

AUTONOMÍA Y DERECHOS HUMANOS EN PERSPECTIVA KANTIANA

Por: Francisco Cortés Rodas

Universidad de Antioquia

En las discusiones actuales en Colombia sobre el universalismo moral, es usual oír la crítica según la cual éste no puede dar cuenta de los problemas éticos y políticos concretos de los hombres, ya que desde esta perspectiva se propone como solución a los conflictos prácticos el someterlos a un procedimiento unitario, abstracto y formal: el procedimiento de la justicia distributiva de Rawls o el criterio (U) de universalización de Habermas. Para la situación concreta de Colombia, este procedimiento es más un obstáculo que un medio por el cual sea factible ofrecer una salida viable al círculo de violencia e injusticia en el que estamos envueltos los colombianos. Rodrigo Romero y Guillermo Hoyos V. critican las versiones universalistas de la moral desde perspectivas distintas. Hoyos —apoyándose en el giro contextual dado por los mismos Habermas y Rawls en sus últimos escritos—, busca establecer una independencia de la política con respecto a la moral. Esta independencia —o estrategia de la discontinuidad— no significa para Hoyos que la política quede separada de toda normatividad; así, para evitar su positivización, busca Hoyos, siguiendo a Dworkin, definir una complementariedad entre lo ético y lo político con el fin de darle autonomía a lo político, o mejor, para que pueda la política “brillar por sí misma con todo su esplendor”.¹ Romero —en una muy lúcida aproximación a Hobbes—, afirma que para la negociación de los pactos políticos y sociales que conduzcan a la superación del conflicto violento por el que pasamos, es innecesaria una perspectiva universalista de tipo kantiano o rawlsiano; es suficiente, dice él, el cálculo instrumental de individuos autointeresados que buscan con el pacto asegurar las condiciones que garanticen la supervivencia. Es necesario, dada la situación en que estamos —una situación hobbesiana—, instituir inicialmente un poder soberano que haga efectiva la supervivencia de los individuos —que en principio habría de ser suficiente—, para luego considerar, alcanzadas unas mínimas condiciones de convivencia, cómo resolver otros conflictos y problemas.²

A pesar de las razonables y pertinentes críticas de los comunitaristas en la discusión internacional³ y de las muy acertadas razones de nuestros filósofos contra las perspectivas

1 HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Uso ético de la razón práctica en la política*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, manuscrito, 1994.

2 ROMERO, Rodrigo. *Pacto y Poder: Reflexiones en torno a Hobbes*. Cali: Universidad del Valle, manuscrito, 1994.

3 Entre los comunitaristas me refiero a MacINTYRE, A. *After Virtue*. London, 1985; SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982; TAYLOR, Ch. *Philosophical Papers I, II*. Cambridge, 1985; WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York, 1983.

que ofrecen los programas de Rawls y Habermas, pienso que la propuesta del universalismo moral es necesaria para la conformación de un contrato o pacto político que sea efectivo. Su efectividad depende de si se aseguran con él unas condiciones básicas que posibiliten la realización de una vida humana digna para todos.

Con el fin de mostrar la necesidad e importancia del universalismo moral, para buscar salidas o alternativas al conflicto político y social en que estamos, se reconstruirán algunos elementos de las argumentaciones éticas de Kant y Rawls con el propósito de definir una lista de condiciones elementales propias de una vida humana digna; esta lista se encuentra sujeta a ampliación y puede ser enunciada en forma de derechos morales. Para establecer este catálogo es imprescindible una relación de continuidad entre moral y política; por esto considero problemática la posición de Hoyos. Esta enumeración no puede ser construida a partir de una concepción instrumental o de cálculo racional al estilo Hobbes, porque –como lo vieron muy bien Kant y Rawls– desde una concepción instrumental no puede fundarse una sociedad civil; puede, ciertamente, instaurarse un soberano despótico o legitimarse una concepción de justicia utilitarista, que aseguren la supervivencia pero no la libertad.

I

En la tercera antinomia, en la *Crítica de la Razón Pura*, se propone Kant delimitar el campo específico de la razón pura teórica, del de la razón práctica. La necesidad de esta delimitación surge de preguntarse si es posible establecer frente al mundo fenoménico regido por leyes naturales, un mundo práctico regido por leyes de libertad. El problema de la antinomia es pues libertad o determinismo.

