básico de él, el de postularnos como individuos separados autosuficientes (o que, al menos, aspirando a serlo como ideal) con relaciones predominantemente contractuales, se sostiene. Desde la propuesta que aquí se va a defender, es lo que habrá que cuestionar.

Pasemos ya a Kant, de momento teniendo como referencia básica su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Es en el marco del pensamiento de este autor en donde el término “autonomía” es más fiel a su etimología, al *nomos* que incluye la palabra, y no solo al *autos*, aunque él también utiliza “autodeterminación”, pero siempre efectuada a través de la ley moral. Por eso, si la concepción de Mill puede denominarse “autoelección”, a la de Kant cabría denominar *autolegislación* (moral). Como seres libres, estamos constitutivamente abiertos a autodeterminarnos. Algo que moralmente tenemos que hacer, precisará, no por la materia, la felicidad, pues, al ser objeto del deseo es heteronomía, siempre empírica y contingente, sino por la forma, por la legislación. Será correcta, será de verdad autónoma, cuando, a la vez, es propia, esto es, asumida desde mi libertad de elegir como individuo, y es universal, es decir, “impuesta” por mi razón desde mi condición de miembro de la humanidad.

Por tanto, la autonomía que nos propone Kant es ejercida por cada persona individual, pero en tanto que persona, esto es, en tanto que miembro de una humanidad constituida en reino de los fines en sí que se impone a la conciencia de cada uno exigiéndole que no decida contra ella (el principio de huma-

nidad –no tratar a nadie como puro medio– es la condición suprema limitativa de los fines subjetivos) y que busque reglas que puedan universalizarse. En este sentido, la individualidad está decisivamente matizada, y se hace surgir una tensión entre la autonomía individualista del individuo dueño de sí mismo y la autonomía del sujeto que, determinándose en cuanto ser racional, logra contemplar a través de él a todas las personas. Ahora bien, en la dinámica concreta de quien discierne y aplica las máximas según el criterio de los imperativos, el individualismo se mantiene, como veremos enseguida al retomar esta cuestión desde el enfoque político. Por otro lado, Kant muestra oportunamente que la reclamación de la autonomía moral en el horizonte de la universalidad y de la humanidad no es una mera coacción interna a la espontaneidad, que se añadiría a la coacción externa que tan nítidamente señalará Mill, sino que es condición necesaria para la expresión de una autonomía plenamente humana. Aunque su postergación a autocracia de la búsqueda de felicidad, hasta hacerla como tal moralmente irrelevante, deberá ser reconsiderada. Quedan, por último, los problemas de conexión entre el sujeto real –individuo concreto– y el sujeto puramente racional –noumenal–, pero será un tema que abordaré en el subapartado siguiente.

Kant liga fuertemente la autonomía con la dignidad, y esta es una cuestión que interesa especialmente para los objetivos de estas líneas. Su afirmación clave al respecto es esta:

«La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que esta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad» (Kant, 1977, 93).

Nuestra dignidad (que seamos fin en sí, no puro medio) se sustenta, pues, en nuestra condición racional en cuanto que esta nos hace competentes para una legislación moral universal, para la legislación propia del reino de los fines, y para obedecerla. Pero, ¿cómo funcionamos en cuanto a legisladores de este tipo? Como hemos visto, dándonos leyes que merezcan pertenecer a una legislación universal, a las que nos sometemos. Y esto tiene un nombre, el de autonomía. Por lo que Kant concluye que, en última instancia, «la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional». Esta es su «sublimidad» en comparación con los seres no racionales, con los animales.

Es aquí donde encontramos un problema. En principio, puede defenderse que Kant postula una dignidad universal, para todo ser humano en cuanto ser humano. Pero, dado que la liga tan estrechamente con la racionalidad, se supone que como capacidad efectiva, ¿qué sucede con quienes tienen discapacidades cognitivas relevantes y estables, incluso desde el nacimiento? Estas personas, a las que a partir de nuestras intuiciones morales se nos impone considerar sujetos plenos de dignidad, pasan a ser un reto para la concepción kantiana.

Unido a esta cuestión, aunque con consistencia propia, hay además otro aspecto. En el pensamiento de Kant, con su nítida distinción entre la *naturaleza* determinada por leyes necesarias que acotan el ámbito de la ciencia, y la *libertad*, como tal espontánea ante la necesidad, hay un fondo antropológico dualista. El ser humano, en cuanto corporalidad, es “ser en la naturaleza”, sujeto a las leyes

necesarias; pero como “ser de libertad” se abre al horizonte de un “deber ser” –moralidad–, que tiene que asumir desde la autonomía, como vimos. Esto supone, según críticos como Nussbaum (2002: 140), ignorar dimensiones de lo humano muy relevantes, como la de que nuestra dignidad es la de un cierto tipo de animal, mortal y vulnerable, sujeto a ciclos vitales que incluyen infancia y normalmente vejez, en los que *siempre* hay situaciones de dependencia.

De Kant nos interesa una tercera cuestión, la de cómo se concreta la autonomía en el estado civil “en cuanto estado jurídico de los hombres libres”. La aborda clara y sintéticamente en un pequeño estudio, concretándola en estos tres principios *a priori*: 1) el de la *libertad* de cada miembro de la sociedad en cuanto *hombre*, en cuanto capaz de tener derechos: permite que cada uno busque su felicidad libremente, con tal de no obstaculizar la búsqueda de felicidad de los demás –retoma aquí jurídicamente el modo de autonomía como autorrealización–; 2) el de su *igualdad* con cualquier otro, en cuanto *súbdito*, en cuanto sujeto a leyes: garantiza que en la comunidad política todos tengamos los mismos derechos a coaccionarnos legalmente –iguales en la sujeción a la ley–; 3) el de la *independencia* de cada miembro de la *comunidad* política, en cuanto *ciudadano*, en tanto que colegislador –participación–. Este último principio es el que nos sitúa en el núcleo de la ciudadanía y el que me interesa comentar.

En principio, parte del supuesto de que las leyes públicas que determinan lo jurídicamente permitido y prohibido, de acuerdo con el criterio de que tenemos que obedecer a normas que nos damos (autonomía en el ámbito público, autonomía del ciudadano), deben ser un acto de “la voluntad del pueblo entero”, se entiende que a través de la participación igualitaria, en nuestra condición de colegisladores, en los procesos institucionales públicos pertinentes. De lo contrario serían leyes heterónomas. Ahora bien, continúa Kant con un giro argumental pautado por sus prejuicios: para ejercer tal derecho se precisa tener la cualidad de “ser su propio señor”, de no ser dependiente de otros (de ahí el nombre de “independencia” y no de “colegislación” para el principio). Y concluye:

“quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia a estas leyes, con lo cual participan en la protección que de ellas resulta; solo que no como *ciudadanos*, sino como *coprotegidos*” (Kant, 1993: 33).

Aclara con precisión que independientes son los “autosuficientes” (usa la palabra latina *sibusufficientia*). Y considera que no tienen tal condición los niños –transitoriamente–, los carentes de bienes –abiertos a la posibilidad de lograrlos (se cuela así el propietario)– y las mujeres –permanentemente, “por naturaleza”–: todos ellos deben percibirse como dependientes y ciudadanos pasivos, sin autonomía pública (y, habría que añadir, con recortes relevantes en su autonomía privada), no colegisladores sino coprotegidos.

El siglo XIX, con los movimientos obrero y feminista en marcha, con sus reclamaciones de justicia laboral y de igualdad cívica, irá proponiendo una respuesta teórico-práctica firme a la *aplicación* que Kant hace del principio de colegislación-independencia. Ahora bien, el principio como tal calará: lo que importa es ser independientes en el sentido de autosuficientes, de valerse por sí mismos sin tener

que deber nada a nadie. La respuesta reivindicativa, que costó mucho dolor y sufrimiento, se imponía. Pero sin renunciar un ápice a la igualdad y justicia, se impone también revisar el propio principio. ¿Tenemos que aspirar a considerarnos individuos autosuficientes, poniendo en ello la condición de nuestra autorrealización, viendo en la dependencia, *per se*, una humillación? ¿No apartamos con ello de la posibilidad de realización de su humanidad a personas que durante una parte significativa de su vida o en toda ella, precisarán apoyos personales de otras? ¿No supondrá esto, fácticamente, no reconocerles su dignidad? ¿Pero acaso no necesitamos esos apoyos de otros, todos y siempre, de un modo u otro? ¿No tendrá que ser más bien –reenfocando la orientación moral– la interdependencia el ideal de la vida humana, concretada en cada biografía según los condicionantes que nos toque vivir? ¿No forma entonces parte de la condición humana la solidaridad y no la autosuficiencia, que hay que lograr que sea solidaridad moral a fin de que sea soporte adecuado de nuestra libertad y autonomía? ¿No pasa por todo esto la vida ética? Perdone el lector la retahíla de interrogantes. Desvelando nuevos límites de la formulación liberal de la autonomía, remiten todos ellos a una cuestión de fondo que habrá que retomar.

