

LA AUTONOMÍA Y DOS DE SUS PATOLOGÍAS MÁS RECURRENTES

CARLOS PEREDA*

Instituto de Investigaciones Filosóficas -
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Este trabajo explora el concepto moral kantiano de autonomía a partir de su entorno conceptual, resaltando las diferencias y similitudes con los conceptos de independencia personal y autenticidad. A la luz de la filosofía moral kantiana, autenticidad e independencia personal parecen ser ideales de vida próximos a la autonomía; sin embargo, a partir de un análisis más detallado se revelan como sus patologías. La autonomía kantiana se define más bien como la capacidad del animal humano de autolegislarse de acuerdo con las mejores razones, siempre abiertas a la crítica y sin otro límite en la argumentación que el de la dignidad de las personas.

Palabras clave: I. Kant, autenticidad, autonomía, independencia personal, patologías morales.

.....
* jcarlos@filosoficas.unam.mx

AUTONOMY AND ITS TWO MOST RECURRENT PATHOLOGIES

ABSTRACT

The article explores the Kantian concept of moral autonomy on the basis of its conceptual framework, highlighting the differences and similarities with the concepts of personal independence and authenticity. In the light of Kant's moral philosophy, authenticity and personal independence seem to be ideals of life closely related to autonomy; however, a more detailed analysis reveals that they are pathologies of autonomy. Kantian autonomy is defined as the capacity for self-legislation of the human animal according to the best reasons, which are always open to critique and whose only limitation is the dignity of persons.

Keywords: I. Kant, authenticity, autonomy, personal independence, moral pathologies.

A AUTONOMIA E DUAS DE SUAS PATOLOGIAS MAIS RECORRENTES

RESUMO

Este trabalho explora o conceito moral kantiano de autonomia a partir de seu contexto conceitual e ressalta as diferenças e similitudes com os conceitos de independência pessoal e autenticidade. À luz da filosofia moral kantiana, autenticidade e independência pessoal parecem ser ideais de vida próximos à autonomia; contudo, a partir de uma análise mais detalhada, revelam-se como suas patologias. A autonomia kantiana se define mais como a capacidade do animal humano de autolegislar-se de acordo com as melhores razões, sempre abertas à crítica e sem outro limite na argumentação que o da dignidade das pessoas.

Palavras-chave: I. Kant, autenticidade, autonomia, independência pessoal, patologias morais.

A Ezra Heymann

Cuando predicamos de una persona que es “autónoma”, es habitual que ese atributo otorgue casi una condecoración. Con razón, se afirmará, pues ¿cómo no hacerlo, si por “persona autónoma” vagamente concebimos a quien hace lo que quiere hacer, un agente en control de su vida? ¿Acaso no sobran los argumentos para considerar la autonomía, en cuanto capacidad de orientarnos y poder decidir no solo qué hacer sino qué queremos hacer, uno de los mayores bienes de los animales humanos? Sin embargo, ¿cómo respaldamos estas vaguedades?, ¿qué política conceptual se pone en juego con tanto elogio?

Para explorar una respuesta, creo que resulta útil tener presente lo que a menudo se considera un fragmento del entorno conceptual de la autonomía: aplomo, autogobierno, autarquía, autenticidad, autosuficiencia, bastarse a sí sin depender de otros, coherencia, congruencia, ecuanimidad, entereza, fidelidad a las propias convicciones, elegirse a sí mismo, firmeza de carácter, fortaleza, genuino, honesto, independencia, integridad, libre de fingimiento, quienes no modifican las creencias por influencia de otras personas, serenidad, sinceridad, veracidad.

Con frecuencia se declara que muchos usos comunes de esas palabras, o de palabras de uso análogo, se entrecruzan de manera importante; hasta comentan y precisan el concepto de autonomía y, de esa manera, iluminan y especifican sus prácticas. No obstante, tal vez conviene una vez más no desatender la regla:

¡Ten cuidado con las palabras!

Porque sospecho que fragmentos de ese entorno conceptual no solo no dan pistas para explorar en qué consiste la autonomía de una persona, sino que confunden. ¿En qué sentido? Por lo pronto, en ese entorno conceptual es posible elegir dos conceptos salientes y hasta populares, en torno a los cuales podemos agrupar a algunos de los otros conceptos. Esos conceptos que tientan a que se los considere como equivalentes al de autonomía son autenticidad e independencia personal. Casi diría, por desgracia, sospecho que si sucumbimos a la tentación de esas seductoras equivalencias, estamos perdidos.

I

La palabra “autenticidad” en principio se aplica a las cosas que son genuinamente lo que aparentan. También se la pone en continuidad con atributos del entorno conceptual anotado, como la coherencia, elegirse a sí mismo y la fidelidad, con las convicciones que se tienen: congruencia con los propios deseos, creencias, emociones, intereses.