La tesis de esta antinomia afirma que la causalidad determinada por las leyes de la naturaleza no es la única forma de causalidad. Hemos de suponer además una segunda forma de causalidad, a saber, la libertad. La antítesis, por el contrario, afirma la inexistencia de la libertad: la única causalidad que existe es la de la naturaleza, en la cual se da interconexión causal estricta entre los fenómenos.

La solución dada por Kant a la antinomia es el aceptar la existencia de dos formas de causalidad: la natural y la de la libertad. Para esto defiende, de un lado, el principio ya fundamentado en la analítica trascendental, donde afirma “la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables (...) que no permite infracción ninguna”.⁴ De otro lado, instituye Kant la independencia y autonomía de la esfera práctica del mundo humano, es decir, del mundo que es capaz de constituir el hombre en tanto “tiene la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con

4 KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 1984, B 536.

independencia de la imposición de los impulsos sensitivos”.⁵ Al definir al hombre como un ser autónomo, y al establecer que la autonomía de la voluntad se produce porque éste es capaz de determinarse a sí mismo, erige una de las bases centrales a partir de la cual constituirá el ámbito de la razón práctica. El hombre es participante de dos órdenes: en tanto ser empírico, del orden natural; y como ser autónomo, del orden de la libertad. Posee, pues, dos facultades: entendimiento y razón. Así, las acciones del hombre están relacionadas con dos formas diferentes de causalidad: en la medida en que es un ser sensible, con la causalidad natural; y en tanto que ser inteligible, con la causalidad de la libertad. En este último sentido, por medio de la facultad de la razón, el hombre propone leyes prácticas; en ellas expresa cómo deben darse las acciones de los hombres para que se pueda conformar un orden según las leyes de la libertad. El fundamento de estos imperativos, o de estas leyes creadas por el hombre, es la absoluta espontaneidad.

Sin embargo, cabe preguntar ¿cuál es la “realidad” de esa supuesta causalidad de la libertad?; ¿en qué se manifiesta “concretamente” ésta, como para que podamos afirmar con seguridad que el hombre, como ser empírico, no está determinado absolutamente por las leyes de la naturaleza?

En la formulación de estas preguntas hay un problema con las expresiones “realidad” y “en qué se manifiesta concretamente”. La gramática de estas expresiones determina, aparentemente, que lo real es lo fenoménicamente experimentable. Debemos ver entonces, cómo es posible hacer una diferenciación entre la realidad del mundo natural y la del mundo inteligible, que a partir de sí misma permita explicitar la realidad de este último. La importancia de resolver este problema radica en poder dar una respuesta satisfactoria a quienes apoyados en la antítesis, afirman que la esfera de la racionalidad práctica no es más que una quimera.

Con el fin de mostrar lo que significa para Kant “realidad” práctico-moral se reconstruirán algunos elementos de sus argumentaciones, desarrollados en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*, relativas a la fundamentación del principio moral.

Con la introducción del imperativo categórico brinda Kant una fórmula general por medio de la cual es posible probar las normas y las formas de acción en relación con su capacidad de universalización. A partir de Kant las normas morales sirven a la regulación de la vida común en sociedad en tanto obligan en forma categórica a los miembros de la comunidad a ejecutar determinadas formas de acción y a no ejecutar otras. Los juicios morales son mandatos y establecen lo que uno está obligado a hacer. En este sentido se define qué acción es moral y cuando lo es, determinando si es justa una norma de la vida común en sociedad; es decir, estableciendo qué normas obligan, en forma imparcial a los participantes de una sociedad, a ciertas formas de comportamiento.

5 *Ibidem*, B 562

Los juicios morales dicen lo que uno debe hacer o dejar de hacer y no cómo debe realizarse una vida buena y cómo debe uno buscar su felicidad. El objeto de los juicios morales son, esencialmente, las acciones y no las personas o el carácter de las personas. Estas acciones se pueden describir como acciones que realizan deberes y no como acciones que corresponden a criterios valorativos. La moral universalista limita las cuestiones morales a los temas de la justicia y excluye de su esfera las cuestiones prácticas de la vida buena.

En este sentido, las normas morales deben dar cuenta del carácter general de los mandatos morales válidos. Mediante el imperativo categórico determina Kant las condiciones bajo las cuales puede decirse que una norma o que una forma de acción es moralmente correcta; así, éstas pueden ser moralmente correctas cuando el actor concibe la máxima de su acción en forma tal que él quiere al mismo tiempo que ésta se convierta en una ley universal. Las normas y las formas de acción que no satisfacen el carácter de universalidad estipulado en el imperativo categórico no son objeto de la moral.