1.3. La revisión, hacia la concreción, del individuo autónomo abstracto

Aunque en los autores vistos, al exponer sus planteamientos, han ido apareciendo momentos puntuales que remiten a concreciones posibles de los individuos (en capacidad cognitiva, sexo, dependencia económica), lo dominante ha sido su remisión a individuos abstractos, como tales racionales, libres-autónomos, formalmente iguales. La teoría de la libertad-autonomía se construye sobre esa presuposición que se considera la base primaria compartida, de fundamentación iusnaturalista en algunos (la ideación del “estado de naturaleza”), a partir de la cual, en la concreción de cada vida, aparecerán luego las diferencias, legítimas mientras respeten las leyes que se desprenden de esa base primaria que no las incluye expresamente.

Hobbes ilustra este imaginario inicial magníficamente: “Volvamos de nuevo al estado de naturaleza, y consideremos a los hombres como si precisamente ahora brotaran de la tierra, y de repente, como hongos, llegaran a la plena madurez, sin ninguna clase de compromiso mutuo” (Hobbes, 1841: 108-109). Olvidemos la infancia, nos viene a decir, que –hay que entender– sería irrelevante (cuando es decisiva para dar cuenta de la condición humana), olvidemos las diferencias (cuando son inherentes al ser humano). Tenemos solo individuos capaces, que parecen no deber nada a nadie, separados, libres e iguales; sin nada que les singularice, con problemas graves para una convivencia pacífica, que, dice, pactarán la entrega de sus derechos de libertad a una autoridad absoluta para lograr la paz social. Dejando aquí de lado la conclusión a la que llega, la metáfora es muy expresiva y sirve como trasfondo de otros enfoques liberales. Tiene, en cuanto a abstracción de las singularidades, la ventaja, en principio, de la universalización. Pero es tramposa, pues permite ocultar diferencias y desigualdades, y con ello hacer aceptables graves injusticias concretas.

Es ante este marco ante el que voy a situar, con breves apuntes, propuestas que persiguen corregir el liberalismo visto y con ello la concepción de la auto-

nomía. Voy a tener presentes tres de ellas: la de Rawls, la de la ética discursiva y la del pensamiento feminista. Repito: no persigo exponer sus enfoques, solo apuntar en qué sentido reconfiguran la teoría liberal abstracta de la autonomía, para juzgar luego si la corrección se muestra suficiente para alcanzar los trasfondos más básicos de lo ético.

Comienzo con el apunte sobre el pensamiento feminista. Fue Benhabib, la que me condujo con un escrito suyo (1990) a buscar la cita precedente de Hobbes. Y arranco con ella porque ofrece una reflexión crítica de la libertad y autonomía liberal y sus derechos, precisamente criticando su abstracción tramposa y haciendo aparecer a las que estaban “enterradas” en la metáfora: las mujeres². Esos hongos imaginados que aparentemente remiten a seres humanos sin connotaciones concretas, nos dice, reflejan de hecho aspectos de la realidad masculina, son “hermanos”, nunca “hermanas”, con lo que constituyen una esfera de lo público, en la que se ejercen los derechos, que excluye a las mujeres que, por su “naturaleza”, son remitidas al mundo de lo privado (en donde sigue mandando el varón),

“a la repetitiva carga de la nutrición y la reproducción. La esfera pública, la esfera de la justicia, se transforma en historicidad, mientras que la esfera privada, la esfera del cuidado y la intimidad, es estática y atemporal. Nos empuja hacia la tierra aun cuando, como los hongos hobbesianos, pujemos por salir de ella” (Benhabib, 1990: 134).

Partiendo de la distinción entre el “otro generalizado” y el “otro concreto”, la autora observa que el universalismo abstracto asume el punto de vista del primero, se centra en la racionalidad que a todos nos iguala y en los derechos y deberes ligados a ella, y propone relaciones de igualdad formal y reciprocidad estricta. Pero sin asumir el punto de vista del “otro concreto”, de las identidades que establecen la diferencia, la universalización se falsea, pues carecemos de la información necesaria para juzgar si nuestra situación es “semejante” a la del otro. Es cierto que, desde la perspectiva de ese otro concreto, cabe el riesgo de particularismos excluyentes, pero el riesgo hay que afrontarlo no suprimiéndola sino dialectizándola con la del otro generalizado. Así, el universalismo *sustitucionalista* de la abstracción es reemplazado por el universalismo *interactivo*. El pensamiento feminista, compartiendo la decisiva afirmación de la igualdad incluyente entre mujeres y hombres, tiene diversas expresiones. Baste aquí este apunte a partir de Benhabib para dar cuenta de su aportación a favor de unas libertades y una autonomía no sumidas en la abstracción, sino ejercidas en los marcos que expresan la diversidad humana, posibilitadas para todas y todos por el reconocimiento equitativo y efectivo de ella.

Los “hongos” hobbesianos supuestamente neutros que salían a la superficie, además de ser varones, eran burgueses y de cultura occidental –como lo evidenciará la colonización–. El pensamiento de inspiración marxista, con sus

2. Recordemos para ser justos que, entre los autores vistos, Mill, ya en el siglo XIX con el movimiento feminista en marcha pero con enormes rechazos también entre los intelectuales, fue claramente sensible a él, gracias a la influencia decisiva de su mujer Harriet Taylor.

derivaciones, y el anticolonial/decolonial, han hecho una fuerte crítica de ello. De cara a los objetivos buscados, aquí interesa avanzar en la línea del liberalismo y su reclamación de la autonomía, para ver en qué modo y medida se confrontan con su abstracción. Me remitiré para ello a la expresión más relevante de su versión igualitaria, la de Rawls. Recordemos que se propone definir los principios de justicia que distribuyan correctamente los bienes que necesitamos para autorrealizarnos, esto es, se propone pautar las condiciones de posibilidad del ejercicio de la autonomía personal: primera referencia a la concreción. Especifica luego esos bienes: los “talentos” –o bienes naturales–, las libertades, la igualdad de oportunidades, los ingresos económicos y el respeto mutuo –bienes sociales–: segunda concreción. Y formula el criterio general de que estos últimos han de ser distribuidos de modo igual a menos que una distribución desigual redunde en beneficio de los desaventajados. Criterio que desarrolla en tres principios que no viene al caso reproducir aquí. Por último, cuando acude al argumento contractual para justificar su teoría, al diseñar la hipotética “posición original con el velo de ignorancia”, entre las condiciones ideales de las partes contratantes está la de que conocen la condición y diversidad humana y la tienen presente: tercera remisión a la concreción. Por cierto, en un momento dado hace una distinción de interés para nuestro tema entre autonomía *racional* (de la razón estratégica, podríamos decir), que se mueve por intereses, y autonomía *plena* o *razonable*, que tiene presentes los principios de justicia. Su propuesta ha generado muchos debates, y se le han hecho diversas críticas, como la de que no acabe de incluir adecuadamente, en su tratamiento de los “talentos naturales”, a colectivos como las personas con discapacidad intelectual. No voy a entrar en ello. Solo quiero resaltar su aportación de que una concepción de la autonomía, para que sea justa, precisa incluir una propuesta de justicia que garantice para todas las personas, equitativamente, las condiciones de posibilidad de su ejercicio, tanto en el ámbito personal como cívico.