De acuerdo, apreciamos a las personas sinceras, y también a un auténtico Klee y no a sus numerosos imitadores, o a un auténtico café de Colombia y no a sus falsificaciones. Pero a la vez molestan y hasta condenamos a los auténticos mentirosos y, al menos yo, prefiero a un narcotraficante dubitativo y con vergüenza, que a uno firme, coherentemente auténtico. En el comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant participa de este rechazo:

La medida en las afecciones y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos respectos, sino que parecen constituir una parte del valor interior de las personas; sin embargo, están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción. [...] y la sangre fría de un malvado, no solo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable. (G, Ak. IV 394)

Así pues, no tenemos buenas razones para apreciar a un criminal meramente porque tenga deseos y creencias de segundo orden que aprueben sus deseos y creencias de primer orden. Además, recuérdense las viejas dificultades de cualquier teoría *pura* de la coherencia: por ejemplo, es posible hacer coherente una premisa x con cualquier otra, pero lo mismo podemos hacer con x' contradictoria de x . Por lo demás, es notorio que la incoherencia no es el peor vicio en el que podemos incurrir, ni en la teoría ni en la práctica. Después de todo, somos animales en el tiempo, animales con historia, y, a veces, una incoherencia en cierto momento de nuestra vida resulta el vivificante comienzo de la adquisición de una virtud. Por ejemplo, un torturador, en cuya trama de deseos, creencias e intereses se cuelean incoherencias, tal vez se deje influir por la benevolencia o, al menos, por la compasión. Tiene razón Kant: la sinceridad de un criminal, la fidelidad a sus convicciones, su autenticidad existencial, “no solo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable”. Por lo demás, ¿por qué deberíamos elogiar cualquier tipo de sinceridad, incluyendo las más tediosas e impertinentes, esas muestras de autenticidad desvergonzada que a veces exhiben quienes han bebido en exceso o se sienten demasiado poderosos para obligarse a ser amables, dos situaciones más parecidas de lo que a menudo se supone?

En cambio, parece resultar complicado rechazar esos conceptos a que hacen referencia los usos de palabras que en el entorno conceptual aluden a la independencia personal. No obstante, si esos conceptos se atienden de cerca, sospecho que nos enfrentamos a posibilidades poco atractivas: o sus usos se deslizan hasta casi confundirse con el de autenticidad –conceptos como libre de fingimiento e integridad, incluyendo la integridad de un criminal–, o tenemos que enfrentar

ideales de vida que, examinados con cierta minucia, resultan tan problemáticos como la autosuficiencia.

Por lo pronto, habría que examinar si existe alguna aproximación posible a la realización de tal ideal o si, más bien, se trata de una fantasía para esconder las desgastantes frustraciones que implica relacionarse con los otros. Por otra parte, esas dificultades no solo se respaldan en el temor a la decepción puntual, sino, más abarcadoramente, en rehuir el reconocimiento de nuestra fragilidad básica en cuanto animales humanos y su consecuencia: la inevitable dependencia recíproca a que estamos condenados, la aceptemos o no. Respecto del decidirse por la autosuficiencia, Kant observa en la *Fundamentación*:

una voluntad que así lo decidiera se contradice a sí misma, pues podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza de la ayuda que desea. (G, Ak. IV 423)

Pese a estos reparos, autenticidad e independencia personal no dejan de apreciarse como atractivos ideales de vida próximos o idénticos a la autonomía. ¿Por qué? Para responder conviene tener en cuenta el argumento de Kant sobre la autonomía. Tal vez con su ayuda podamos resolver algunas confusiones tanto de la vida cotidiana como de prestigiosas discusiones teóricas. Pero, ¿cómo y de qué manera? ¿Acaso ese argumento nos sitúa lo más lejos posible de la autenticidad y la independencia que de pronto se descubren como sus patologías?

II

He aquí, pues, una propuesta para reconstruir el argumento de Kant acerca de la autonomía.

Premisa 1: si a los animales humanos no le son impuestos sus fines, sino que actúan con diversos grados de reflexión, entonces son agentes que actúan por razones o, cuando estas se articulan, con argumentos.

Premisa 2: los fines que los agentes jerarquizan con razones y argumentos, privilegiando a veces unos fines y en ocasiones otros, tienen valor relativo.

Premisa 3: los fines con valor relativo, al poderse jerarquizar -subordinar, compensar, etc.-, tienen precio, porque son negociables como medios para obtener otros fines.

Premisa 4: si los agentes se proponen fines con valor relativo dándose y dando razones y argumentos, entonces tienen que postular

como su presupuesto que, en cuanto agentes con capacidad de darse y dar razones y argumentos, tienen mayor valor que los fines relativos.

Premisa 5: si los agentes se pueden dar fines según sus razones y argumentos, son agentes autolegisladores.

Premisa 6: de existir los agentes autolegisladores, ese mayor valor que tienen tales agentes respecto de los fines relativos marca un límite infranqueable en el trato con todos los agentes autolegisladores. El trato que reconoce ese límite es la dignidad de las personas.

Premisa 7: respecto de la capacidad de un agente autolegislador de respaldarse en razones y argumentos, hay que contrastar el ejercicio *de hecho* de esa capacidad con el ejercicio que *cualquier persona* podría llevar a cabo o, también usando otra palabra, con su *idea*.

Premisa 8: el contraste entre el ejercicio de hecho de la capacidad de darse y dar razones y argumentos con la *idea* de ese ejercicio, o sea, con el ejercicio que *cualquier persona* podría llevar a cabo, obliga a los agentes autolegisladores a dejar *para siempre* abierta la argumentación a la crítica, sin otro límite a esa abertura que el límite infranqueable que fija la dignidad de las personas.

Conclusión: por lo tanto, suponiendo que los animales humanos tienen capacidad de dar y darse razones y argumentos para determinar sus fines, ser autónomo consiste en autolegislar de acuerdo con el poder de las mejores razones y argumentos, siempre abiertos a la crítica, sin otro límite a esa abertura que el de la infranqueable dignidad de las personas.

