

Autonomía y Objetividad
Apuntes para una revisión de la hermenéutica
heideggeriana de la filosofía moderna

RAMÓN RODRÍGUEZ
(Universidad Complutense)

Si tuviéramos que explicar a una inteligencia ajena a nuestro modo de pensar eso que de modo un tanto confuso se llama "modernidad", no cabe duda de que la noción de autonomía entraría inmediatamente en el catálogo de nociones básicas que nos veríamos necesitados de exponer. Desde el plano político y social al campo estrictamente individual, naciones, grupos y personas hacen de la autonomía la idea básica en torno a la cual tejen (o desean tejer) su propia vida. Autonomía es indiscutiblemente el concepto clave de la vida moral y política de la época moderna, que sigue siendo, en este punto al menos, y pese a todo posmodernismo, la nuestra.

Mi propósito en las líneas que siguen es confrontar esa idea moderna de autonomía con la hermenéutica heideggeriana de lo moderno. Heidegger, como es bien sabido, ha realizado, inspirándose en Nietzsche, una sugestiva interpretación global de la modernidad, cuyos ecos se escuchan hoy por doquier, y que, en algunos ambientes filosóficos, es casi un lugar común. Pues bien, quisiera mostrar en esta confrontación cómo el modelo moderno de autonomía moral, ese que ha recibido unos contornos precisos y bien definidos por el pensamiento político de Rousseau y la filosofía moral de Kant, no se deja fácilmente pensar con la clave de la interpretación heideggeriana. Para ello se hace necesario I) recordar ciertos elementos esenciales de la idea kantiana de autonomía moral, II) exponer la clave de la hermenéutica de Heidegger y III) mostrar cuáles son los rasgos determinantes del concepto de autonomía que se resisten a esa interpretación y por qué.

I) La autonomía es autonomía de la voluntad. Es la voluntad humana quien es autónoma. Y la voluntad, como cualquier estudiante de bachillerato sabe, es para Kant *razón práctica*. En efecto, siguiendo en el fondo toda la tradición filosófica anterior a él, Kant concibe la voluntad como el albedrío *racionalmente* determinado. La racionalidad de la determinación es lo que distingue la voluntad de la mera facultad de apetecer. La intervención de la razón en el deseo es, pues, el rasgo definitorio de la voluntad. Ahora bien, ¿qué significa aquí "razón"? No, desde luego, razón en sentido amplio —facultad superior de conocer, que comprende también entendimiento (*Vers-tand*) y Juicio (*Urteilkraft*)—, sino en sentido estricto, es decir, la facultad de concluir mediatamente¹. Al aplicarse al deseo, esta facultad hace que un objeto o fin determinado no sea querido inmediatamente por sí mismo, sino en cuanto cae bajo un principio o regla (es decir, un deseo más general, lógicamente anterior), del que aparece como un caso particular. Este ser querido *en cuanto que* expresa que es la necesidad lógica existente entre mi deseo actual y su principio lo que determina la facultad de desear y por ello la razón es práctica, pues esa necesidad es resultado de una inferencia mediata. Ese es el fenómeno que Kant tiene ante los ojos cuando entiende la voluntad como razón práctica. "Todo ser en la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional tiene la facultad de actuar por la representación de las leyes, esto es, por principios: posee una voluntad. Como para derivar acciones de leyes se exige razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica"². Actuar por la representación de leyes (por principios) es justamente el hecho de desear el objeto —y por tanto actuar, pues para Kant el deseo estricto es siempre activo— como caso particular de una regla general, para lo cual, precisa el texto, se exige una inferencia de la razón.

Pero la racionalidad de la voluntad, así entendida, no agota toda la intervención posible de la razón en el deseo. Pues podemos pensar esta intervención de dos formas distintas:

1) Ante un deseo determinado de un objeto, la razón, que comprende las relaciones objetivas entre las cosas, deriva del objeto deseado aquellos otros objetos que, incluidos en él, son vistos como medios necesarios para

¹ Tal es propiamente el uso lógico de la razón, existiendo además un uso real, "por cuanto la razón contiene el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento" (KrV, A 299/B 355). Pero, al igual que en el entendimiento, el uso real supone el uso lógico —éste es la clave para encontrar aquél—, con lo que el uso lógico viene a ser el uso básico de la razón.