Se puede definir el imperativo categórico como el procedimiento por medio del cual se accede al punto de vista de la moralidad. En este sentido, sirven sus distintas formulaciones para establecer y especificar las características del procedimiento y para definir las restricciones a las cuales tienen que someterse las reflexiones o —diciéndolo en forma más moderna—, las argumentaciones del actor cuando accede al plano de la moralidad.

La primera enunciación que se deriva de la fórmula general dice: “obra como si la máxima de tus acciones debiera tomarse, por tu voluntad ley universal de la naturaleza”.⁶

Las leyes morales deben ser, en analogía con las leyes de la naturaleza, universalmente válidas, incondicionadas y necesarias. Para actuar moralmente el actor debe poder querer que la máxima con la cual él resuelva su acción se convierta en ley universal. Como tal, debe poder ser aceptada por otro actor racional que entienda y reconstruya las reflexiones o argumentaciones elaboradas por el primero para realizar su acción. Por medio de esta exigencia de universalidad son excluidas de la moralidad las máximas o formas de acción que no pueden adquirir la forma de las leyes de la naturaleza. Son excluidas pues, máximas y formas de acción en las que la motivación de la acción está orientada en forma particularista. No se puede querer que la discriminación sexual o racial, el suicidio, la transgresión de las promesas se conviertan en prácticas universalmente aceptables; pues el hecho de que estas prácticas lleguen a asumirse como formas de resolver ciertos conflictos es contrario a lo entendido como razonable en una forma de vida racional.

6 KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1983, p. 73.

Sin embargo, la exigencia de universalidad no es suficiente para explicitar todo el alcance del imperativo moral. Kant introduce, entonces, la segunda formulación del imperativo categórico. Ésta dice: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.⁷ Aparentemente esta segunda formulación no agrega ningún contenido nuevo a la primera. Veamos: una forma de acción o una máxima en la cual resulte instrumentalizada una persona por otra, es prohibida según la primera formulación; no podría derivarse de tal máxima, una ley universal. Para algunos autores esta segunda formulación sobra en la construcción kantiana. Considero, sin embargo, de gran importancia la vinculación de esta segunda formulación con la tercera en cuanto prepara el camino para la definición de los conceptos de autonomía y libertad, y porque con la definición del hombre como un fin en sí mismo se especifica el ámbito propio de la moralidad y el objeto de su protección. Además, como aquí me interesa ver las restricciones o limitaciones a las que tienen que someterse los actores para acceder al plano de la moralidad —entendiendo que el imperativo categórico es el procedimiento por medio del cual se realiza este acceso—, se pueden encontrar en esta segunda formulación nuevos elementos para esta argumentación.

El objetivo de la prueba es demostrar que la naturaleza racional humana existe, como un fin en sí misma. Kant distingue primero entre el fin de una voluntad humana racional, que actúa conforme a la representación de ciertas leyes, y los fines del ser humano en tanto ser sensible. Los fines de este último tienen un valor relativo, un valor adscrito a sus intereses particulares; por el contrario, el fin de una voluntad humana en tanto que actúa conforme a leyes práctico morales, tiene un valor absoluto. Por esto, si los fines de las acciones de una voluntad humana racional —que son la constitución de las leyes práctico morales—, tienen un valor absoluto, ella como creadora de estas leyes debe tener este mismo valor. La voluntad humana racional es pues, algo cuya existencia en sí misma posee un valor absoluto; en este sentido, “el hombre y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado al mismo tiempo como fin”.⁸ Al definir de esta manera al hombre, vemos que sí se produce una ampliación del contenido de la primera formulación, en esta segunda. El hombre no debe ser instrumentalizado para la consecución de ciertos fines particulares; debe ser siempre considerado por los otros como un fin en sí mismo cuando con las acciones o los efectos que se siguen de éstas puede resultar afectada su naturaleza humana, sus intereses vitales o sus perspectivas. Esto debe ser entendido en un sentido amplio. A Kant se le ha criticado el que a partir de esta segunda formulación estableciera un criterio tan riguroso con el cual resulta casi imposible la interacción humana, pues en la gran mayoría de nuestras relaciones prácticas nos valemos del otro para obtener ciertos

7 *Ibidem*, p. 84.

