

KANT: LIBERAL Y ANTI-RELATIVISTA*

Alejandro G. Vigo

En el presente trabajo se aborda el problema central planteado por la cuestión de si la adopción de una posición que pueda caracterizarse como liberal, en el plano socio-político, presupone la asunción de una posición escéptica o bien relativista, en el plano correspondiente a la fundamentación de la ética normativa. Tomando como ejemplo la concepción elaborada por Kant, se argumenta en favor de la tesis de que una posición genuinamente liberal no sólo no es incompatible con, sino que, en rigor, sólo puede fundarse en una posición universalista y no-relativista en el plano de la ética normativa. Sobre esta base, se ofrecen razones que hacen plausible la idea de que, lejos de ser posiciones inconciliables, liberalismo y catolicismo apuntan más bien hacia una dimensión profunda de convergencia, desde la cual se abre la posibilidad de un diálogo fructífero para ambas.

ALEJANDRO G. VIGO. Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg (Alemania). Profesor Adjunto Ordinario, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

* Ensayo escrito en base a la conferencia dada el 18 de junio de 2003 en el marco del ciclo "¿Se Puede ser Liberal y Católico?", organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se publican las conferencias de Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez S., Antonio Bascañán, Leonidas Montes, Joaquín Fernandois y Pablo Ruiz-Tagle.

1. Planteo de la cuestión

El tema general que provee el marco en el que se inscribe el intento que voy a realizar en este trabajo, la provocativa e importante pregunta “¿Se puede ser liberal y católico?”, me incumbe de un modo directo y personal, ya que me considero parte de un extraño y, en nuestro medio local, al menos, poco numeroso grupo de personas, que aceptarían, con mayor o menor placer, autodescribirse a la vez como católicos y como liberales, en ese orden o bien en el inverso¹. La referencia a esta situación personal tal vez permita excusar, al menos en parte, el hecho de que mi abordaje del tema adquiera esta vez un tono por momentos menos académico y más cercano al que suele dominar en el actual debate público, y no tanto el propio de un trabajo de investigación especializada sobre el pensamiento y la obra de Kant, aunque tampoco dejaré de hacer las incursiones textuales y exegéticas que me parezcan necesarias a los fines que me propongo.

Creo conveniente explicar, en primer lugar, las razones fundamentales de mi elección de un autor como Kant, en el marco de discusión abierto por la pregunta mencionada. Para ello, debo aclarar cuál es, desde mi perspectiva particular, el problema de fondo que plantea la disyunción ‘liberalismo’-‘catolicismo’, como una disyunción que gran parte de las personas —tanto las que prefieren situarse de uno como de otro lado de la alternativa— tienden a ver como excluyente. Mi problema principal con este modo de ver las cosas reside precisamente en el hecho de que no comparto tal diagnóstico. Creo más bien que ocurre todo lo contrario, y que, bajo una adecuada interpretación de los términos en discusión, catolicismo y liberalismo pueden revelarse como posiciones no sólo compatibles sino incluso solidarias, en lo que atañe a su alcance genuinamente moral.

¹ El orden puede, sin embargo, no ser indiferente, al menos cuando se trata de la expresión compuesta en la que uno de los dos términos se aplica como determinación al otro. Así, la expresión ‘liberal católico’ caracterizaría la posición de alguien que, adhiriendo a las premisas básicas del liberalismo como posición socio-política, profesa, además, el credo católico, mientras que la expresión ‘católico liberal’ podría entenderse, en cambio, como una determinada manera de concebir la propia pertenencia confesional a la Iglesia Católica, por oposición a otros modos de interpretar esa misma pertenencia confesional, en sus alcances y consecuencias fundamentales. En lo personal, cuando afirmo que estoy dispuesto a autodescribirme a la vez como católico y como liberal, estoy pensando en una posición del tipo de la que sugiere la expresión ‘liberal católico’, y no en la que correspondería a la expresión ‘católico liberal’, en el sentido antes señalado, pues lo que quiero sugerir con dicha autocalificación es que mi identidad de católico a secas resulta, en mi opinión, compatible y solidaria con mi adhesión a una posición de corte liberal en el plano socio-político.

Soy consciente de que con esta afirmación me coloco en una posición incómoda, tanto en cuanto católico como en cuanto liberal. Soy consciente, además, de que un tratamiento a fondo del problema así planteado requeriría una discusión detenida y rigurosa de lo que implican, como tales, las nociones de catolicismo y liberalismo, ya que buena parte del problema relativo a su supuesta o real incompatibilidad depende decisivamente del alcance que se esté dispuesto a otorgar a estos términos. Esto vale, particularmente, para el término 'liberalismo' o 'liberal', que es, de ambos, el que por lejos se emplea con mayor grado de amplitud y vaguedad. En cambio, el alcance del término 'catolicismo' o 'católico' puede fijarse de un modo, al menos en apariencia, más sencillo y más práctico, apelando a la simple pertenencia confesional, reconocida por parte tanto de la propia institución como del sujeto individual del caso, a la Iglesia Católica Apostólica Romana. Digo aquí "al menos en apariencia", porque el solo hecho de la propia pretensión de universalidad que eleva dicha Iglesia, como parte constitutiva de su propia identidad nuclear, y, con ello, la enorme variedad de direcciones y modos de traducir en concreto una y la misma sustancia doctrinal que ella alberga en sí resultan ya suficientes para sospechar que el mero recurso a la pertenencia confesional no puede proveer, por sí solo, la última palabra, cuando se trata de establecer el sentido más profundo de lo que debe entenderse por catolicismo.

Como quiera que sea, y ante la imposibilidad de adentrarme en una discusión de fondo de las nociones indicadas, prefiero partir de una caracterización en cierto modo vaga, pero suficiente, de liberalismo, con arreglo a un conjunto pequeño de rasgos fundamentales de la posición así designada². Bajo 'liberalismo' entiendo aquí la posición fundada en el principio del respeto a los derechos y garantías básicos dentro de un orden político-constitucional, en la medida en que tales derechos y garantías sean concebidos como las concretizaciones directas e inmediatas de la *libertad*,

² Para una sucinta consideración de la historia del concepto de liberalismo, en su significado político-social, véanse las referencias provistas por Dräger (1980). Son innumerables las discusiones del concepto de liberalismo, en sus diferentes posibles alcances y aplicaciones. Entre las muchas concepciones elaboradas en el ámbito de la filosofía política de las últimas décadas ha sido especialmente influyente el tratamiento de la noción de liberalismo político debido a John Rawls. Véase Rawls (1993). Aunque encuentro elementos de genuino valor en la concepción de Rawls, estoy muy lejos de compartir todos los aspectos de su posición respecto de materias morales particulares. Tampoco comparto la orientación utilitarista de su concepción de base en torno a la fundamentación de los principios éticos, que resulta, en último término, incompatible con una posición de corte deontológico como la kantiana o bien con el modelo clásico de fundamentación provisto por la ética de la virtud. Una discusión diferente del concepto de liberalismo, centrada en la vinculación del liberalismo político con el sistema capitalista de producción y el ordenamiento propio de la economía de mercado, es la que proporciona Von Mises (1927).

