

***KANT COMO INTERLOCUTOR EN EL ÁMBITO DE  
LA BIOÉTICA Y LA BIOJURÍDICA:  
EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA***

*María Jesús Vázquez Lobeiras<sup>1</sup>*  
*Universidade de Santiago de Compostela*

*...un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra...*

Kant, GMS, AA 04: 425.

## **1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES<sup>2</sup>**

Immanuel Kant dedicó en gran medida su esfuerzo filosófico a esclarecer la condición moral del ser humano, en un momento en el que tanto los sistemas del racionalismo escolar como la consolidación del modelo newtoniano del universo incidían, cada uno a su manera, en el problema del determinismo o del fatalismo.<sup>3</sup> Ante la nueva visión de la naturaleza como un sistema de leyes perfectamente regular o ante la posibilidad de una comprensión racional completa de la realidad, capaz de desentrañar el vínculo entre los principios metafísicos más elevados y los hechos más insignificantes, surge la pregunta acerca de la libertad humana. Tanto la promesa de avance de la ciencia moderna, como el presupuesto racionalista de concatenación racional omniabarcante, sitúan a la acción humana en el ámbito de lo condicionado, de aquello que se encuentra sujeto a leyes que hay que esclarecer, pero que de ninguna manera se pueden poner entre paréntesis o suspender. Si la acción humana es potencialmente reducible a las mismas leyes que rigen la naturaleza, según los parámetros de la ciencia moderna, o a la concatenación racional interna de una realidad todavía más amplia, que según los parámetros de las metafísicas racionalistas incluiría p. ej., la noción de Dios, para comprenderla solo es necesario

esperar a que el conocimiento avance. Pero las consecuencias de este punto de vista son muy graves puesto que, si es así, si el comportamiento humano se toma como un evento más de la naturaleza, entonces estará siempre condicionado, formará parte, como un eslabón más, de una cadena que ha de interpretarse como racional, aunque tantas veces aparente no serlo.

Son muchas las voces que en el s. XVIII se alzan ante la amenaza del determinismo, entre ellas la de Immanuel Kant. Con frecuencia se aborda el conjunto de su obra como una respuesta a la gran pregunta acerca de si la metafísica es posible como ciencia, pero con la misma frecuencia se olvida que lo que está en juego en el fondo es el problema de la libertad humana e, indefectiblemente ligado al mismo, el problema de la responsabilidad moral y la imputabilidad de las acciones. La visión de Kant como un epistemólogo preocupado por el problema de la unidad del conocimiento resulta sesgada y parcial. La lectura atenta de sus textos proporciona muchas pistas acerca del sentido último de todo su pensamiento, que tiene una clara orientación práctica y que, por encima del conocimiento, persigue con ahínco denodado la sabiduría (*Weisheit*).<sup>4</sup>

Los esfuerzos de Kant no resultaron vanos: efectivamente consigue salvaguardar la posibilidad de la libertad humana y establecer un fundamento para la moral. Lo hace con una serie de argumentos en los que el concepto de 'autonomía' desempeña un papel fundamental. Pero el uso kantiano de los conceptos, especialmente cuando se trata de la filosofía práctica, está lleno de sutilezas; es necesario haber comprendido muy bien ciertas claves de su filosofía para no caer en una lectura errada de los mismos. Nótese, p. ej., que se hablado aquí de que Kant salvaguarda 'la posibilidad' de la libertad humana. El lector o lectora avezados sabrán muy bien que esto no equivale en absoluto a que se pueda afirmar con rotundidad que 'somos libres'. Kant no ha 'demostrado' la posibilidad de la libertad humana y él mismo, en la parte epistemológica de su pensamiento, ha advertido de la enorme importancia de distinguir entre lo que puede ser conocido y que cumple todos los requisitos del conocimiento cierto y lo que no puede ser conocido, sino simplemente pensado.<sup>5</sup> El problema de la libertad cae en este segundo ámbito. La pregunta subsiguiente sería si, en este caso, la moral, tal como la concibe Kant, tiene un fundamento que podría ser calificado de utópico, de débil o incluso de incomprensible o, cuanto menos, misterioso.<sup>6</sup> No cabe duda de que esta pregunta merece la pena y puede ser respondida a partir de una lectura atenta de los textos de Kant, pero este trabajo no tiene un propósito tan amplio. De lo que se trata aquí es de someter a examen al menos una de las piezas claves del pensamiento moral kantiano: la noción de autonomía, teniendo en cuenta que dicha noción se ha convertido también en pieza clave de uno de los ámbitos de la ética más candentes e intensamente cultivados en la actualidad, la bioética, que, desde hace unos años, trata de cristalizar en biojurídica.<sup>7</sup> Más allá de la normatividad ética es necesaria una normatividad jurídica que exija, autorice o prohíba ciertas prácticas que se caracterizan, en gran medida, por su novedad. Muchas de ellas se encuentran vinculadas a los avances tecnológicos que de un modo u otro pueden repercutir sobre la vida, tanto en su dimensión humana, como animal o en la más amplia perspectiva ecológica. Estas prácticas novedosas, que se realizan o se podrían realizar merced a los avances tecnológicos, suscitan polémicas éticas muy comprometidas y están modificando elementos fundamentales de la vida social: desde la alimentación, pasando por la salud, hasta la configuración de la familia humana o el ejercicio de la profesión médica.

Dada la relevancia de los problemas se hace necesaria una respuesta desde el ámbito jurídico, una regulación que clarifique y que establezca pautas. Pues bien, tanto en el ámbito amplio de la bioética como en el más restrictivo de la biojurídica el concepto de autonomía aparece en un lugar central. En no pocas ocasiones los esfuerzos por articular este concepto en los debates actuales sobre bioética y biojurídica remiten a Kant.<sup>8</sup> Lo mismo ocurre con otra de las piezas claves del discurso bioético y biojurídico: la noción de dignidad humana, que es también pieza central del pensamiento moral kantiano.<sup>9</sup> Lamentablemente se observa con cierta frecuencia que la insistente referencia a Kant no coincide con una comprensión correcta sus conceptos, que en muchas ocasiones se abordan sesgada y descontextualizadamente. Esta idea de comprensión correcta se usa aquí con todas las prevenciones, puesto que es obvio que en el ámbito de la filosofía, como en el de las ciencias humanas en general, no existe una única y unívoca comprensión de un concepto, pero en el caso de la aplicación de la noción kantiana de autonomía en el ámbito bioético y biojurídico las referencias parciales dan lugar a la pérdida de algunos elementos fundamentales del concepto, que hacen que al final se esté invocando a Kant bajo acepciones muy poco kantianas de la autonomía. Otra cuestión muy importante es la de si el concepto kantiano de autonomía, reinterpretado con el mayor rigor posible a partir de sus textos, puede realmente ser aplicable en el ámbito de la bioética y la biojurídica.

Llegado este punto es posible establecer cuáles van a ser las tareas que se asumen en el marco de este trabajo. Se realizará en primer lugar un breve esbozo que permita entrever la importancia del concepto de autonomía en el ámbito de la bioética y la biojurídica. A continuación, partiendo de la revisión crítica de algunas aportaciones de Diego Gracia,<sup>10</sup> se profundizará en la noción kantiana de autonomía. En el último apartado se realizará, a modo de conclusión, un balance acerca de la aplicabilidad del concepto kantiano de autonomía en el ámbito bioético y biojurídico.