Pasemos ya a comentar y discutir un poco –¡apenas poco!– este complejo y ramificado argumento.

III

Como primera premisa se introduce un postulado: una descripción conjetural –¿una reconstrucción racional?– del ser humano como perteneciente a cierta especie animal que tiene una capacidad anómala en la naturaleza. Esa anomalía respecto del naturalismo es la única que se aceptará en un argumento que, en lo demás, considero compatible con un naturalismo no reduccionista (si es que tal expresión no se concibe como un oxímoron):

Premisa 1: si a los animales humanos no le son impuestos sus fines, sino que actúan con diversos grados de reflexión, entonces son agentes que actúan por razones o, cuando estas se articulan, con argumentos.

En esta premisa se caracteriza a estos animales anómalos con el predicado “son agentes”. En efecto, se trata de animales con la capacidad de actuar persiguiendo diversos fines según sus razones o argumentos. Se insistirá: ¿genuinamente estamos ante una capacidad

y no ante fantasías? Al menos desde el punto de vista de la primera persona se trata de una capacidad ineludible: no podemos no ejercerla. Más todavía, la posibilidad de ser una primera persona radica en la posibilidad de ser un agente. Sin embargo, ¿de dónde proviene tal capacidad? Si es que existe, ¿cuál podría ser su origen? He aquí algunas pistas para que al menos algunos naturalistas no se sientan tan incómodos con la premisa 1.

En la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (R, Ak. VI 26), Kant considera varias propiedades como una descripción básica que podemos hacer de esos animales que somos los humanos. Esas propiedades se pueden agrupar en tres tipos de impulsos:

1. Los impulsos que tienen como fin la autopreservación de cada individuo (procura de alimentos, de bienestar corporal, etc.), o impulsos individuales.
2. Los impulsos de propagación general de la especie (el instinto sexual), o impulsos de especie.
3. Los impulsos de agruparse con otros individuos de la misma especie (el instinto de formar parte de grupos), o impulsos sociales.

Por supuesto, los mecanismos con los que operan esos impulsos no implican, observa Kant, una representación consciente de esos fines naturales. Sin embargo, no es rompiendo radicalmente con estos impulsos de la naturaleza sino *cultivando* sus fines y elaborándolos con diversos grados de conciencia como se proponen fines que conforman las culturas humanas y sus muchos componentes (normas, instituciones, costumbres, hábitos individuales, entre otros). Se conoce: cultura es básicamente, *cultivo*. Por supuesto, la diversa configuración de cada una de las culturas depende de *cultivos* en circunstancias naturales y sociales específicas. Sin embargo, en las diversas herencias culturales esos impulsos instintivos básicos, aunque re-trabajados en innumerables *cultivos*, no dejan de estar presentes al menos como huellas que no acaban de borrarse en el resto de la vida de los animales humanos.

¿Cómo es esto? Son justamente conocidas las historias conjeturales que Kant propone como reconstrucciones del desarrollo humano. Inspirándonos en ellas –y agregando otras que no son tan conjeturales– podemos esbozar algunos de esos tipos de historias a partir del *cultivo* de los impulsos anotados, en los que intervienen razones y argumentos. Por ejemplo, los impulsos individuales dejan su huella y, en alguna medida, hasta generan las culturas de la comida, de la bebida, en general, del bienestar. También en algún tipo de continuidad con el instinto sexual se han multiplicado las culturas del cortejo, de la seducción, del romance, e instituciones como los diversos tipos de familia. Notoriamente, no faltan las culturas que procuran, a partir

de ciertos impulsos de segunda naturaleza, construir complejas sociedades y proponer diversos modos en que se deben tratar las personas.

De esta manera, al *cultivar* impulsos básicos y, en algún momento, dar razones e incluso argumentos, se pone en marcha un gran repertorio de hábitos y costumbres: se afirman o disuaden deseos, intereses y planes con fines diversos y con no menos grados de reflexividad. Así, los impulsos básicos se encuentran presentes de muchas maneras a lo largo de nuestros aprendizajes: en las urgencias más apremiantes, pero también como huellas que no dejan de transformarse en muchas manifestaciones de las culturas. Por ejemplo, se podrían narrar complejas historias que reconstruyan varias continuidades a partir de las huellas de algunos impulsos que corresponden a la naturaleza más básica de los animales humanos. No obstante, también es seguro que encontraremos rupturas y vastas discontinuidades al procurar reconstruir estas y otras historias que buscan vincular esos impulsos con el interés, por ejemplo, de asignar algún tipo de igual dignidad para todos los animales humanos. Sin embargo, al explorar otras historias conjeturales y, en lo posible, al querer respaldarlas con unas no conjeturales, no hay que desatender que es característico de los animales humanos proponerse fines que, en algún momento, acaso poco o nada tengan que ver con sus impulsos más primitivos.

Como consecuencia, y para regresar a la premisa 1, los fines para el animal humano –en cuanto agente con algún grado de reflexión– no son dados o, al menos, no son enteramente dados. Tampoco son impuestos como sucede en relación con algunos instintos. Precisamente, es propio de la agencia humana poder dar pasos atrás respecto de cualquier fin suyo y sopesarlo y aceptarlo o rechazarlo con razones, con argumentos, y, en este último caso, proponerse otro fin o reelaborarlo. Al respecto, Kant introduce dos observaciones en la *Metafísica de las costumbres*: “[l]a capacidad de proponerse un fin a sí mismo es la característica de la humanidad (en cuanto que distinta de la animalidad)” (MS, VI 392). Casi de inmediato en el mismo pasaje, Kant señala que: “por medio de la cultura” se adquiere y promueve “la capacidad de llevar a cabo toda clase de fines” (MS, VI 392).

