

La Invención de la Autonomía¹

Jesús Conill Sancho
Catedrático de Ética. Universidad de Valencia

Resumen

El término autonomía dista de tener un solo significado. De hecho, éste ha ido evolucionando a lo largo de la cultura occidental. En la Grecia clásica, la autonomía se entendió en sentido básicamente político, como la capacidad de una *pólis* de establecer sin injerencias externas sus propias leyes. Hay que esperar a Kant para que la autonomía alcance el sentido de capacidad de la voluntad humana de determinarse libremente, sin ningún tipo de motivación externa. La autonomía kantiana es, por eso, "trascendental" y "pura". Fue Nietzsche el que criticó este modo de entender la autonomía, por hallarse basada en un tipo de razón "pura" más trascendental que real. La razón impura es la razón que funciona "siguiendo el hilo conductor del cuerpo". El siglo XX, por su parte, ha puesto énfasis, quizá más que nunca antes, en la "autonomía intersubjetiva", que desde la razón cordial busca el reconocimiento recíproco y la compasión.

Abstract

The word autonomy is far from having a single meaning. In fact, it has evolved throughout Western culture. In classical Greece, autonomy was only understood in political sense, as the ability of a *pólis* to set its own laws without external interference. It is necessary to wait until the 18th century, to see how autonomy begins to mean the competence of the human will to be determined freely, without any external motivation. Kantian autonomy is, therefore, "transcendental" and "pure". Nietzsche was one of the most outstanding critics of this type of autonomy, for being based on a kind of "pure" reason, perhaps not strictly human. Human reason is "impure", working always "following the thread of the body." The twentieth century, meanwhile, has emphasized, perhaps more than ever before, the concept of "inter-autonomy", which through the cordial reason seeks mutual recognition and compassion.

J. Conill-Sancho (✉)
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad de Valencia
e-mail: jesus.conill@uv.es

1. Introducción

Por “autonomía” se entiende normalmente la capacidad de regirse por una ley propia y de tomar decisiones por uno mismo, sin dejarse influenciar por los demás; la capacidad de ser responsable de nuestro propio comportamiento y de conducir la propia vida, de acuerdo con la propia conciencia. En la autonomía lo que rige son los principios propios, tras haber reflexionado y elegido. Autonomía equivale a libertad.

Convertir la autonomía en principio de un nuevo orden moral ha sido fruto de un desarrollo histórico muy considerable (Gracia, 2007: 121-197). Implica la crítica y superación de la idea de la naturaleza entendida como un orden fundamental y principio de la moralidad (Gracia, 2004: 405). Desde el principio de la autonomía, el orden de la naturaleza queda sobrepasado por el orden de la razón moral, que se entiende también como voluntad racional.

La autonomía moral constituye un ideal vital y está en íntima relación con lo que se ha denominado “la voz de la conciencia”, con la conciencia moral y la libertad de conciencia. Es la capacidad que tienen las personas para adoptar una actitud y juzgar la moralidad de las acciones, tanto de las propias como las de los demás. Se presenta como una cierta “voz interior”, que puede inspirar, juzgar y obligar. En cambio, en la heteronomía los principios nos vienen dados desde fuera y los asumimos sin reflexión. Aquí lo que guía y domina son los instintos, las apetencias, la autoridad y/o la tradición.

La perspectiva que se me ha adjudicado dentro del propósito del Ateneo es la de definir filosóficamente el concepto de autonomía, a diferencia de su definición jurídica y de su aplicación práctica en el ámbito clínico. Y el título propuesto, “La invención de la autonomía”, corresponde al de un libro de Schneewind (2009), en el que se expone la historia del concepto desde la Antigüedad hasta Kant, que ha sido el decisivo punto de inflexión en el tema de la autonomía. Recuérdese el comienzo del primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*” (Kant, 1992: 21). Sin el presupuesto de la libertad no podría hablarse de la buena voluntad. Lo bueno radicalmente vendrá de la voluntad, cuya condición última es la libertad. En ese orden de la libertad, más allá del orden natural, está el valor moral por antonomasia. Ése es el nuevo orden de la autonomía moral, más allá de todas las posibles heteronomías.