## 2. EL CONCEPTO DE AUTONOMÍA EN EL ÁMBITO DE LA BIOÉTICA Y LA BIOJURÍDICA

El concepto de autonomía forma parte de todos los documentos de referencia tanto en el ámbito bioético como en el biojurídico. Así, en el denominado *Informe Belmont* (1974),<sup>11</sup> el concepto de autonomía aparece como un elemento decisivo del principio de respeto, que, junto con los principios de beneficencia y justicia, completa la primera versión de los principios de la bioética. Con posterioridad, la sistematización llevada a cabo por Tom S. Beauchamps y James F. Childress,<sup>12</sup> da lugar a los cuatro principios de 1) respeto a la autonomía, 2) no maleficencia, 3) beneficencia y 4) justicia. En el año 2000, un grupo de expertos europeos, principalmente de Dinamarca y España,<sup>13</sup> ha propuesto una reformulación de estos principios bajo un enfoque claramente biojurídico,<sup>14</sup> se habla así de: autonomía, dignidad, integridad e inviolabilidad.<sup>15</sup>

La relación entre la bioética y la biojurídica es un asunto muy complejo que no es posible abordar en el marco de este trabajo. A grandes rasgos puede decirse que el bioderecho pretende: “juridificar los principios y reglas de la bioética que, en su estado original son *prima facie* y poseen un carácter no vinculante”.<sup>16</sup> La distinción entre principios y reglas es importante, Valdés distingue entre el carácter más general y teórico de los principios y las reglas que

representan “la expresión particular y práctica de los principios...”, “...el nivel procedimental” y “...las condiciones de posibilidad de aplicación de un principio”.<sup>17</sup> Desde el punto de vista del bioderecho se trata de que tanto los principios como las reglas alcancen una dimensión vinculante.<sup>18</sup> Como ejemplo ilustrativo de la relación entre principio y regla Valdés propone la correlación entre el principio de autonomía y la norma legal que regula su aplicación concreta: el consentimiento informado.

Uno de los avances recientes más significativos en el ámbito de los bioderechos lo constituye el *Convenio del Consejo de Europa para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano respecto de las aplicaciones de la biología y la medicina (Convenio sobre los derechos del hombre y la biomedicina)*, suscrito el día 4 de abril de 1997, el cual ha entrado en vigor en España el 1 de enero de 2000.<sup>19</sup> En tanto que convenio internacional, tiene un carácter jurídico vinculante para los países que lo suscriben y su alcance es, de este modo, mucho mayor que las simples declaraciones que lo han precedido. Este texto no se detiene en la consideración de los principios bioéticos y biojurídicos más que de un modo muy abreviado y general, en el *Preámbulo*: “Convencidos de la necesidad de respetar al ser humano a la vez como persona y como perteneciente a la especie humana y reconociendo la importancia de garantizar su dignidad”.<sup>20</sup> En el Artículo 5 explicita la regla del consentimiento informado:

Una intervención en el ámbito de la sanidad sólo podrá efectuarse después de que la persona afectada haya dado su libre e informado consentimiento. Dicha persona deberá recibir previamente una información adecuada acerca de la finalidad y la naturaleza de la intervención, así como sobre sus riesgos y consecuencias. En cualquier momento la persona afectada podrá retirar libremente su consentimiento.<sup>21</sup>

Ya el pionero *Informe Belmont* contiene esta concreción del principio ético del respeto mediante el consentimiento informado, que a su vez hace referencia a la autonomía:

El respeto a las personas incluye por lo menos dos convicciones éticas. La primera es que todos los individuos deben ser tratados como agentes autónomos, y la segunda, que todas las personas cuya autonomía está disminuida tienen derecho a ser protegidas. [...] Una persona autónoma es un individuo que tiene la capacidad de deliberar sobre sus fines personales, y de obrar bajo la dirección de esta deliberación.<sup>22</sup>

Ya con anterioridad, en el *Código de Núremberg*, se hablaba del “consentimiento voluntario”, como “absolutamente esencial”<sup>23</sup> y puede decirse que en general este es el principio bioético que más ampliamente ha encontrado una plasmación jurídica.<sup>24</sup>

En España, la *Ley de autonomía del paciente*, establece los siguientes principios básicos:

1. La dignidad de la persona humana, el respeto a la autonomía de su voluntad y a su intimidad orientarán toda la actividad encaminada a obtener, utilizar, archivar, custodiar y transmitir la información y la documentación clínica.
2. Toda actuación en el ámbito de la sanidad requiere, con carácter general, el previo consentimiento de los pacientes o usuarios. El consentimiento, que debe obtenerse después de que el paciente reciba una información adecuada, se hará por escrito en los supuestos previstos en la Ley.<sup>25</sup>

Con independencia de los documentos citados, que se erigen como garantes de derechos fundamentales o bien desde la recomendación ética<sup>26</sup> o bien desde la determinación jurídica, es interesante tener en cuenta la literatura de tipo filosófico que profundiza en el concepto bioético o biojurídico de autonomía, en la que si bien con frecuencia se encuentran referencias a Kant,<sup>27</sup> raras veces van acompañadas del esclarecimiento de las similitudes y las diferencias entre el uso del concepto en el ámbito bioético y biojurídico y el significado de dicho concepto tiene en la ética de Kant. No sucede esto en el caso de las aportaciones realizadas por Diego Gracia, que distingue, p. ej., entre un concepto de autonomía de carácter metafísico y con contenido moral, propio de Kant y un concepto de autonomía de tipo empírico, que, con posterioridad a Kant, adquiere, en los ámbitos bioético y biojurídico, un carácter predominantemente jurídico:

Kant dotó al término autonomía de un contenido metafísico, La autonomía es la esencia del ser humano, de tal modo que de ello depende el que sea sujeto moral, fin en sí mismo y, como resultado, persona, a diferencia de todos los otros seres de la naturaleza [...] Con posterioridad a Kant volvió a cobrar sentido empírico. Según este, los actos humanos se consideran autónomos cuando proceden de alguien bien informado, que tiene capacidad de decisión y que no se halla privado de su libertad por cualquier factor externo o interno. La autonomía, pues, se identifica con el cumplimiento de unos requisitos empíricos. Estos requisitos mínimos vienen en general determinados por las leyes. De ahí que este sentido del término autonomía, que es el usual en Bioética, tenga un alto contenido jurídico, así como el kantiano era preponderantemente moral.<sup>28</sup>

En el escrito titulado *La construcción de la autonomía moral* (2014) Diego Gracia introduce algunos desarrollos significativos. Al igual que en el texto anteriormente citado, al concepto kantiano de autonomía, calificado ahora indistintamente de metafísico u ontológico,<sup>29</sup> se contraponen el concepto empírico, también denominado pragmático y jurídico. Pero ahora Diego Gracia ofrece una somera exégesis del concepto kantiano de autonomía, que conlleva la pretensión de erradicarlo de los ámbitos bioético y biojurídico: "...hoy resulta difícil, por no decir imposible, entender la autonomía en el estricto sentido acuñado por Kant. Pero para demostrar esto es preciso partir precisamente de su análisis".<sup>30</sup> La exégesis le sirve a Diego Gracia, además, para intentar derivar el concepto empírico de autonomía del concepto metafísico kantiano. Se trataría de ir, por así decirlo, con Kant contra Kant, para finalmente salvaguardar el concepto empírico de la autonomía como un legado de la propia tradición bioética con una fuerte impronta jurídica: "En bioética la autonomía no se ha entendido nunca en sentido kantiano, sino en este otro, más próximo al derecho".<sup>31</sup>

Diego Gracia se basa en algunos pasajes muy conocidos de la *Crítica de la razón práctica* (1788) y de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), pero, a la vez, introduce conceptos de cosecha propia que se alejan bastante del punto de vista de Kant. Se habla así de un doble concepto kantiano de libertad en tanto que "libertad pura (*Wille*)" y "libertad empírica (*Willkür*)"<sup>32</sup> y de un doble sentido de la autonomía: "pura" (concepto constitutivo) y "empírica" (concepto operativo), que, según Diego Gracia, podría establecerse en paralelo al doble sentido kantiano de libertad. Se habla asimismo de la posibilidad de "actos autónomos, no autónomos y más o menos autónomos"<sup>33</sup>.