como característica inherente a las personas, en virtud de su misma calidad de tales, y al mismo tiempo, por lo tanto, como un derecho fundamental e inalienable. Me refiero, como se echa de ver, básicamente a los derechos y garantías *individuales*, que adquieren expresión en lo que en la actual discusión teórica en torno a los Derechos Humanos se suele llamar ‘derechos de primera generación’. En este sentido amplio, la noción de liberalismo apunta a una posición de carácter primariamente político-social, que adquiere o pretende adquirir una determinada expresión en el sistema jurídico, y cuyo fundamento último es, en definitiva, de carácter eminentemente ético. Sólo en un segundo momento, y de modo derivativo, dicha posición traería consigo determinadas consecuencias relativas al carácter que debe poseer el ordenamiento económico, dentro del marco jurídico general que la expresa.

Respecto del modo más habitual de plantear, al menos en nuestro medio, las relaciones entre liberalismo y catolicismo en el debate público, diré, aun a riesgo de simplificar las cosas, que dicho planteo habitual se basa, a mi juicio, en un conjunto de presupuestos, que los partidarios tanto de uno como de otro bando suelen dar igualmente por aceptados, pero que son, en su pretensión general, casi siempre muy difícilmente sostenibles y, en ocasiones, incluso claramente falsos o inconsistentes. Menciono tan sólo algunos de los más representativos. En primer lugar, 1) se da por supuesto que el liberalismo, en su aspecto socio-político e incluso económico, se fundaría en una posición escéptica respecto de la posibilidad de prestar fundamento intersubjetivamente vinculante a la moralidad, o bien simplemente en el rechazo de toda presentación de validez objetiva o intersubjetiva en el terreno de las evaluaciones morales. Por otra parte, 2) se suele presuponer, de un modo más o menos acrítico, que la pretensión de establecer principios objetiva o intersubjetivamente vinculantes en el ámbito de la moralidad conduciría finalmente, de uno u otro modo, a posiciones de corte fundamentalista, que pondrían seriamente en riesgo la posibilidad de la tolerancia; viceversa, el cultivo y la promoción de una actitud de tolerancia frente a la diversidad de proyectos de vida y visiones del mundo requeriría el abandono de toda pretensión de asentar la moralidad en principios intersubjetiva u objetivamente vinculantes. Más aún, y extendiendo el mismo tipo de razonamiento incluso al ámbito del conocimiento mismo, 3) se suele sostener que la verdad o, de modo más preciso, la pretensión de poseerla llevaría en sí el germen que facilitaría la adopción de una actitud autoritaria o incluso totalitaria en materias morales y socio-políticas; viceversa, y compartiendo en lo nuclear el mismo diagnóstico, se suele replicar a este tipo de razonamiento por medio del alegato que enfatiza que la

verdad no debe ser sacrificada al consenso ni al capricho subjetivo, a punto tal que, de ser necesario, a ella debería sacrificarse incluso la institucionalidad democrática³. Finalmente, en el plano estrictamente económico, 4) se suele sostener o dar por supuesto que el régimen de mercado y libre competencia, que no infrecuentemente es erróneamente considerado como la realización más concreta y la manifestación más propia del ideario liberal, se apoyaría, desde el punto de vista de la fundamentación teórica, en una suerte de darwinismo antropológico, que interpretaría al hombre y la sociedad desde la óptica de una posición intrínsecamente pesimista, en la que el egoísmo parecería constituir el motor de todas las acciones a nivel individual y colectivo.

El catálogo de los presupuestos en los que se apoya el actual debate público en torno a las conexiones entre liberalismo y catolicismo y, de modo más general, entre liberalismo y anti-liberalismo, podría ser fácilmente ampliado. En lo que sigue, sin embargo, no proseguiré por ese camino, ni discutiré todos los aspectos antes mencionados. Me concentraré más bien en someter a crítica *uno* de los presupuestos mencionados, que, creo, es el más importante y el que da lugar, en definitiva, a todos los otros. Me refiero a la idea según la cual el liberalismo se fundaría en una posición escéptica respecto de la posibilidad de prestar fundamento intersubjetiva u objetivamente vinculante a las exigencias de la moralidad, o bien en una posición, sin más, relativista en el ámbito de la ética normativa. Creo que esta opinión, lamentablemente muy difundida, es no sólo falsa, sino también altamente perjudicial para el propio liberalismo, y bloquea o, al menos, dificulta seriamente, desde el comienzo mismo, la posibilidad de un diálogo genuino y productivo entre liberales y católicos. Es aquí donde se inserta mi apelación al pensamiento de Kant. Kant, no hace falta decirlo, no es un pensador católico, aunque sí cristiano. Pero su pensamiento es, tal vez, el ejemplo más paradigmático de una posición ético-política que combina armónicamente un decidido anti-relativismo y universalismo en mate-

³ Una buena muestra del grado en que partidos enfrentados polarmente en el debate en torno a la conexión entre democracia y relativismo suelen compartir sus presupuestos de base provee la influyente posición defendida por Richard Rorty. Según Rorty, la filosofía, como ejemplo paradigmático de un tipo de actitud que se funda en la pretensión ideal de alcanzar verdades incondicionadas, debe ser sacrificada como ideal en favor de la prioridad de la democracia liberal, la cual se fundaría, a su vez, en una posición esencialmente relativista, basada, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en una suerte de pragmatismo no-cognitivista. Lo que Rorty reivindica aquí como fundamento de la actitud de apertura al pluralismo y de cultivo de la tolerancia, característica de las democracias liberales, es básicamente lo mismo que los defensores de posiciones antiliberales e incluso autoritarias suelen emplear como reproche a toda concepción liberal. Para la tesis del primado de la democracia sobre la verdad y la filosofía, véase Rorty (1988). Una buena exposición crítica de la posición de Rorty se encuentra en Reese-Schäfer (1991), pp. 107-119.

ria moral con un no menos decidido liberalismo político: en Kant el universalismo anti-relativista en el ámbito de la moral no sólo resulta compatible con, sino que, además, presta fundamento a una concepción liberal en el ámbito de la filosofía jurídica y política. Desde este punto de vista, resulta incluso una ventaja, para los fines que aquí me propongo, el hecho de que Kant *no sea* un pensador católico, pues ello permite poner de relieve que el problema de fondo que subyace aquí no es tanto el de las relaciones entre liberalismo y catolicismo, sino más bien el relativo a la fundamentación última de una posición genuinamente liberal. La tesis que voy a sostener aquí, apoyándome en Kant, es la de que dicha fundamentación no puede venir dada más que por una posición anti-relativista y universalista en el plano moral. Pero, si ello es así, se abre una perspectiva muy prometedora para quienes, como yo mismo, pretendan sostener consistentemente una posición compatibilista, en la cual la autodescripción como católico y liberal no deba ser vista, en definitiva, como una lisa y llana declaración de la imposibilidad de ponerse de acuerdo consigo mismo.

