

## ¿POR QUÉ NECESITAMOS A KANT?\*

**Carlos Peña González**

El autor analiza —intentando responder a la pregunta que encabeza su ensayo— cómo los fundamentos para la filosofía moral elaborados por Kant son requeridos para defender ideas y convicciones político-sociales que son indispensables en una sociedad democrática, a saber, la idea de las libertades públicas, en tanto límites insalvables al poder; la tolerancia y el pluralismo como condiciones de la democracia; y, en fin, un concepto de persona que considera fines en sí mismos, e intangibles como tales, a todos los seres humanos por igual. Esta tesis, que concibe la moralidad de manera procedimental, universalista y autónoma, proporcionaría, sostiene Carlos Peña, una defensa fuerte, y basada en razones, de las convicciones morales y políticas que subyacen al liberalismo. Todo ello en oposición a un liberalismo escéptico que concibe la democracia como un resultado de una insalvable incertidumbre moral.

**E**n las palabras que siguen, intentaré responder la pregunta, que alguna vez formuló Kolakowski, relativa a por qué hoy necesitamos a Kant. ¿Por qué un pensador sencillo y nada estridente, casi provinciano e

---

CARLOS PEÑA GONZÁLEZ. Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales. Profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

\* Texto de la conferencia presentada en el Centro de Estudios Públicos el 2 de septiembre de 1997, en el marco del ciclo “Pensadores Políticos”.

*Estudios Públicos*, 69 (verano 1998).

incluso algo temeroso, como fue Kant, puede ser necesario en una época, como la de hoy, nada provinciana y, en cambio, vociferante y global? Ésa es la pregunta que me interesa, en los minutos que siguen, intentar responder. ¿Por qué necesitamos a Kant? Voy a sostener que necesitamos a Kant porque él nos permite fundar preferencias fuertes a favor de los ideales democráticos y liberales, permitiéndonos, así, escapar de un liberalismo frágil, relativo y escéptico. Permítanme comenzar mi análisis describiendo la tesis que Kant, a mi juicio, permite abandonar (I). Luego de ello, avanzaré en líneas generales las ideas que Kant permite, a mi juicio, defender (II). Finalmente (III), y haciendo pie en la idea de la universalidad de la moral, describiré algunas de las ideas morales y políticas para cuya defensa, como anuncia el título, necesitamos a Kant.

## I

El escepticismo ha solido presentarse estrechamente unido a los ideales democráticos y liberales. Si, en efecto, la razón es incapaz de decidir importantes cuestiones de moralidad y de justicia, entonces parece natural inclinarse por la democracia como una forma pacífica de resolver nuestras diferencias y conflictos. Esta opinión configura lo que puede ser llamado un liberalismo escéptico, puesto que se trata de una tesis que deriva del relativismo una preferencia hacia la tolerancia y el sistema democrático.

Esa actitud, sin duda favorable hacia las ideas liberales, nos resulta atractiva porque parece calzar, con una naturalidad espléndida, con el relativismo que, en los hechos, exhiben hoy las sociedades occidentales. Si, según parece mostrarlo la experiencia, los seres humanos guardan para sí muy disímiles ideas acerca del bien, y si, al mismo tiempo, no contamos con un mecanismo que nos permita dirimir nuestras controversias morales, ¿no será entonces que esas controversias son, a fin de cuentas, insolubles y que, entonces, debemos resignarnos a aceptar que nunca podremos saber de qué lado está la razón? Y si eso es así ¿no debemos, entonces, favorecer la expresión de todas las ideas, el debate irrestricto entre ellas para, al fin, darle el triunfo a aquella que haya logrado concitar el mayor número de adhesiones?

Como ustedes ven, es fácil dejarse conducir desde el hecho de la pluralidad al irracionalismo en cuestiones morales, o sea, a la idea de que poseemos una incertidumbre moral insuperable. Es fácil, además, desde ese

escepticismo, como lo muestran múltiples ejemplos, como los de Kelsen, Ross, Bobbio o Popper, derivar una preferencia política hacia la democracia. Pero es fácil comprender, también, que la preferencia hacia la democracia que se deriva del escepticismo es profundamente débil, porque importa la confesión de que no contamos con ninguna razón que abone nuestras actitudes políticas. El resultado es, entonces, un liberalismo débil y poco vigoroso, un liberalismo, a fin de cuentas, intelectualmente indefenso que no es capaz de fundar una de las ideas que, desde siempre, subyacen a la democracia, a saber, la idea de lo público, es decir, la idea según la cual los seres humanos podemos relacionarnos los unos con los otros abandonando la conducta estratégica, puramente instrumental, para asumir en cambio un punto de vista discursivo y argumental, un punto de vista que reivindica la posibilidad de deliberación compartida y supone la esperanza de que seres humanos distanciados por diversas concepciones del bien, por deseos distintos y por temores idiosincrásicos, puedan, no obstante, encontrarse en el lenguaje y en el diálogo, que es, a fin de cuentas, aquel lugar donde habitamos todos.