A mi juicio, el modo de entender lo que significa la autonomía depende del modelo o tipo de razón con el que esté conectada. 1) Si nos atenemos al modelo del *lógos* como prudencia (*phrónesis*), el ámbito de lo que pueda entenderse por autonomía viene dado por la elección (*proáiresis*), dentro de lo voluntario (Aristóteles, 1999). El marco es el de la naturaleza (*physis*) y las consiguientes formas de comunidad (*koinonía*) en la *pólis*. 2) La autonomía moral, en sentido estricto, es la posibilitada por el modelo de la razón pura, al estilo kantiano. 3) Los modelos de razón impura complican y dificultan mucho la pretensión de la autonomía moral, pero no necesariamente la anulan, de tal manera que podría llegarse a una cierta noción de “coautonomía”, que fuera capaz de incorporar la intersubjetividad (practicada mediante la deliberación) y el trasfondo vital de la cordialidad (emociones y sentimientos). Pero ¿no vendría a ser esta peculiar coautonomía una especie de autonomía con cuentagotas?

2. Breve historia del concepto de autonomía

Para los griegos, el concepto de “autonomía” era una categoría política central. La autonomía fue desde mediados del siglo V a.C. la meta de las ciudades griegas, mediante la que éstas buscaban preservar cierta independencia, especialmente el derecho a poder determinar sus propios asuntos internos. Herodoto entiende la autonomía como libertad (*eleuthería*) política externa (no depender

de un dominio extranjero) e interna (en contraposición al estado de los tiranos). Tucídides usa el concepto de autonomía en su informe sobre el tratado de paz entre los atenienses y los lacedemonios en un sentido más restringido, al distinguir la autonomía como propia legislación interna de la soberanía financiera, así como de la propia capacidad de administrar justicia. También Jenófanes entendía la autonomía como independencia de las ciudades (frente a las diversas formas de sometimiento) (Pohlmann, 1971: 701-720).

Aunque el concepto de autonomía es usado por los griegos las más de las veces en sentido político, también se encuentra, aunque esporádicamente, en sentido ético. Así, Sófocles, a través del Coro, caracteriza la actitud interna de Antígona como “autonomía” (mediante el término *autónomos*), traducido en ocasiones como “por propia voluntad” (Sófocles, 1972: 821), o bien “*nach eignem Gesetz*” [por una ley propia] (Pohlmann, 1971: 702). Pero, al parecer, escritores romanos como Livio y César no adoptaron el término “autonomía”, sino que lo modificaron mediante expresiones como “*potestas vivendi suis legibus*” o “*potestas utendi suis legibus*”; sólo Cicerón usa la palabra “autonomía”, pero en un sentido político, referido a las ciudades que tienen sus propios tribunales y viven conforme a sus propias leyes.

El concepto de autonomía jugó un papel decisivo en la disputa “confesional” sobre la interpretación de la paz religiosa de la dieta de Augsburgo (1555). En su escrito *De Autonomia* (1586) Franciscus Burgcardus (el pseudónimo de un consejero imperial) recurre al término griego,

*El término “autonomía”
es en nuestras lenguas
una mera transliteración
de una palabra griega
que en la época clásica
tuvo sentido
fundamentalmente
político, como la libertad
de las ciudades para
darse sus propias leyes.*

en vez de a los términos latinos *libertas* (libertad) o *licentia credendi* (libertad de creencia), para expresar la exigencia protestante de libertad religiosa, debido a que en él van incluidas también las connotaciones políticas, además del sentido religioso. Pues autonomía significa discrecionalidad o libre arbitrio, la facultad de aceptar, hacer, defender y creer lo que cada cual quiere y le parece bueno y le gusta (Burgcardus, 1586: 2; Pohlmann, 1971: 703). Burgcardus contrapone el principio protestante de la libertad basada en el sujeto y su conciencia a la concepción medieval del orden y la ley, ya sea la ley natural o la del Estado. En lo sucesivo, la autonomía se fue entendiendo como el logro o la adquisición de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia; pero también designó, ateniéndose al término mismo, “*potestas vivere propriis legibus*”, “*libertas suis utendi legibus*”, “*die freyheit zu leben vor sich selbst*”. “*Autonomus: qui est sui juris, qui nullius*

imperio subest, der sein eigen herr ist” (Pohlmann, 1971: 702-703)².