Otro problema que aparece en la autonomía liberal antes descrita, concretamente en Kant, que formalmente no es una abstracción pero en la práctica sí, tiene que ver con la identificación imposible que se reclama entre el sujeto real, con sus limitaciones, que delibera y decide, y el sujeto ideal puramente racional que se le reclama que sea. Apel y Habermas proponen resolverlo derivando la autonomía kantiana hacia un enfoque dialógico, de evidente concreción. Derivación, por otro lado, nada violenta, pues la semilla está ya en Kant cuando pide que la autolegislación autónoma la formule el individuo como miembro de la humanidad, es decir, gestando una ley que podría ser aprobada por todos los seres racionales. Estos pensadores, si se quiere, hacen efectiva y realizable esa propuesta. De lo que se trata ahora es de que la interacción imaginada que podríamos decir que propone Kant, pase a ser interacción real, de que presentemos nuestra propuesta normativa a todos los afectados por ella para que en el diálogo compartido (en el que la concreción de la diversidad aparecerá) se compruebe discursivamente su validez. Se presupone una distinción entre cuestiones de *justicia*, las susceptibles de acuerdos que expresen intereses generalizados, y cuestiones *evaluativas*, de vida buena, existenciales, que no deben pretender validez universal (nuevo modo de asumir las dos modalidades de la autonomía que interactúan en los diálogos). El diálogo nor-

mativo, que solo debe versar sobre las primeras, define a la vez el marco posibilitador y limitativo de las segundas. Y asume una lógica de la argumentación que tiene como referencia el principio de universalización (“sólo pueden pretender validez aquellas normas que logren el acuerdo de todos los afectados en un discurso práctico en el que todos participan, a través del cual precisan los intereses comunes o generalizables”) y se pauta inspirándose en las condiciones que definen la situación ideal de habla (que aquí no retomo), horizonte y referente crítico de las situaciones reales. Estos diálogos efectivos que buscan consensos normativos de justicia serán tanto más válidos en sus dinámicas y conclusiones cuanto más se acerquen a las situaciones ideales.

Como puede verse, estos autores (y otros que podríamos haber considerado³) mejoran sensiblemente la concepción de la autonomía, especialmente en su expresión en el campo de la normatividad pública. Y mejoran igualmente sus supuestos, al sacarlos de la cuasi total “abstracción tramposa”. De todas maneras, se precisa desvelar aún sustratos más profundos, más primarios, antropológicos, de la vida ética, que todas estas concepciones siguen ignorando y que reclaman –esta será la tesis de estas líneas– ser sacados a la luz para que la vida ética pueda mostrar todo su alcance. Antes, con todo, de entrar en ello, toca dar cuenta de la categoría que hemos unido a la de la autonomía para definir ese corazón de la concepción moderna de la ética: la de la responsabilidad.

1.4. La responsabilidad del sujeto autónomo

La ética focalizada en la autonomía personal que vamos viendo, pone el centro de lo moral en la decisión a favor de iniciativas (de acción o de no acción) y de su ejecución. Dado que emanan de la libertad, de ello se desprende la correspondiente responsabilidad: los actos a los que conduce deben ser acordes con lo justo en el ámbito cívico –lo exigible–, e incluso con lo bueno en la esfera subjetiva –lo personal–.

Tal orientación de la ética de la autonomía a la iniciativa supone, en primer lugar, privilegiar lo que construimos (realizando nuestros proyectos de vida, trabajando por la justicia, etc.) sobre el cultivo de nuestros modos de ser, de lo que clásicamente se ha llamado el “carácter moral”, configurado por las virtudes. La ética moderna de la autonomía tiende a arrinconar a estas y a subrayar el enfoque principialista en lo moral. En cambio, como se verá luego, en la perspectiva de la receptividad pasan a tener un lugar destacado.

Una segunda consideración pertinente sobre la autonomía moral que decide-ejecuta es que lo tiene que hacer mediando un proceso de deliberación, pues al plantearnos una decisión que habrá que realizar en un contexto personal y social dado, la dinámica deductiva simple de principios que se aplican a la realidad no suele ser factible precisamente para la mayor parte de las decisiones que nos importan. Aunque al principialismo duro de tipo kantiano le cueste asumirlo, po-

3. Por ejemplo, Pettit y su propuesta de libertad como no dominación (1999). Como detalle nada menor para lo que aquí se pretende, posibilita distinguir entre dependencia y dominación: la primera no implica necesariamente la segunda, como se indicará más adelante.

demos encontrarnos con oscuridades respecto al modo de aplicabilidad, o dificultades respecto a su realización, o incluso conflicto entre principios, etc. El decidido consecuencialismo del utilitarismo, que convive con la afirmación de la autonomía en pensadores como Mill, en su versión más fuerte puede caer en la tentación de resolver los conflictos de aplicabilidad de manera simple, reduciéndola al cálculo del mayor bienestar para el mayor número, pero con ello relativiza el valor de la dignidad, en estrecha conexión con la autonomía, como se ha visto. Apunto esto no sólo para reclamar una imbricación entre referencia a los principios y a las consecuencias, sino para observar que en esta cuestión de la deliberación hay también una oportunidad para establecer un puente con esa clásica virtud de la tradición aristotélica que es la prudencia.

En cualquier caso, al avanzar hacia el campo de la acción constatamos cómo la autonomía, que hemos visto definirse como autoelección, autodeterminación, autolegislación, tiene siempre al final un componente de *autodecisión* sobre algo que pide ser ejecutado, reclama no reducirla a la generación de la ley o principio moral sino sumergirla en el mundo de las situaciones concretas a través del necesario proceso hermenéutico y contextualizador (intersubjetivamente, cuando la situación lo reclame), a fin de optar entre posibilidades que éticamente no se excluyen *a priori*. Es el proceso propio de la *sabiduría práctica* que Ricoeur acierta a describir en su complejidad cuando la presenta como el punto de intersección entre la argumentación que constituye la trama lógica y la interpretación que constituye la trama inventiva, conduciendo al juicio práctico en situación y a la decisión correspondiente. La ejecución así vista no es el complemento de la autonomía, es el momento que la culmina, aunque nade en incertidumbres, a veces existenciales, que para el pensar racional puro no son agradables. Siendo esto cierto, se impone de todos modos una conclusión: el énfasis unilateral en la iniciativa empuja a ligar la ética al hacer, raramente al recibir. Es algo que habrá que analizar.

Por último, tercera consideración, al contemplar la autonomía como moralidad y al resaltar que aboca a la iniciativa libre del sujeto, la reclamación de su responsabilidad por las iniciativas a las que conduce se impone. Esta es una cuestión especialmente sensible para el objetivo de estas líneas, pues busca confrontarla con lo que llamaremos “responsividad”. Veamos, pues, cómo es presentada por quienes proponen la autonomía.

Se trata de una categoría que es tanto más resaltada cuanto más densidad tiene lo moral en la autonomía reivindicada. No es de extrañar, por eso, que sea especialmente relevante en Kant. Responsabilidad remite a “responder”. Y las preguntas que surgen espontáneas son: a/ante quién responder (porque me pregunta algo, o me cuestiona algo), quién tiene que responder (el sujeto autónomo que puso la acción), de qué hay que responder (de lo hecho, de las consecuencias de lo hecho, se entiende que no solo para dar razón, sino para justificar).

Kant aborda el tema en *La Metafísica de las Costumbres*. En la parte de la “doctrina de la virtud”, la ligada a la persona, al sujeto del que se afirman sus deberes para consigo mismo, la responsabilidad es remitida a la conciencia moral y es vista fundamentalmente como cuestión de culpabilidad. El sujeto responde por sus actos ante su conciencia, “entidad” extraña donde las haya, pues siendo de la persona, a la vez esta siente que le desborda. Duramente criticada, tras Kant,

por Nietzsche y Freud, que la afrontan genealógicamente preguntándose de dónde viene, sigue siendo resistente a las críticas que pretenden disolverla. Kant dirá que es “un hecho inevitable en el sujeto”, “una disposición originaria” suya. Por su condición escurridiza para el pensamiento, nos acercamos a ella a través de metáforas. Kant acude a la metáfora del tribunal. Es discutida la interpretación de su propuesta y la conexión que tiene con el conjunto de su pensamiento. Para nuestros propósitos, nos va a bastar un acercamiento espontáneo, ingenuo si se quiere, a lo que dice. Primero, afirma su existencia universal y su función –temible en su justicia– con contundencia:

“Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se forja (arbitrariamente) sino que está incorporado a su ser, Le sigue como su sombra cuando piensa escapar” (Kant, 2005: 303).

Es así la conciencia la que nos imputa internamente el acto que se encuentra bajo los imperativos morales, nos hace responsables de él; es ella la que nos exige *todo* lo que podemos exigirnos en lo que concierne a la culpa o a la inocencia, aunque el sujeto esté a su vez obligado a cultivarla y a aguzar la atención a su voz.