## II

Ahora bien, creo que necesitamos a Kant para recuperar ese sentido profundo que poseen las instituciones democráticas y para gestar un liberalismo intelectualmente vigoroso. Necesitamos a Kant, me parece a mí, porque él nos provee de razones para no desorientarnos en medio de un mundo que, plagado de sorpresas, arriesga el peligro de debilitar las convicciones que subyacen al proyecto de una sociedad liberal y democrática. Que los seres humanos, los hombres y las mujeres poseemos derechos, es decir facultades que nos inmunizan frente a los abusos del poder; que cada hombre y cada mujer constituimos un límite insalvable que ningún cálculo agregativo podría transgredir; y que, en fin, esos mismos hombres y mujeres podemos aspirar a encontrarnos en un diálogo que, sobre la base de una igualdad fundamental, permite, no obstante, expresar nuestras diferencias, son algunas de las ideas morales y políticas que la figura modesta de Kant ha inspirado y que nos permiten abrigar la esperanza de que la razón tiene algo importante que decir cuando nos preguntamos cómo debemos organizar nuestra convivencia y cuando nos preguntamos cómo debe ser vivida una vida humana consciente de sí misma.

En las palabras que siguen, intentaré mostrar por qué Kant es importante para defender esas ideas.

Voy a sostener, en términos generales, que Kant nos provee de una vigorosa defensa contra el relativismo cultural, o sea, contra la idea —seductora, a decir verdad— de que los seres humanos nos movemos inevitablemente en un horizonte plagado de historicidad que determina nuestras opiniones en relevantes cuestiones de moralidad. Para el relativismo cultural no es posible afirmar que una acción sea inmoral en absoluto. Pretenderlo, afirma este punto de vista, es una forma de etnocentrismo que olvida que nuestras convicciones expresan, nada más, un punto de vista, entre otros varios posibles plagados de historicidad. En contra de ese punto de vista —que hoy posee una amplia difusión en las corrientes comunitaristas de inspiración hegeliana y, a veces, de inspiración aristotélica— Kant arguye la posibilidad de una moral universal o, más precisamente todavía, Kant arguye que la moral está necesariamente imbuida de universalidad y que la moral o está provista de universalidad o, entonces, no es moral. Voy a sostener, también, que Kant erige una poderosa defensa contra el utilitarismo, o sea, contra la idea —representada hoy por ciertos principios de la economía del bienestar subyacentes al neoliberalismo— según la cual la bondad de una decisión depende de que favorezca el mayor bienestar para el mayor número posible de personas. En fin, voy a sostener que en Kant se encuentra una espléndida defensa de la autonomía, o sea, de la idea en conformidad a la cual los seres humanos poseemos la capacidad de discernir adecuadamente cuál es nuestro bien, la capacidad, asimismo, de trazar un cierto plan de vida a la luz de ese discernimiento y, en fin, la posibilidad de adecuar el conjunto de nuestros actos a ese plan.

### III

La idea de una moral universal, es decir, la idea de que los hombres y las mujeres, en el continuo de nuestra vida, tenemos la posibilidad de juzgar nuestros propios actos y los de los demás, conforme a principios que valen para todo ser racional —desde el miembro de la gran urbe moderna hasta el partícipe de una sociedad arcaica—, es una idea que Kant comparte con otras prestigiosas tradiciones, entre las cuales se encuentra aquella que, con algo de inevitable ambigüedad, suele denominarse en nuestro medio jusnaturalismo. El jusnaturalismo —particularmente el iusnaturalismo de inspiración tomista— afirma que es posible derivar ciertos principios básicos de moralidad a partir de ciertas características fácticas que presentaríamos los seres humanos. Kant desprecia de esa opinión y afirma, en cambio,