No se trata de la libertad empírica (*Willkür*), siempre condicionada, sino de la libertad pura (*Wille*). ¿Qué significa esto? Que nouménicamente el ser humano es siempre y formalmente autónomo, que en eso consiste su condición personal, pero que en el orden fenoménico sus actos pueden estar condicionados y no ser autónomos. De ahí el doble sentido que en Kant tiene el término autonomía, exactamente igual que el término libertad. De una parte está la autonomía pura como condición nouménica de su naturaleza, y de otra la autonomía empírica, que puede verse más o menos condicionada y hasta anulada. [...]

De esos dos sentidos del término autonomía, uno, el primero, el ontológico, es el constitutivo, y el segundo tiene carácter derivado, operativo: porque el ser humano es constitutiva y formalmente autónomo, puede realizar actos autónomos o no autónomos, o más o menos autónomos. Dicho de otro modo, en el primero de los sentidos, la autonomía no tiene contrario ni alternativa, lo cual significa que el ser humano es autónomo *vellis nollis*. En el orden ontológico es autónomo aunque sus actos los realice de forma parcial o completamente heterónoma.<sup>34</sup>

Como referencia de las nociones de ‘libertad pura’ y ‘libertad empírica’ Diego Gracia indica un pasaje de la *Crítica de la razón práctica*<sup>35</sup>, en el que efectivamente aparecen los términos *Wille* y *Willkür*; sin embargo en ningún momento aparecen expresiones traducibles por ‘libertad pura’ o ‘libertad empírica’. La distinción entre ‘autonomía pura’ y ‘autonomía empírica’ no se encuentra en Kant, quién tampoco atribuye en ningún momento adjetivaciones como ‘autónomo’ o ‘no autónomo’ a los actos. Para poder seguir el argumento de Diego Gracia se hace necesario, por tanto, volver sobre los textos de Kant. Comenzaremos con una exégesis amplia del concepto de autonomía, que permite delimitar con nitidez la noción de voluntad (*Wille*) y dar respuesta a la pregunta acerca de si los actos humanos pueden ser tipificados como autónomos. A continuación se revisará la correlación que Kant establece entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*) para ver si de la misma se pueden derivar las nociones de autonomía pura y empírica.

### 3. EL CONCEPTO KANTIANO DE AUTONOMÍA

#### 3.1. VOLUNTAD, RAZÓN Y LEGISLACIÓN UNIVERSAL

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*<sup>36</sup> Kant introduce el denominado “principio de la *autonomía* de la voluntad”,<sup>37</sup> luego de una sutil distinción entre “una voluntad subordinada a leyes”<sup>38</sup> y “una voluntad que es ella misma legisladora suprema”.<sup>39</sup>

En el primer caso la voluntad podría guiarse por algún interés<sup>40</sup> a la hora de someterse a la ley; en el segundo caso, siendo ella misma legisladora, no necesita la mediación de ningún interés, dado que la voluntad se somete a la ley que ella misma se da. El concepto de autonomía se atiene así a su sentido etimológico, de *autós* (propio) y *nómos* (norma, ley): darse a sí mismo la ley (en alemán *Selbstgesetzgebung*). La voluntad aparece como autolegisladora.

En las páginas inmediatamente anteriores Kant ha dejado claro que la legislación de la voluntad ha de entenderse en todo momento como universal. Se enuncia así el principio de “toda voluntad humana como *una voluntad legisladora por medio de todas sus máximas*

*universalmente*”<sup>41</sup> ... “Llamaré a este principio el de autonomía de la voluntad en oposición a cualquier otro que, por lo mismo, calificaré de heteronomía”.<sup>42</sup>

Queda claro que la noción de autonomía se refiere única y exclusivamente a la voluntad, pero tomada esta noción en una acepción muy particular: la de una voluntad que se prescribe a sí misma leyes universales ¿Tiene la voluntad humana realmente esta capacidad? ¿Qué sentido tiene hablar de ‘leyes’ de la voluntad? Si consideramos que la voluntad se reconoce en la facultad de desear o de querer (*Begehrungsvermögen*),<sup>43</sup> estaríamos hablando de una voluntad que quiere algo que tiene el valor de una ley universal. Lo que quiere, debe ser querido universalmente. Desde el punto de vista de Kant existe efectivamente un tipo de voluntad con estas características, se trataría de una voluntad absolutamente racional, pues solo a partir de la razón es posible alcanzar la universalidad de la ley y la necesidad que le es inherente: “pues solo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad *incondicionada* y objetiva, y, por tanto, universalmente válida”.<sup>44</sup> Tal voluntad sería propia de los seres racionales: “Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios, posee una *voluntad*”.<sup>45</sup> Se trata de una voluntad que solo puede ser determinada “por el principio formal del querer en general”,<sup>46</sup> o lo que es lo mismo, por “...la universal legalidad de las acciones en general ... es decir, que yo no puedo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*”.<sup>47</sup> El querer de esta voluntad no puede prescribir ninguna acción concreta, simplemente estipula que una acción solo puede considerarse como mandato racional si este mandato es universal. Los mandatos se concretan en las máximas o “principios subjetivos del querer”.<sup>48</sup> Solo si podemos considerar la máxima de nuestra acción como universal, estamos en condiciones de obrar con autonomía, porque la acción tendrá su fundamento en la razón al margen de cualquier circunstancia empírica que limite su universalidad.

### 3.2. RAZÓN E INCLINACIONES, DEBER Y FELICIDAD

En la argumentación de Kant el ser humano aparece como un caso particular entre los seres racionales, pues si bien su voluntad es racional, ésta se encuentra, en la naturaleza humana, con un importante contrapeso: el de las inclinaciones (*Neigungen*) que con frecuencia orientan y condicionan la acción humana: “... la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno”.<sup>49</sup> La puntualización “independientemente de la inclinación” tiene sentido precisamente en relación con la voluntad humana y no en relación con cualquier otro ser racional. Con el uso de las expresiones, “ser racional”, “seres racionales”,<sup>50</sup> no queda claro si Kant efectivamente está postulando la existencia de seres que consistan únicamente en “razón”,<sup>51</sup> o si más bien se trata de poner todo el énfasis posible en destacar la parte racional que existe en todos los seres humanos y que, según Kant, ofrece el único anclaje posible para la moralidad.