Esta conciencia es, decíamos, el juez de nuestras acciones libres. Y lo hace con todo rigor. En los casos en que sea el único juez –observa Kant–, requiere escrupulosidad extrema. Emite su juicio según la dinámica del tribunal, esto es, con presencia de acusado, acusador y abogado defensor que anidan en nosotros, no para entenderse amigablemente, sino para que se aboque a la sentencia “según el rigor del derecho”, a la absolución o condena. He ahí el rigorismo kantiano expresado contundentemente. A la hora de explicar este proceso, Kant se encuentra con dificultades para dar cuenta de esa doble personalidad que parece anidar en nosotros. Se esfuerza en explicarlo, pero aquí, aparte de que no hay que olvidar que se trata de una metáfora, no voy a entrar en ello. Orientado al propósito final de estas líneas, me limito a hacer esta observación: la conciencia, lo dice Kant de pasada utilizando otra metáfora, es también “voz”, voz interior que se supone que escucho. Hay aquí un punto de receptividad (del otro/lo otro en mí) que modula la pura actividad de la autonomía. Pero, por otro lado, esa receptividad remite a la autoridad de una ley moral que hemos forjado: *auto-nomía*. Receptividad, por tanto, muy atenuada.

En la misma obra, Kant introduce la responsabilidad de otra manera (Kant, 2005:34-36), cuando aborda, en la parte de la obra que llama “doctrina del Derecho”, no ya la ley moral en la conciencia, sino la legislación exterior. La afirma con vigor por la vía de la imputación, o juicio por el que se nos considera autores libres de una acción sometida a leyes. Si antes me imputaba el acto la conciencia, ahora lo imputa el juez. Kant distingue aquí tres conductas: la meritoria, en la que se hace más de lo que pide la ley; la debida, o conforme a la ley; la delictiva, en la que se hace menos de lo que esta reclama. Cuando el juez de mi conciencia me absolvía, no cabía el premio, ni siquiera en forma de alegría; moralmente me correspondía a lo más el “contento sosegado”. En el nuevo enmarque de la imputación y su efecto jurídico, Kant habla de “recompensa” para el acto meritorio, contrapuesta a “pena” para el acto delictivo. ¿Y qué pasa con las consecuencias

del acto? Que no pueden ser imputadas al sujeto ni las consecuencias de una acción debida, buenas o malas, ni las de la omisión de una acción voluntaria; solo pueden imputársele las consecuencias buenas de una acción meritoria y las malas de una acción ilegítima. Es decir, desde su rigorismo deontológico, defiende la acción debida tenga las consecuencias que tenga; a su vez, a la acción ilegítima sólo le asigna consecuencias malas. Ilustra esta tesis el caso de la mentira, que Kant estudia, y que puede implicar al ámbito personal y cívico: concluye que hay que decir la verdad siempre, al margen de sus consecuencias (Kant, 1993).

Como sabemos, Weber va a ver en ello una gran ingenuidad, porque “no es cierto que lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario” (Weber, 1993: 168). Nos plantea así con toda su crudeza –aunque en el pasaje citado lo ciña a la actividad política– el tema de la responsabilidad por las consecuencias, no solo de la acción y de la obra mal hecha, sino incluso de la bien hecha. Una acción bien hecha, con buena intención, puede tener, paradójicamente, consecuencias negativas no queridas que hay que asumir. Con ello, Weber, en su propuesta de *ética de la responsabilidad*, no rechaza la convicción, pero exige que genere tal dinámica que asuma la responsabilidad por las consecuencias. De nuevo, no me corresponde aquí entrar en este debate, en el que habría que incluir al utilitarismo para el que lo que importa no es el acto en sí sino las consecuencias que genera. Lo que me corresponde preguntarme es si en este responder de la responsabilidad se contempla en algún momento dado la receptividad responsiva del sujeto. Nada se dice de su posible presencia en la dinámica de quien pone el acto; y nada se dice explícitamente al considerar su responsabilidad emanada de él. Aunque implícitamente, en lo no dicho podemos presuponer momentos de su presencia (hay “recepción” de la imputación externa, hay “recepción” de la pena) quedan todos diluidos en lo que parece contar: la iniciativa de los sujetos intervinientes que se continuaría sin discontinuidad con la asunción de sus responsabilidades.

En síntesis, respondemos de nosotros por lo que nosotros hacemos libremente, ante nosotros mismos (conciencia) o ante la sociedad (ante su ley personificada en el juez). Pero nada se dice de responder no *ante* el otro (protagonismo justificatorio del sujeto), sino *al* otro (acogida de su donación o su interpelación, previa a la iniciativa), e incluso a la sociedad, por lo recibido de ellos (aparece también, como se verá, la grave problemática de tener que responder a su posible agresión). ¿No es este el responder propiamente dicho, el responder primario, mucho más amplio, que cabe llamar responsividad?

2. La receptividad responsiva del sujeto de la vida ética

En esta segunda parte, más que exponer la receptividad responsiva de modo sistemático, iré ofreciendo, a modo de apuntes, acercamientos parciales a ella de forma tal que me permitan ir confrontándola con la propuesta de autonomía responsable, teniendo presentes los límites antes señalados en esta. La exposición sistemática y fundamentada la realizo en la obra ya mencionada en nota 1 (Etxeberria, 2020), a la que me remito.

2.1. Los sustratos antropológicos de la receptividad

Las carencias de la concepción moderna de la autonomía responsable son en su origen, sobre todo, carencias en sus supuestos antropológicos, que acababan implicando serias limitaciones en la propuesta ética como tal. Algunas de ellas no son, propiamente hablando, carencias en la percepción de lo humano sino planteamientos metodológicos conscientes de, al menos, parte de lo que ponen entre paréntesis, pero sostenidos de tal modo que acaban funcionando como si expresaran la realidad.

Tomemos el ejemplo de la presuposición de los individuos separados adultos (libres e iguales). Hobbes dice expresamente “consideremos como si...” –imaginemos que– salieran separados a la manera de hongos y de repente se convirtieran en adultos. E, igualmente, en Descartes la duda de partida de que exista algo más que él como ser pensante no es existencial sino metodológica. Pero, ¿cuáles son las consecuencias que tiene en la propuesta ética a la que se aboca? El que se construya desde la ignorancia, en ella, de tres características inherentes a lo humano, decisivas e interrelacionadas: 1) su realidad temporal expresable en un relato biográfico, del nacimiento a la muerte, con sus etapas (infancia, adultez, vejez); 2) su socialidad culturalmente marcada, sin la que no se actualiza ni desarrolla como humano; 3) su fragilidad y vulnerabilidad constitutivas, variablemente vividas en esa temporalidad. Matizando, en realidad sí hay en la teoría liberal un punto de asunción inicial relevante de la vulnerabilidad en la toma en consideración de que podemos vulnerarnos, de que podemos ejercer nuestra libertad para agredirnos y para robarnos, pero es muy parcial y contagia de esa parcialidad aquello a lo que remite en el orden político y económico. Sin considerar ahora esto, tal ignorancia tiene consecuencias: la de proclamar ideales prácticos que contradicen nuestras bases antropológicas, que fuerzan lo que somos y podemos ser, que empujan a menospreciar dimensiones constitutivas nuestras. Concretamente, es lo que sucede cuando se nos propone el ideal de independencia y autosuficiencia, cuando depender de otros humanos, no solo de la naturaleza no humana, siendo un rasgo de nuestra condición, es identificado con ser dominado.

Pues bien, la ética ligada a la receptividad se construye asentada en esos supuestos antropológicos, emana de ellos, porque son ellos los que nos dicen que las recepciones –de los otros y de la naturaleza no humana–, esas que desbordan las leyes de los intercambios entre libertades que no son recepciones en sentido denso, son una realidad primaria y una constante decisiva a lo largo de toda nuestra vida. Que sean lo primero se muestra muy bien en el fino análisis fenomenológico de Waldenfels, en el que se concluye que en el arranque de todo está no la actividad sino el *pathos*: “algo nos es hecho de lo que no somos iniciadores” (2005b: 332). Que sean una constante se evidencia en que sin ellas no somos, ni nuestras potencialidades se convierten en capacidades efectivas. Y cuando discapacidades específicas y decrecimientos de diverso tipo aparecen, la atención a ellas es clave para que nuestras vulneraciones sufridas sean acogidas. Es la etapa de la infancia la que revela especialmente todo esto, pero la filosofía ha sido prácticamente ciega a ella, o duramente menospreciadora. Quien recibe

depende de lo que recibe, de quien lo recibe, no es autosuficiente. Pero quien da, a su vez, también es dependiente. Lo que realmente acontece es una relación entre dependientes que se constituye como interdependencia. El reto de la vida ética no pasa por amparar en justicia la independencia, sino la interdependencia, muy variable en sus concreciones según las circunstancias y los contextos de las personas.