Esos animales “aculturados”, esos animales que son los humanos que construyen las culturas y, a la vez, se construyen a cada paso con ellas, multiplican sus fines, que en gran medida se vuelven productos de estas. Entonces, al regresar al argumento, ya podemos releer las siguientes premisas:

Premisa 2: Los fines que los agentes jerarquizan con razones y argumentos, privilegiando a veces unos y en ocasiones otros, tienen valor relativo.

Premisa 3: Los fines con valor relativo, al poderse jerarquizar –subordinar, compensar, etc.–, tienen precio, porque son negociables como medios para obtener otros fines.

Al darnos fines, los animales humanos conformamos tramas con ellos, los jerarquizamos. El valor de los fines relativos depende de la construcción subjetiva de los deseos y varía de una cultura a otra, de un grupo a otro, de una persona a otra. Por eso, respecto de los fines relativos, para que sea posible relacionarlos tenemos que usar el esquema medio-fin. En consecuencia, solo podemos tener, en el vocabulario de Kant, imperativos hipotéticos. De esta manera, es claro, los fines que tienen valor relativo se pueden medir en relación con el valor de otros fines que se consideran de menor, equivalente o mayor valía. De ahí que cuando actuamos, a menudo calculamos cuál fin o fines queremos ante todo obtener, y cual fin o fines, según nuestros deseos, creencias o intereses, estamos dispuestos a posponer o eliminar.

Fines que se pueden medir, calcular, posponer o eliminar son, indica Kant, fines que tienen precio, porque su obtención se tiene que pagar de algún modo: con dinero, con esfuerzo, con obras. Lo que tiene precio, por definición, pertenece al orden de lo negociable, en último término, al orden de lo que se puede vender y comprar, y solo su relación con la facultad de desear de un agente les da valor. Sin embargo, después de que Kant comprobó que los fines –al menos la mayoría de estos– que cada animal humano se propone son relativos, podemos ya atender una de las premisas más inquietantes de este argumento:

Premisa 4: si los agentes se proponen fines con valor relativo, dándose y dando razones y argumentos, entonces tienen que postular como su presupuesto que, en cuanto agentes con capacidad de darse y dar razones y argumentos, tienen mayor valor que los fines relativos.

Sin duda, los animales humanos tenemos muchos fines que son medios para otros. La trama de estos fines relativos conforma gran parte de la vida humana. Sin embargo, la premisa 4 parece razonable: la capacidad de darse fines relativos debe tener mayor valor que cualquiera de los fines relativos particulares, porque es la condición de posibilidad de todos los otros fines. Por otra parte, si existen agentes con la posibilidad de tener control sobre el entramado de sus fines, esos agentes pueden darse sus propias normas, como señala la siguiente premisa:

Premisa 5: si los agentes se pueden dar fines según sus razones y argumentos, son agentes autolegisladores.

Regresemos un momento a la premisa 4. En esta premisa se señala que los agentes son capaces de darse sus propios fines: pueden ser, pues, como indica la premisa 5, autolegisladores de sus vidas. Si esto es así, tales agentes tienen que tener mayor valor que cualquiera de

los fines que se dan. Sin embargo, ¿cuánto mayor valor deben tener? Tal vez ese “mayor valor” fije un límite infranqueable en el trato con quienes poseen la capacidad de establecer fines relativos. ¿Por qué? Si se elimina un fin relativo, aún quedan los otros posibles; pero, si se elimina la capacidad de darse fines, ya no puede haber ninguno de los otros fines: ya no hay posibilidad de postular agencia y, como consecuencia, fines de los agentes.

Por lo tanto, debemos tratar esa capacidad como aquello que fija un límite infranqueable en el trato con los otros animales humanos. Indicar que en el trato con los otros animales humanos se nos presenta un límite infranqueable es atribuir, a quienes se subsumen en ese límite, la obligación de poseer ese trato especial que introduce el predicado “dignidad” y, así, considerar a esos animales con valor absoluto como indica la siguiente premisa:

Premisa 6: de existir los agentes autolegisladores, ese mayor valor que tienen tales agentes respecto de los fines relativos, marca un límite infranqueable en el trato con todos los agentes autolegisladores. El trato que reconoce ese límite es la dignidad de las personas.