En el apartado anterior se ha mostrado que la noción kantiana de autonomía se refiere, en primera instancia, a una voluntad que se asimila por completo a la racionalidad. Existe una modalidad del querer que, en virtud de su universalidad, es absolutamente racional. En el caso del ser humano puede darse una caracterización negativa de esta modalidad del querer: sería

un querer totalmente separado de las inclinaciones. La caracterización positiva nos llevaría al concepto de una ‘voluntad pura’, así: “... la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte se toman de la psicología”.<sup>52</sup> El querer característico de esta voluntad pura se proyecta única y exclusivamente desde la dimensión racional del ser humano, lo que en Kant aparece identificado con el deber: “*el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*”.<sup>53</sup> Una acción es moral si tiene su motor en el deber. En el polo opuesto se encuentra el otro gran motor de las acciones humanas. Kant habla de ‘necesidades’ y de ‘inclinaciones’, es decir, de todo aquello que puede mover al ser humano desde el ámbito físico-empírico. Cabe subrayar que es en este ámbito donde se sitúa la posibilidad –y también el anhelo– de la felicidad, que Kant define como la satisfacción completa de las inclinaciones.<sup>54</sup> La felicidad constituye una aspiración legítima de todo ser humano y es, sobre todo, una aspiración real e inextinguible:

... la razón ordena sus preceptos, sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente y, por ende, con desprecio, por decirlo así, y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aceptables al parecer – que ningún mandamiento consigue nunca anular–.<sup>55</sup>

En la prosecución y la consecución de la felicidad interviene la razón, pero también interviene la naturaleza: desde la constitución psicoempírica de las personas hasta las circunstancias externas, tanto las que provienen de la mera naturaleza (pensemos p. ej., en la incidencia de una enfermedad o de una catástrofe natural sobre la vida de las personas), como las que provienen de la interacción con otras personas (así p. ej., en la influencia de los sentimientos de amor u odio, simpatía y antipatía, la violencia, la envidia, etc.). Pero, según Kant, existe la posibilidad de que la razón trate de gobernar por sí sola el comportamiento humano, a través de las imposiciones del deber. El conflicto que cualquier persona puede percibir en su interior entre los mandatos del deber y las aspiraciones de la felicidad es, para Kant, un indicio claro de la pretensión de la razón de gobernar el comportamiento aislándose de toda influencia del ámbito empírico, y, por tanto, de toda aspiración a la felicidad. ¿Cuál es el origen de esa resistencia que en ocasiones presentamos a las circunstancias que de una manera inmediata nos proporcionarían un estado de felicidad? Para Kant lo único que se puede considerar como efectivamente existente más allá de los hechos que nos afectan en el mundo empírico es la propia razón. La mayor evidencia de su existencia es precisamente esta fuerza que percibimos en nuestro interior y que nos hace incluso aceptar la posible destrucción de la felicidad en aras de algo que se sitúa en un orden muy diferente; solo de ahí, es decir, de la razón, puede provenir la oposición a la también poderosa fuerza de las inclinaciones:

El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total se comprende bajo el nombre de felicidad.<sup>56</sup>

Aunque Kant se tome la molestia de precisar el concepto de voluntad como ‘voluntad pura’, en realidad la voluntad siempre es pura, ya que equivale al ejercicio de la racionalidad



práctica. Si de cara a la resolución de la acción se entremezclan otros motores, está claro que estos proceden de una dimensión completamente heterogénea a la razón: la inclinación, que nos habla de la situación del ser humano en un entorno empírico, en el que rige la ley de causalidad que, como veremos, también afecta a la acción humana. La razón, o lo que es lo mismo: la voluntad pura, se sitúan más allá de esta dimensión empírica del ser humano y con frecuencia en claro antagonismo con la misma. Autonomía significa, por tanto, la completa independencia de la voluntad de todo tipo de condicionante empírico. La autonomía expresa la condición de la razón, que se atiene únicamente a sí misma y que sitúa a la filosofía, en palabras de Kant: en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra.<sup>57</sup> Esta sugerente expresión metafórica puede interpretarse en el sentido de que la autonomía proporciona a la moral un punto de apoyo que no es celeste, como podría serlo el de cualquier sistema de moralidad vinculado a la religión, ni tampoco es terrestre en el sentido de que no se aferra a la posibilidad de la felicidad. Dicho punto de apoyo no es otro que es la razón.

### 3.3. ¿ES POSIBLE HABLAR DE ‘ACTOS AUTÓNOMOS’ EN EL CASO DE KANT?

Hasta aquí han quedado establecidos algunos rasgos fundamentales de la noción kantiana de autonomía. La autonomía se predica de la voluntad en la medida en que esta es racional, es racional en la medida en que puede ejercer la facultad de querer al margen de todo contenido y condicionamiento empírico, dando lugar a modalidades del querer que son universales. Solamente este tipo de querer puede ser considerado moral y, dado que la voluntad humana es racional pero imperfecta, el querer moral se articula para ella en forma de deberes o mandatos de la razón y conlleva, por tanto, obligación:

La *moralidad* es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de máximas de la misma [...] La dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla respecto del principio de autonomía – la restricción moral – es *obligación* [...] La necesidad objetiva de una acción por obligación llámase *deber*.<sup>58</sup>

Kant profundiza en el rasgo de autonomía así entendido mediante pares de conceptos que sirven para delimitar el ámbito estrictamente racional de la voluntad pura del ámbito del querer que puede estar influenciado por circunstancias de tipo empírico, tal como sucede ordinariamente en el ser humano. Así p. ej., la ya aludida diferencia entre ley y máxima: la máxima es el principio subjetivo del querer, es decir, la propuesta de una acción determinada por parte de la voluntad de un individuo concreto. Frente a la máxima (*Maxime*) se sitúa la ley práctica (*praktisches Gesetz*) como “principio objetivo”<sup>59</sup> que “serviría como principio práctico, aún subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear”.<sup>60</sup>

Hay que considerar también una serie de distinciones terminológicas concatenadas, tales como la diferencia entre resorte o móvil (*Triebfeder*) y Motivo (*Bewegungsgrund*): “El fundamento subjetivo del deseo es el resorte; el fundamento objetivo del querer es el motivo”,<sup>61</sup> o en-

tre fines subjetivos y objetivos: "... se hace distinción entre los fines subjetivos, que descansan en resortes y los fines objetivos, que van a parar a motivos y que valen para todo ser racional";<sup>62</sup> o entre principios prácticos formales y materiales: "Los principios prácticos son formales cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos; son materiales cuando consideran los fines subjetivos y, por tanto, ciertos resortes".<sup>63</sup>

Una vez establecida la autonomía como característica de la voluntad pura, cabe plantearse si, siguiendo a Diego Gracia, tiene sentido hablar de "actos autónomos, no autónomos y más o menos autónomos".<sup>64</sup> En principio puede parecer que tendría sentido hablar de un acto autónomo como aquel que es producto de una voluntad autónoma. Está claro que la voluntad pura, tal como la concibe Kant, aspira a concretarse en acciones, a través de máximas. Sin embargo, en este punto se pone de manifiesto la mayor dificultad de la ética de Kant. Las acciones humanas solo pueden tener lugar en el ámbito empírico,<sup>65</sup> en dicho ámbito es posible efectivamente reconocer actos y hechos, pero estos, en tanto que elementos de la experiencia, se encuentran sujetos a las leyes de la misma, cuya validez universal ha sido establecida en la *Crítica de la razón pura*. Todos los hechos del mundo empírico han de admitir una explicación de tipo causal, que los concatena con otros actos o hechos y los vincula a las leyes generales de la naturaleza. Por el contrario, la intervención de la voluntad autónoma como causa de una acción en el mundo no puede ser comprobada ni conocida, no es reductible a experiencia y no se sujeta a sus leyes. Se trata de algo hasta cierto punto inconmensurable con el mundo sensible o mundo empírico-fenomenico.<sup>66</sup>