Creo conveniente desarrollar algo más el tercero de los rasgos señalados, el de la fragilidad y vulnerabilidad, desde el que pueden reasumirse los otros dos. Se da buena cuenta de él cuando lo retomamos desde la categoría de labilidad. Ricoeur hizo una buena reflexión sobre ella en "l'homme faillible" (1988). Pero se puede ampliar aún más el ámbito que él le asigna. Los humanos somos constitutivamente lábiles: con fragilidades por un lado, propensos a fallar por otro. Muy limitados ante lo que podemos hacer realmente solos, dependientes de los apoyos de los otros, pero muy capaces de receptividades variadas que potencian otras capacidades. Abiertos a solidaridades que nos fortalecen, y a su vez con fuertes capacidades para dañarnos. Con potencialidades de iniciativa alentadas por la libertad, y a la vez con una libertad que experimentamos herida. La labilidad es el sustrato convulso de nuestra receptividad. La vida ética está llamada a forjarse en ella a través de la educación de la receptividad que nos capacite para una responsividad justa y plenificante.

Es importante, por último, vivenciar convenientemente el rasgo de nuestra socialidad. El humano libre y separado que decide interrelacionarse con quienes quiere y como quiere, no existe más que en hipótesis. Somos ineludiblemente en solidaridades fácticas, grupales, culturalmente marcadas, esto es, diferentes. Nuestra humanidad se configura concretamente abierta a la receptividad de ellas. En ello anida una riqueza y un riesgo. Aristóteles, por ejemplo, sabía muy bien que el individuo real es inimaginable sin su pertenencia a la ciudad. Pero de ello sacaba una doble conclusión inadmisibles, pues ni se debe convertir la pertenencia en sumisión fuerte al colectivo, ni este se debe delimitar con exclusiones en las que no se reconoce la humanidad del excluido. El rasgo antropológico no puede ser negado, pero precisa ser reasumido éticamente: convertir la solidaridad fáctica en solidaridad moral y abierta al reconocimiento efectivo de la dignidad de todos y al diálogo entre diferentes. La vida ética pasa por el modo como vivenciamos estas pertenencias, que la propuesta de la autonomía tiende a ignorar. Aunque no por ignorarlas dejan de anidar en ellas, también sus tesis están culturalmente marcadas.

2.2. Expresiones o ámbitos de la receptividad y vida ética

Ricoeur (1990) define la intención ética como anhelo de vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas. Considero que es oportuno un acercamiento a ella para precisar el lugar y los modos de la receptividad moralmente considerada. Inicialmente, la definición parece apuntar a la actividad del sujeto, y esta, por supuesto, se da. Pero amplíemos la propuesta a la consideración de la vida entera del ser humano como tal. En los comienzos está el bebé. Él no ha puesto su existencia, le ha sido dada: lo que le pone en el ser se identifica con una receptivi-

dad. Y el nacer está acompañado de los cuidados que recibe, sin los que no se mantiene en ese ser. Su primera “iniciativa” es, quizá, el llanto, esto es, una petición para recibir, emanación espontánea de sus necesidades primarias. El bebé es todo apertura a la receptividad, sus capacidades se sintetizan en una gran capacidad de receptividad, no conscientemente vivida en los inicios, que va creciendo (piénsese, por ejemplo, en el lenguaje); su capacidad de iniciativa y sus anhelos de vida realizada se van a ir asentando y van a ir ampliando sus horizontes, a partir de esas receptividades primarias. Situémonos ahora en el anciano con sus capacidades ya muy mermadas. Es de la propia fragilidad de su organismo viviente de donde emana, interpelándonos, la petición, quizá ya ni formulada, de recepción. De nuevo, él, es decisivamente receptividad; aunque no se identifica con la del niño, no es un niño. No solo porque su capacidad de receptividad es decreciente. Nunca hay que olvidar que, en sus trasfondos, perceptibles aún en su rostro envejecido y en múltiples pequeños signos, hay toda una historia de recepciones, respuestas e iniciativas, hay toda una identidad que se fue forjando con ellas. Y que se va a concluir en esa difícilmente catalogable receptividad de la muerte. Los extremos “naturales” de nuestra vida, de nuestra biografía, testifican así que somos seres para la receptividad, son paradigmáticos respecto a ella, nos invitan a detectar su firme presencia en nosotros incluso cuando más autónomamente activos somos: basta con que nos pongamos a considerar, desinflando nuestra soberbia autoafirmativa, qué y cuántas recepciones asentadas en nosotros como si fueran algo puramente nuestro, sostienen y posibilitan esa actividad.

Con estas consideraciones no pretendo estrechar el campo de “lo ético”, sino agrandararlo. Frente a la concepción que lo reduce al ejercicio de la autonomía lúcida y libre (¡qué poco campo queda!), cabe hablar, reconduciendo la propuesta ricoeuriana, no ya de ética *stricto sensu*, sino de una *vida ética* que la abarca reconfigurándola y desbordándola, que está sujeta a las evoluciones de lo vital, que anida en toda nuestra biografía en la que el anhelo de vida realizada va madurando, internamente, en el cultivo de nuestros modos morales de ser, externamente, en los proyectos de vida realizada. Una vida ética que, también, se va a ir apagando, aunque sosteniendo secretamente la maduración que logró. Todo ello lo hace abriéndose a las recepciones de los otros y gracias a ellas, también a la colaboración con los otros, e igualmente a la solicitud hacia los otros que nos interpelan, siempre sensible a la “no aceptación de personas” que reclama el sentido de la justicia. Es este el momento primario de lo ético, el que pide estar siempre presente, en el que lo normativo que se no impone aún no aparece explícitamente. Aunque haya que ser conscientes de que, dada nuestra labilidad en el ejercicio de la libertad, tendrá que emerger cuando el dinamismo positivo de ese momento primario esté amenazado: como autonomía, en sentido kantiano no rígido, que regule nuestra autarquía hacia nosotros mismos; como respeto, también en sentido kantiano ahora firme, en nuestra relación con los otros; como principios de justicia que expresen la igualdad en su sentido formal y material y que sean garantizados por las instituciones públicas. Desgraciadamente, ya en la vida del bebé puede hacerse presente esta necesidad, ante el maltrato y abandono a los que puede ser sometido.

La perspectiva de la receptividad nos sitúa *per se* en la relacionalidad. En lo contrario del individuo separado, desvinculado. A veces, manifiestamente y en su sentido más estricto, en la relacionalidad ligada a la necesidad; en otras ocasiones, en la relacionalidad de la gratuidad, en la receptividad del don, que pide en las dos partes implicadas una atención específica y una desfocalización de sí mismo. En su conjunto, es relacionalidad de los autoinsuficientes. A la sensibilidad moderna descrita en la primera parte, esto le hiere. Frente a ella, en un primer momento, habrá que decir que aceptarlo es cuestión de lucidez, de realismo, aunque duela. En un segundo momento, desprendidos de la ilusión de autosuficiencia, pasamos a ser capaces de valorar como se merece el que constitutivamente seamos en solidaridad, llamados, a partir de ahí, a ser en solidaridad moral, decisivamente porque vivenciamos éticamente nuestras receptividades y responsabilidades, en la conciencia de sus múltiples modalidades y bajo el amparo protector, cuando se precise y en lo que se precise, de la justicia, tanto para enfrentarse a opresiones y marginaciones como para abordar las complejidades de su expresión positiva generalizada.