² *Grundlegung*, Ak, IV, 412.

la realidad de lo deseado. De esta forma surgen nuevos deseos —los de los objetos derivados del principal—, de los que podemos fundadamente decir que son determinados por la razón, pues son queridos no por sí mismos, sino en cuanto derivados del deseo primero. Es la relación lógica entre objeto principal y objeto secundario lo que mueve a desear éste. La razón ha determinado efectivamente al albedrío a querer algo; la razón es práctica. ¿Cómo ha sido entonces la intervención de la razón en el deseo? De la descripción que acabamos de hacer, se deduce claramente que el papel de la racionalidad se reduce a, supuesto ya un deseo, provocar otro nuevo en función de sus conexiones objetivas con el anterior. Hay que recalcar que el nuevo deseo surge sólo en virtud de su relación lógica con el otro, lo que significa que la razón es determinante de la voluntad tan sólo en la medida en la que le es previamente dado otro deseo. La razón, por tanto, no influye por sí misma en la voluntad. Su labor se limitaría a señalar: "si tienes tal deseo, lógicamente debes tener tal otro", pero, en cualquier caso, el verdadero fundamento de determinación es el deseo previo. Solamente el deseo derivado es un deseo racional y ni siquiera lo es totalmente, pues su aparición en la conciencia no es sólo obra de la razón, sino, ante todo, de un deseo ya sentido. El deseo primero puede, a su vez, ser otro deseo derivado, lo que vuelve a plantear la situación, o ser, por fin, un deseo inmediato, un deseo que no supone otro anterior, expresión de un impulso o tendencia naturales del sujeto.

Lo decisivo entonces respecto del papel de la razón es que opera siempre a partir de un primer impulso o deseo, no provocado por ella, sino recibido de otra parte. El fin primero, objeto del deseo inmediato, le es impuesto a la razón, es querido, antes de todo examen racional. Este uso práctico de la razón, como lo hemos esbozado, podemos denominarlo, siguiendo a Kant "razón al servicio de las inclinaciones"³, fórmula que recuerda la concepción de Hume, tan rotundamente expresada en las célebres palabras del *Treatise*: "la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas"⁴. La razón es la sirvienta que busca los medios y el mutuo avenimiento de los fines que la naturaleza propone.

2) Pero el papel de la racionalidad en el deseo puede pensarse de muy distinta forma. En lugar de la semirracionalidad de la "razón al servicio de

³ Cfr. Op. cit., 406.

⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, II, 2, 3.

las inclinaciones", mera intermediaria entre deseos, podría suceder que hubiera deseos *plenamente* racionales, totalmente atribuibles a la fuerza de la razón. Esta determinaría el albedrío por sí misma, directamente, sin apoyarse o recibir su fuerza de un deseo ya sentido. En lugar de ser éste el verdadero fundamento de determinación, sería la racionalidad misma del objeto quien provocara el deseo. Para ello sería necesario, naturalmente, pensar de modo muy distinto la inmediatez del deseo primero. Ya no podría ser la simple traducción a la conciencia de una inclinación natural hacia el objeto, sino la expresión de un moverse la voluntad por el carácter racional del fin. En ambos casos el fin querido no se deriva de otros, pero el origen de querer es radicalmente diverso. En una palabra, esta segunda posibilidad consistiría en que la razón no se limitaría a buscar los mejores medios para *finés dados*, sino que *ella misma propondría los fines*, que, obviamente, serían queridos sin más motivo que su racionalidad. En el lenguaje de Kant, esto significaría que la razón práctica no sólo tendría un uso lógico, sino también un *uso real*, como origen de conceptos y principios prácticos. A este papel de la razón en el deseo Kant lo denomina *razón pura práctica*, pues es la sola razón, sin condiciones empíricas, quien determina la voluntad. Paralelamente, la razón al servicio de las inclinaciones podría ser llamada *razón empírica práctica*⁵.

Estas dos formas de razón práctica responden a dos grandes concepciones filosófico-morales. La primera es propia, con muchas matizaciones, de la tradición aristotélica y del empirismo, la segunda, cuya origen podría rastrearse quizá hasta Sócrates, es la tesis fundamental de la ética formal.

En un conocido argumento del comienzo de la *Grundlegung* insinúa Kant, no sin cierta ironía, que muy mal habría obrado la Naturaleza al dotarnos de razón práctica, si no tuviera ésta otro papel que el de simple servidora de las inclinaciones, pues para esa función es mucho más eficaz el instinto: o bien el hombre es un fallo de la Naturaleza, o bien la razón tiene algún otro quehacer. Pero no son razones de tipo biológico-natural las que apoyan la tesis de la razón pura práctica, sino razones de índole moral: es la representación vulgar de la moralidad, de la que la reflexión kantiana parte, la que conduce a pensar en una función práctica de la razón pura. Entre la conciencia moral común y corriente y la autonomía de la voluntad como

⁵ La expresión es de L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago and London, 1960, VI, 1.

razón pura práctica hay un tránsito argumentativo puramente analítico⁶. Lo cual significa que en el Imperativo Categórico, principio que expresa la condición de posibilidad de esa representación, ha de estar encerrado el concepto mismo de autonomía.