La autonomía de la voluntad tiene su asiento en el mundo inteligible y desde ahí se proyecta sobre el mundo sensible, pero en realidad se corresponde con algo que es meramente pensado. A pesar de ello esta idea de autonomía de la voluntad no constituye una mera ficción, sino que se trata de un pensamiento que hemos de ligar necesariamente con la noción de acción humana si no queremos cancelar toda posibilidad de la moralidad. La autonomía de la voluntad equivale, en este sentido a la libertad:

Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de la libertad hállese, empero, inseparablemente unido a él el concepto de *autonomía* y con este el principio universal de la moralidad que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos.<sup>67</sup>

Existen para Kant dos leyes irreductibles entre sí, que determinan dos mundos diferentes: la ley de la naturaleza y la ley de la libertad o ley moral. No es posible, por tanto, atribuir autonomía a los actos. Los actos se inscriben exclusivamente en el mundo sensible-empírico, el ser humano, empero, se encuentra entre dos mundos, el sensible y el inteligible. Se le puede atribuir autonomía en la medida en que pertenece al mundo inteligible, es decir, en la medida en que se puede pensar su acción completamente separada del mundo empírico-sensible. La noción de autonomía moral kantiana se circunscribe única y exclusivamente a la razón, sirve para cualquier criatura racional y, en esta medida, también para el ser humano, que es racional,

aunque este rasgo no agota todo su ser. De esta situación particular del ser humano se deriva la paradoja de que es necesario considerarlo como libre, y a la vez como obligado por la ley moral:

... cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también.<sup>68</sup>

Diego Gracia considera, sin embargo, la posibilidad de atribuir diversos grados de autonomía a los actos humanos, de tal manera que fuese posible pasar incluso de una noción de autonomía pura a una noción de autonomía empírica, ligadas, respectivamente, a la doble acepción kantiana de libertad. Para reprobar este último argumento, es preciso detenerse en un análisis del par de conceptos voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*).

### 3.4. AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD (*WILLE*) Y HETERONOMÍA DEL ARBITRIO (*WILLKÜR*)

El concepto de autonomía ha servido para afianzar la visión del ser humano como ciudadano de dos mundos, una visión de profundo significado antropológico, pues a partir de ella es posible integrar en la condición humana un elemento tan importante como la libertad. El ser humano forma parte de la naturaleza, pero a la vez es algo más que naturaleza. Existe una dimensión en la que el ser humano depende única y exclusivamente de sí mismo. La única prueba de ello es la vehemencia con la que se presenta la noción del deber a la conciencia, incluso ante el entendimiento más vulgar.<sup>69</sup> Si renunciamos al postulado de la autonomía de la voluntad, nos convertimos en un mero producto de la concatenación y la interacción de los hechos en la naturaleza. Seríamos meramente naturaleza y no tendría sentido hablar de responsabilidad moral. Los conceptos de libertad y autonomía sirven, de este modo, para establecer en qué consiste esa parte de la realidad que es la condición humana. Tiene sentido, pues, tipificar el concepto kantiano de autonomía como metafísico u ontológico tal como hace Diego Gracia. Lo que parece problemático en cambio es el intento de derivar de este concepto ontológico de autonomía un concepto empírico. Diego Gracia se vale de la contraposición entre *Wille* y *Willkür*. Sorprendentemente reinterpreta la noción de *Wille* como 'libertad pura' y la noción de *Willkür* como 'libertad empírica'. En lo que sigue se pondrá de manifiesto que esta distinción no se corresponde con la acepción kantiana de estos términos.

Los conceptos de voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*), aparecen efectivamente en el pasaje de la *Crítica de la razón práctica* que Diego Gracia proporciona como referencia:

La autonomía de la voluntad [*Wille*] es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda *heteronomía* del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (es decir, de un objeto deseado) y, al mismo tiempo, en la determinación del arbitrio mediante la mera forma legislativa universal de la cual una máxima debe ser capaz. Aquella *independencia* es la libertad en sentido *negativo*; en cambio, esta *legislación propia* de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido positivo.<sup>70</sup>

La primera frase de este pasaje tomada aisladamente podría producir la impresión de que efectivamente Kant contrapone ‘autonomía de la voluntad’ y ‘heteronomía del arbitrio’ de modo que el primero de estos conceptos pudiese corresponder a la voluntad independiente de toda influencia empírica y por tanto, según Diego Gracia, a la ‘libertad pura’ y el segundo a la voluntad inserta en la experiencia o a una especie de ‘libertad empírica’. Una lectura atenta del pasaje demuestra que esta equivalencia no es posible, porque de hecho a la noción de arbitrio (*Willkür*) no le corresponde únicamente la heteronomía, sino también la autonomía. En el mismo pasaje citado se habla de: “la determinación del arbitrio mediante la mera forma legislativa universal”.<sup>71</sup> El arbitrio humano puede ser tanto autónomo como heterónimo, puesto que no es más que la facultad que hace posible la elección entre diversos tipos de fines y acciones. Se podría decir que el arbitrio equivale a la voluntad (*Wille*) en tanto que esta se dirige a la acción. Si el arbitrio se dirige a la acción guiado únicamente por la ley moral, entonces será autónomo; si, por el contrario, se guía por lo que Kant llama “la materia del querer”<sup>72</sup> entonces cae en la heteronomía y la acción no podría considerarse como moral:

Así pues, si la materia del querer, la cual no puede ser otra que el objeto de un deseo enlazado con la ley, entra en la ley práctica como *condición de posibilidad de esta*, ello se convertirá en la heteronomía del arbitrio, es decir, la dependencia de la ley de la naturaleza de seguir algún impulso o inclinación y entonces la voluntad no se da a sí misma la ley, sino solamente el precepto de la observancia racional de leyes patológicas; pero la máxima, que de este modo nunca puede contener en sí la forma legislativa universal, no sólo no funda obligación alguna, sino que es opuesta ella misma al principio de una razón práctica *pura* y, por ende, también a la convicción moral, aun cuando la acción que resultara de ella se hiciera conforme a leyes.<sup>73</sup>

El arbitrio es, pues, la voluntad dirigida hacia la praxis. Esta última puede tener un origen tanto puro como empírico. Pero Kant considera la voluntad (*Wille*) también en otro sentido, más fundamental, a saber, como posibilidad del arbitrio mismo, tanto de su autonomía como de su heteronomía. La autonomía de la voluntad se correspondería, en este sentido, con la autonomía del arbitrio. En la *Crítica de la razón pura* Kant ha invertido un considerable esfuerzo para demostrar que dicha autonomía es posible metafísicamente.<sup>74</sup> La voluntad (*Wille*) se corresponde con la instancia metafísica, mientras que el arbitrio (*Willkür*) se corresponde con la instancia práctica. Pero lo práctico puede ser puro o empírico. No podemos seguir a Diego Gracia cuando identifica el arbitrio (*Willkür*) con un tipo de libertad condicionada: “No se trata de la libertad empírica (*Willkür*), siempre condicionada, sino de la libertad pura (*Wille*)”.<sup>75</sup> El arbitrio (*Willkür*) puede corresponderse tanto con la libertad<sup>76</sup> como con la falta de ella, si cae en la determinación heterónoma. El doblete conceptual *Wille-Willkür* le sirve a Kant para diferenciar el análisis metafísico, que establece la posibilidad de la libertad, del análisis práctico, que establece las condiciones de operatividad de la libertad.