Podemos reconstruir el tipo de argumento con que operan las premisas 4 y 6 como trascendental.¹ Dado que la capacidad de agencia es la presuposición necesaria de poderse proponer cualquier fin, esa capacidad introduce un límite en el trato con quienes la poseen. Ese límite confiere a quienes detentan tal capacidad el atributo de la dignidad de ser persona, el cual tiene una doble dimensión: vertical y horizontal. Sin embargo, no conviene subrayar la dimensión vertical o el límite vertical que pueda tener el concepto de dignidad –la superioridad de los animales humanos sobre el resto–. Atender esa dimensión suele traer consecuencias tan lamentables como la crueldad con los demás animales, una secuela ya suficientemente horrible. Pero no solo eso: acentuar esa dimensión también suele promover la crueldad con esos animales que nunca dejamos de ser nosotros, los animales humanos. Por eso, respecto del concepto de dignidad solo importa retener su dimensión horizontal o de límite horizontal: ese

1 Si la expresión “argumento trascendental” irrita, esta se puede sustituir por una expresión tal vez más naturalista como “argumento de presuposición necesaria”. Sin embargo, las historias conjeturales y esta genealogía de la libertad práctica que procuramos reconstruir ¿acaso no se respaldan y hasta en ocasiones articulan argumentos trascendentales? ¿En qué se convertiría la reflexión si se descalifican y eliminan ese tipo de argumentos? A veces conviene no asustarse demasiado con la manera en que suenan las palabras y, en consecuencia, con los tipos de discursos, demasiado o muy poco prestigiosos, con los que, en el momento, aquellas nos afilian o parecen afiliarnos. Después de todo, los diversos momentos se suceden y a menudo se cancelan con rapidez.

atributo que se le confiere a los humanos *en cuanto* humanos, sin importar sus capacidades personales o su posición social. La dignidad humana se descubre, pues, como un atributo que debemos predicar a todos y cada uno de los animales humanos. De ahí que *no* se trate de un atributo relativo como el precio, ni siquiera de un logro personal a la manera de virtudes como el coraje, la generosidad o la fortaleza, sino de un atributo con valor incondicional. En efecto, a diferencia de esas y otras virtudes que son graduales (es decir, que se adquieren y se pueden perder), la dignidad no lo es ni se puede perder, y se adquiere en cuanto nacemos animales humanos.

Tal vez se objete: si la dignidad no se puede perder, ¿por qué importa tenerla en cuenta?, ¿por qué importa tanto defender este límite en el trato con los animales humanos? A esto se responde: porque es posible dañarla y, de hecho, constantemente se lo hace. De ahí que conceptos como el de dignidad de las personas a menudo conviene que sean elaborados de manera negativa, a partir de los contra-ejemplos que la vulneran: discutiendo los muchos procedimientos de despersonalización, las diversas indignidades personales y sociales que con frecuencia en todas partes, de un modo u otro, padecen los humanos. Por eso, no hay que cansarse de convertir el concepto de dignidad de las personas en la bandera que hace referencia a un límite infranqueable: el respaldo último del concepto de derechos que se poseen tan solo por el hecho de ser un agente con capacidad de elegir sus propios fines y autolegislar; en cuanto tal, a la vez que un concepto moral, es también un concepto político que permite juzgar la legitimidad de los Estados y sus leyes.

Sin embargo, existe una dificultad respecto de qué extensión se le debe otorgar al atributo de la dignidad de las personas y, por lo tanto, también respecto de la extensión que posee ese límite postulado como infranqueable, puesto que, según las premisas 5 y 6, la dignidad de las personas se respalda en –y hasta se deriva de?– la capacidad de darse fines y, así, de poder autolegislar. ¿Qué sucede, entonces, con aquellos animales humanos que no poseen esa capacidad? Al respecto, hay que distinguir dos situaciones diferentes. Por un lado, nos encontramos con aquellas y aquellos que todavía no han adquirido esa capacidad, por ejemplo, los niños pequeños, pero que en un futuro la van a adquirir; por otro lado, en cambio, encontramos un caso más difícil en aquellas y aquellos animales humanos que, por discapacidades innatas o adquiridas, nunca lograrán esa capacidad o que por alguna enfermedad degenerativa la han perdido para siempre. Una manera de responder a esta dificultad es señalar: puesto que una característica de la gran mayoría de los individuos que integran la clase natural de los animales humanos es tener o llegar a tener la capacidad

de poderse dar fines, o sea, la de ser o poder llegar a ser autolegisladores, el atributo de dignidad, en cuanto límite infranqueable en el trato, vale para toda esa clase natural.

Supongamos que estamos de acuerdo con las últimas observaciones, entonces, a partir de la premisa 6 podemos ya respaldar la *fórmula de la humanidad como fin en sí misma*, tal como aparece en la *Fundamentación*: “Actúa de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de *cualquier otro* [*eines jedes ander*], siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (G, Ak. IV 429, énfasis agregado).

Entonces, podríamos ya defender que somos fines en sí mismos *porque* tenemos la capacidad de darnos nuestros propios fines: porque somos agentes autolegisladores. La humanidad es un fin en sí mismo *porque* somos animales autónomos.

Casi diría, por desgracia, como de inmediato se advierte, que el argumento de la autonomía no puede acabar aquí. Por lo pronto, voy a detenerme un momento en una malinterpretación común de las premisas 5 y 6, intentando aprender algo de ella: precisamente, qué premisas nos falta introducir de manera explícita. (Cometer errores y corregirlos suele ser una de las pocas oportunidades importantes que tenemos de aprender). Frente a la premisa 5 –o con respecto a formulaciones análogas– no se han dejado de suscitar repetidas alarmas. Entre otras, se han introducido objeciones que prolongan aquellas que ya se hicieron en contra de la propuesta de una equivalencia entre autonomía e independencia personal. Incluso en ocasiones se aduce que con la premisa 5 estaríamos expresando algo así como un solip-sismo moral: la auto-aseción de cada individuo en lo que a veces se califica como el “reino amurallado del propio yo”. Entonces, con la premisa 5 una vez más estaríamos expresando un confuso individualismo moderno y sus fantasías de autosuficiencia, incluso de su límite: la autarquía. Si esta interpretación de la premisa 5 fuera correcta, la capacidad de juicio de cada persona descansaría en sus propios deseos, creencias, emociones, argumentos, con lo cual daría razones que, aunque se las presume universales, se formulan a discreción del agente o, si se prefiere, a su antojo. Por lo tanto, hacer que el autor de las razones que respaldan las obligaciones sea sin más el propio animal humano permite que el contenido de esas obligaciones y su fuerza vinculante dependan de su arbitrio o, hablando con más claridad, de su arbitrariedad. Además, si aceptamos el argumento reconstruido y la consecuencia que se sacó a partir de la premisa 6, parecería que tenemos que aceptar los siguientes dos normas: a) cada persona en cuanto autolegisladora debe darse sus propias reglas universales de