8 *Ibidem*, p. 83.

fines. A pesar de esto sostengo que la idea de Kant es otra. Nuestras interacciones normales están mediadas por la actitud práctico-instrumental, y está bien que así sea. Lo que establece la segunda formulación es una prohibición a toda forma de dominación de una voluntad por otra. Este principio de la humanidad constituye como ley, la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre. No se puede, por tanto, querer que las acciones de un sujeto en las cuales su humanidad o la de otro resulte lesionada o su voluntad sometida a la de otro, se puedan convertir en acciones válidas y justificables, porque es contrario a lo entendido como razonable en una forma de vida racional que tales acciones puedan aceptarse como formas de resolver ciertos conflictos.

En la tercera fórmula del imperativo categórico se explicitan los conceptos del reino de los fines, de la autonomía y la dignidad. En ésta se encuentran dos enunciaciones. De acuerdo a la primera: "sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto al objeto".⁹

En la segunda variante de esta fórmula se acentúa el aspecto del enlace racional en el reino de los fines, "pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines".¹⁰

Una voluntad universalmente legisladora es una voluntad autónoma. La autonomía la adquiere en la medida en que liberada de todo tipo de determinaciones provenientes de su naturaleza sensible, es decir, en la medida en que es libre, puede ser autocreadora de las leyes que sirven a la regulación de sus relaciones en el mundo práctico-moral. En el proceso reflexivo o argumentativo, en el que los seres noumenales crean estas leyes; participan otros seres igualmente libres, racionales y autónomos. Con el conjunto de restricciones impuestas a sus reflexiones y argumentaciones por las condiciones establecidas en las tres formulaciones del imperativo categórico, son colocados los seres racionales en la situación de crear las leyes que posibilitan la interacción en el ámbito práctico-moral. Esto es lo que denomina Kant el enlace sistemático de los seres racionales en un reino de los fines. El procedimiento establecido con estas formulaciones del principio moral, permite definir entonces como moralmente justas solamente aquellas formas de acción o máximas que pueden ser reconocidas por cualquier ser racional como universalmente válidas, que permitan al hombre ser considerado siempre como un fin en sí mismo y en las cuales éste

9 *Ibidem*, p. 89.

10 *Ibidem*, p. 91.

participe siempre como autocreador de las leyes que sirven a la regulación del orden práctico-moral. Así, la moral tiene que ver, en este sentido, con la protección y aseguramiento de la naturaleza humana racional.

Se puede criticar el programa de Kant diciendo que el aseguramiento y protección de la naturaleza humana racional es insuficiente si este sistema de aseguramiento, definido por medio de los derechos universales de libertad y autonomía, no está vinculado en forma adecuada con la garantía de unas condiciones políticas, sociales y económicas mínimas que hagan posible para todos una vida humana digna. Esta sería una reformulación de la crítica de Hegel al formalismo y universalismo de la moral kantiana. Intentando seguir las orientaciones de esta crítica —hecha también por los comunitaristas a los programas tempranos de Habermas y Rawls—, se buscará mostrar cómo sería viable una vinculación de los derechos universales de libertad y autonomía con unas condiciones políticas, sociales y económicas mínimas. Para realizar este paso voy a apoyarme en algunas reformulaciones hechas por John Rawls a su “Teoría de la Justicia” en sus últimos escritos, especialmente del concepto de persona moral de la teoría de los bienes básicos.¹¹ Al haberle dado Rawls una base empírico-social a los conceptos de autonomía y al imperativo categórico, abrió una posibilidad para construir la vinculación, que aquí vamos a explicitar.¹²

II

Uno de los fines de la argumentación de Rawls consiste en la formulación de las condiciones para la construcción de una sociedad bien ordenada. Para esto se vale del concepto kantiano de autonomía y de la teoría del contrato social, desarrollados en la tradición liberal. Rawls busca mostrar —diferenciándose de las concepciones morales de tipo utilitarista, teleológico e intuicionista—, que los principios de justicia no pueden ser deducidos a partir de una determinada concepción de la vida buena. Por el contrario, los principios de justicia deben ser comprendidos como aquellos sobre los cuales llegarían a ponerse de acuerdo personas racionales y libres, para quienes estaría velada la promoción de sus propios intereses. Rawls concibe la posibilidad de ese proceso de unificación en el marco de lo que él denomina “posición original”. En esta situación de búsqueda de acuerdo, los participantes están sometidos a una serie de condiciones restrictivas. Ellos toman sus decisiones y acuerdos, con el fin de determinar los principios básicos para formar una sociedad bien ordenada, bajo un velo de ignorancia. Por medio de éste, son establecidas unas restricciones a las deliberaciones y razonamientos que deben observar los