El Imperativo Categórico, "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal"⁷, es una norma moral que no expresa más que la exigencia incondicionada de adoptar sólo máximas universales. De acuerdo con la categoricidad del mandato, la universalidad, la forma de ley, es la condición irrestricta de toda máxima y, a la vez, lo que nos debe inducir a hacerla nuestra. Esto significa que la acción concreta, por ella misma, despojada de la forma de la universalidad —es decir, como pura materia del deseo— no es razón suficiente de querer realizarla. Las cualidades intrínsecas del objeto o, lo que es lo mismo, la atracción inmediata hacia él, no mueve sin más a la voluntad, que exige, para ser movida, que el objeto venga revestido por la forma de ley. Esta exigencia muestra claramente una independencia de la voluntad respecto del poder que los objetos de deseo tienen sobre ella, que es justamente la primera acepción de la noción de autonomía. La voluntad, razón práctica, es autónoma porque los objetos no le imponen la adopción de sus máximas, porque puede oponerse a su poder de determinación —si son incompatibles con la universalidad. Entre voluntad y objetos hay una especie de distanciamiento, desde el momento en que el Imperativo Categórico excluye expresamente que sean ellos los motivos efectivos de la voluntad. Autonomía como independencia, como distancia, es un concepto negativo que sólo puede comprenderse plenamente cuando se le compara con su justo contrapunto, *heteronomía*. "Cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no sea la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución (*Beschaffenheit*) de alguno de sus objetos, prodúcese siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es quien da a ésta la ley⁸. "Dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir

⁶ Cfr. Ramón Rodríguez, *El formalismo ético como lógica de la conciencia moral*, en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (Ed.): *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.

⁷ *Grundlegung*, Ak., IV, 421.

⁸ Op. cit., 441.

a la voluntad la regla que la determina, es esta regla heteronomía⁹. Heteronomía es justamente lo que he llamado el poder de los objetos de deseo sobre la voluntad: ésta se determina heterónomamente cuando los objetos, mediante su poder de atracción sobre la receptividad del sujeto, le prescriben la máxima de su determinación. La voluntad ve entonces que el principio por el cual se mueve —y toda voluntad, en tanto que racional, se mueve siempre por principios— le es dado por una instancia ajena a sí misma, extraña a su ser racional. La voluntad sólo podrá ser autónoma cuando imponga su propia racionalidad a los objetos posibles de su querer. Y esto es precisamente lo que prescribe el Imperativo Categórico con su exigencia de obrar *sólo* según máximas que puedan ser a la vez leyes universales. Se comprende perfectamente que Kant vea en el principio de autonomía una expresa indicación de la ausencia de todo interés en el querer¹⁰, porque, en efecto, nada mueve a la voluntad hacia el objeto que no sea su propia racionalidad.

Si ahora volvemos la mirada hacia las dos formas de racionalidad práctica, se nos muestra con toda nitidez que la razón al servicio de las inclinaciones es incompatible con la idea de autonomía. Pues su característica definitoria es precisamente que la voluntad es movida siempre, en último extremo, por una inclinación hacia el objeto, expresada en un deseo inmediato. La racionalidad de la voluntad no tiene más que una función subsidiaria. Toda ética material, cuyo principio supremo pone el fundamento de determinación en el objeto, es razón al servicio de las inclinaciones, y por tanto heteronomía de la voluntad. Sólo el formalismo moral puede fundar la idea de una voluntad racional autónoma. Tal es el sentido profundo de la enseñanza kantiana.

Pero la noción negativa de autonomía —independencia de los objetos— no es la única acepción de este concepto implícita en el Imperativo Categórico. La independencia de los objetos es fácilmente perceptible tras lo que acabamos de decir, pero no representa más que el reverso negativo de un hecho positivo, la *autodeterminación* de la voluntad, la *autonomía en sentido estricto*¹¹. La autodeterminación, el darse a sí misma la ley, se desprende sin dificultad de las consideraciones anteriores. Pues la distancia que la voluntad establece entre ella y sus objetos es el resultado de que

⁹ Op. cit., 444.

¹⁰ Cfr. op. cit., 431-432.

¹¹ Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 58-59.

pone la forma de ley como condición de su querer; es, por tanto, la forma de ley, la universalidad, lo que hace deseable el objeto, en una palabra, lo que la determina a obrar. Ahora bien, sabemos que para Kant la idea de ley es el distintivo inconfundible de la razón; la voluntad que no sólo se determina por representaciones generales, como toda razón práctica, sino que se mueve por la idea misma de ley, por la forma universal de su máxima, es una voluntad autónoma en su pleno sentido, pues sólo de sí misma, de su propia naturaleza racional, saca el principio último por el que se rige. Obrar en virtud de la universalidad de las máximas es, para una razón práctica, darse a sí misma la ley. Por ello Kant puede elevar la idea de autonomía a principio supremo de la moralidad, como otra formulación del Imperativo Categórico: "que la voluntad, mediante su máxima, pueda considerarse al mismo tiempo como universalmente legisladora"¹². Mediante la idea de autonomía ponemos de relieve algo ya pensado en el Imperativo Categórico (y, más allá, en el concepto de la moralidad de la conciencia común): "que la razón práctica (voluntad) no es una mera administradora de ajeno interés, sino que demuestra su autoridad imperativa como legislación suprema"¹³.