En el pasaje anteriormente citado de la *Crítica de la razón práctica* Kant establece un interesante paralelo con otro doblete conceptual: la ‘libertad en sentido negativo’, que se corresponde con la independencia característica de la voluntad y la ‘libertad en sentido positivo’, que se corresponde con la legislación práctica.<sup>77</sup> Estas distinciones remiten a la que se articula en la *Crítica de la razón pura* entre libertad trascendental y libertad práctica. La

noción de libertad trascendental, también llamada por Kant “cosmológica” (KrV, A 532/B 560), se delimita frente a la noción de causalidad, que rige en el ámbito de la experiencia:

Se pueden concebir sólo dos especies de causalidad con respecto a lo que ocurre: o bien la [causalidad] según la naturaleza, o bien por *libertad* [...] entiendo por libertad, en sentido cosmológico, la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado [...] En esta significación, la libertad es una idea trascendental pura que, primeramente, no contiene nada tomado de la experiencia [...] Es sobremanera notable que en esta idea *trascendental* de la *libertad* se funda el concepto práctico de ella [...] La *libertad en sentido práctico* es la independencia de del albedrío respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad.<sup>78</sup>

Así pues, la noción de libre arbitrio<sup>79</sup> (*Willkür*) se corresponde con la noción de libertad práctica y poco tiene que ver con esa especie de libertad no pura sugerida por Diego Gracia. El concepto kantiano de arbitrio (*Willkür*) no se desprende en ningún momento de su raíz metafísica. Diego Gracia acierta cuando indica que:

Kant is not very interested in defining the empirical criteria in order to determine an act as autonomous. His main interest is metaphysical, stressing the intrinsic autonomous character of human beings, that is to say, of human reason. This is why his idea of autonomy cannot be thought of as primarily moral. It is strictly metaphysical.<sup>80</sup>

#### 4. CONCLUSIÓN

El nombre de Immanuel Kant es invocado una y otra vez en las discusiones sobre bioderecho y sobre bioética en relación con el concepto de autonomía, pero ello no equivale siempre a una aproximación real a la acepción kantiana de dicho concepto, más allá del mero hecho simbólico de que se le pueda atribuir a Kant la “invención de la autonomía”.<sup>81</sup> Al contrario que el concepto kantiano, el concepto biojurídico de autonomía difícilmente se puede desprender de las circunstancias empíricas que rodean tanto la situación de enfermedad como la praxis médica.<sup>82</sup> Tal como señala Diego Gracia, se hace necesario un concepto “realista”<sup>83</sup> de autonomía. La legislación en materia de bioderechos cumple precisamente la función de adelantarse a las difíciles circunstancias que se pueden llegar a presentar. Sin embargo, pese a que esta impronta realista no admite fácilmente un encuadre en el formalismo ético de Kant, lo que no se puede negar es que la concepción del ser humano que subyace tanto al principio como a la regla es profunda y genuinamente kantiana. La invención kantiana de la autonomía equivale a la consagración de la libertad personal. Tal como señala José Antonio Seoane, esto supone el abandono del paternalismo que tradicionalmente se venía ejerciendo en el ámbito sanitario.<sup>84</sup> En los párrafos del *Informe Belmont* citados al principio de este trabajo, el concepto bioético y biojurídico de autonomía aparece asociado a las siguientes ideas:

- el individuo como agente autónomo,
- la capacidad individual para deliberar sobre fines personales,
- la capacidad de obrar bajo la dirección de esta deliberación.<sup>85</sup>

En relación con el consentimiento informado se señala que:

- Debe darse a los sujetos, en la medida de sus capacidades, la oportunidad de escoger lo que les pueda ocurrir o no;

- mediante la información, comprensión y voluntariedad.<sup>86</sup>

En virtud del principio de autonomía se le reconoce al paciente el derecho a ser informado verazmente con el fin de recabar los elementos de juicios necesarios para una decisión propia, autónoma. El derecho a esta decisión queda preservado incluso en los casos en los que contravenga los criterios terapéuticos.<sup>87</sup> La legislación que se deriva del principio de autonomía no garantiza que el paciente vaya a guiarse por el imperativo categórico kantiano que le obligaría a tomar una decisión que pudiese valer para cualquier otro ser racional, con independencia de las circunstancias empíricas. El paciente puede elegir, en contra de los parámetros de la ética de Kant, la opción más egoísta, particular y orientada exclusivamente desde su comprensión personal de la felicidad. El resultado de la decisión no tiene porqué ser acorde con la ley moral tal como la concibe Kant; sin embargo la legislación sobre autonomía crea el espacio para que el paciente pueda hacer uso de su libertad, que estriba, en definitiva, en que la decisión emane de su propio juicio, de su propia capacidad para pensar. Dificilmente se habría llegado a este extremo si la profunda reflexión kantiana en torno a la libertad hace ya más de doscientos años no hubiese tenido lugar. La legislación sobre autonomía consagra a nivel jurídico la realidad metafísica de la autonomía moral establecida por Kant. Más allá de esta dimensión metafísica, la legislación no puede determinar el tipo de moral que el sujeto decida aplicar en su deliberación.

## BIBLIOGRAFÍA:

ANDORNO, Roberto (2011), Artículo “Dignidad humana (jurídico)”, en ROMEO CASANOVA, C. M. (dir.), *Enciclopedia de bioderecho y bioética*, Vol. 1, Granada: Comares, pp. 658-663.

APARISI MIRALLES, Angela (2007), “Bioética, bioderecho y biojurídica (Reflexiones desde la filosofía del derecho)”, *Anuario de filosofía del derecho* 24, pp. 63-84.

—(2013), “El principio de la dignidad humana como fundamento de un bioderecho global”, *Cuadernos de Bioética* 24/2ª, pp. 201-221.

ARANA, Juan (2005), *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Madrid: Síntesis.

ARTICULO, Archimedes C. (2014) “Living Organ Donation, Beneficent Helping, & the Kantian Concept of Partial Self-Murder”, *Open Journal of Philosophy* 4, pp. 502-509.

BEAUCHAMPS, Tom S. & CHILDRESS, James F. (1979), *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press.

BOLADERAS CUCURELLA, Margarita (2011), Artículo “Autonomía, Principio de (ético)” en *Enciclopedia de bioderecho y bioética*, Vol. 1, cit., pp. 107-113.

CAMPS, Victoria (2007), “La paradoja de la dignidad humana”, *Bioética & Debat. Tribuna Abierta del Institut Borja de Bioética* 50, pp. 6-9.

*Código de Núremberg* (1947) <<http://www.bioeticanet.info/documentos/Nuremberg.pdf>> (Consultado el 8 de abril del 2017).

*Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina*, Boletín Oficial del Estado, núm. 251, de 20 de octubre de 1999, pp. 36825 a 36830.

CHAVES-FERNÁNDEZ POSTIGO, José (2015), “El fundamento antropológico del bioderecho. Una reflexión biojurídica”, *Cuadernos de bioética* 26/1<sup>a</sup>, pp. 13-23.

GRACIA GUILLÉN, Diego (2011), Artículo “Bioética (ético)” en *Enciclopedia de bioderecho y bioética*, Vol. 1, cit., pp. 209-226.

— (2012), “The many faces of autonomy”, *Theor Med Bioeth* 33, pp. 57–64.

— (2014), “La construcción de la autonomía moral” en *Julgar. Edição da Associação Sindical dos Juizes Portugueses e da Associação Profissional de la Magistratura, (Número Especial) 13-46. Tribuna Abierta del Institut Borja de Bioética* 50, pp. 6-9.