acción, según la premisa 5; y b) es un deber tratar a cada persona como un fin en sí mismo, según la premisa 6.

Sin embargo, si aceptamos a) y b), parecería que también tendríamos que aceptar una conclusión tan alarmante como c): cada persona es la fuente de las obligaciones que respalda en razones y argumentos con presunción universal, pero aquellas se las da a sí misma según su antojo. Sin embargo, como no disponemos de ninguna razón para suponer una armonía preestablecida entre las obligaciones universales que cada persona presume que debe darse, tarde o temprano tal vez se desate la guerra de todos contra todos.

Según el argumento reconstruido, ¿cómo se sale de este atolladero a que parecen llevarnos las premisas 5 y 6 y la posible relación que se establece entre autonomía y un concepto de independencia personal interpretado a partir del ideal de la autarquía? Habrá que calificar explícitamente el ejercicio de esa capacidad de darse razones y argumentos con las siguientes premisas:

Premisa 7: respecto de la capacidad de un agente autolegisador de respaldarse en razones y argumentos, hay que contrastar el ejercicio *de hecho* de esa capacidad con el ejercicio que *cualquier persona* podría llevar a cabo o, también usando otra palabra, con su *idea*.

Al citar la fórmula de la humanidad como fin en sí mismo subrayé la expresión “cualquier otro” (*eines jedes andern*). En la premisa 7 tenemos que atender a una expresión similar que, si no me equivoco, se aclara con el concepto kantiano de idea. En efecto, en la fórmula de la autonomía, tal como se la presenta en la *Fundamentación*, encontramos un procedimiento que se expresa con ambas palabras: “la *idea* [*Idee*] de la voluntad de *cualquier* ser racional [*jedes vernünftigen Wesens*] como una voluntad que se da leyes universales” (G, Ak. IV 431, énfasis agregado).

Si se acepta esta propuesta, entonces, en la *Fundamentación*, la llamada “fórmula de la autonomía” establece un procedimiento que consiste en autolegisarse con leyes universales, como lo haría cualquier animal racional. A su vez, la fórmula de la humanidad como fin en sí señala el ya aludido límite infranqueable de cualquier ejercicio de ese procedimiento, de cualquier argumentación, de toda legislación. Tal vez ambas fórmulas, el entrecruce de esos dos procedimientos, la autonomía y la humanidad como fin en sí misma, construyan conjuntamente *una* de las *fórmulas del imperativo categórico*: la de la libertad.

Pero no corramos. Atendamos todavía un poco los dos conceptos de idea y de cualquier animal racional, subrayados en la fórmula de la autonomía, tal como aparecen en la *Fundamentación*. Creo que tales conceptos nos sacan del atolladero a que parece –pero solo *parece*– condenarnos las premisas 5 y 6.

¿Qué entiende Kant por “idea”? Hacia el comienzo de la “Dialéctica trascendental” en la *Crítica de la razón pura*, para elucidar este concepto, Kant parte previsiblemente de una discusión con Platón. Pero cuidado, como Kant sugiere, se trata de “entenderlo mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo” (*KrV*, A314/B370). Acaso esta sea una regla básica que, con la mayor cautela y modestia posibles, y aplicada a partir de la virtud de la generosidad, de vez en cuando hay que tener en cuenta en las más variadas discusiones, incluyendo por supuesto esas que se mantienen con pensadores del pasado, como lo son las lecturas argumentadas. Si no lo hacemos, corremos el riesgo de convertir cualquier conversación en un intercambio de malentendidos crecientemente hostiles.

A continuación cito largamente fragmentos de la lectura argumentada que Kant hace de Platón, donde retiene el concepto de idea como un concepto de razón, a la vez que niega que se trate de un arquetipo fuera de este mundo:

Platón se sirvió del vocablo idea de tal suerte, que es evidente que él entendió por algo que no solo no es extraído de los sentidos, sino que sobrepasa con mucho los mismos conceptos del entendimiento. [...] El terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue el de todo lo práctico, es decir, el de la libertad, la cual depende, a su vez, de conocimientos que son productos genuinos de la razón. [...] Cuando alguien es presentado a cualquier persona como modelo de virtud, esta persona sabe que solo en su cabeza se halla el verdadero original con el que confronta el supuesto modelo y a la luz del cual emite su veredicto. Ese original es la idea de virtud, con respecto a la cual todos los posibles objetos de experiencia sirven de ejemplos (pruebas de que lo ordenado por el concepto de razón es factible hasta cierto punto), pero no de arquetipos. El que un hombre jamás actúe de forma adecuada al contenido de la idea de virtud no demuestra que este pensamiento sea quimérico. En efecto, solo por medio de esta idea es posible juzgar sobre el valor moral o falta de valor. (*KrV*, A313 - A315/B370 - B372)