2. Liberalismo y universalismo anti-relativista en Kant

En el tratamiento de la posición kantiana consideraré tres aspectos básicos. En primer lugar, a) me referiré, de modo muy breve, a la concepción kantiana en torno a los fundamentos de la moralidad; luego, b) abordaré el modo en que Kant piensa la vinculación existente entre moralidad y comunidad política; finalmente, c) discutiré algunos aspectos centrales del problema vinculado con la relación entre la felicidad individual y la libertad en el marco de la comunidad política.

a) Moralidad, legalidad, universalidad

Junto con el aristotélico, el kantiano pasa por ser, con justa razón, uno de los modelos paradigmáticos de fundamentación filosófica de la ética, que representa, a la vez, una innovación radical respecto de todos los precedentes. A diferencia de los modelos teleológicos tradicionales, de los cuales Aristóteles provee el ejemplo más influyente, Kant no parte de una teoría material del bien o los bienes, para derivar a partir de ella las normas o los principios básicos de la moralidad, es decir, aquellos imperativos que prescriben perseguir los bienes en cuestión y, por lo mismo, evitar los males que se les oponen. La estrategia kantiana de fundamentación, que pretende poseer un carácter puramente formal, es exactamente la inversa:

Kant se orienta a partir de la pretensión de validez universal que toda genuina norma o ley moral trae ya siempre consigo, y que constituye como tal *la forma misma de la legalidad*, bajo la cual se presenta en cada caso la materia del mandato moral concreto. Así, en todo mandato moral, como p. ej. ‘no robes’ o ‘no debes robar’, hay que distinguir dos aspectos diferentes, a saber: por un lado, el carácter formal del mandato, con su pretensión de validez irrestricta o universal; por otro, la acción o el tipo de acción particular que provee la materia del mandato, el cual prescribe su realización o bien, como en este caso (*vgr.* el de la acción del robo), su omisión, *de modo incondicionado*.

Kant piensa que partiendo de la propia pretensión de validez universal, esencial a todo mandato o norma moral, se puede *reobtener* el contenido material de *todas* las normas fundamentales de la ética, incluido todo aquello que, de uno u otro modo, la ética teleológica clásica había intentado tematizar y establecer sobre la base de la elaboración de una teoría material del bien. Por el contrario, piensa Kant, si se parte de una determinada teoría del bien, por adecuada y diferenciada que ella pudiera ser, no resulta posible dar cuenta, en su origen y su alcance, de la pretensión de *universalidad irrestricta e incondicionada* que reclaman las genuinas normas morales. La razón de ello estriba en el hecho de que los mandatos que presuponen la referencia a un determinado bien o fin dado de antemano sólo pueden mandar *de modo condicionado*, es decir, de un modo restringido al cumplimiento previo de determinadas condiciones, más concretamente, de la condición de que el sujeto del caso, que ha de realizar lo que el mandato exige, *desea* obtener el bien o fin, para cuya consecución el mandato prescribe simplemente los medios. Dicho en términos de Kant, esto significa que partiendo de los bienes o fines, como instancias de validez dadas de antemano, sólo se puede obtener *imperativos hipotéticos*, cuya forma general es ‘si deseas obtener X, haz (debes hacer) Y’, pero no genuinas normas morales, cuya pretensión de validez se caracteriza por poseer un alcance completamente incondicionado, no restringido por ningún otro tipo de consideraciones o circunstancias. Lo que se obtiene en el caso de los imperativos hipotéticos no son genuinas normas morales, sino más bien lo que Kant denomina ‘imperativos de la habilidad’ o ‘de la astucia’ (*Imperativen der Geschicklichkeit*), que son, como tales, reglas o mandatos de carácter extra-moral.

Por lo mismo, el principio fundamental en el que se asienta la moralidad debe constituir un mandato absolutamente incondicionado, un mandato que ordene de modo *categórico* y no meramente hipotético. Se trata del principio que, por la razón indicada, Kant denomina el *Imperativo*

*Categorico (IC)*⁴. Dicho principio supremo de la moralidad posee varias formulaciones, que Kant considera, en última instancia, equivalentes entre sí, aunque se diferencian por enfatizar, en cada caso, diferentes aspectos constitutivos del significado de uno y el mismo principio básico⁵. La primera formulación del *IC*, que es la fundamental, reza:

Obra de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal. (*KpV* § 7, p. 36, traducción mía; véase también *Grundlegung* II, p. 45.)

Como el propio Kant explica con detenimiento en sus escritos, lo que prescribe el *IC*, desde el punto de vista de la interpretación de su alcance y su significación en concreto, es una suerte de test de admisibilidad moral de las máximas, que proveen los principios subjetivos de determinación de la voluntad, con arreglo al principio de universalización, que se conecta de modo directo con la pretensión de validez irrestricta e incondicionada de los mandatos genuinamente morales. Según dicho test, una máxima no-universable no puede satisfacer las condiciones mínimas de aceptabilidad moral. Vistas las cosas desde el reverso, esto quiere decir que en el origen de todo error moral se encuentra la tendencia o inclinación del agente particular a tratarse a sí mismo como un caso de excepción, frente a lo que exige una norma universal, que habitualmente el propio agente reconoce, al menos en abstracto, como válida y vinculante. Las máximas que no superan el test de universalización no proveen una base adecuada para la guía del obrar de los agentes racionales, justamente en la misma medida en que el mismo agente, que puede querer *para sí* la validez de la máxima, no podría querer al mismo tiempo que dicha máxima adquiriera el estatuto de un principio objetivamente válido que forme parte de una legislación universal. Así, el agente individual puede desear e, incluso, a veces de hecho desea mentir o robar, pero *no puede querer al mismo tiempo que todos mientan o roben*, y ello ya por la sencilla razón de que la propia acción de robar o de mentir sólo puede resultar realmente eficaz para la consecución de determinados objetivos allí donde a la vez se presu-

⁴ Para la distinción entre los dos tipos de imperativos, hipotéticos y categóricos, véase la escueta explicación de Kant: "Todos los imperativos mandan o bien de modo hipotético o bien de modo categórico. Los primeros representan la necesidad práctica de una posible acción como medio para algo diferente que se desea (o bien que es posible desear). El Imperativo Categórico sería aquel que representara una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro objetivo". (*Grundlegung* II, p. 36 s., traducción mía.)