En esta relacionalidad hay una referencia decisiva al otro de quien recibimos ya sea el don, ya sea, sobre todo, el impacto que nos interpela a responder. Levinas ha hecho, respecto a lo segundo, una reflexión profunda y radical. No habla tanto de receptividad como de pasividad ante ese otro que nos impacta sorpresiva y contundentemente. Y tampoco se remite a la receptividad-respuesta del “sí mismo” de la que aquí estamos hablando, sino a una responsabilidad que no es la expuesta en la primera parte, ya que es antecedente a la iniciativa, es también pasividad, por paradójico que parezca. Remito a su obra (Levinas, 1987) para que se capte lo que con ello quiere decir. Más allá de que se esté de acuerdo o no con él en el conjunto de su propuesta, es un filósofo que debe ser escuchado ineludiblemente en planteamientos de lo ético como el que aquí se está defendiendo. Por otro lado, desbordando el enfoque concreto de él y hablando más en general, que estemos convocados a ser receptivos ante el impacto del otro víctima de cualquier tipo de violencia, muestra con precisión el camino a seguir para dar forma precisa a las razones y los contenidos de la justicia: hacerlo desde las experiencias de injusticias, especialmente de las que percibimos por empatía solidaria en los otros, pues purificarán las que experimentemos en nosotros.

Además de ser así receptivos al otro, podemos serlo a lo otro, a realidades no humanas de la Naturaleza, de la que nos vienen múltiples bienes con los que satisfacer nuestras necesidades, ante la que podemos experimentar contemplativamente, incentivados por ella, vivencias de diverso tipo. El enfoque ético de la receptividad ante ella se distancia nítidamente del enfoque de dominio históricamente ligado a la autonomía: ahora, no es tanto nuestra iniciativa la que implanta su poder sobre ella y la somete, es nuestra apertura receptiva, respetuosa y agradecida a ella lo que cuenta, aunque se imponga concretar el modo de armonizarla con nuestra necesidad y las intervenciones en ella que precisa.

De la compleja y delicada interconexión entre los vivientes, a veces forzada y manipulada por nuestra intervención en los ecosistemas, nos pueden venir también daños, en forma de catástrofes o de enfermedades. Esto es, también estamos sujetos a receptividades de males. Pensemos, en concreto, en el conjunto

de enfermedades que sufrimos, ya sea provenientes de contagios del entorno, ya sea derivadas de la quiebra o degradación interna de nuestro propio organismo biológico o nuestro psiquismo, en ocasiones penosas y largas. A veces, pero no siempre, tenemos modos responsivos de afrontarlas que hacen que las superemos o al menos las sobrellevemos mejor. Presuponiendo que contamos todos, en justicia, con esa receptividad-responsividad colectiva que es disponer equitativamente de los servicios de salud pública, suponen una llamada personal a educar nuestra receptividad, a calibrar el punto ajustado entre el consentir y el enfrentarnos a la enfermedad, dos respuestas posibles a la recepción de su impacto, que dependerán de nuestras concepciones de la vida, en el sustrato de las cuales hay receptividades culturales reasumidas, es de esperar, personalizada y críticamente. He aquí otro ámbito clave de la receptividad y de la vida ética ligada a ella, vivido primariamente como experiencia de firme pasividad ante lo que queríamos evitar.

Las propuestas de autonomía responsable insisten en su remisión a la racionalidad-razonabilidad moral, conjuntamente con su remisión a la libertad, aunque unas dan más espacio que otras también a la racionalidad estratégica. En general postergan los afectos y en algunos casos llega a dominar la sospecha hacia ellos. Si aparecen, lo hacen más bien como implicados en los deseos, percibiéndose en estos cuando se asumen positivamente, por ejemplo, para el ejercicio de la autonomía privada, más una potencia del sujeto deseante que una dependencia del “objeto” –en sentido inclusivo– deseado. Pues bien, para el enfoque de la receptividad, el mundo de los afectos es clave, lo impregna todo, es ocasión de riqueza, aunque también lo sea de riesgo, no es solo –aunque también– inducción al deseo y motivación para la acción, pues aporta a su modo auténtico conocimiento. Es reto para la vida ética y a la vez componente decisivo de ella. En genérico, podemos hablar de “afectos”, esto es, de la huella psicocorporal que deja en nosotros el ser afectados por algo/alguien, es decir, de receptividad. En todos los ámbitos antedichos, y en cualquier otro, están presentes. Primero, en forma de pasividad que se nos impone, expresados como emociones. Luego en forma de vivencias más elaboradas y estables, como sentimientos, que implican una receptividad activa. Por último, empujando, desde la cognitividad específica y la motivación que aportan, a una responsividad impregnada de afectividad. Dan así connotación afectiva a la vida ética que busca discernir lo positivo de lo destructor de las dinámicas emocionales, tanto para la vida realizada como para la justicia. Se hacen incluso vida ética en forma de virtudes que, siguiendo a Aristóteles, pueden ser definidas como sentimientos durables éticamente modulados (bastantes de ellas tienen el nombre de un sentimiento).

Sirva todo lo dicho en este subapartado para hacerse una idea de lo que podría ser un “mapa” básico de las expresiones de la receptividad con su ligazón a la vida ética, asentadas, como se ha visto, en la antropología del ser humano lábil, a la vez dependiente, vulnerable, capaz. Se consolida más la consistencia de esta propuesta cuando se la articula con una fenomenología de la receptividad abierta a la responsividad, con una presentación del modo como ella se nos da en nuestra conciencia.

2.3. La responsividad

Toda receptividad convoca a una respuesta, en el sentido más amplio del término, también en los casos en los que no ha sido solicitada, e incluso en los que el sujeto de la recepción no tiene consciencia del dinamismo receptivo de lo que vive. Además, entre la disposición abierta a la receptividad y la disposición a la responsividad hay una estrecha relación, que con frecuencia adquiere la forma de circularidad, llamada a ser éticamente virtuosa, aunque también puede ser viciosa si no responde a las pautas de la vida ética. En ella, quien recibe pasa a dar, no necesariamente de modo consciente, y quien da, lo hace motivado por una recepción, o bien recibe como eco un don, sin que sea pago de equivalencia que destruye esta dinámica para convertirla en intercambio comercial. Pensemos de nuevo en el bebé y su madre/padre: recibe de unos padres que le dan cariño y apoyo a su necesidad tras recibir del bebé el impacto de su vulnerabilidad, bebé que les ofrece a su vez afecto al sentirse así acogido. No siempre se da esta circularidad, pero sí se da en general una compleja imbricación entre receptividades y responsabilidades. De hecho, cuando en el subapartado anterior he querido diseñar el mapa de la receptividad, me he visto obligado a mencionar en varias ocasiones la responsividad. Ahora que voy a hacer el diseño de esta no deberá ignorarse la implicación ineludible entre ambas. La separación que hago busca la clarificación que proporciona el análisis y reclama que, sobre todo en la praxis, se vivencie en su imbricación lo analíticamente separado.

Comienzo precisando qué entender por responsividad para destacar a partir de ahí su diferencia con la responsabilidad descrita en la primera parte. En su significación primaria, la que surge tras análisis fenomenológicos como el de Waldenfelds, es la respuesta al impacto de alguien/algo, que toma su inspiración, motivación y fuerza decisiva del propio impacto y, a través de este, de aquel/aquello por lo que ha sido impactado, hacia el/lo que pueden emerger actitudes y comportamientos diversos. No es, pues, iniciativa pura, siempre remite primariamente a un *pathos* originario en el que el protagonismo está en alguien/algo que desborda la respuesta que le damos. Aunque tampoco excluye la creatividad en la respuesta por parte de quien responde, incluso el distanciamiento crítico. Y precisamente por no ser automática (las que lo son en nuestro organismo no se consideran aquí), es por lo que entra en la dinámica constitutiva de la vida ética: la que tiene que ver con la vida buena y la que se remite a la justicia. Pero lo que hay de iniciativa propiamente dicha del respondente, se da y sostiene en ese marco global de responsividad.

Ya en los matices introducidos en la definición, puede observarse que caben varias modalidades en la responsividad. Es de esperar que, para la mayoría de personas en la mayor parte de su vida, el grueso de los impactos que le llegan los perciba en primera o última instancia como básicamente positivos. Cuando así sucede, se da una responsividad *empática* a lo que se recibe como don y a quien lo ofrece. Pero, desgraciadamente, con frecuencia y a veces con toda crudeza, el impacto recibido lo percibimos como injusticia intolerable: hay también responsividad, pero es *aversiva*, de rechazo y confrontación –aunque sin ignorar la condición de labilidad de nadie–. Tenemos, por último, impactos que nos causan sufrimiento, un mal en cuanto tal, pero no mal moral: la responsividad aversiva, diferente a la anterior, se

expresa como lucha por superarlo; y cuando es imposible (piénsese en una enfermedad incurable o en la muerte imaginada), esa responsividad puede ser de rebelión a pesar de todo, o *consentiva*, dependiendo en buena medida de nuestros mundos de sentido (en los que, recuérdese, la recepción tiene un protagonismo relevante). Este esquema básico permite variaciones en cada modalidad, pero no es este el lugar de entrar en ellas.