Para proseguir con su lectura argumentada, Kant nos invita a releer la *República*, pero corrigiéndola, mejorándola -en este caso, de modo radical- “con nuevos esfuerzos (allí donde el gran filósofo nos deja desamparados)” (*KrV*, A316/B373). De esta manera, leyendo y argumentando a favor y en contra de Platón, Kant parece suponer que tal vez lleguemos a convencernos de una propuesta política muy diferente de la de Platón como:

Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás*. [...] es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de

servir de base, no solo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes. (KRV, A316/B373)

Regreso a la premisa 7 del argumento que estamos discutiendo acerca de la autonomía. Nos queda todavía por atender, al menos, el concepto de *cualquier* persona (a que se hace referencia con expresiones como “*eines jedes andern*”, cualquier otro, y “*jedes vernünftigen Wesens*”, cualquier ser racional). Por supuesto, ninguna persona es cualquier persona, porque ningún objeto en el mundo natural se identifica, en sentido estricto, con la abstracción “cualquier persona”. Más bien, con esta expresión hacemos referencia a un constructo: la *idea* del punto de vista de una tercera persona que logramos elaborar con progresivas abstracciones de los puntos de vista concretos, específicos, de la primera y de la segunda persona. ¿Cómo es esto?

Notoriamente, cada persona es un individuo de carne y hueso, que pertenece a cierto sexo, que habita en medio de determinadas instituciones y que posee una trama más o menos específica de deseos, creencias, emociones, hábitos –que a menudo operan como sobrentendidos–, etc. Sin embargo, es raro que sus experiencias sean reacciones puramente “intra-subjetivas”: *i.e.* repliegues de la subjetividad sobre sí. En cambio, es más común que tales experiencias sean respuestas a las circunstancias que se viven y que se articulen en relación con segundas personas también de carne y hueso o, al menos, recordadas o imaginadas. La palabra “inter-subjetividad” alude a esos nudos. Sin embargo, en tales nudos, aunque de otra manera, no deja de intervenir el punto de vista de la tercera persona: el punto de vista de la abstracción “cualquier persona” (al respecto, téngase presente cuando se nos recomienda, o nos recomendamos: “intentemos por un momento ser lo más imparcial posible”, o: “no seas visceral, procura escuchar a los demás y tomando en cuenta tanto tus puntos de vista como sus puntos de vista, toma distancia y juzga de la manera más imparcial posible”).

Así, nuestras relaciones “intra-subjetivas” e “inter-subjetivas” son a veces modificadas por esa “trans-subjetividad” postulada que, en alguna medida, nos construye, ofreciendo otro acceso a “lo que deseo” y a lo que otras y otros “desean”, a “lo que creo” y a lo que otras y otros “creen”, a “lo que siento” y a lo que otras y otros “sienten”, a “lo que planeo” y a lo que otras y otros “planean”. Por supuesto, tener en cuenta ese punto de vista abarcador “des-subjetiviza”, tanto a mí como a las otras y a los otros. Por así decirlo, ese constructo, “cualquier persona”, abre ventanas y puertas más allá de las “experiencias auténticamente vividas”. Esas ventanas y puertas contribuyen a reelaborarnos y autocorregirnos *para siempre* y sin más límite que el ya introducido “límite infranqueable”, según indica la siguiente premisa:

Premisa 8: el contraste entre el ejercicio de hecho de la capacidad de darse y dar razones y argumentos con la *idea* de ese ejercicio, o sea, con la acción que *cualquier persona* podría llevar a cabo, obliga a los agentes autolegisladores a dejar abierta *para siempre* la argumentación a la crítica, sin otro límite a esa apertura que el límite infranqueable que fija la dignidad de las personas.

Tal vez se objete: si dejamos para siempre abierta toda argumentación, incluyendo, pues, la argumentación moral, es *posible* no solo admitir que se discutan sino que incluso eventualmente se acepten propuestas como: “en ciertas circunstancias históricas es admisible la esclavitud” y “torturar niños pequeños no es una forma de mal”. Objeciones de este tipo ignoran que en la premisa 8, si bien toda argumentación se encuentra abierta para siempre, esa apertura tiene una excepción. De todas las posibles argumentaciones dadas de antemano se excluyen aquellas propuestas que violan “el límite infranqueable que fija la dignidad de las personas”.

A partir de las ocho premisas anteriores ya podemos establecer la siguiente conclusión de esta posible reconstrucción del argumento kantiano de la autonomía.

Conclusión: por lo tanto, si suponemos que los animales humanos tienen la capacidad de dar y darse razones y argumentos para determinar sus fines, ser autónomo consiste en autolegislar de acuerdo con el poder de las mejores razones y argumentos, siempre abiertos a la crítica, sin otro límite a esa apertura que el de la infranqueable dignidad de las personas.

Spongamos que aceptamos esta conclusión. Urge, sin embargo, regresar un momento al punto de partida: la búsqueda de una genealogía de la libertad de los agentes que son fines en sí mismos. ¿En qué sentido el concepto de autonomía que propone este argumento tiene alguna conexión, si es que la tiene, con los conceptos de la autenticidad y de la independencia personal? ¿O, por el contrario, como pareció sugerirse, estos conceptos hacen referencia a *meras* patologías?