⁵ Para una interpretación clásica que discute la concepción kantiana del Imperativo Categórico en sus diferentes implicaciones sistemáticas, véase Paton (1948).

pone como válidos los mandatos que prohíben esas mismas acciones: para ser eficaz, la mentira presupone, como obligación universal *prima facie*, la exigencia de veracidad; para ser provechoso a quien lo realiza, el robo presupone la vigencia universal *prima facie* de los mandatos morales que protegen la propiedad, etc.

En tal sentido, explica Kant, el principio de la moralidad expresado en la primera formulación del *IC* se opone, como tal, al principio subjetivo del amor a sí mismo, que Kant considera equivalente al principio de la propia felicidad:

Todos los principios prácticos materiales en su conjunto son, como tales, de una y la misma índole, y caen bajo el principio general del amor a sí mismo o de la propia felicidad (...). La conciencia de un ser racional acerca de lo placentero de la vida, que acompaña ininterrumpidamente su existencia entera, es la felicidad; y el principio de hacer de ésta el principio supremo de determinación de la voluntad es el principio del amor a sí mismo. En consecuencia, todos los principios materiales que ponen el principio de determinación del arbitrio en el placer o displacer a experimentar a partir de la realidad de un objeto son todos ellos de la misma índole, en cuanto pertenecen en su totalidad al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad. (*KpV* § 3, p. 24 s., traducción mía.)

En cuanto materiales, los principios de acción que remiten a la representación de la propia felicidad sólo pueden mandar de modo hipotético, de modo que resultan como tales insuficientes para proveer el fundamento requerido para la exigencia de validez incondicionada, propia de las normas de la moralidad. Esto no quiere decir, sin embargo, que resulte, sin más, ilegítimo que el agente racional procure perseguir su propia felicidad. Por el contrario, Kant piensa que la búsqueda de la propia felicidad constituye incluso un cierto deber para el agente racional⁶. Pero el punto de fondo reside aquí en el hecho de que la referencia a la propia felicidad no provee ni puede proveer jamás el fundamento de la exigencia de validez incondicionada de las normas morales. Más bien, como se verá más abajo, es el deber de buscar, en la medida de lo posible y sin dañar a otros, la propia felicidad el que se deriva del principio supremo de la moralidad que adquiere expresión en el *IC*, y no viceversa. Considerado desde la perspectiva que abre la oposición al principio del amor a sí mismo y la propia felicidad, el *IC* trae consigo una dimensión esencialmente comunitaria, que permite a Kant caracterizar su alcance también en términos de la oposición entre egoísmo y pluralismo:

⁶ Véase *Grundlegung* I, p. 17 s.; *KpV* § 3 Anm. II, p. 28 ss.

Al egoísmo sólo se puede oponer el pluralismo, es decir, el modo de pensar [consistente en] no considerarse a sí mismo ni comportarse como quien abarcara en su propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo. (*Anthropologie* § 2 p. 130, traducción mía.)

Al enfatizar el alcance del *IC*, en tanto opuesto al principio del amor a sí mismo (egoísmo), Kant va tan lejos como para identificarlo, sin más, con el principio cristiano del amor al prójimo⁷. El aspecto de referencia esencial a una comunidad de seres racionales, dentro de la cual *todos* tienen derecho al mismo tipo de trato en su calidad de personas, adquiere una expresión específica, que por su nitidez ha llegado a ser canónica, en la famosa segunda formulación del *IC*:

Obra de manera tal que te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin, y nunca meramente como un medio. (*Grundlegung* II, p. 54 s., traducción mía.)

Lo esencial en esta segunda formulación del *IC*, que Kant considera como derivada de la primera por medio de la idea del ser racional como fin en sí mismo⁸, reside en el énfasis puesto en el principio de no-instrumentalización de las personas. Kant conecta dicho principio con la distinción básica entre dos tipos diferentes de valor, a saber: el valor relativo o ‘precio’ (*Preis*), por un lado, y el valor absoluto o ‘dignidad’ (*Würde*), por el otro. En virtud de dicha distinción, puede decirse, en general, que lo que tiene precio, en cuanto lo tiene, no tiene dignidad, y, viceversa, lo que tiene dignidad, en cuanto la tiene, no tiene precio⁹. Por supuesto, el principio de no-instrumentalización no quiere implicar que las personas no pueden ser tratadas como medios en ningún contexto ni bajo ninguna circunstancia, pues tal pretensión equivaldría a declarar, sin más, ilegítimo todo tipo de trato o contrato que establezca una relación de dependencia entre personas, bajo determinadas condiciones, con el fin de llevar a cabo determinados propósitos de tipo práctico o productivo. El punto de Kant es, en rigor, más sutil, como lo muestra la presencia de las restricciones adverbiales “*siempre al mismo tiempo* (como un fin)” y “*nunca meramente* (como un medio)”. Dichas restricciones apuntan a enfatizar el hecho de que en todo

⁷ Véase *Grundlegung* I, p. 18; *KpV*; pp. 96-104.

⁸ Véase *Grundlegung* II, p. 53 s.; 63 ss. Para una penetrante discusión de la conexión entre las diferentes formulaciones del *IC*, en particular, la referida a las personas como fines en sí, respecto de la formulación básica en términos del principio de universalización, véase Schönecker y Wood (2002), pp. 123-168.

⁹ *Grundlegung* II, p. 53 s.; 61 s.

modo de trato y en todo vínculo contractual, tanto con los otros como consigo mismo, de parte de cualquier agente individual o grupo de agentes individuales, deben estar adecuadamente considerados los derechos y los intereses propios de todas las personas involucradas, en tanto seres racionales y representantes de la humanidad, si es que dicho modo de trato o bien dicho tipo de vínculo contractual ha de poder aspirar a dar cuenta de las exigencias de la moralidad. De este modo, ya en la propia formulación del principio supremo de la moralidad adquiere expresión la referencia a una *comunidad* de seres racionales, es decir, de personas, que poseen, como tales, el estatuto irreductible de fines en sí y son, por tanto, depositarias de la misma dignidad.

b) Moralidad, derecho y comunidad política

Las conexiones que Kant establece en su teoría acerca de los fundamentos de la moralidad se proyectan de modo inmediato en su concepción relativa a los fundamentos del orden jurídico y político. Aunque viene sugerido ya por la versión básica del *IC*, especialmente en la segunda formulación recién comentada, el puente entre la consideración propia de la moral individual y la referida al plano estrictamente comunitario (derecho, política) se encuentra, de modo más específico, en la teoría de la virtud, que Kant desarrolla en la segunda parte de su *Metaphysik der Sitten*. Especialmente importante resulta aquí la temática referida a los que Kant denomina los *deberes de virtud* (*Tugendpflichten*), que expresan, a la vez, *fin*es y *obligaciones* propios del obrar libre, en el marco de la comunidad jurídica y políticamente organizada.