con Hume, que el deber nunca puede deducirse racionalmente a partir de la experiencia de lo fáctico. En opinión de Kant, ello no sólo se debe a que, como lo indica Hume, no es posible derivar conclusiones normativas a partir de premisas puramente descriptivas —lo que equivaldría a incurrir en una de las varias versiones de la conocida falacia naturalista— sino que se debe al hecho de que los seres humanos estamos expuestos en nuestra vida cotidiana a un flujo caótico y disímil de experiencias diversas en las cuales no puede fundarse ninguna uniformidad moral básica. No podemos confiar en la experiencia para fundar la idea de una moralidad universal porque, como es obvio, la experiencia a la que cada uno de nosotros accedemos es distante y disímil. Confiar en la experiencia para configurar los criterios de moralidad importaría hacer coincidir las labores diversas de explicar y justificar una acción: al seguir una inclinación natural, estaríamos, al mismo tiempo, causando y justificando nuestra acción, cuando es manifiesto que intuitivamente distinguimos ambas apreciaciones respecto del obrar. Somos capaces de comprender que Pedro mató a María porque la odiaba; pero, al mismo tiempo, comprendemos intuitivamente que odiar a alguien no es una razón que justifique, desde el punto de vista moral, el asesinato. Seguramente la antropología cultural podría explicarnos con lujo de detalles por qué en algunas zonas de África la mutilación del clítoris es una práctica generalizada que se realiza sin reproche mayoritario alguno, pero, aun cuando esa explicación satisfaga nuestro interés histórico o nuestra curiosidad étnica, ella no es capaz de consolar nuestra indignación moral. Así, pues, la condición de universalidad de la moral nos obliga a aceptar que ella es independiente de toda experiencia, puesto que, como se dijo ya, si nuestras valoraciones morales dependieran de la experiencia, entonces no habría ninguna distinción entre seguir una causa y justificar una acción, entre ser objeto de la causalidad y sujeto, en cambio, de la propia vida.

Esta idea kantiana de la universalidad inevitable de la moral —idea que, como veremos luego, es consustancial, por ejemplo, a la defensa de los derechos humanos— no sólo posee una fundamentación lógica; la verdad es que posee, al mismo tiempo, una profunda significación cultural. Porque, a fin de cuentas, las tesis asociadas al relativismo historicista, o sea, a la idea de que nuestras valoraciones morales no son más que expresiones de nuestra pertenencia histórica, cometen no sólo un error lógico, sino también antropológico, porque es obvio que antropológicamente es distinto un ser humano que hace lo que desea sin distancia crítica alguna, a

un ser humano que hace lo que desea, comprendiendo luego, sin embargo, que hizo lo que no debía hacer<sup>1</sup>.

Lo que ocurre, opina Kant<sup>2</sup>, es que los seres humanos poseemos a discreción dos puntos de vista desde los cuales podemos considerarnos: de una parte, el punto de vista de la heteronomía, según el cual somos parte de una cadena de causalidad potencialmente infinita de la que no podemos escapar y, de otra parte, el punto de vista de la autonomía, según el cual somos miembros de un mundo inteligible, provistos de una inteligencia, seres sometidos solamente a la razón. Mientras el primer punto de vista suprime nuestra condición moral y las nociones asociadas a esa condición —como la noción de responsabilidad y de culpa—, el segundo punto de vista, en cambio, hace posible esa misma condición moral y las nociones asociadas a ella. Mantener nada más que el primer punto de vista, esto es, pensarnos sólo como miembros de una cadena causal que suprime la idea de responsabilidad y que clausura la posibilidad de una moralidad universal, equivaldría a negar la posibilidad de considerar críticamente nuestros actos y de formular un juicio de reproche frente a ellos. En términos más técnicos —que han sido sugeridos por la pragmática trascendental—<sup>3</sup> ello equivaldría a contradecir nuestra práctica moral y política cotidiana en la que, implícitamente, nos pensamos como responsables. Shakespeare, en el *Rey Lear*, expresa, con una lucidez admirable, este punto de vista:

Ésta es la magnífica estupidez del mundo, que cuando enfermamos en fortuna —a menudo por los hartazgos de nuestra propia conducta— echamos la culpa de nuestros desastres al sol, a la luna y a las estrellas, como si fuéramos villanos por necesidad, idiotas por obligación celestial, ladrones y traidores por el influjo de las esferas; borrachos, embusteros y adúlteros por forzosa obediencia a la influencia planetaria, y todo aquello en que somos malos, por un impulso divino. ¡Admirable evasión de putaño, echar la culpa de nuestro carácter cabrón a una estrella!<sup>4</sup>

Esta idea de universalidad, defendida vigorosamente por Kant, resulta hoy, sin embargo, opuesta a todas las corrientes que, haciendo pie en

<sup>1</sup> L. Kolakowski (1990), p. 71. Cfr. "El imperativo moral da a conocer mediante su sentencia categórica el deber [...] que no afecta, por tanto, a los seres racionales en general, sino a los hombres, como seres naturales racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a disgusto [...]". I. Kant (1994), p. 229.