IV

Sospecho que esta reconstrucción del argumento de la autonomía hace comprender mejor el persistente atractivo de ideales como la autenticidad y la independencia personal. Ambos nos permiten reelaborar ese tipo de patologías frecuentes que conforman los *mal-entendidos*, porque a partir de estos dos ideales se entienden y se rescatan algunos bienes y, *a la vez*, se los *mal-entiende*, según la falacia parte-todo. ¿Cómo es esto?

No es difícil considerar las premisas 1, 2, 3 y 4 como si recogieran bienes no solo atractivos sino de real valor del ideal de autenticidad:

disponer de diversos grados de reflexividad para jerarquizar fines y hacerlos, en lo posible, congruentes entre sí, con integridad libre de fingimiento, sinceridad, veracidad... Además, cierto aplomo y fidelidad en relación con las propias convicciones no pocas veces son necesidades de la primera persona, si quiere examinar razones y argumentos cuando actúa en circunstancias turbulentas (¿y cuándo en la vida humana han faltado las circunstancias turbulentas?).

Por otra parte, también en este argumento se recogen bienes propios del ideal de la independencia personal: autogobernarse, ciertos grados de autosuficiencia que permiten en muchas ocasiones bastarse a sí mismo sin depender de los otros, quienes no modifican sus creencias por la mera influencia o, más bien, coacción de otras personas; en fin, la posibilidad de *cada* persona de darse con aplomo y fortaleza fines y reglas para jerarquizar esos fines.

No obstante, respecto de ambos ideales, a menudo se comete la falacia parte-todo tanto respecto de la autenticidad como de la independencia, por eso no se ha erosionado la validez de los reparos del comienzo. Lo que la primera persona a menudo *mal*-entiende como fidelidad a las propias convicciones, congruencia consigo misma, incluso sinceridad, etc., suele intoxicarla tanto, que en ocasiones ni siquiera puede discernir ya si sus prácticas desconocen ese límite infranqueable: la dignidad de las otras personas y las obligaciones que implica respetar los derechos propios de esa dignidad.

A su vez, la búsqueda de independencia –el culto, por así decirlo, a la individualidad heroica, que a menudo aspira a la autarquía y, así, a bastarse a sí mismo por completo y en cualquier situación– tiende a que olvidemos la profunda vulnerabilidad humana, que se debe, en gran medida, a la inter-dependencia básica que mantienen unas personas con otras personas. Esa vulnerabilidad y esa inter-dependencia nos construyen de manera inevitable y, no pocas veces, nos desgarran.

Por eso, aunque en el esfuerzo por volvernos autónomos hay que tomar en cuenta como bienes y virtudes, que importan decisivamente, anotados en fragmentos del entorno conceptual de la autonomía y que incluyen tanto bienes y virtudes de la autenticidad y de la independencia, en nuestras razones y argumentos, *debemos* dar al menos dos pasos más.

El primero de esos pasos consiste en no cansarnos de realizar la experiencia de escuchar la palabra del otro, sus muchas y diversas razones y argumentos, que a veces continúan los nuestros, pero a menudo los contradicen o van sin más en direcciones por completo diferentes. De esta manera, al adoptar el punto de vista de la segunda persona abrimos la argumentación a la dimensión efectivamente intersubjetiva de nuestras vidas.

El segundo paso va todavía más lejos. A partir de esas escuchas de las segundas personas –a menudo exasperantes– es necesario también hacer un experimento mental: abrir la argumentación también a una dimensión trans-subjetiva y adoptar el punto de vista de la tercera persona, y, así, preguntarnos si *cualquier persona* podría en circunstancias similares aceptar las máximas de nuestras acciones.

A menudo no es nada fácil dar ambos pasos. Se sabe: el punto de vista de la primera persona –tal vez prosiguiendo impulsos básicos– con frecuencia no quiere escuchar más que su propia voz y, en consecuencia, acaba distorsionando los puntos de vista de las segundas personas, olvidando que también son fines en sí mismas. Además, no es raro que, entre tanto vociferar, se busque sofocar la *idea* o punto de vista de la tercera persona: el punto de vista de *cualquier persona*. No obstante, no sin trabajo y, en ocasiones dolorosamente, también es posible *cultivarse* para argumentar en contra de sí: para limitar la propia voz. (Ese *cultivarse* es tan posible, pero tan difícil, como *cultivar* impulsos básicos como la autopreservación y la sexualidad.)

Supongamos que se logra este nuevo *cultivo*. Así, se desarrollarán los procedimientos de la intersubjetividad y de la trans-subjetividad para posibilitar autolegislar de acuerdo con el poder de las mejores razones y argumentos, con cual queda esa argumentación para siempre abierta a la crítica, sin otro límite a esa abertura que el límite infranqueable de la dignidad de las personas. Conjeturo que algunas veces, en *algún* grado, esa situación se realiza. Entonces, construimos en nosotros mismos espacios de silencio, en donde las razones y los argumentos de las otras personas, y de *cualquier* otro, comienzan a escucharse con la misma fuerza que la propia vida.

Bibliografía

- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* [1781]. Vol. 4. Werke: Akademie-Textausgabe.
- Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Vol. 4. Werke: Akademie-Textausgabe.
- Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793-1794]. Vol. 6. Werke: Akademie-Textausgabe.
- Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten* [1797-1798]. Vol. 6. Werke: Akademie-Textausgabe.