A la luz de la conexión entre fin (*Zweck*) y obligación o deber (*Pflicht*), Kant provee aquí una reformulación del *IC*, que corresponde al nivel de consideración propio de una teoría de la virtud, que apunta a hacer posible la mediación entre el ideal de perfección individual, por un lado, y el de la vida armónica en la comunidad jurídico-políticamente organizada, por el otro. Dicha formulación reza:

Obra según una máxima de los fines cuya posesión pueda ser una ley universal para cualquiera. (*MdS* II, “Einleitung” IX, p. 237.)

Como Kant explica, se trata, en este caso, del principio supremo de la teoría de la virtud, que prescribe, como tal, un cierto ideal de perfeccionamiento, tanto en el plano individual como en el plano comunitario: todo hombre es, tanto para sí mismo como para los demás, un fin. Por tanto, no

basta con no tratarse a sí mismo y a los demás como meros medios, sino que hay una obligación para el hombre de hacer del hombre mismo, es decir, tanto de sí mismo como de los demás, un fin genuino del obrar¹⁰. De aquí se deriva, por tanto, una serie de deberes de virtud, tanto de tipo interno como externo, que conciernen, respectivamente, a la promoción de la propia felicidad y de la felicidad de los demás. Hay, pues, dos tipos de obligaciones o deberes de virtud: i) respecto de sí mismo y ii) respecto de los demás. i) Entre los deberes de virtud respecto de sí mismo se cuentan, por una parte, aquellos que corresponden a nuestro estatuto como animales o seres vivos, más concretamente, el deber de autoconservación (*Selbsterhaltung*); por otra parte, hay también deberes que conciernen a nuestro carácter específico de personas, entre los cuales Kant menciona básicamente los deberes de veracidad (*Wahrhaftigkeit*) frente a sí mismo y auto-respeto (*Selbstachtung*)¹¹. El mandato supremo en el ámbito de los deberes de virtud respecto de sí mismo corresponde al deber del autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*), en el sentido práctico-moral que alude al juicio de sí mismo ante el “tribunal de la conciencia” (*Gerichtshof des Gewissens*)¹². Por su parte, ii) los deberes de virtud respecto de los demás comprenden, sobre todo, los de amor (*Liebe*) y respeto (*Achtung*)¹³.

Ahora bien, esto permite el paso de la consideración propiamente ético-moral a la específicamente jurídica, que Kant lleva a cabo en la parte primera de la *Metaphysik der Sitten*. Hay, por lo pronto, una diferencia crucial entre la legislación ética, de la que trata la doctrina de la virtud, y la legislación jurídica, de la que trata la doctrina del derecho, a saber: ambas obligan a determinado tipo de acción, pero sólo la primera exige que lo que indica el deber (*Pflicht*) constituya al mismo tiempo también la motivación subjetiva de la acción del caso, mientras que la legislación jurídica exige la mera conformidad de la acción con dicho deber, sin considerar de modo expreso, al menos en primera instancia, las motivaciones subjetivas subyacentes a la acción misma¹⁴. La ley jurídica universal, que no es sino la aplicación de la ley moral expresada en el *IC* al caso de la legislación meramente jurídica, establece, pues, lo siguiente:

Obra exteriormente de manera tal que el libre uso de tu arbitrio pueda coexistir, según una ley universal, con la libertad de cualquier otro. (*MdS* I, “Einleitung” § C, p. 35.)

¹⁰ Cf. *MdS* II, “Einleitung” IX, p. 237.

¹¹ Cf. *MdS* I, “Ethische Elementarlehre” §§ 5, 9.

¹² Cf. *MdS* I, “Ethische Elementarlehre” §§ 13-15.

¹³ Cf. *MdS* I, “Ethische Elementarlehre” §§ 23-25, 37-41, respectivamente.

¹⁴ Cf. *MdS*, “Einleitung” III, p. 20 s.

Desde el punto de vista meramente exterior, que corresponde al plano propiamente jurídico de consideración, una acción es, pues, lícita, cuando la máxima de la libertad de cualquier individuo puede coexistir con la de cualquier otro¹⁵. En su formulación específicamente jurídica, el *IC* adquiere, como se echa de ver, la forma de una *coexistencia de libertades*, fundada en los principios objetivamente válidos de una legislación universal. Esto explica por qué Kant considera a la *libertad* misma como el único *derecho nativo (angeboren)* del individuo, y como tal irrestricto, en la medida en que su ejercicio no atente contra el derecho a la libertad de los demás individuos. Todos los demás derechos jurídicamente reconocidos y protegidos, tales como el derecho de propiedad, etc., se adquieren, en cambio, a través de actos jurídicos específicos, que presuponen ya como tales el ejercicio de la libertad¹⁶. Sobre esta base se funda *todo* el sistema del derecho, con los dos grandes ámbitos que Kant considera, a saber: el derecho privado y el derecho público, con sus dos partes fundamentales, el derecho internacional (*Völkerrecht*) y el derecho cosmopolítico (*Weltbürgerrecht*).

Me interesa recalcar aquí el recorrido realizado. Tras haber consignado la primera y la segunda formulación del *IC*, hice notar que ambas, y, muy en particular, la segunda, remiten ya claramente a la idea de una comunidad de seres racionales o personas, iguales en dignidad. Por su parte, la formulación del *IC* propia de la doctrina de la virtud prescribe un ideal de perfeccionamiento, que, en definitiva, toma la forma de un deber de promoción de la felicidad. Por último, la formulación del *IC* correspondiente a la doctrina del derecho enfatiza el aspecto relativo a la coexistencia de libertades en el marco de la comunidad jurídica y políticamente organizada. En conexión con esto último, no hay que olvidar que, en el marco de la misma doctrina del derecho, Kant considera la fundación del Estado (*Staatsgründung*) como uno de los deberes jurídicos (*Rechtspflichten*), junto al deber de la respetabilidad jurídica (*rechtliche Ehrbarkeit*), que prohíbe tratar a los otros como meros medios y ordena considerarlos siempre a la vez como fines en sí mismos, y al deber de la no comisión de injusticia (*Unrecht*) contra nadie. El deber jurídico de fundar el Estado expresa la obligación de salir del *estado de naturaleza (status naturalis)*, que no es otro que el de la inseguridad jurídica (*Rechtsunsicherheit*), para pasar al *estado civil (status civilis)*, que es aquel en el cual una

¹⁵ Cf. *MdS*, “Einleitung” III, p. 20 ss.

¹⁶ Cf. *MdS* I, “Einleitung in die Rechtslehre”, “Einteilung der Rechtslehre” B, p. 43 s. Esto se conecta, a su vez, con la fundamental distinción sistemática entre derecho natural (*Naturrecht*) y derecho positivo (*positives Recht*), que corresponde como tal a la “legislación realizada” (*verwirklichte Gesetzgebung*).

constitución civil (*bürgerliche Verfassung*) asegura los derechos de los individuos¹⁷.