3. El concepto filosófico de autonomía

En la edad moderna, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, comienza el concepto de autonomía a tener un nuevo sentido dentro de las ciencias jurídicas, aunque Wolff todavía lo usaba en su *Philosophia civilis sive politicae* (§ 485) de 1756 con su significado general, corriente en su tiempo, de autodeterminación política. Fue con la teoría kantiana de la autonomía cuando alcanzó una amplia relevancia filosófica y sólo con Kant logra el concepto un significado central para la filosofía: la posibilidad del ser humano de determinarse a sí mismo por sí mismo en virtud de su capacidad racional.

Esta idea de la autonomía se dirige contra las teorías naturalistas del hombre y contra toda clase de determinación externa mediante algún sometimiento u opresión. Es más, la autonomía, en el sentido de una autolegislación mediante la razón, puede entenderse como principio estructural de la filosofía kantiana entera: “Toda filosofía (...) es autonomía” (Kant 1936: 106). Para Kant, “la filosofía trascendental es autonomía”, en la medida en que la razón establece sus principios y traza su alcance y límites en un sistema, como lo explicita Kant en el *Opus postumum*. Pero esta caracterización posterior se afianzó en el marco de su Filosofía Moral como autodeterminación de la razón práctica. De hecho, parece que Kant usa “autonomía” por primera vez en la *Grundlegung* (1785), donde caracteriza la autonomía de la voluntad como “principio supremo de la moralidad (*Sittlichkeit*)” y como manifestación de la libertad del hombre como ser racional. Por “autonomía de la voluntad” Kant entiende “la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley –independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer–. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal” (Kant, 1992: 78).

El principio de la autonomía es “el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas”, pues “la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica”, es decir, de la libertad. Si no, si la voluntad se deja determinar en la formación de

*Es en el siglo XVIII,
por obra de Kant,
cuando la
autonomía pasa a
cobrar verdadero
sentido ético.*

sus máximas por la constitución de alguno de sus objetos, se da la “heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación” (Kant, 1994: 52-53).

Si el ser humano fuera solo un miembro del mundo sensible, sus acciones “tendrían que ser tomadas enteramente de acuerdo con la ley natural de los apetitos e inclinaciones y, por tanto, de la heteronomía de la naturaleza”, pero como ser racional el hombre tiene la posibilidad de actuar independientemente del mecanismo de la causalidad natural y conformar sus acciones “al principio de la autonomía de la voluntad pura”, es decir, realizarlas libremente (Kant, 1992: 94). Al concepto positivo de libertad lo caracteriza Kant también como “autonomía mediante la razón”

[*Autonomie durch Vernunft*] (Kant, 1924/28: 443): “Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía, por tanto, conceptos intercambiables” (Kant, 1992: 90).

Junto a la autonomía del entendimiento (con respecto a las leyes de la naturaleza) y la autonomía de la razón con respecto a las leyes prácticas de la libertad, también hay para Kant una autonomía de la capacidad de juzgar reflexivamente para nuestro uso subjetivo de la razón, caracterizada por Kant como “heautonomía” (Kant, 1981: 85). Heautonomía es la legislación dada por el sujeto a sí mismo. El juicio también tiene un principio a priori, pero sólo en relación subjetiva, por medio de la cual prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí mismo (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla.

Fichte y Schelling radicalizan la teoría de Kant, entendiendo por autonomía la legislación “absoluta” y “originaria”, de la razón. Pero a la teoría kantiana de la autonomía se enfrentarán Jacobi, Reinhold, Schlegel y von Baader, con el argumento de que el concepto de la autonomía en el sentido de una autodeterminación mediante la razón niega de un modo inadmisiblemente la vinculación del hombre y su moralidad con Dios. La autonomía habría sido el “error fundamental”, una presunta “independencia quimérica” (*eingebildete Unabhängigkeit*) y un “abismo” (*Abgrund*), producto del “egoísmo” humano. La ley moral estaría anclada en Dios y, por tanto, sería rechazable la fundamentación de la moral de Kant y Fichte “a partir de la autodeterminación de la

razón". Pues, además, todas las nuevas doctrinas morales construidas desde Kant sobre el concepto de una autonomía absoluta serían una copia de la doctrina de la soberanía del pueblo, según la cual el hombre es libre como lo es cada ciudadano, porque no tiene a nadie por encima de sí.

4. ¿La invención de la autonomía?

"Kant inventó el concepto de la moralidad como autonomía" (Schneewind, 2009: 23). Este autor justifica su utilización de la noción de invención recurriendo al uso que hizo Kant del mismo en una observación de su juventud sobre Leibniz: "Leibniz concebía una sustancia sencilla... Era una mónada que no había explicado, sino inventado (*erdacht*); pues tal concepto no le fue dado, sino que fue creado (*erschaffen*) por él" (Kant, 1902: 2.277; Kant, 1983: A729 B757).