La entraña de la noción kantiana de autonomía de la voluntad la constituye la síntesis que encierra de *libertad y ley*. Autonomía no es ni puede ser la expresión de una subjetividad arbitraria e irracional que actúa a capricho, sino la iniciativa de una voluntad que se sujeta a las *leyes* que emanan de su naturaleza racional. Esa autodeterminación es *libertad*, pero, a la vez, un *sujetarse* a las leyes surgidas de ella. Generalmente se suele ver aquí un influjo de la filosofía política de Rousseau¹⁴, lo cual es una idea acertada, pues la libertad moral, que el hombre adquiere con el paso del estado de naturaleza al estado civil, es un concepto idéntico al de autonomía de la voluntad: "la libertad moral, lo único que hace al hombre dueño de sí, pues el impulso del mero apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe es libertad"¹⁵. Es, pues, muy posible que el concepto kantiano de autonomía se inspire en el Contrato social. Pero no es preciso recurrir a influencias históricas para comprender el origen del concepto de autonomía de la voluntad. Pues si ésta se define por su racionalidad, es

¹² *Grundlegung*, 434.

¹³ *Op. cit.*, 441.

¹⁴ Cfr., por ejemplo, L.W. Beck, *op. cit.*, XI, 10; B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París, 1973, p. 130.

¹⁵ J.J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8.

claro que debe obrar por leyes y si, además, puede originarlas, sería contradictorio que no se sometiera a su propia legalidad. Libertad y legalidad son dos momentos indisolublemente ligados en la idea de autonomía y sin cualquiera de los dos el concepto carece de sentido.

II) La hermenéutica heideggeriana de la modernidad, de una profundidad, a veces sobrecogedora, no ha ignorado la virtualidad de este concepto. Aunque no ha alcanzado los niveles de explícita atención de otros elementos constitutivos de lo moderno, como representación, sujeto, autoconciencia, etc., su presencia es el transfondo de todos ellos. Así, Heidegger inicia su genealogía de la modernidad con una explícita referencia a la nueva "determinación de la esencia de la libertad" que la posición moderna entraña. Surgida polémicamente de la liberación del vínculo a la verdad cristiana revelada, la libertad moderna no es una mera impugnación de dicho vínculo, sino que, manteniéndose en el carril trazado por la búsqueda cristiana de la certeza de la propia salvación, se entrega ahora a una nueva certeza, donde lo salvífico no es ya la gracia de lo sobrenatural, sino el despliegue de sus propias fuerzas creadoras. En clara referencia a la idea kantiana de autonomía, señala Heidegger: "La mera desvinculación y el mero arbitrio no es nunca más que la cara nocturna de la libertad, su cara diurna es la pretensión de algo necesario como aquello que vincula y conduce. Pero ambas caras no crean la esencia de la libertad ni afectan a su núcleo. Para nosotros sigue siendo lo importante ver que aquella libertad cuya otra cara es la liberación de la fe revelada, no sólo exige algo necesario, sino que lo reclama de forma tal que el hombre pone desde sí mismo eso que es necesario y vinculante. Pero esto que es necesario se determinará en función de lo que el hombre que se pone a sí mismo necesita, es decir, a partir de la dirección y del nivel, de la manera según la cual el hombre se representa a sí mismo y a su propia esencia. La nueva libertad es —considerada metafísicamente— la apertura de una variedad (de formas) de lo que puede y quiere ser puesto por el hombre conscientemente como lo necesario y vinculante. En la puesta en práctica de estas variadas formas de la nueva libertad consiste la esencia de la historia de la modernidad. Como a esta libertad pertenece siempre el que el hombre se torne dueño de la propia caracterización esencial de lo humano y este ser dueño necesita en un sentido expreso y esencial del poder, por eso es por lo que sólo en la historia de la modernidad y como tal historia puede llegar a ser posible que el poder sea la realidad fundamental"¹⁶.

¹⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, II. Pfullingen, 1961, p. 143.