Este último aspecto resulta fundamental, porque pone de manifiesto el genuino alcance de la posición liberal adoptada por Kant en su filosofía jurídico-política y la naturaleza de sus fundamentos teóricos. Dicha concepción parte, como se vio, del establecimiento del principio supremo de la moralidad y muestra, en definitiva, cómo de dicho principio surge la obligación de fundar la comunidad política organizada, a los efectos de dejar atrás el estado de naturaleza, que hace imposible la preservación y el genuino despliegue del derecho a la libertad individual. Sólo en el seno de la comunidad jurídica y políticamente organizada puede tener lugar el genuino despliegue efectivo de la libertad, como único derecho nativo —es decir, metafísicamente anclado en la naturaleza misma del ser racional— de los agentes individuales. Pero a la vez, y por las mismas razones de fondo, la organización jurídica de la comunidad de seres racionales y, como tales, libres queda necesariamente sujeta al principio supremo de la coexistencia de libertades, que prescribe la necesidad de una legislación universal que haga posible la mediación entre la promoción de la libertad individual y la búsqueda del propio bien por parte del individuo, por un lado, y la protección de la libertad de los demás, por el otro.

Aquí reside, en definitiva, el fundamento del sistema de derechos y garantías individuales que define la organización característica de una sociedad liberal. Pero, a diferencia de lo que suele ocurrir en concepciones muy al uso en el actual debate público, Kant nunca pierde de vista el hecho estructural elemental de que los principios que fundamentan dicho orden cumplen necesariamente una función a la vez *posibilitante* y *limitativa* respecto del ejercicio de la libertad individual. La realización en concreto de la libertad individual, como derecho nativo de las personas, se ve así, limitada e incluso, en cierto modo, amenazada por lo mismo que la posibilita¹⁸. Lo crucial dentro de esta concepción de conjunto, que es al mismo

¹⁷ Cf. *MdS* I, “Rechtslehre”, “Öffentliches Recht”, “Staatsrecht”, “Erster Abschnitt” § 43, p. 133 s. Para la concepción kantiana de la vinculación entre libertad y ciudadanía en el contexto de la doctrina del derecho, véase Pinkard (1999).

¹⁸ El genuino alcance de esto se comprende cuando se toma en cuenta no sólo el hecho de que la posibilidad misma de despliegue efectivo de la libertad queda como tal sujeta al principio limitativo de la coexistencia de libertades bajo una legislación universal. A ello se agrega también el hecho de que en cuanto ser capaz tanto de motivación moral-altruista como de inclinación egoísta, el hombre se caracteriza por estar sujeto, en su relación con el todo social, a una suerte de tensión irreductible entre una tendencia a la vinculación comunitaria y una tendencia opuesta a la dispersión atomizante. La tensión estructural entre la tendencia a la vida en sociedad y la dispersión atomizante constituye, a juicio de Kant, una suerte de “antagonismo de las disposiciones naturales” (*Antagonism der Naturanlagen*): “Bajo el antagonismo (sc. de las disposiciones naturales) entiendo la insociable sociabilidad (*ungesellige Geselli-*

tiempo lo que permite calificarla de una posición genuinamente liberal en el plano jurídico-político, reside, a mi juicio, en el hecho de que tanto el aspecto positivo, que remite a la promoción de la libertad individual, como el aspecto limitativo, que apunta a la cautela de las libertades de los demás individuos, resultan de una interpretación consecuente del alcance de uno y el mismo principio fundamental, que no es otro que el principio de la libertad, concebida como único derecho nativo de las personas, en tanto seres racionales.

c) Felicidad y libertad en la comunidad política

Abordo ahora, de modo muy escueto, un último punto de fondo, que resulta esencial para cualquier concepción genuinamente liberal, en el plano jurídico-político. Me refiero a la cuestión de cómo articular de modo armónico el objetivo de perfeccionamiento de la promoción del bien y la búsqueda de la felicidad, a nivel individual y comunitario, con el principio del debido respeto a los derechos y las garantías individuales.

Como se vio, en la doctrina de la virtud Kant insiste en que existe un deber de promoción del bien (felicidad) para el individuo y sus semejantes. Se apunta aquí a un plano, por así decir, pre-jurídico de interacción comunitaria, en el sentido de que se alude fundamentalmente a relaciones interpersonales no mediadas todavía por la intervención de la institucionalidad estatal. Esto contrasta claramente con la formulación específicamente jurídica del IC, la cual hace caer el acento no en el objetivo de la promoción del bien, sino más bien en el momento restrictivo del debido respeto a la libertad del otro, bajo la forma del principio de la coexistencia de libertades, con arreglo a una cierta legislación universal. Recuérdense, por otra parte, que hay una diferencia sustancial entre la legislación moral y la jurídica, en la medida en que sólo la primera extiende su pretensión normativa al ámbito de las motivaciones subjetivas del obrar, mientras que la segunda se restringe a la consideración exterior de las acciones, desde el punto de vista de la mera conformidad a la ley. La pregunta central es aquí si esta asimetría constituye un defecto o más bien

gkeit) de los seres humanos, esto es, su inclinación a formar la sociedad, vinculada con una permanente resistencia, que amenaza con separar esa [misma] sociedad" (*Geschichte*, p. 20). En el motivo de la tensión estructural entre la función posibilitante y la función limitativa de los principios prácticos básicos, en particular en lo que concierne a la relación entre la razón práctica y la institucionalidad que haría posible su propio despliegue, ha podido verse una estructura esencial de la razón práctica misma. Véase Wieland (1989) especialmente p. 39 ss., donde se discute lo que Wieland denomina la "aporía institucional" de la razón práctica.

un mérito de la concepción kantiana, que permite caracterizarla como una posición genuinamente liberal. A mi modo de ver, es claramente el segundo miembro de la alternativa el que debe verse como correcto. Considerada desde la perspectiva que abre la mencionada asimetría, la posición kantiana se caracteriza por establecer un delicado equilibrio entre las exigencias de la moralidad en el plano de la acción individual, por un lado, y las condiciones mínimas que debe satisfacer una organización jurídico-política que permita el adecuado despliegue de la libertad, por el otro. En efecto, sin renunciar al ideal moral de la perfección individual, Kant evita convertir, sin más, en materia de legislación pública aquello que apunta al objetivo de máxima consistente en la promoción de la felicidad como bien supremo del individuo y la sociedad.