La autonomía requiere libertad contracausal; y Kant creía que en la conciencia del deber moral nos es "dado" un "hecho de la razón", que muestra que tenemos libertad por ser miembros del reino de lo nouménico. Quienes, como Schneewind, sostengan que nuestra experiencia del deber moral no muestra tal cosa considerarán que la concepción kantiana de la autonomía es una invención y no una explicación.

Ahora bien, todo depende de qué se entienda por "invención"; si se considera que inventar significa "fingir hechos falsos", otros preferirían hablar de "descubrimiento" de la autonomía, porque lo que hizo Kant fue, más bien, hallar, encontrar o descubrir algo no conocido, creando un nuevo concepto filosófico (como los poetas y los artistas, a su modo, crean sus obras). Según Kant, somos seres racionales que espontáneamente imponemos la legalidad racional en el mundo en que vivimos y de ese modo creamos un nuevo orden. Kant logró "inventar" esta idea revolucionaria y explicar así el sentido de la moralidad. A mi juicio, más que de invención habría que hablar de reconstrucción reflexiva y crítica, lo cual plantea la cuestión del método filosófico en Kant y, por tanto, la aportación del criticismo transcendental.

De hecho, el propio Schneewind afirma, en su exposición de la historia de la filosofía moral moderna, que Kant abrió una nueva perspectiva nacida en el siglo XVIII: la creencia en que todos los individuos son igualmente capaces de convivir ateniéndose a una moralidad de autogobierno, que todos tenemos igual capacidad para percibir por nosotros mismos los mandatos de la moral y que somos capaces por igual de actuar de acuerdo con ellos. Se trata de la visión de un nuevo modo de vida, producido por el cambio social moderno, una nueva forma de entendernos como agentes morales. No obstante, por su parte, Nietzsche pondrá en cuestión esta presunta igual capacidad humana, que constituye uno de los presupuestos más arraigados de la concepción moderna.

Schneewind alude a las distintas concepciones de la moralidad como autogobierno. Ya desde Maquiavelo y Montaigne hay pensadores que rebasan la moralidad como obediencia, que es la que ha predominado hasta la época moderna, según Schneewind. Pero es en el siglo XVIII cuando se ofrece una teoría de la moralidad como autogobierno, sobre todo para dar mejor cuenta de la dignidad humana, articulando la creencia normativa sobre la dignidad del individuo, que desemboca en las concepciones de la moralidad como autogobierno. Según Schneewind, la explicación que dio Kant de esta creencia era la más completa y radical, constituyendo una revolución en el orden de la moralidad. "Nos autogobernamos porque somos autónomos" (Schneewind 2009: 26). Somos nosotros mismos quienes legislamos la ley moral en virtud de la acción legislativa de nuestra voluntad, que permite que cada uno la observe.

La invención kantiana de la autonomía aporta un nuevo orden de la moralidad, que no está supeditado a la religión ni fundamentado en ella; lo cual no implica que no necesite para nada la religión, por ejemplo, en el nivel de la motivación (Kant, 1969: 19-22). La moralidad se centra en una ley que los seres humanos se imponen a sí mismos, y al hacerlo se proporcionan un motivo para obedecer. Kant llama autónomos a los agentes que se autogobiernan de este modo. Es un

término que tomó del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, en los que se empleaba al hablar de los Estados como entidades que se autogobiernan. Ahora bien, la idea del autogobierno moral se remonta por lo menos a San Pablo en *Romanos 2, 14*, cuando dice que los gentiles “para sí mismo son ley”: tienen esa ley escrita en el corazón, como lo atestigua su conciencia. He aquí uno de los momentos fundamentales de la noción de la conciencia moral, que llega a Kant y perdura hasta la actualidad como decisivo punto de referencia moral, en el que se expresa la libertad humana. Kant aprovechó esta idea de la conciencia moral en relación con la autonomía, incorporándola en su sistema filosófico de un modo innovador: la moralidad como autonomía.