Veamos ahora la diferencia entre responsividad y responsabilidad. Etimológicamente se remiten a la misma raíz, pero en su uso el campo de la primera es mucho más amplio, abarca todo lo perteneciente a la respuesta; en cambio, la segunda se estrecha al campo del deber y del compromiso: responder ante los demás de aquello a lo que me he comprometido o de lo que he hecho, o de las consecuencias de lo hecho, o reclamar de los demás ese tipo de respuesta ante sus actos o ante las consecuencias de ellos. Si la receptividad –lo que nos viene de los otros– está decisivamente presente en la responsividad, en la responsabilidad se diluye –se niega o se arrincona en lo inconsciente–. Y si en la responsividad integramos la recepción de lo que nos viene del otro, la responsabilidad designa lo atribuible estrictamente a mi decisión libre –lo que asigno al otro marca el límite de ella–. En definitiva, responsabilidad del sujeto autónomo e independiente, relativa a sus deberes, por un lado, responsividad del sujeto dependiente-capaz en el que su iniciativa se imbrica ineludiblemente con aquel que la motiva, afectando al conjunto de su vida ética, y así se reconoce.

Como queda ya sugerido en la clasificación hecha, esta responsividad así concebida se concreta luego diferentemente según las recepciones a las que responde, organizándose a veces entre ellas las circularidades fecundas antes mencionadas. Tenemos así las responsabilidades ante lo que podemos llamar dones, de la Naturaleza y especialmente de los otros. El rasgo que las caracteriza es el de la incondicionalidad, tanto en el ofrecimiento del don como en su recepción, distinguiéndose de los intercambios de la equivalencia. Ni siquiera el agradecimiento responsivo de quien ha recibido (que no siempre es consciente de la recepción) tiene que ser un contra-don en ese sentido; es, si acaso, expresión de esa circularidad espontánea. En todo ello se juega la vida ética, sobre todo en su dimensión de vida buena. Hay, por cierto, una receptividad/responsividad muy especial en este ámbito del don, la del perdón (*per-donare*)/arrepentimiento: será tanto más ajustada cuanto más se vivencie desde la incondicionalidad propia del don.

Está también la responsividad ante la recepción forzada del daño injusto que otro nos ha causado, responsividad aversiva, como dijimos, que puede ser compartida por quienes se sienten solidarios con la víctima (de violencia, opresión o exclusión) en su victimación. Aquí, evidentemente, la vida ética implicada tiene que ver netamente con la justicia. Aunque no haya que olvidar que en el contexto de la receptividad/responsividad de las personas lábiles la justicia, sin renunciar a ninguna de sus exigencias más propias, puede sentirse convocada a abrirse, en forma de justicia restaurativa, al perdón que se ofrece al victimario que se ha sentido interpelado en su humanidad por su víctima, respondiendo con la petición de perdón y el arrepentimiento, y entrando en las antes comentadas dinámicas del don. Nueva circularidad fecunda, en la que no se impone que sea una de las partes la que la comience.

Cuando la receptividad implica recepción de un sufrimiento, también pasiva y a nuestro pesar pero ya no causado por la maldad de otro ser humano (pensemos en las enfermedades o en el decrecimiento fuerte de la vejez), más allá de la responsividad de la persona afectada que persigue la curación o frenar el decrecimiento, que, incluso, acepta con actitudes positivas lo inevitable, está la gran responsividad de quienes le apoyan. Entramos aquí en todo lo que se está llamando ética del cuidado, una ética decididamente receptivo/responsiva. El cuidado responsivo ante quien sufre por la enfermedad, otro tipo de sufrimiento o la vejez, presupone primero una recepción del impacto de la persona doliente que alienta la compasión; se expresa como apoyo a la receptividad y responsividad del propio sufriente; y es consciente de que la relacionalidad personalizada en la que se expresa –primaria y fundamental– precisa desbordarse en la apertura a una justicia que la implica, que, por eso, conviene llamar justicia compasiva, en la que justicia y compasión se potencian y complementan. Las dimensiones de vida buena y de justicia de la ética no pueden imbricarse de modo más firme y pleno.

Está, por último, la cuestión de la receptividad responsiva ante la muerte. De la muerte misma no podemos decir que tenemos la experiencia de recepción, mucho menos de respuesta. Como tal, no la sufrimos, porque es dejar de vivir. Pero caben responsabilidades ante la expectativa de nuestra muerte cierta. Y también ante las receptividades que estimula en nosotros la muerte de los otros. Se trata de responsabilidades que se conexionan fuertemente con la búsqueda de sentido, en la que la pluralidad entre los humanos se impone. En cualquier caso, no cabe duda de que en esas responsabilidades que nos es dado tener, se expresa nuestra vida ética, vida ética ligada a la experiencia de nuestra condición de mortalidad.

Además de las dos grandes vertientes de la ética a las que me estoy refiriendo (vida buena o felicidad, normatividad o justicia), y conexionadas con ellas, distinguimos tres grandes categorías morales: los principios que pautan lo normativo, las virtudes, que primariamente expresan una de las dimensiones de la vida realizada –nuestro modo de ser–, y los valores, que de algún modo engloban y desbordan a ambos, pero desde su perspectiva propia de lo apreciado que se desea realizar o lograr. En la opción por la autonomía responsable la referencia a los principios es, como se vio, la decisiva, marcando el campo de las iniciativas que tienen que sujetarse a ellos y de lo que puede quedar al libre arbitrio de la persona. Es lo que importa para una ética focalizada en la acción. La opción por la receptividad responsiva no ignora el momento del principio, pero lo más primario de ella es la disposición que nos abre a recibir y que encauza adecuadamente nuestro responder. Esto es, en ella las virtudes son clave. Aristóteles, al acercarse a ellas, usa el lenguaje de la actividad: “El bien del hombre, dice, es una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (1988: 142), pero a poco que nos adentremos en ellas descubrimos que su conexión con la recepción/respuesta es decisiva. La perspectiva de la receptividad las ilumina de una manera especial, las encuentra arraigadas en la receptividad y realizadas en la responsividad. Y empuja a una clasificación original no rígida, distinguiendo: virtudes especialmente relevantes “para la receptividad” (como la humildad, la confianza o la serenidad), virtudes que se viven prioritariamente como “receptivas” (como la admiración, la escucha, la vergüenza moral o la paciencia), virtudes predominantemente “respon-

sivas” (como la compasión o la generosidad), por último, virtudes “para la responsividad” (como la prudencia o la fortaleza). Ya con esta mera relación, puede captarse la intensa conexión plenificadora de las virtudes con lo receptivo-responsivo del ser humano.

2.4. La autonomía responsable en el marco de la receptividad responsiva

Tras esta exposición esquemática de la receptividad responsiva, que nos ha permitido ver sus diferencias con el enfoque de la autonomía responsable, podemos ya preguntarnos si cabe una interrelación entre ellas. La respuesta es afirmativa y a la vez matizada. Desde la opción de prioridad a favor de la receptividad responsiva que se ha hecho aquí, tal interrelación se nos tiende a presentar en la forma de integración en ella de la autonomía responsable, con la consiguiente reconfiguración de esta que ello supone. Pero esto no equivale a subordinación pura. La autonomía responsable le marca a la responsividad referentes básicos que la vida ética no deberá ignorar. Veamos cómo se traduce la interrelación así esbozada en algunas cuestiones concretas.

Está claro que si podemos considerarnos seres con capacidad de moralidad es porque tenemos capacidad de libertad, algo que el enfoque de la autonomía subraya decisivamente. Si incluso los enfoques deterministas como el estoico son propuestas morales, es debido a que reconocen un margen, estrecho pero decisivo, de libertad en los humanos: el de poder consentir o no a la necesidad. En este sentido, la responsividad, que como tal desborda la libertad desde la que nos autodeterminamos, es responsividad moral porque el foco de la libertad en ella la impregna por entero. Solo que no presupone siempre la capacidad efectiva de libertad, únicamente capacidad potencial que se va haciendo efectiva, que admite grados y que puede ir decreciendo. Y no presupone que se trate de una libertad sin condicionantes ni en su momento más pleno, aunque sin que contemple la omnipresencia estoica de la necesidad. Es la libertad limitada y necesitada de apoyos de la persona lábil, incluso la libertad herida ante el mal y la responsabilidad. La receptividad-responsividad desde la que la vida ética toma forma en el conjunto de la vida humana es, por eso, entre otras cosas, educación para la maduración de la libertad.