La comprensión heideggeriana de lo moderno se refleja nítidamente en este expresivo texto: la progresiva puesta en libertad de una subjetividad que sienta la objetividad en cada caso correspondiente, que decide su propia figura y que en esta decisión pone en juego un poder (*Macht*) que, consecuentemente, termina siendo el trazo fundamental de lo real. Las sucesivas estaciones de este proceso —las diversas *metaphysische Grundstellungen*— gozan de una interna y estricta conexión, o, dicho más heideggerianamente, son un despliegue de lo mismo, mismidad que no es lo común o genérico, producto de anular las diferencias, sino lo que las hace ser, dominando y gobernando su aparición. Esa mismidad que rige la modernidad de Descartes a Nietzsche ha sido mostrada por Heidegger con una fuerza tal, con una hondura de visión y, casi siempre, con un rigor analítico, que resulta difícil sustraerse a su influjo. Yo no quisiera discutir ahora el fondo de esta hermenéutica ni sus presupuestos —la idea de historia del ser, o cómo habría, en último extremo que entender esa mismidad—, sino algo más modesto: subrayar algunos rasgos en la noción kantiana de autonomía que, a mi parecer, podrían cuestionar o, al menos, hacer más elástica y menos rígida, esa férrea lógica que preside la hermenéutica heideggeriana de lo moderno.

III) Dos son las cuestiones ineludibles que deben ser esclarecidas para poner en discusión el concepto de autonomía: 1) ¿quién se da a sí mismo la ley? y 2) ¿en qué consiste ese darse, o, como dice Heidegger, ese poner o asentar (*setzen*), que es la esencia de la libertad moderna?

1) Respecto a la primera cuestión, es claro que el sujeto de la autonomía moral somos cada uno de nosotros, individuos humanos, personas, en tanto que somos, y no meramente tenemos, razón práctica. Es la voluntad humana, como razón práctica, la que se da a sí misma la ley y la que se hace moralmente buena haciendo de ella la máxima de sus acciones. Esta sencilla respuesta encierra sin embargo puntos esenciales que distan mucho de ser obvios. Como hemos visto, es la aceptabilidad racional de los fines posibles para nuestra voluntad la clave de la autonomía; regirse por su propia ley es para Kant estrictamente sinónimo de obrar según el Imperativo de la universalidad. Esto no es cuestión baladí, pues inmediatamente nos asalta la cuestión ¿por qué sólo es propiamente nuestra una acción cuando es universalizable, por qué la voluntad sólo es autónoma cuando su querer pasa por el tamiz de la universalidad? ¿No es, en cierto sentido, más nuestro aquel querer que acoge, indiferente a toda universalidad, su deseo particular, propio e insustituible? ¿Por qué nuestros afectos e intereses son menos nuestros que una racionalidad abstracta?

Como ya he insinuado antes, no hay ninguna razón de peso en la concepción kantiana de la autonomía —dejando aparte tendencias personales o culturales— que suponga un excluir de lo que nos es propio a las inclinaciones y deseos naturales, ni menos aún que implique su sistemática coerción. El formalismo ético tan sólo niega su capacidad para ser el fundamento de la ley moral, que aparece siempre a la conciencia bajo la forma de imperativos categóricos. La profundidad de Kant estriba en haber visto que nadie puede hacerse bueno cumpliendo una ley que no estima como suya: ¿cómo podría tener valor moral una acción realizada porque me es impuesta por otro? Entonces sería la conveniencia, o algún tipo de interés lo que me lleva a aceptar la imposición, justamente lo que resulta excluido por la conciencia del deber. Obrar por deber es precisamente reconocer que la ley es mía, no en el obvio sentido de que está dirigida a mí, sino en el más radical de que la tengo por mía, de que la hago mía. Lo interesante, no obstante, es que Kant considera a nuestras inclinaciones como lo otro por excelencia, como aquello que da pie al contrapunto de la autonomía, la heteronomía de la voluntad.

Yo creo que entre las muchas virtualidades de la oscura, pero genial doctrina kantiana del *factum de la razón* está la de suministrar una explicación verosímil a este hecho. El recurso a la conciencia moral como *factum* de la razón no es sólo una confesión de impotencia en el momento más decisivo de la filosofía moral —allí donde se trata de fundar la validez del Imperativo Categórico—, sino de dejar paso a lo único que acaso pueda decirse: que mediante la conciencia de la ley moral aparece en el mundo un dato absolutamente nuevo, radicalmente original, que no puede ser sacado de ningún otro. Este es el sentido de la criba a que Kant somete las éticas materiales fundadas en la inclinación: al mostrar que son incapaces de dar razón del hecho de la conciencia de imperativos categóricos, deja al descubierto el carácter fáctico, indeducible, de la ley moral. Pero entonces esa conciencia de la ley moral (genitivo objetivo) nos revela a la par a nosotros mismos como razón práctica pura, pues sólo un ser que es ya razón práctica pura puede tener conciencia de algo como un imperativo que mande categóricamente. La calidad del objeto manifiesta la calidad del sujeto. Este es el sentido profundo del "debes, luego puedes" kantiano: si tienes conciencia del deber es porque eso que es debido está en tu propio poder como razón práctica. Por ello la ley moral, a pesar de aparecer en forma constrictiva, es *nuestra* ley: porque en ella nos descubrimos a nosotros mismos, sabemos, como Don Quijote, quiénes somos y cobramos conciencia de nuestra propia

naturaleza racional. Sólo con la ley moral toma el hombre conciencia de su propia estatura.