5. Autonomía en la razón pura práctica

La explicación de esta nueva forma de entender la moralidad no puede venir del naturalismo, sino de otra fuerza distinta: la fuerza moral de un mundo libre, que es la que se expresa en la noción de autonomía. Se trata de la moralidad como autonomía, cuya motivación moral última proviene de la misma razón, una razón capaz de movernos a querer (poder querer) y actuar. Esta es la revolución kantiana en la filosofía moral: descubrir que, más allá del impulso natural hacia la felicidad, puede tener primacía el principio de la autonomía de la razón moral. Por eso nos consideramos capaces de autolegislarnos (autogobernarnos) y, por tanto, de ofrecer una

El concepto kantiano de autonomía se dirige contra las teorías naturalistas del hombre y contra toda clase de determinación externa mediante algún sometimiento u opresión.

alternativa a la heteronomía, porque, en virtud de la capacidad moral humana, podemos reflexionar para orientarnos en la vida. Somos agentes morales, cuya libertad transcendental nos posibilita estar en alguna medida más allá de las causas naturales y ser conscientes de la obligación categórica de la ley moral.

Por consiguiente, el fundamento de la obligación moral no está ya en la naturaleza del hombre (metafísica tradicional), ni en las circunstancias (reglas prácticas), sino en un orden de lo que debe ser, expresado en una ley con valor moral, que, según Kant, tiene carácter a priori en la razón pura y que somos capaces de concebirla en una metafísica de las costumbres, que habría que entender como metafísica de la libertad (Conill, 1991: 62; Conill, 2006: 41 ss.).

La autonomía expresará lo que significa la buena voluntad, que será buena por la forma del querer: sólo siendo buena en sí misma, tendrá valor absoluto, valor moral. Para “desenvolver” el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, buena sin restricción, hay que

considerar el concepto del deber. Actuar por deber (y no por inclinación) es lo que otorga valor moral, de manera que el principio del querer es la libertad como autonomía de la voluntad. En la “encrucijada” de cómo esté determinada la voluntad es donde Kant recurre radicalmente a la autonomía, porque, o bien la voluntad está determinada por algo, lo cual implica volver a alguna forma de heteronomía, o bien lo que determina la voluntad es el poder querer según un principio formal que garantiza la autonomía. Para que el querer sea moralmente bueno hace falta poder querer de este nuevo modo: con autonomía de la voluntad. Es así como podrá hablarse de voluntad (*Wille*) racional y libre, a diferencia del libre albedrío (*Willkühr*).

Kant expone el principio de la “autonomía de la voluntad”, oponiéndolo a toda forma de “heteronomía”. “Veíase al hombre atado por su deber a leyes; mas nadie cayó en pensar que

estaba sujeto a su propia legislación, si bien ésta es *universal...*” (Kant, 1992: 69). Su modo de proceder es “analítico” [transcendental]: “por medio de un análisis de los conceptos de la moralidad”, muestra que el “principio de la autonomía es el único principio de la moral”, al hallar que “su principio debe ser un imperativo categórico”, el mandato de la autonomía (Kant, 1992: 78).

“La autonomía de la voluntad” se revela como el “principio supremo de la moralidad”. “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley”: una ley universal, un imperativo categórico, el cual manda esa autonomía. “El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo comprendidas (*mit begriffen*)³ como ley universal”.

En cambio, “la heteronomía de la voluntad” es el “origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad” (Kant, 1992: 79). Todos los principios que pueden adoptarse son, o *empíricos*, o *racionales*. Los primeros, derivados del principio de la felicidad; los segundos, derivados del principio de la perfección. Los *principios empíricos* no sirven nunca para fundamento de leyes morales, pues carecen de universalidad y necesidad incondicionada. “Es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno” (Kant, 1992: 80). Entre los principios *racionales* de la moralidad Kant dice preferir el concepto ontológico de la *perfección*, porque al menos conserva la idea indeterminada de una voluntad buena en sí, aun cuando acaba estableciendo alguna forma de heteronomía de la voluntad como fundamento de la moralidad. Pues “dondequiera que un

Autonomía es, para Kant, la capacidad de la razón humana pura de darse sus propias leyes. La autonomía así entendida, como autolegislación mediante la razón, puede entenderse como el principio estructural de la filosofía kantiana entera.

objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, es esta regla heteronomía” (Kant, 1992: 82), ya que no puede mandar categóricamente, sino condicionadamente (“*porque*” o “*si*” se quiere tal objeto). Así pues, ya sea que el objeto determine la voluntad por medio de la inclinación (según el principio de la felicidad), ya sea que la determine por la razón (según el principio de la perfección), “resulta que la voluntad no se determina a sí misma *inmediatamente* por la representación de la acción, sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*”. Por tanto, se trata siempre de alguna forma de “*heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley” (Kant, 1992: 83).