<sup>2</sup> I. Kant, (1996), p. 138.

<sup>3</sup> Cfr. K. O. Apel (1985), tomo I, pp. 57, 58.

<sup>4</sup> Esta espléndida cita la he tomado de un trabajo, también espléndido, de E. Garzón Valdés, "El enunciado de responsabilidad", inédito.

la idea de postmodernidad, afirman la inevitable contingencia y variabilidad de la existencia humana. El comunitarismo —que gusta presentarse como postmoderno— sugiere que los seres humanos somos seres plagados de historicidad y que las culturas son, a fin de cuentas, incommensurables entre sí. En conformidad con esta idea, los seres humanos no tendríamos de un punto de vista moral que, apelando a nuestra condición de sujetos racionales, nos permitiera juzgar nuestras conductas desde un lugar que, lejos de lo que Shakespeare denomina “forzosa obediencia a la influencia planetaria”, favoreciera el control racional de nuestros actos. En contra de esa idea, como hemos visto, Kant sugiere la inevitable universalidad de nuestros juicios morales.

Ahora bien, me parece que en la medida en que Kant defiende la universalidad de nuestros juicios morales, nos provee de una vigorosa defensa de la idea de derechos humanos, los que, como es sabido, constituyen uno de los principios de legitimidad de las democracias liberales. La idea de derechos humanos supone, en efecto, que los hombres y las mujeres poseemos ciertas facultades que pretenden inmunizarnos contra el abuso y que derivan, a fin de cuentas, de nuestra igual condición moral. Porque podemos concebirnos como seres racionales, provistos de una igual capacidad de discernimiento moral, los seres humanos podemos reivindicar una cierta esfera de libertad y respeto que ninguna consideración ulterior podría transgredir. El liberalismo de derechos, o sea, la idea de que el poder posee límites insalvables que derivan de nuestra igual condición moral, con prescindencia de los horizontes históricos en los que nuestra vida se desenvuelve, encuentra en Kant, por lo que va dicho, una de sus más poderosas y lúcidas defensas.

Pero no sólo debemos a Kant haber inspirado la idea de una moralidad universal que, sin embargo, coexiste con nuestra diversidad histórica y cultural. A Kant debemos, también, una de las más vigorosas defensas contra el consecuencialismo de tinte utilitarista. El utilitarismo, como es sabido, constituye una de las formas más influyentes y populares de valorar nuestras acciones. En conformidad con esa idea, el valor o disvalor moral de nuestras decisiones reposa sobre un cálculo de consecuencias, o, para decirlo de otra manera, en conformidad con la idea utilitarista, el valor de una acción depende de los resultados que esa misma acción está llamada a producir. En su formulación más conocida, el utilitarismo afirma que una acción está moralmente justificada cuando produce la mayor felicidad para el mayor número posible de personas. El defecto del utilitarismo radica en que supone, en última instancia, que el placer o el sufrimiento de los seres humanos es agregativo, es decir, supone que el placer o el displeasure de

algunos individuos puede ser compensado por el placer o displacer que una determinada acción causa a otros individuos. Esta idea es la que subyace en algunas ideas pertenecientes a la economía del bienestar y, particularmente, en aquellas teorías que prescriben la maximización de la riqueza como objetivo de las decisiones públicas<sup>5</sup>. En una novela espléndida debida a Arthur Koestler —un intelectual que demostró siempre una ejemplar vocación hacia la disidencia— un fiscal staliniano expone los dos puntos de vista que están aquí en juego:

No me gusta mezclar ideologías —continuó en su alegato Ivanov—. Hay solamente dos concepciones en la ética humana, y son dos polos opuestos. Una de ellas es humanitaria; declara que el individuo es sacrosanto, y afirma que las leyes aritméticas no se aplican a las unidades humanas. La otra se basa en el principio que una necesidad colectiva justifica todos los medios, y no sólo permite, sino que exige que el individuo se subordine y sacrifique a la comunidad, la que puede disponer de él como si fuese un conejo de Indias para fines de experimentación, o un cordero para un sacrificio religioso. La primera concepción podría llamarse moralidad de anti-vivisección, y la segunda, moralidad viviseccionista<sup>6</sup>.