Lo paradójico de la aventura kantiana es que al situar en el epicentro de la ética la idea de autonomía ha abierto un espacio de pensamiento que, siguiendo las vicisitudes de la subjetividad moderna, ha desembocado justamente en algo que se parece mucho a una inversión de su camino a la autonomía. Así, en esa época que Heidegger entiende como la consumación de la metafísica, oímos a Nietzsche decir que "autónomo" y "ético" se excluyen¹⁷, y son muchos los filósofos contemporáneos que, o bien consideran autonomía y universalidad como incompatibles, o bien proponen como modelos de autonomía ética principios que entran resueltamente dentro de lo que, kantianamente, sólo puede entenderse como heteronomía. Tal es, por ejemplo, la *ética del amor propio* que, entre nosotros, tan atractivamente defiende Fernando Savater. Lo característico de esta posición moral estriba en oponer la libre y autónoma voluntad *individual* a las construcciones de una voluntad *exterior*, la de la colectividad o la de Dios. La autonomía es así entendida como el "refuerzo y afinamiento" de la voluntad propia¹⁸, que rechaza las imposiciones de la voluntad externa. Pero el problema reside precisamente en saber qué sea esa voluntad individual *propia* frente a la *ajena*. En la medida en que Savater considera las disposiciones naturales como el núcleo central de lo propio y, *a la vez*, considera el deber, en el sentido kantiano, como una renuncia impuesta al amor instintivo a sí mismo —por tanto, como algo ajeno—, es evidente que se produce no sólo una inversión del concepto de autonomía, sino un vaciamiento de lo más genuino de él. Pues queda absolutamente fuera de consideración el hecho primordial del que Kant ha querido dar razón con la idea de autonomía: que la universalidad del imperativo moral no es una simple constricción externa, sino algo que la voluntad humana tiene (y siente) como suyo, como propio, porque no es, en el fondo, más que la expresión de sí mismo, del ser racional que es. El pensamiento de Kant es, en este punto, claro: al hombre no le es dado más que una voluntad que es razón práctica, individual pero a la vez universal, en el sentido de que no sólo puede —lo cual ya daría por sí solo que pensar— sino que *de facto* se mueve (o cree moverse) por la conciencia de lo que considera universalmente válido. Y este es un hecho que,

¹⁷ *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, p. 67.

¹⁸ F. Savater: *Fronteras estéticas de la ética: el ideal del amor propio*. In. Muguerza/R: Aramayo, *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 326.

sea cual sea la interpretación de su genealogía, forma parte de la estructura de la voluntad humana. Por ello, adoptar como base de nuestro código de conducta una ley del amor propio —una ética material—, equivale a negar lo más sustancial de nosotros mismos. De ahí su radical heteronomía.

La razón de este vuelco en el interior de la idea de autonomía no puede verse, pues, en una simple rebelión de los instintos y de los afectos —"el cuerpo"— contra la "tiranía del logos", sino en una profunda divergencia en la idea misma de voluntad. Por ello es el segundo punto antes anunciado, la naturaleza de ese darse, de ese poner la propia ley, lo que parece decisivo para llegar al fondo de la idea de autonomía y apreciar la magnitud de ese vuelco.