*Informe Belmont* (1979), *Principios y guías éticos para la protección de los sujetos humanos de investigación*. Comisión nacional para la protección de los sujetos humanos de investigación biomédica y del comportamiento, EE. UU. Observatori de Bioètica i Dret. Universitat de Barcelona: Barcelona. <<http://www.bioeticayderecho.ub.edu/archivos/norm/InformeBelmont.pdf>> (Consultado el 8 de abril del 2017).

KANT, Immanuel (1900ss), *Gesammelte Schriften*, Berlín – Gotinga: Walter de Gruyter (Vols. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a partir del vol. 24, Akademie der Wissenschaften von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen).

— (2000), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Echegoyen-Olleta, J. y García Baró, M. (eds.), traducción de Manuel García Morente, revisada por Juan Miguel Palacios García, Madrid: Mare Nostrum.

— (2005), *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, México: F. C. E.

— (2007), *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue

*Ley 3/2001, de 28 de mayo, reguladora del consentimiento informado y de la historia clínica de los pacientes*, Boletín Oficial del Estado, núm. 158, de 3 de julio de 2001, pp. 23537 a 23541.

*Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica*, Boletín Oficial del Estado, núm. 274, de 15 de noviembre de 2002, pp. 40126 a 40132.

PESSINA, Adriano (2013), “La filosofía moral en la bioética. Etsi ethos non daretur?”, *Cuadernos de Bioética* 24/2<sup>a</sup>, pp. 169-178.

RENTDORF, Jacob Dahl & KEMP, Peter (2000), *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*. Vol. I, Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability, Denmark-Spain, Barcelona: Centre for Ethics and Law-Institut Borja de Bioética.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel (2007), “Da Linguagem Jurídica da Filosofia Crítica à Arqueologia da Razão Prática”, en *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*. Ribeiro dos Santos, L. & Gomes André, J. (eds.), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

ROMEO CASABONA, Carlos María (2011a), Artículo “Bioderecho y bioética” en *Enciclopedia de bioderecho y bioética*, Vol. 1, cit., pp. 205-187.

—(2011b), Artículo: “Bioderecho en España (jurídico)”, en *Enciclopedia de bioderecho y bioética*, Vol. 1, cit., pp.154-165.

SCHNEEWIND, Jerome B. (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

SEOANE, José Antonio (2009) “El perímetro de la objeción de conciencia médica. A propósito del rechazo de la transfusión de sangre por un paciente testigo de Jehová”, *InDret. Revista para el análisis del derecho* 4, pp. 1-21.

— (2010), “Las autonomías del paciente”, *Dilemata* 3, pp. 61-75.

VALDÉS, Erick (2013), “Bioderecho, genética y derechos humanos. Análisis de los alcances jurídicos del bioderecho europeo y su posible aplicación en Estados Unidos como fuente de derechos humanos de cuarta generación”, en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política* 17, pp. 139-163.

VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. (2012), “La idea kantiana de la filosofía, autonomía del pensamiento y sabiduría”, en Sánchez Durá, N. y Sanfélix, V. (coords.), *Elogio de la sabiduría: ensayo en honor de Mercedes Torrevejano*, Servei de Publicacions Univ. de València: València, 79-96.

ZÖLLER, Günter (2015), “‘Ohne Hoffnung und Furcht! Kants Naturrecht Feyerabend über den Grund der Verbindlichkeit einer Handlung’”, en *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*, Dörflinger, B., La Rocca, C., Loudon, R, Rancan de Azevedo Marques, U. (eds.), Berlín: De Gruyter.

**ABSTRACT:** Immanuel Kant's name is frequently invoked in discussions on bioethics and biolaw in relation to fundamental concepts such as human dignity or autonomy. In this paper we present a reconstruction of the use of the concept of autonomy in both spheres of bioethics and biolaw, as well as in Kant's thinking. There are very significant distortions in the use and application of concepts of a Kantian order in the context of these debates, ex., the distinction made by Diego Gracia between pure freedom and empirical freedom. Concepts such as “autonomous act”, “freedom” and “free will” are clarified and the limited scope of Kant's notion of autonomy, of a clearly ontological nature, is examined for its application in the field of biolaw.

**KEY WORDS:** Kant, autonomy, biolaw, freedom, free will, pure freedom, empirical freedom.

## NOTAS / NOTES

1 Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras is professor at the University of Santiago de Compostela (Spain). After her doctoral thesis on the relationship between formal and transcendental logic in Kant's thinking at the Univ. of Trier (Germany) she continued to work on Kant's thought in connection with other authors of the German enlightenment and also on other topics on modern thinking. Currently she is concerned with the application of Kant's thinking to contemporary problems related to bioethics and biolaw.

2 Este trabajo se encuadra en el Proyecto de Investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España, que lleva por título *El discurso de los bioderechos. Bases filosóficas y jurídicas para su fundamentación, caracterización y aplicación* (DER2014-52811-P).

3 Cf. Arana (2005: 107ss.).

4 Cf. Vázquez Lobeiras (2012).

5 Para las referencias de la *Crítica de la razón pura* se utilizan las siglas KrV seguidas de la indicación de página de la primera edición (A) y de la segunda edición (B). Aquí Cf. KrV B XXVI. Para otras obras de Kant se utilizan las siglas y el sistema de citación de la revista *Kant-Studien*, acompañados de la referencia a la correspondiente traducción al castellano.

6 Diego Gracia habla de “inmenso idealismo” (2014: 18).

7 Acerca de la relación entre bioética y biojurídica cf. Aparisi Miralles (2007).

8 Cf. Camps (2007); Andorno (2011); Boladeras Cucurella (2011); Valdés (2013); Gracia Guillén (2014); Artículo (2014). Con un posicionamiento antikantiano cf. Cháves-Fernández Postigo (2015) y Pessina (2013).



9 Cf. Camps (2007); Andorno (2011); Aparisi Miralles (2013).

10 Cf. Gracia Guillén (2011, 2012, 2014).

11 El *Informe Belmont* surge como respuesta a diversos escándalos ocurridos en EE.UU. en relación con la experimentación en seres humanos. En este sentido se vincula a otros documentos anteriores como los Códigos de Nuremberg y Helsinki. La Declaración o *Código de Nuremberg* fue promovida por el Dr. Leo Alexander y por el Consejo para los Crímenes de Guerra del Juicio de Nuremberg; la *Declaración de Helsinki* fue promulgada por la Asociación Médica Mundial (WMA); el *Informe Belmont* por la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos ante la Investigación Biomédica y de Comportamiento.

12 Su obra *Principles of Biomedical Ethics* (1979), constituye todavía hoy una referencia insoslayable.

13 Rentdorf y Kemp (2000). Estos principios: autonomía, dignidad, integridad y vulnerabilidad – fueron el resultado del Proyecto Biomed II, 7 & 8.1. de la *European Commission: Biomedicine and Health Research*, cf. Valdés (2013: 141).

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Ibid.: 142-143.

17 Ibid.: 142.

18 Ibid.

19 Boletín Oficial del Estado, núm. 251, de 20 de octubre de 1999.

20 Ibid.: 36825.

21 Ibid.

22 *Informe Belmont*: 2. El requisito del consentimiento informado se define en el apartado C del *Informe Belmont*, dedicado a la aplicación de los principios: “El respeto a las personas exige que se dé a los sujetos, en la medida de sus capacidades, la oportunidad de escoger lo que les pueda ocurrir o no. Se ofrece esta oportunidad cuando se satisfacen los criterios adecuados a los que el consentimiento informado debe ajustarse [...] información, comprensión y voluntariedad (Ibid.: 5-6).