De este modo, Kant deja el espacio requerido para la posibilidad de la coexistencia de diferentes proyectos individuales de vida, incluso aquellos que puedan considerarse equivocados o claramente deficientes, en la medida en que su realización por parte de determinados individuos no tenga lugar a expensas del derecho a la libertad de los otros. La tarea del perfeccionamiento individual *no puede* ser, en primera línea, materia de legislación pública, aunque ésta deba cautelar los principios básicos de la moralidad, tal como éstos quedan expresados en aquellas normas negativas que expresan obligaciones perfectas, que exigen cumplimiento irrestricto. Que el Estado no puede convertir, sin más, en materia de legislación jurídica todo aquello que la legislación moral prescribe en calidad de deberes de virtud, es algo que se comprende de inmediato con sólo considerar cuáles serían las consecuencias de una legislación pública que en materias relativas a la propiedad y los deseos de poseerla, por ejemplo, no se limitara a prohibir el robo en sus diferentes formas, sino que obligara, bajo amenaza de sanción legal, a ser generoso en el uso de los propios bienes. Como genuino pensador liberal, Kant, que en lo que concierne a la pretensión de objetivismo y rigorismo moral difícilmente pueda ser aventajado por algún otro filósofo, reconoce desde el comienzo y contempla en el esbozo mismo de su modelo teórico lo absurdo del intento de reflejar, sin más, en el plano de la legislación pública todo aquello que, desde el punto de vista de la moralidad, constituye el contenido del deber, en el sentido preciso de las exigencias de perfección que proveen el contenido nuclear de una doctrina de la virtud. El Estado no puede, como tal, mandar el sumo bien ni la perfección moral, pues la promoción del perfeccionamiento moral de los individuos es, más bien, tarea de otras instancias, como la educación moral en el seno de la familia y, luego, en las comunidades de intereses que los

diferentes grupos de ciudadanos constituyen a tales efectos¹⁹. Esto no impide, sino que más bien presupone que la legislación pública cumple una función insustituible, a la hora de garantizar la existencia de un adecuado marco de condiciones, que hagan posible a los diferentes individuos y grupos la libre persecución de sus propios ideales virtuosos, en el marco de la comunidad jurídica y políticamente organizada. En este sentido, es importante volver a subrayar que el énfasis esencialmente limitativo que caracteriza a la formulación jurídica del IC, en términos del principio de coexistencia de libertades según una legislación universal, no es, en definitiva, sino un modo diferente y específico de articular el mismo núcleo positivo de significación en el que se fundan también *todas* las exigencias de la moralidad y todos los mandatos de perfección, pues lo que está en juego en todos estos casos no es, finalmente, sino la dignidad de las personas como seres racionales, depositarios, por su propia naturaleza de tales, de un derecho nativo e inalienable a la libertad individual.

3. A modo de conclusión:

¿Qué podemos aprender de Kant católicos y/o liberales?

Si se lo contrasta con las concepciones y posturas más habituales en el actual debate público, el modelo kantiano presenta, a mi entender, un carácter mucho más diferenciado y atractivo, que permite dejar atrás buena parte de las alternativas pretendidamente excluyentes de las que se parte la mayoría de las veces en dicho debate. En efecto, Kant no sólo no intenta fundar el respeto a las libertades individuales en la adopción de una posición escéptica o relativista en moral, sino que, por el contrario, pone nítidamente de relieve el hecho de que el fundamento de tal respeto no es ni puede ser otro que el mismo que subyace a la pretensión de validez universal y objetiva o intersubjetivamente vinculante que todo mandato moral trae ya siempre necesariamente consigo. Más allá de toda la ulterior sofisticación conceptual y argumentativa que Kant pone en juego en sus

¹⁹ Contra lo que pudiera parecer, la posición de Kant es, en este aspecto, compatible con la tesis básica de las teorías clásicas que establecen una clara diferencia, en lo que concierne al alcance normativo, entre las normas negativas que prescriben de modo absoluto la evitación de determinadas acciones que atentan de modo directo contra los bienes humanos básicos, por un lado, y las normas positivas que expresan imperativos de perfeccionamiento, por el otro: por lo general, estas últimas no mandan de modo irrestricto una acción o tipo de acción determinada, sino que prescriben tan sólo una cierta dirección general para la configuración de la vida del agente. Así, mientras la norma prohibitiva “no robes” excluye el tipo preciso de acción que configura el robo, el mandato de perfeccionamiento “sé generoso” no indica, de modo excluyente, un determinado camino para la realización del objetivo general que provee el contenido de la norma.

escritos, el punto de fondo sobre el cual insiste su posición es, en definitiva, sorprendentemente simple, y puede expresarse por medio de la siguiente pregunta: ¿dónde podría residir la razón última del respeto a las libertades individuales sino precisamente en el reconocimiento del estatuto y la dignidad que corresponde a las personas como seres racionales, en cuanto son libres y están, por lo mismo, abiertas a la dimensión moral? El contraste con las posiciones más habituales dentro de la tradición del contractualismo y del utilitarismo es aquí notorio, pues en el caso de Kant el fundamento último del respeto a las libertades no deriva de ningún tipo de mediación convencional ni de consideración relativa a las consecuencias ventajosas de abandonar el estado de naturaleza a través del pacto social. Por el contrario, Kant enfatiza el carácter completamente *a priori*, es decir, independiente de la experiencia, de la exigencia de validez que trae consigo el principio último de la moralidad expresado en las diferentes formulaciones del *IC*, y muestra, además, cómo deriva de dicho principio no sólo el mandato de respeto irrestricto a las personas y sus libertades individuales, sino también la obligación de fundar el Estado, como marco dentro del cual únicamente resulta posible el genuino despliegue de la libertad individual, en la forma de la coexistencia de libertades bajo una legislación universalmente válida. El carácter a la vez posibilitante y limitativo del principio último de la moralidad adquiere aquí su más nítida expresión: el despliegue efectivo de la libertad sólo resulta posible allí donde las acciones libres de los agentes individuales quedan sujetas al principio regulativo de la coexistencia de libertades bajo el imperio de una legislación universal.

El énfasis en el carácter irreductible y, a la vez, productivo de la tensión estructural entre el aspecto posibilitante y el aspecto limitativo constituye una de las características más salientes del tipo de modelo de fundamentación al que Kant apela tanto en su filosofía teórica como en su filosofía práctica. En este último caso, el énfasis recae sobre el hecho de que la libertad, como rasgo distintivo de los agentes, en tanto seres racionales, y como condición de posibilidad de la existencia misma del obrar moral, provee al mismo tiempo el principio que funda la necesidad objetivamente vinculante de considerar a las personas, en su carácter de fines en sí mismas, como objetos de respeto. Libertad y respeto a las libertades son, pues, dos caras de una misma moneda, allí donde el obrar aspira a ser moralmente correcto. Por lo mismo, todo despliegue efectivo de la libertad individual está, al mismo tiempo, sujeto a las condiciones posibilitantes-limitativas que establece el principio de coexistencia de libertades bajo el imperio de una legislación universal. Y esto implica, desde la perspectiva kantiana, que, desde el punto de vista de la legitimación moral, no hay

lugar, en el ámbito comunitario asegurado por dicho principio de coexistencia de libertades, para ninguna acción que realice en concreto la libertad de un agente al precio de afectar el principio del respeto a los demás, en su carácter de personas y, como tales, de seres dotados de un derecho nativo e inalienable a la propia libertad individual²⁰. Hay que recordar, por otra parte, que Kant considera, junto a la existencia de deberes de virtud para con los demás, también la de deberes de virtud respecto de sí mismo para todo agente individual, de modo tal que el principio kantiano de coexistencia, que prohíbe todo ejercicio de la libertad que suponga afectar la libertad de los demás, se ve complementado por medio del principio que exige que el agente trate también consigo mismo, en tanto representante de la humanidad, del modo que exige el estatuto de fin en sí propio de las personas²¹.