Todos conocemos las formas diversas que suele adoptar lo que el fiscal de la novela denomina “moralidad viviseccionista”. Se apela implícitamente a ella, por ejemplo, cuando se esgrime el interés de las mayorías para poner límites a la libertad de expresión o cuando se sacrifica el bienestar de una generación para favorecer así una vida mejor de las generaciones futuras<sup>7</sup>. En contra de esa idea —que llevada a sus extremos, como ha mostrado Rawls, conduciría a la conclusión de que es admisible poner a un diez por ciento de la población en la esclavitud si con ello se mejora el bienestar del noventa por ciento restante<sup>8</sup>— Kant sugiere, en una de las

<sup>5</sup> Sobre el punto puede verse R. Dworkin (1985), pp. 237 y ss.

<sup>6</sup> A. Koestler (1947), p. 143.

<sup>7</sup> Este conflicto entre la consideración a la persona y la consideración a los vínculos sociales se expresa insuperablemente en un poema de Enrique Lihn:

“Cada individuo estrictamente nace una vez  
madre hay una sola garantiza la unidad de la persona  
pero la tal es débil;  
igual que la memoria  
la carne, olvidadiza  
sólo recuerda a la carne y se detiene en los detalles  
—los individuos— rara vez”.

Cfr. E. Lihn (1979).

<sup>8</sup> J. Rawls (1979), p. 45.



formulaciones del imperativo categórico<sup>9</sup>, que cada ser humano ha de ser considerado por separado, puesto que cada hombre o mujer es resumen de la humanidad entera, y que, por lo mismo, ningún hombre o mujer ha de ser considerado como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo, idea que, por otra parte, todos somos, alguna vez, capaces de sentir, al modo en que la sintió el espléndido Truman Capote:

Nunca hubo nadie como yo, dijo Capote, y nunca habrá nadie como yo cuando yo me vaya<sup>10</sup>.

Esta idea de que los seres humanos poseemos una individualidad insuperable que ningún cálculo de consecuencias podría válidamente transgredir, no sólo ha fortalecido el liberalismo de derechos al que denantes hice alusión, sino que, además, constituye una aguda forma de refutar el cálculo de consecuencias como un fundamento de la adopción de políticas públicas. El liberalismo igualitario de autores como Rawls o Dworkin —que defienden que las políticas públicas en una democracia han de tratar a los seres humanos con igual respeto y consideración, sin compensar el placer o el mayor bienestar de uno con el sufrimiento del otro<sup>11</sup>— es deudor de esa idea kantiana.

Ahora bien, establecido lo anterior, es decir, establecido que Kant defiende la idea de una moral provista de universalidad, y establecido, al mismo tiempo, que esa idea de moralidad obliga a considerar a cada hombre o mujer como un fin en sí mismo y jamás como un medio, todo lo cual permite oponerse al relativismo cultural, por una parte, y a las políticas de inspiración consecuencialista, por otra parte, cabe preguntarse cómo Kant justifica esos principios, es decir, cabe preguntarse cómo justifica Kant esta idea de una moralidad universal.

A primera vista, la idea de una moralidad a la vez autónoma y universal parece difícil de aceptar. Las sociedades contemporáneas, y nuestra propia experiencia cotidiana, parecen esforzarse en demostrarnos justamente lo opuesto, a saber, que los hombres y las mujeres poseemos muy diversas ideas acerca del bien, el deber y la virtud; ideas que se han forjado a partir de nuestra experiencia biográfica y a partir de nuestra pertenencia a comunidades históricas y culturales en cuyo diseño no hemos, deliberada-

<sup>9</sup> Kant (1996), p. 104.

<sup>10</sup> Truman Capote, en una conversación de junio de 1984, citado en G. Clarke (1993), p. 12.

<sup>11</sup> Cfr. R. Dworkin (1989), p. 332.

mente, participado. ¿Cómo, entonces, podemos afirmar que existen ciertos principios morales dotados de universalidad? ¿Acaso sostener esa idea no importaría negar esa diversidad, obligando a los hombres y las mujeres a una uniformidad en la forma de vivir su vida que acabaría transgrediendo el valor que intuitivamente asignamos a la individualidad?