Tras su análisis del concepto de la moralidad, Kant afirma: “La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada respecto de todos los objetos y contendrá sólo *la forma del querer* en general, como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin que intervenga como fundamento ningún impulso e

interés” (Kant, 1992: 83).

Hasta aquí Kant se ha limitado a “exponer” de un modo “analítico” [transcendental], a través del desarrollo del concepto de la moralidad, “que una autonomía de la voluntad inevitablemente va incluida en él [en el concepto de moralidad] o, más bien, le sirve de base. Así,

pues, quien tenga a la moralidad por algo y no por una idea quimérica desprovista de verdad, habrá de admitir también el citado principio de la misma” (Kant, 1992: 84).

Pero Kant no se queda satisfecho con su exposición analítica y considera que, “para que la moralidad no sea un fantasma vano (...), hace falta un *uso sintético posible de la razón pura práctica*” (Kant, 1992: 84), lo cual requiere una “*crítica de esa facultad*”, y a tal efecto dedica el tercer capítulo de su *Grundlegung*, aunque sólo sea en unos términos limitados, que en su prosecución desarrollará en la *Crítica de la razón práctica*. En ese tercer capítulo, titulado “Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica”, Kant recurre al “concepto de la libertad” como “la clave para explicar la autonomía de la voluntad” (Kant, 1992: 85). La libertad de la voluntad será autonomía: propiedad de ser ley para sí misma. Ésta es, en definitiva, la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad, de tal modo que “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa”: autonomía de la voluntad racional.

Esta libertad como propiedad de la voluntad, según Kant, “*debe presuponerse en todos los seres racionales*” y atribuirse al ser racional la “propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de su libertad” (Kant, 1992: 87-88). “Parece, pues, como si en la idea de la libertad supusiéramos (...) el principio mismo de la autonomía de la voluntad” (Kant, 1992: 89). Y es que “la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía”, pues se trata de “conceptos transmutables” (Kant, 1992: 90). De tal manera que, para evitar la apariencia de un “círculo vicioso”, Kant propone considerar al ser racional desde dos “puntos de vista” (a mi juicio, una especie de perspectivismo transcendental): 1) como perteneciente al mundo sensible, sometido a las leyes naturales y sus efectos, por tanto en el orden de la heteronomía; y 2) como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que se fundan en la razón, en una especie de causalidad de la voluntad bajo la idea de la libertad, por tanto en el orden de la autonomía, como principio universal de la moralidad. Así pues, con la idea de la libertad se halla inseparablemente unido el concepto de *autonomía* y con éste el principio universal de la moralidad (Kant, 1992: 93), que se convierte además en “el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant 1992: 73).

6. Autonomía en la razón impura

Desde la razón corporal: soberanía supra-ética (o superética)

El criticismo genealógico nietzscheano transmutó la razón pura en impura, siguiendo el hilo conductor del cuerpo humano. Con lo cual no se renuncia a la razón, sino que se la entiende como una razón radicada en el cuerpo (Conill, 1997) y transformada desde la raíz vital por su carácter creativo, transvalorador e interpretador. En este contexto de “la gran razón del cuerpo”, de donde emanan todas las posibles interpretaciones, la presunta autonomía cambia de figura y se sitúa en el ámbito de la libertad como “voluntad de poder”, como creación de perspectivas para el crecimiento: “crearse libertad para un nuevo crear”.

La existencia humana tiene un carácter perspectivista e interpretador; como que lo perspectivo es “condición fundamental de toda vida” y constituye un camino liberador frente a todo dogmatismo. El punto de partida de las perspectivas y los ensayos liberadores es el cuerpo. No hay ninguna instancia por encima de la vida, de manera que el hombre no tiene más que su perspectiva, desde la que puede convertirse en “*individuo soberano*”. He aquí la nueva figura de la autonomía, la del “*individuo autónomo supra-ético (übersittlich)*”, con auténtica “conciencia de poder y libertad”, con el “privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, porque en su perspectiva (“desde sí mismo”) tiene “su *medida del valor*” y logra una especie de “ley individual”. Se trata de un individuo autónomo “supra-ético”, según Nietzsche, porque “autónomo” y “ético” se excluyen, dado que el individuo verdaderamente autónomo e independiente está situado por encima de la eticidad, viviendo la plenitud de una libertad más allá de la “eticidad de la costumbre” y de las exigencias del rebaño moderno.