23 *Código de Núremberg*: 1.

24 En España: *Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica*; cf. Boletín Oficial del Estado, núm. 274, de 15 de noviembre de 2002. En Galicia: *Ley 3/2001, de 28 de mayo, reguladora del consentimiento informado y de la historia clínica de los pacientes*; cf. Boletín Oficial del Estado, núm. 158, de 3 de julio de 2001: “El cambio de cultura jurídica en la relación médico-paciente, evidenciado en la afirmación del principio de autonomía de la persona, supuso dejar al margen una relación caracterizada por un sentido paternalista y regida por el principio de beneficencia, para alcanzar una nueva situación, acorde con los tiempos, en la que el paciente y sus derechos se configuren como los protagonistas” (aquí: 23537).

25 Boletín Oficial del Estado, núm. 274, de 15 de noviembre de 2002, p. 40127. Todo el Cap. IV, titulado “El respeto de autonomía del paciente”, desarrolla el principio de autonomía articulado en torno al consentimiento informado (Art., 8, 9, 10) y a las instrucciones previas (Art. 11), así como al derecho a información acerca del sistema sanitario, que facilite la elección de médico y de centro (Art., 12 y 13); cf. *ibid.*, 40128ss.

26 Cf. Valdés (2013: 142) acerca de los principios de la bioética y la biojurídica como “consejos” no vinculantes.

27 Cf. nota 7.

28 Gracia (2011: 217) y (2012).

29 En sentido kantiano sería preciso distinguir entre la ontología, que se transforma en la analítica trascendental (cf. KrV A 247/B 303) y da respuesta a la pregunta acerca de qué podemos considerar como objeto, en tanto que objeto conocido, y la metafísica, que es el resultado del uso de la facultad de la razón en completa independencia del ámbito empírico, y que, como tal, establece las reglas del uso de cierto tipo de representaciones (ideas) que no equivalen a algo cognoscible pero son igualmente necesarias si se trata de vislumbrar en el mundo un ordenamiento racional. La libertad es precisamente una de estas ideas de la razón, que otorga a la acción humana una dimensión metafísica. Desde un punto de vista estrictamente kantiano parece más adecuado hablar de concepción metafísica de la autonomía.

30 Gracia 2014: 15.

31 Ibid.: 19.

32 Ibid.: 16.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Cf. Ibid. y KpV, AA 05: 33s. Siguiendo la versión en castellano (CRP) de Granja Castro (2005). Aquí CRP: 38s.

36 Citamos esta obra mediante la abreviatura FMC siguiendo la edición de Echegoyen-Olleta y García Baró (2000). Se acompaña la referencia de los pasajes de la *Akademie-Ausgabe* (GMS).

37 FMC: 67; GMS, AA 04: 433.

38 FMC: 66; GMS, AA 04: 432.

39 Ibid.

40 Cf. Ibid.

41 Ibid.

42 FMC: 67; GMS, AA 04: 433.

43 Concretamente en la facultad de desear superior (en contraste con la facultad de desear inferior). Cf. CRP: 23 y 26; KpV, AA 05: 22 y 25.

44 FMC: 53; GMS, AA 04: 416. Cf. también FMC: 29: “una ley, para valer moralmente... tiene que llevar consigo una necesidad absoluta” (GMS, AA 04: 389). Muchos se han preguntado por qué motivo la noción de 'ley' es tan importante en el pensamiento moral de Kant. Acerca de la preeminencia general del lenguaje jurídico en la filosofía de Kant, cf. Ribeiro dos Santos (2007); acerca de la influencia de Rousseau y del proceso de juridificación de la ética de Kant cf. Zöllner (2015).

45 FMC: 49; GMS, AA 04: 412.

46 FMC: 39; GMS, AA 04: 400.

47 FMS: 40; GMS, AA 04: 402.

48 FMS: 39; GMS, AA 04: 400 (nota 1).

49 FMC: 49; GMS, AA 04: 412.

50 FMC: 45; GMS, AA 04: 48. También CRP: 16, 19 y KpV, AA: 05: 15, 19.

51 La duda se despeja en algunos pasajes de la KpV. La ley moral “no se limita solo a los hombres, sino que se extiende a todos los seres racionales en cuanto tienen una voluntad, comprendiendo incluso al ser infinito como inteligencia suprema” (KpV, AA, 05: 32).

52 FMC: 31; GMS, AA 04: 390.

53 FMC: 39; GMS, AA 04: 400.

54 Cf. FMC: 38; GMS, AA 04: 399.

55 FMC: 43; GMS, AA 04: 405.

56 Ibid.

57 FMC: 61; GMS, AA, 04: 425. Cf. el lema de este trabajo.

58 FMC: 73; GMS, AA 04: 439.

59 FMC: 39; GMS, AA 04: 400 (nota 1).

60 Ibid.

61 FMC: 62; GMS, AA 04: 427.

62 Ibid.

63 Ibid.

64 Gracia (2014: 16).

65 CRP: 77; KpV, AA 05: 65.

66 “La ley moral, aunque no da ninguna visión [*Aussicht*], proporciona, empero, un hecho absolutamente inexplicable con todos los datos del mundo empírico y con toda la extensión del uso teórico de nuestra razón.” CRP: 50; KpV, AA, 05: 43.

67 FMC: 83; GMS, AA 04: 452-453.

68 FMC: 84; GMS, AA 04: 453.

69 FMC: 36; GMS, AA 04: 394.

70 CRP: 38-39; KpV, AA: 05: 33.

71 Ibid.

72 Ibid.

73 Ibid.

74 Cf. la discusión de la tercera antinomia en KrV A 499/B 477.

75 Gracia (2014: 16).

76 La expresión 'libertad pura' usada por Diego Gracia es redundante. Para Kant la libertad equivale a la independencia de la acción de cualquier tipo de condicionamiento empírico: es 'pura' por definición.

77 Cf. supra nota 69.

78 KrV, A 533-34/B 561-562.

79 En la traducción de M. Caimi "albedrío".

80 Gracia (2012: 59).

81 Cf. el título de la obra de Schneewind (1998), citado por Diego Gracia (2014: 15).

82 Cf. en este sentido la interesante aportación de Seoane (2010) que distingue entre tres tipos o niveles de autonomía: decisoria, informativa y funcional/ejecutiva.

83 Gracia (2012: 59).

84 Cf. Seoane (2009: 6).

85 Cf. *Informe Belmont*: 2.

86 Ibid.: 5-6. Lo subrayados son propios. De manera compendiosa, con referencia directa a la propuesta de Rendtdorfd & Kemp, Valdés (2013: 143) proporciona la siguiente caracterización sinóptica del principio de autonomía: "Autonomía, que implica las capacidades de autodeterminación y autolegislación, las cuales se materializan fundamentalmente en los derechos de: 1. Elegir la propia forma de vida; 2. Mantener la vida individual en el ámbito de la privacidad; 3. Tomar decisiones racionales sobre el propio cuerpo; 4. Decidir y actuar en ausencia de cualquier tipo de coacción y presión externa; 5. Consentir o rechazar informadamente cualquier tratamiento médico, terapia o experimentación; y 6. Participar políticamente en el espacio público."

87 Cf. p. ej. el problema del rechazo de los testigos de Jehová a las transfusiones de sangre en Seoane (2009).

---

Recibido / Received: 05.11.16

Aprovado / Approved: 03.01.17