La cultura política de una sociedad democrática —expresa Rawls, presentando el problema que acabo de señalar— lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales, encontradas e irreconciliables. Algunas de ellas son perfectamente razonables, y el liberalismo político concibe esa diversidad [...] como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana [...]. De modo, continúa Rawls, que la cuestión es ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida dado el hecho del pluralismo razonable...? [...] ¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales [...]?<sup>12</sup>

Como ustedes saben, la profunda y fantástica diversidad que es capaz de exhibir la vida humana, esa división profunda mencionada por Rawls entre doctrinas irreconciliables, ha solido conducir al escepticismo metaético, o sea, a la idea de que los seres humanos padecemos una irremediable incertidumbre moral o, alternativamente, a un cognoscitivismo sustantivo, es decir, a la idea, opuesta al escepticismo, en conformidad a la cual es posible, a partir de la elucidación racional, derivar modelos de vida buena enfrente de los cuales la pluralidad sería una forma de transgresión. O la pluralidad es la prueba palpable de que no hay algo así como la verdad moral, sostienen quienes endosan el escepticismo metaético, o, en cambio, la pluralidad es una prueba de nuestro decaimiento moral, de nuestra capacidad para errar moralmente y transgredir el modelo de vida buena a cuya realización estamos llamados, piensa el cognoscitivismo sustantivo. Kant, en cambio, me parece, nos provee de una defensa de la universalidad —una idea que, como vimos, es moral y políticamente imprescindible para justificar las instituciones que capturan nuestra imaginación política— que elude tanto el escepticismo metaético como el cognoscitivismo sustantivo. Esa idea —que en la filosofía moral y política contemporánea ha inspirado al

---

<sup>12</sup> J. Rawls (1996) p. 33.

contractualismo rawlsiano y a la ética discursiva de autores como Habermas— puede ser presentada como un procedimentalismo moral. En términos simples, el procedimentalismo afirma que los seres humanos no podemos saber directamente y con certeza qué es moral —al modo en que lo sabríamos si la moral constase de un texto dotado de autoridad—, aunque, en cambio de eso, contamos con un procedimiento que, antecediendo a toda experiencia posible, nos permite saber o elucidar qué es moral en cada caso, un procedimiento que, por decirlo así, opera como una idea regulativa de nuestra experiencia política. En el tercer teorema de la *Crítica de la razón práctica*, Kant, con arreglo al método de la deducción trascendental, expone con inusual claridad el punto de partida del procedimentalismo.

“Si un ser racional —dice Kant en la *Crítica* que se acaba de citar— debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”<sup>13</sup>, o, como insistirá luego en la *Metafísica de las costumbres*, “la ética no da leyes para las acciones, sino sólo para las máximas de las acciones”<sup>14</sup>.

No leyes para las acciones, sino para las máximas de las acciones, de donde se sigue que la ética de inspiración kantiana puede, por eso, no sólo ser procedimental, sino, además, deontológica, es decir, una ética del deber y no, en cambio, una ética de los bienes o los fines como, por ejemplo, la ética en el pensar aristotélico o tomista. Este carácter deontológico permite a las éticas y al pensar político de inspiración kantiana —en particular al liberalismo igualitario, inspirado por ejemplo en Rawls— defender, a la vez, la posibilidad de una moralidad universal que, sin embargo, no ahoga ni proscribire la pluralidad que, en los hechos, los seres humanos somos capaces de exhibir. Esta idea que afirma de manera simultánea la posibilidad de un razonamiento moral genuino que permite a los hombres y las mujeres juzgar nuestras instituciones, guardando, al mismo tiempo, un amplio espacio para la diversidad, para que cada uno de nosotros exprese de manera idiosincrásica su propio plan de vida, es una idea que se encuentra a la base del pensamiento liberal y que encuentra en Kant una de sus más espléndidas defensas —a lo que hay que agregar que en Kant el espacio para el pluralismo es un espacio equidistribuido, esto es, un espacio que exige igualdad para las diversas posibilidades de vida de los seres

<sup>13</sup> I. Kant (1972), p. 109.

<sup>14</sup> I. Kant (1994), p. 241.

humanos<sup>15</sup>. Una moralidad que sea universal, pero que, al mismo tiempo, no lo sea a costa de la uniformidad, y una moral que, de otro lado, sea autónoma, pero no arbitraria, son rasgos kantianos que comparecen hoy en las formas más vigorosas y sugerentes que ha asumido el pensamiento liberal.