Aunque, por tanto, la responsividad no se reduzca a ejercicio de autonomía consistente, esta forma parte de ella, y en momentos y espacios clave de la vida ética de la persona es fundamental. Pero cuando así sucede, siempre se presupone, se vivencia, que hay en ella una decisiva receptividad. La autonomía, se ha dicho a este respecto, es en realidad “heteroautonomía”. Aunque a primera vista pueda parecer contradictorio, se quiere subrayar que en lo “auto” está siempre presente lo “hetero”, el otro y lo que nos viene de él, que no se trata de auto-suficiencia e independencia neta, sino de una autoinsuficiencia que se resuelve en interdependencia. Pero de forma tal que no se disuelve lo auto en lo hetero, que no hay imposición sino una potenciación “suficiente” de la suficiencia personal, que nos permite decir que la respuesta en que se concreta la responsividad es respuesta nuestra.

Cuando la respuesta responsiva es “mía” en este sentido, la responsividad se abre a la responsabilidad en el significado antes definido, sin, con todo, reducirse a ella. En concreto, se trata de una responsividad que incluye la responsabilidad por el otro, por mi acto, por sus consecuencias. Que el otro puede reclamarme justicia, puede pedirme que responda por mis actos. Piénsese en el ejemplo antes citado del victimario que responde a la interpelación de la víctima con su arrepentimiento sincero: esta responsabilidad es asumida plenamente, como también lo es su desbordamiento, al incluir vivencias que desbordan las reclamaciones de la justicia en su sentido más exigible (lo que puede ser contemplado como plenificación de ella). Responsabilidad, por tanto, sí, pero sin olvidar la primariedad de la receptividad-responsividad, que, de forma general, Waldenfels (2005a: 322) formula así: “La capacidad de poder comenzar pura y simplemente en sí mismo pertenece a las ilusiones trascendentales de una libertad que cree poder escapar de la extranjería”.

Cuando la receptividad responsiva se proyecta sobre la autonomía responsable, hace emerger otra modalidad de la autonomía que se suma a las antes vistas de autodeterminación, autolegislación, autodecisión: la autonomía como autenticidad. No entendida como aquella en la que me considero que soy auténtico porque decido sin intromisiones de nadie –algo ilusorio–, sino percibida como respuesta a lo que me siento llamado a ser con mi proyecto de autorrealización, de modo tal que considero que me traiciono a mí mismo si me encamino por otras modalidades de realización vital. Percibo que soy “yo mismo” solo si realizo mi identidad de esa manera. Pues bien, en la autenticidad así concebida, en la que hay a la vez una actitud vital y un proyecto realizándose, si se es lúcido, se percibe que la receptividad está muy presente, que la autenticidad tiene una fuerte dimensión de responsividad *personalizada* (detectable ya en ese “sentirme llamado a”), sin que sea percibida como imposición sino en parte como reflejo de la condición humana y en parte como posibilidad de nuestra identidad singular. La propuesta de Taylor (1994) es sugerente a este respecto. Tratando de corregir la concepción liberal de la libertad desde la que se persigue la unicidad de la identidad subraya que: 1) no tenemos plenos poderes de invención: negociamos nuestra identidad con nuestro entorno cultural, que se nos presenta a la vez como límite y posibilidad; hay un más allá del yo con el que debe contar el yo para autodeterminar su identidad, hay unos horizontes ineludibles; 2) hay además un segundo límite a nuestro poder, una marca de nuestra falta de autosuficiencia: tenemos necesidad del concurso de “otros significativos”, del *reconocimiento* de los otros, para alcanzar la identidad lograda. Autonomía, pues, como autenticidad de la identidad autodefinida, pero en un marco que es *intersubjetivo* y que es *contextual* en el sentido de que es el contexto social el que proporciona el material simbólico con el que se construye la identidad. Hay autenticidad cuando se reasume crítica, selectiva y personalmente, esto es, cuando el *autos* está activo, es sí mismo, en la receptividad y la responsividad, algo que, evidentemente, queda facilitado en sociedades con una firme justicia distributiva.

Sirvan estas consideraciones como conclusión de una reflexión que nos ha abocado a distinguir evaluativamente autonomía responsable y receptividad responsiva, pero también a imbricarlas fecundamente en la tensionalidad que mantienen.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1988). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (tra. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- BARCELONA, P. (1996). *El individualismo propietario*. Madrid: Trotta.
- BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. (2003). *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BENHABIB, S. y CORNELLA, D. (eds) (1990). *Teoría feminista y teoría crítica* (tra. A. Sánchez). Valencia: Alfons el Magnánim. [V.O. Benhabib, S., Cornella, D. *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press-Basil Blackwell, 1987].
- DESCARTES, R. (2010). *Discurso del método, Meditaciones metafísicas* (tra. M. García Morente). Madrid: Espasa Calpe.
- ETXEBERRIA, X. (2000). Autonomy. In VERSTRAETEN, J. and de STEXHE, G. (Eds.). *Matter of Breath. Foundations for Professional Ethics*, Leuven: Peeters (pp.159-170).
- . (2010). La cultura de la individualidad y la crisis del civismo. En C. de la Cruz y J. Martínez Contreras (eds.). *Crisis de la democracia*. Salamanca: San Esteban (pp. 157-192).
- . (2011). El yo moral: imbricación entre autonomía y alteridad. En D. Bermejo (ed). *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona: Anthropos (pp. 77-102).
- . (2012). La reflexión filosófica sobre la discapacidad. En *Diálogo filosófico*, 84, 4-34.
- . (2020). *Dependientes, vulnerables, capaces. Receptividad y vida ética*. Madrid: Catarata.
- HOBBS, T. (1841). *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. London: John Bohn.
- KANT, I. (1977). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (tra. M. García Morente). Espasa Calpe: Madrid. [V.O. I. Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1785].
- . (1993). De la relación entre teoría y práctica en el derecho político. En *Teoría y práctica* (tra. J.M. Palacios, M.F. Pérez López, R. Rodríguez Aramayo). Madrid: Tecnos (pp. 25-50).
- . (2005). *La Metafísica de las Costumbres* (tra. A. Cortina y J. Conill). Madrid: Tecnos. [V.O. *Metaphysik der Sitten*, 1797].
- LEVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (tra. A. Pintor Ramos). Salamanca: Sígueme. [V.O. E. Levinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague. Martinus Nijhoff, 1978].
- LIPOVETSKY, G. (1986). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (tra. M. Pendax y J. Vinyoli). Barcelona, Anagrama.
- LOCKE, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (tra. C. Mellizo). Madrid, Alianza.
- MACPHERSON, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Tra. J.R. Capella). Madrid: Trotta. [V.O. Macpherson, C.B. *The Political Theory of Possesive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962].
- MACINTYRE, Alasdair (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (tra. B. Martínez de Murguía). Paidós: Barcelona.
- MILL, J.S. (2013). *Sobre la libertad* (tra. P. de Azcárate). Madrid: Alianza.
- NUSSBAUM, M. (2002). Capabilities and Disabilities: Justice for Mentally Disabled Citizens. In *Philosophical Topics*, 30-2, 133-165.
- PETTIT, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- RAWLS, J. (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- RICOEUR, P. (1988). *Philosophy de la volonté 2: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier. [Tra. es. Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad* Madrid: Trotta, 2004].

RICOEUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris. Seuil. [Tra. Es. Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI, 1996].

TAYLOR, C. (1994). *Ética de la autenticidad* (tra. P. Carbajosa). Barcelona: Paidós. [V.O. C. Taylor. *The malaise of modernity*, 1991]

WALDENFELS, B. (1997). Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. En *Daimon. Revista de Filosofía*, 14, 17-26.

—. (2005a). Commencer ailleurs. Une liberté sous le signe de l'étrangeté. En *Revue de Théologie et de Philosophie*, 137, 311-327.

—. (2005b). L'expérience corporelle entre ipséité et altérité", En *Revue de Théologie et de Philosophie*, 137, 329-343.

WEBER, M. (1993). *El político y el científico* (tra. Francisco Rubio). Madrid: Alianza.