2) Hemos visto que Heidegger entiende la esencia de la autonomía como un poner desde sí lo obligatorio. Ciertamente la palabra *setzen*, poner, pertenece al lenguaje kantiano —recuérdese simplemente su concepción del ser como posición—, pero lo que importa es determinar el modo de ese poner. Yo creo que, en el fondo, para pensar el lazo de unión entre mí mismo y lo que me doy como obligatorio —es decir, entre autonomía y objetividad— como una pura autoposición, como un poner absoluto, hay que pensar el acto de dar la ley como la libre creación de una voluntad que se autoafirma en su querer. Poner no es entonces un mero rendimiento intencional de la subjetividad, sino un *querer* poner, donde lo puesto es pura función del sujeto volente que, lógicamente, ve en ello la expresión de su propio poder creador. Poder que, naturalmente, decide sobre la estabilidad de lo puesto, es decir, sobre el cómo y el hasta cuándo de su fuerza obligante. Pero decidir sobre lo puesto es a la vez decidir sobre sí mismo, de ahí que Heidegger, en el texto citado, dijera acertadamente que es esencial al concepto moderno de libertad el poder del hombre para caracterizar su propia humanidad. Para que la autonomía sea radical autoposición hay que pensarla en los términos incondicionados de una voluntad de poder, tal como la exégesis heideggeriana la entiende, como voluntad de voluntad, como voluntad que quiere, ante todo, su propio querer. La interpretación heideggeriana de la libertad moderna está, a mi modo de ver, pensada a partir de su estadio final en Nietzsche y en la técnica contemporánea; su preocupación por perseguir la genealogía de la voluntad de poder y del imperio tecnológico le hace bucear en aquellos aspectos que abren la posibilidad de esas instancias constitutivas de nuestro tiempo; pero hay también en la modernidad elementos de discontinuidad y de distancia, que son también posibilidades de pensamiento, que no pueden sin más ser engullidos en la idea de consumación.

Tal cosa ocurre, me parece, con el concepto de autonomía alumbrado por Kant, que no es posible entenderlo con la clave de la absoluta autoposición.

La concepción kantiana de la voluntad humana como razón práctica, es decir, como facultad de determinarse a obrar por la representación de leyes, queda precisada si acudimos, otra vez, al *factum de la razón*. Lo que él testimonia es que la ley moral, como dato absolutamente original, es el correlato de nuestra razón práctica, que sólo ahora se sabe tal. Ahora bien, la relación entre la razón práctica y su ley ¿es una libre autoposición? No. Y no porque la conciencia moral sea siempre conciencia de una imposición, pues, como es bien sabido, la ley moral no es para Kant, en sí misma, constrictión, la cual proviene tan sólo de que nuestra voluntad está también afectada por inclinaciones que pueden concurrir con la ley moral. Se trata de algo más radical. Se trata de que el acto de autodonación de la ley es más el reconocimiento como nuestro de algo que nos es dado, que nos es connatural, que una autoposición creadora. La distinción que Kant lleva a cabo en la *Metafísica de las Costumbres* entre los aspectos legislativo y ejecutivo de la voluntad humana me parece un claro indicio de ello. "Las leyes provienen de la voluntad; del albedrío, las máximas. Este último es, en el hombre, libre albedrío. La voluntad, que no se dirige a otra cosa que a la mera ley, no puede ser llamada ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación para las máximas de las acciones (es, pues, la razón práctica misma), por tanto es absolutamente necesaria y no es susceptible de constrictión alguna. Sólo, pues, el albedrío puede ser llamado libre"¹⁹. La ley moral no se origina, pues, en la voluntad —identificada ahora con la razón práctica— a través de una posición libre de ésta. Que la voluntad se sustraiga a toda representación de libertad o constrictión, indica que lo en ella originado se identifica con su propia naturaleza, que no hay entre voluntad y ley la distancia que media entre la decisión libre y el objeto querido; hablando con propiedad, *el acto legislador de la voluntad no es un querer*. No puede serlo tal como Kant entiende la naturaleza de la volición humana. Es al albedrío al que conviene la definición kantiana de facultad de desear como aquella capacidad "de ser causa, mediante sus representaciones, de la realidad del objeto de esas representaciones"²⁰. El albedrío humano quiere, cuando obra moralmente, mediante

¹⁹ *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, 226.

²⁰ *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 29. Cfr. *Metaphysik der Sitten*, Ak, VI, 211.

la representación de la ley, pero el acto mismo por el que se nos da la ley no es, a su vez, un querer, so pena de prolongar al infinito la cadena de las representaciones: la voluntad tendría que querer la ley mediante la representación de la ley, la cual representación, a su vez, tendría que ser previamente dada por un acto, que, si es una volición, supone otra representación, etc.

Pero tampoco puede el acto legislador ser visto como el resultado de un impulso ciego, de una pura fuerza activa o energía vital, pues en tal caso desaparecería el carácter de necesidad práctica que contiene todo imperativo categórico.

Esta idea se refuerza con la negativa de la misma *Metafísica de las Costumbres* a considerar la voluntad divina como *autora* (*Urheber*) de la ley. La ley, señala Kant, que nos manda *a priori* e incondicionadamente mediante nuestra propia razón, puede ser considerada como originada en la voluntad de un legislador supremo, con tal que de que no se considere a éste autor de la ley, sino tan sólo de su obligatoriedad. Pues si fuera su autor, añade, "la ley sería positiva (contingente) y arbitraria"²¹. Si ni siquiera para la voluntad divina vale la idea de una decisión libremente creadora de la ley, es claro entonces que el acto de autolegislación no es el querer de un albedrío omnipotente, que establece desde sí lo que ha de estimarse como bueno. Kant no es ciertamente un discípulo de Ockam.