Por su parte, la distinción kantiana entre los deberes de virtud y los deberes de derecho pone claramente de manifiesto que una posición objetivista y universalista en moral no tiene por qué caer en la absurda tentación de considerar asunto del ordenamiento jurídico los aspectos referidos a la promoción de la *perfección* moral de los individuos. Entre los extremos del escepticismo y el relativismo, que pretenderían salvaguardar las libertades individuales al precio de la renuncia a toda fundamentación objetivamente vinculante de los imperativos de la moralidad, y de un autoritarismo o totalitarismo político de carácter maximalista, que pretendiera convertir en objeto de sanción legal todo aquello que traduce en concreto un determinado ideal de perfección humana o persiguiera, al menos, la mayor absorción posible del contenido de dicho ideal en la trama del sistema jurídico, se sitúa la que, a juicio de Kant, es la única vía transitable, a saber: la de la afirmación de la irreductibilidad de la dimensión genuinamente moral, con su carácter fundante respecto de la posibilidad misma de la convivencia en la comunidad política, pero sin asumir de modo ingenuo una indefendible

²⁰ Sobre esta misma base, resulta posible elaborar una estrategia de fundamentación para la actitud racional de tolerancia, poniendo de manifiesto el carácter siempre limitado de toda tolerancia que, por pretender ser racional, debe identificar razones que la fundamenten, las cuales, a la vez, la limitan en su alcance, pues marcan justamente el límite entre lo tolerable y lo que ya no puede ser tolerado sin minar las bases mismas en las que se asienta la propia tolerancia. A diferencia de las posiciones, en último término inconsistentes, que intentan fundar la actitud de tolerancia en la adopción de una posición escéptica o relativista en moral, la posición así esbozada deriva la exigencia vinculante de la actitud racional de tolerancia respecto de determinadas conductas a partir de los mismos principios que fundan, en general, una concepción en torno a lo que debe contar como objetiva o intersubjetivamente bueno y deseable, desde el punto de vista de la evaluación moral. Para un desarrollo más detallado de una concepción de este tipo en torno a la tolerancia remito a Vigo (1999).

²¹ Recuérdese que Kant va tan lejos por este camino como para derivar de dicho principio un argumento para fundar la prohibición absoluta del suicidio. Véase *Grundlegung* II, p. 55.

equivalencia entre el ordenamiento moral, orientado en definitiva a la búsqueda del bien supremo y la perfección moral, y el ordenamiento jurídico, cuya función específica se limita a la tarea de garantizar la posibilidad de la convivencia y contribuir al mejor logro de los objetivos básicos compartidos por los miembros de la comunidad.

Personalmente creo que hoy más que nunca, justamente en razón de la necesidad imperiosa de cultivar una genuina actitud liberal y tolerante en el marco de las complejas y heterogéneas sociedades del mundo post-industrial, deberíamos cuidarnos muy bien de no caer en la vana ilusión de pretender fundar dicha actitud de respeto a las libertades individuales y de tolerancia frente a las legítimas diferencias en los proyectos de vida en una posición de carácter escéptico o relativista, que termina, en rigor, por minar toda base posible de sustentación para aquello que pretende fundamentar. Liberales y católicos, si comprenden adecuadamente las exigencias de fondo que derivan de los propios principios básicos que prestan sustento a su actitud, tendrán que descubrir aquí, más tarde o más temprano, que lejos de ser antagónicas e irreconciliables, como sugieren las primeras apariencias, sus convicciones apuntan más bien hacia una dimensión profunda de convergencia, desde la cual se abre la posibilidad de un diálogo genuino y fructífero. Y, si lo que arriba he expuesto resulta convincente, habrá que decir que Kant está llamado a ser, sin duda, un partícipe central en dicho diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de I. Kant

- Anthropologie Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Akademie-Ausgabe, *Bd. VII, Berlin: G. Reimer Verlag 1917.*
- Geschichte Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Akademie-Ausgabe, *Bd. VIII, Berlin: Walter de Gruyter, 1923.*
- Grundlegung Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), ed. B. Kraft – D. Schön-ecker, Hamburg: F. Meiner, 1999.
- KpV Kritik der praktischen Vernunft (1788), ed. K. Vorländer con una nueva bibliografía por H. Klemme, Hamburg: F. Meiner, 1990.
- MdS Metaphysik der Sitten (1797), ed. K. Vorländer, Hamburg: F. Meiner 1966 (= ⁴1922)

2. Bibliografía secundaria

- Dräger, H. (1980), "IV. Der Liberalismus in ideengeschichtlicher Betrachtung" en R. Eisler (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, reeditado por J. Ritter y K. Gründer, vol. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. v. "Liberalismus", col. 264-272.

- Höffe, O. (ed.) (1999), *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- Mises, L. von (1927), *Liberalismus*, Jena: G. Fischer, 1927.
- Paton, H. J. (1948), *The Categorical Imperative*, Chicago – Illinois: The University of Chicago Press, 1948.
- Pinkard, T. (1999), “Kant, Citizenship, and Freedom (§§ 41-52)”, en Höffe (1999) pp. 155-172.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- Reese-Schäfer, W. *Richard Rorty*. Frankfurt a. M.; New York: Campus Verlag, 1991.
- Rorty, R. “The Priority of Democracy to Philosophy” [1988]. En R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press 1991, p. 175-196.
- Schönecker, D., y Wood, A. W. (2002), *Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’. Ein einführender Kommentar*, Paderborn – München – Wien – Zürich: F. Schöningh, 2002.
- Vigo, A. G. (1999), “El concepto de tolerancia”, *Sapientia* (Buenos Aires) 54 (1999), 187-208; reproducido en *Revista de Humanidades – Filosofía*, Universidad Andrés Bello (Santiago de Chile) 4 (1999), pp. 123-149.
- Wieland, W. (1989), “Aporías de la razón práctica” en Wieland (1996), pp. 15-50.
- Wieland, W. (1996), *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, trad. e introd. por A. G. Vigo, Buenos Aires: Biblos, 1996. □