La obra de Rawls, por ejemplo, una de las obras más lúcidas y políticamente fecundas del pensamiento político contemporáneo, es tributaria de esos rasgos que, con tanta lucidez y sin ninguna estridencia, expuso y defendió Kant. Como ustedes saben, Rawls sugiere que podemos convenir racionalmente en un diseño para nuestras instituciones sociales básicas, sobre la base de preguntarnos qué habríamos convenido si hubiéramos diseñado nuestras instituciones mediante un acuerdo que satisficiera condiciones de imparcialidad. En condiciones de imparcialidad, piensa Rawls, seres racionales y autointerésados habrían convenido en el principio de igual ciudadanía y en el principio de diferencia, una variante del óptimo paretiano. La idea de un contrato alcanzado en esas condiciones, lo que Rawls denomina posición original, y cuyas características se derivan de una cierta concepción de la persona, es, como el propio Rawls lo reconoció<sup>16</sup>, una idea kantiana, que permite que los hombres y las mujeres podamos convenir un cierto diseño de nuestras instituciones básicas sin, por ello, transgredir la extrema variabilidad que es capaz de asumir una vida humana consciente de sí misma.

Una vida que es racional, o sea, capaz de perseguir intereses genuinos y planes de vida originales, pero que, a la vez, es razonable, o sea, capaz de comprender que sus acciones deben compatibilizarse con la igual posibilidad de otras vidas humanas; esta idea que compatibiliza la posibilidad de deliberación moral con una amplia admisión de la diversidad es una idea rawlsiana, cuya inspiración se debe a la figura sencilla de Kant y gracias a la cual, me parece, todavía podemos seguir confiando en que la razón posee funciones morales y políticas que, si no nos aseguran una vida mejor, al menos nos inmunizan contra el engaño y nos previenen de aquellos que creen posible tratar a un hombre o a una mujer como menos que un ser humano.

<sup>15</sup> En el mismo sentido, una opinión crítica del liberalismo como la de Agnes Heller valora las cualidades excepcionales de la moralidad kantiana para una democracia radical: "Vamos a hacer abstracción por un momento de las categorías del sistema kantiano para dejar constancia de que su filosofía moral puramente formal, que 'disuelve' al individuo en la idea de la especie humana, es la *única ética democrática consecuente posible* en un mundo que —aunque tal vez no de un modo tan homogéneo como Kant pensaba— efectivamente está regido por los intereses, en un mundo en el que el desarrollo de la riqueza de la especie deprava realmente al individuo, en el que hay unas posibilidades tan dispares para el desarrollo de las capacidades de cada cual, en el que la 'aristocracia' de nacimiento y de aptitudes determina tan decisivamente el ámbito de libertad de movimiento reservado al hombre, en el que las condiciones del conocimiento son tan variables, en una palabra en un mundo de desigualdad radical". Cfr. Agnes Heller (1984), p. 36.

<sup>16</sup> J. Rawls (1986), p. 137.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, K. O. *La transformación de la filosofía*. Tomo I. Madrid: Taurus, 1985.
- Clarke, G. *Truman Capote. La biografía*. España: Tiempos Modernos, 1993.
- Dworkin, R. "Is wealth a value?" En *A matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. [Traducido al castellano en *Estudios Públicos* N° 69, 1998.]
- . "La discriminación inversa". En R. Dworkin, *Los derechos en serio*. Traducción de Marta Guastavin. Barcelona: Ariel, 1989.
- Garzón Valdés, E. "El enunciado de responsabilidad". Inédito.
- Heller, Agnes. *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*. Barcelona: Península, 1984.
- Koestler, Arthur. *Oscuridad a mediodía*. Buenos Aires: abril 1947.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. México: Porrúa, 1972.
- . *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 1994.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. España: Espasa Calpe, 1996.
- Kolakowski, L. "¿Por qué necesitamos a Kant?" En L. Kolakowski, *La modernidad siempre a prueba*. México: Vuelta, 1990.
- Lihn, Enrique. "Amistades". En E. Lihn, *A Partir de Manhattan*. Valparaíso: Ganymedes, 1979.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- . *El liberalismo político*. Traducción de Anbtoni Domenech. Barcelona: Crítica, 1996.
- . "El constructivismo kantiano en la teoría moral". En J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1986. □