El darse a sí mismo la ley que está en la base de la noción kantiana de autonomía es, pues, un acto anterior a nuestra decisión, que no está en nuestro poder, es decir, en la libre capacidad de nuestro albedrío, que es a lo único a lo que podemos propiamente llamar nuestro poder. De él sólo tenemos conciencia a través del *factum* de la razón y éste no ofrece nada que pueda ser tenido como absoluta autoposición: justamente en él la conciencia moral sabe *suya* una ley sin asistir a su propio alumbramiento. Por eso es un *factum* y no una autoposición transparente. Kant mismo ha insistido, en la página final de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, en la imposibilidad de comprender la necesidad práctica incondicionada de la ley moral, lo cual es tanto como decir que no podemos penetrar en la esencia del acto autolegislator.

Lo específico de la voluntad humana es que es a la vez razón práctica y albedrío. Como ha señalado Ricoeur²², la autonomía es limitada porque la autoposición —que yo he intentado mostrar que no es absoluta— para ser

²¹ *Metaphysik der Sitten*, Ak, VI, 227.

²² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 248.

efectiva implica además la afección, la determinación de nuestra facultad de desear mediante el sentimiento del respeto. Una cierta pasividad se introduce, pues, en el seno de la autonomía moral humana. Y es que, en el fondo, esta autonomía implica una segunda ininteligibilidad fundamental, la de cómo sea posible la unidad en un mismo sujeto humano de voluntad determinante y albedrío determinado. Kant consideraba este problema como "los extremos límites de toda filosofía práctica": pues cómo un principio puramente racional, como el que contiene todo imperativo categórico, pueda mover a un albedrío sensiblemente afectado, es en sí mismo incomprensible y, sin embargo, es justamente lo que, según Kant, testimonia la conciencia moral.

Es esta concepción de la voluntad humana como razón práctica la que me parece incompatible con una interpretación de la autonomía inspirada en el modelo de la voluntad de poder. Hay un salto irreductible entre ambas, una barrera sólo franqueable a base de dejar en la penumbra lo más genuino de la autonomía moral. El formalismo kantiano se nos revela, pues, como sustancialmente distinto del *formalismo de la voluntad*. Es la voluntad de voluntad, esa voluntad que, en el fondo, sólo quiere su propio querer, su propio impulso a ser más, la que establece un estricto formalismo en el sentido vulgar, no kantiano, del término, a saber, la indiferencia del querer respecto del contenido de lo querido. Los fines de una tal voluntad —los "valores"— no son otra cosa que condiciones de su aumento y conservación, puntos de apoyo que ella misma establece para el desarrollo de su propio querer. Carecen por consiguiente de esa objetividad que es el distintivo de las leyes morales. Por el contrario, al formalismo de la ética de Kant le es inherente, contra la versión habitual, extendida también entre profesores y filósofos, una teoría de los fines objetivos, una consideración de aquel conjunto de fines necesarios que nuestra razón práctica nos propone. El formalismo es precisamente para Kant el modo seguro de reconocer esos fines; de ahí que, mediante la aplicación del Imperativo Categórico, él mismo hiciese una catalogación de ellos en la *Metafísica de las Costumbres*²³.

La autonomía de la subjetividad humana es, si la pensamos con Kant, conciencia de la *propia* limitación. Está limitada, en primer lugar, en su

²³ No ignoro, desde luego, las dificultades enormes que la derivación de un catálogo de deberes a partir del Imperativo Categórico tiene. Pero a los efectos de mostrar no sólo la compatibilidad, sino la exigencia para el formalismo ético de un conjunto de fines objetivos, basta con lo apuntado.

propia raíz, porque el acto de darse su propia ley no es un acto de libre autopoiesis de sí. La idea de la naturaleza racional como fin en sí mismo analíticamente implicada en la autonomía, lejos de ser una expresión del orgullo de la ética humanista, es un límite al libre disponer del sujeto que no puede, ante todo, disponer de sí mismo. Consiguientemente su razón no puede ser una razón calculadora al servicio de su albedrío. En segundo lugar, porque está transida de ininteligibilidad, de facticidad, y no posee una autoconciencia completa de su propia naturaleza de razón práctica. En tercer lugar, porque la ley moral, como sistema de fines objetivos, es una limitación constrictiva del uso de su albedrío.

Atraviesa, pues, el corazón mismo de la idea moderna de autonomía una línea de pensamiento que no apunta necesariamente al desarrollo del poder incondicionado de la subjetividad. Explorarla, y quizá proseguirla, es una posibilidad irrenunciable del pensamiento moral contemporáneo, y no olvidemos, como Heidegger señalaba, que "más alta que la realidad es la posibilidad".