Sólo entonces, tras liberarse de la eticidad de la costumbre, será posible la tarea de criar al animal humano “de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas*”. En él encontraremos “una auténtica consciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal. Este hombre liberado, al que realmente le *es lícito* hacer promesas, este señor de la voluntad *libre*, este soberano”, con “dominio de sí mismo” y “de las circunstancias”, posee “una voluntad duradera e inquebrantable”, “su *medida del valor*: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia”, se sabe fuerte para mantener su palabra frente a las adversidades, incluso “frente al destino” (Nietzsche, 1978: 67-68).

El perspectivismo nietzscheano prosigue así el kantiano hasta una nueva raíz, mostrando ahora que la capacidad autolegisladora, que constituye la propia “soberanía”, es “una fuerza de autodeterminación, una *libertad* de la voluntad por la cual el espíritu desecha toda fe, todo deseo de certeza, ejercitado como está en poder sostenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y hasta *bailar sobre los abismos*” (Nietzsche, 1984: 69-70).

Desde la razón cordial: reconocimiento intersubjetivo y compasión

Desde la razón cordial la autonomía queda intersubjetivizada a través del reconocimiento recíproco y repleta de sentimiento por medio de la compasión. A mi juicio, en la interacción comunicativa y lingüística se va conformando una coautonomía experiencial, comunicativa y compasiva.

El criticismo genealógico nietzscheano transmutó la razón pura en impura, siguiendo el hilo conductor del cuerpo humano. Lo cual no supone la renuncia a la razón, pero sí que ésta haya de entenderse como una razón radicada en el cuerpo.

Ciertamente en esta nueva versión de la autonomía se corre el peligro de la sociologización en todas sus variantes, como ya quedó patente desde hace tiempo en el interaccionismo simbólico; un peligro acrecentado cada día más por el imparable proceso de las innovaciones tecnológicas. Pero, en sus auténticos términos, la interacción comunicativa y la compasión permitirían mantener el posible -y crucial- momento de la autonomía a través del proceso de la (re)construcción social del reconocimiento recíproco que incorpora la experiencia compasiva. Una de las vías de este dinamismo comunicativo en que se inserta el nuevo sentido de la autonomía es la de los procesos discursivos de argumentación y deliberación, en los que han de ejercer su vigor crítico las pretensiones de validez, que tanto ha destacado la ética del discurso (Apel, 1985; Habermas, 1985).

Por tanto, no sólo debe afirmarse que “autonomía obliga” (Cortina, 2007: 101-128), sino también que obliga la coautonomía que genera el dinamismo de la razón cordial del reconocimiento recíproco y la compasión. La autonomía es la capacidad para darse leyes a sí mismos y vivir según ellas. Más allá de la independencia frente a las intervenciones ajenas, la libertad como autonomía consiste en la capacidad de *auto-obligarse* a cumplir las leyes que se da el hombre a sí mismo. Leyes dignas de convertirse en leyes de la humanidad, expresivas de la humanidad, por tanto, leyes morales.

Pero esta obligación de la coautonomía requiere la existencia de un cierto ideal de humanidad, al que nos sentimos vinculados. El vínculo que constituye la fuente de la obligación moral no es el creado por el interés calculado, tampoco la mera simpatía, sino el doble vínculo de

la autonomía (convertida ahora en coautonomía): el vínculo con uno mismo (capacidad de auto-obligarse) y con los demás seres humanos (leyes que cada cual querría para toda la humanidad).

La capacidad de auto-obligarse en el contexto de la interacción comunicativa con razones nos constituye como seres humanos vinculados e interdependientes. Porque no se trata de una autonomía ideal y trascendental en el ámbito de la autoconciencia, sino de una autonomía de carne y hueso, en la que la razón arraiga en el corazón y donde la obligación moral está vinculada al sentimiento de respeto (por la dignidad) y a la compasión cordial por lo vulnerable. Por tanto, ¡coautonomía obliga!

Nos creemos autónomos y tal vez no lo seamos tanto como nos lo figuramos; aunque no haya más remedio que actuar “como si” lo fuéramos, vivir de esa preciosa ficción o ilusión (¡de ilusión también se vive!), y aceptar que la autonomía es una *rara avis*, que sólo puede tomarse con cuentagotas.

La autonomía no sería, entonces, una mera invención, en el sentido de una ficción artificiosa; ni un mito, en el sentido de una narración para hacerse falsas ilusiones; ni siquiera una mera metáfora, en el sentido de que no tuviera que ver con la realidad, puesto que las metáforas pueden estar expresando una verdadera y auténtica realidad. Frente a tantas y variadas heteronomías a lo largo de la historia, incluso ante la nueva forma de heteronomía de carácter

*Desde la razón
cordial la
autonomía queda
intersubjetivizada a
través del
reconocimiento
recíproco y repleta
de sentimiento por
medio de la
compasión.*

neurofisiológico (Rubia, 2009), cabe defender la “indeclinable libertad” del hombre (Cortina, 2011). No somos siervos de la naturaleza, por mucha dependencia que tengamos de esa vertiente de la realidad, sino que la realidad humana tiene la capacidad de rebasar ese orden abriéndose a nuevas perspectivas, como la que descubre el criticismo trascendental kantiano y que, de un modo más modesto (¡autonomía con cuentagotas!), queda en algunas versiones contemporáneas de la razón impura, como ocurre en ciertas filosofías hermenéuticas: algunas de orientación nietzscheana, otras más gadamerianas (con preponderancia aristotélica), o bien rawlsianas (proclives al deliberacionismo pragmatista) y otras como la hermenéutica crítica conectada con la ética discursiva en su versión más cálida y cordial.

Notas

¹ Ponencia presentada en el XIII Ateneo de Bioética “La Autonomía a Examen” (Zaragoza, 7 de noviembre de 2012). Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana.

² Citando a Micraelius (1662), Fabri (1726) y Grotius (1782).

³ *Grundlegung*, Akademie-Ausgabe, 4, 440.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Burgcardus, Franciscus (1586). *De Autonomia, das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben*, München.
- Conill, Jesús (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (1997). *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (2006). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, Adela (2011). *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos.
- Gracia, Diego (2004). *Como arqueros al blanco*, Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. (2007). *Fundamentos de bioética*, Madrid: Triacastela, 2ª ed.
- Habermas, Jürgen (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Kant, Immanuel (1902). *Gesammelte Schriften*. Berlin. Bd. 2.
- Kant, Immanuel (1924/28). *Reflexionen zur Metaphysik*. Berlin: Akademie-Ausgabe, XVIII.
- Kant, Immanuel (1983). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2ª ed.
- Kant, Immanuel (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Sociedad Matritense de Amigos del País.
- Kant, Immanuel (1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, Immanuel (1981). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, Immanuel (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1936). *Opus postumum*. Berlin: Akademie-Ausgabe, XXI.
- Nietzsche, Friedrich (1974). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 3ª ed.
- Nietzsche, Friedrich (1984). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Pohlmann, R. (1971). *Autonomie*. En Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., Bd. 1, (pp. 701-720).
- Rubia, Francisco J. (2009). *El fantasma de la libertad*. Barcelona: Crítica.
- Schneewind, J.B. (2009). *La invención de la autonomía*. México: F.C.E.
- Sófocles (1972). *Antígona*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.

Puntos Destacados

- El término “autonomía” es en nuestras lenguas una mera transliteración de una palabra griega que en la época clásica tuvo sentido fundamentalmente político, como la libertad de las ciudades para darse sus propias leyes.
- Es en el siglo XVIII, por obra de Kant, cuando la autonomía pasa a cobrar verdadero sentido ético.
- El concepto kantiano de autonomía se dirige contra las teorías naturalistas del hombre y contra toda clase de determinación externa mediante algún sometimiento u opresión.
- Autonomía es, para Kant, la capacidad de la razón humana pura de darse sus propias leyes. La autonomía así entendida, como autolegislación mediante la razón, puede entenderse como el principio estructural de la filosofía kantiana entera.
- El criticismo genealógico nietzscheano transmutó la razón pura en impura, siguiendo el hilo conductor del cuerpo humano. Lo cual no supone la renuncia a la razón, pero sí que ésta haya de entenderse como una razón radicada en el cuerpo.
- Desde la razón cordial la autonomía queda intersubjetivizada a través del reconocimiento recíproco y repleta de sentimiento por medio de la compasión.