11 RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Madrid: FCE, 1992; RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

12 Cfr. WELLMER, A. *Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen*. En: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. M. Brumlik und H. Brunkhorst (Hg.), Fisher, Frankfurt am Main, 1993, p. 173-196. HOYOS, Guillermo. *El uso ético de la razón práctica en la política*. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, manuscrito, 1994.

representantes ideales, para poder elegir en forma racional los principios que posibiliten conformar un orden justo. Estas condiciones restrictivas son necesarias por dos razones: en primer lugar, porque es imposible conseguir acuerdos racionales sobre cuestiones relativas a lo justo, con sujetos orientados hacia la consecución de sus intereses particulares; y en segundo lugar, porque un programa de fundamentación de una concepción moral de la justicia no puede realizarse a partir de una determinada concepción particular del bien, ya que los tipos de acuerdos obtenidos sobre esta base no pueden ser válidos universalmente: su validez se restringe al contexto en el que fueron creados. Como estos acuerdos contextuales no son válidos para todos, tampoco pueden ser obligatorios para todos. Seguirlos depende de si se quiere alcanzar un determinado fin o de si hay una identificación con una idea de bienestar colectivo. De otro lado, acceder a la perspectiva moral implica dar un paso más. Éste viene determinado por la necesidad de conseguir un acuerdo para solucionar los conflictos sociales generados a partir del hecho real de las desigualdades existentes. La pregunta fuertemente abstracta sobre las cuestiones relativas a la justicia tiene este trasfondo; el procedimiento contractual planteado por Rawls pretende dar una respuesta para dirimir este hecho real. Veamos: los sujetos son despojados, mediante el velo de ignorancia, de sus vinculaciones e intereses reales, planes de vida, concepciones particulares del bien; no conocen su lugar en la sociedad, ni sus capacidades y habilidades. Al ser despojados de estos conocimientos y de las motivaciones que surgen de poseerlos, para poder deliberar, elegir y conseguir un acuerdo unánime sobre unos principios que sirvan a la finalidad de configurar un orden social justo, son convertidos en seres racionales, motivados entonces, por un fin del más alto orden; es decir, interesados en crear un acuerdo que haga posible que cualquier sistema de fines o plan racional de vida pueda ser realizado. De esta manera es convertido el cálculo racional egoísta del actor real en la actitud racional desinteresada de la persona moral. Su motivación para actuar –en este caso elegir– no está determinada por sus intereses reales, porque es imposible conocerlos. En este sentido, lo que motiva al participante ideal en las deliberaciones es crear unas reglas de juego, que hagan posible la realización de cualquier plan racional de vida.

Estas reglas de juego, los dos principios de justicia –el principio de la libertad y el de la diferencia–, son introducidas y justificadas mediante la teoría de los bienes sociales básicos. Con esta teoría se establece un mínimo político, social y económico del cual debe poder disponer cualquier sujeto para que pueda ser considerado como persona moral. Estos bienes (las libertades básicas, la igualdad de oportunidades, las potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad, ingresos y riquezas y las bases sociales del respeto a uno mismo), posibilitan que independientemente de la situación real en la cual viva cada sujeto, le sea garantizado por las reglas de juego acordadas mediante el establecimiento de los dos principios de justicia, el poder interactuar y ser reconocido como persona moral, es decir, como un ser libre, igual y autónomo.

Por medio de la vinculación del concepto de persona moral con este mínimo, adquiere la moral una dimensión mas profunda: la moral se relaciona con el establecimiento de las

condiciones de una vida humana digna. Es importante decir aquí, que la moral no tiene que ver con las formas prácticas a través de las cuales estas condiciones mínimas pueden convertirse en realidad. Esto es asunto de otros usos de la razón práctica.

III

Resumiendo lo construido a partir de Kant y Rawls se puede decir lo siguiente: desde un punto de vista moral son prohibidas todas aquellas formas de acción en las que resulten perjudicadas la naturaleza racional del hombre, su libertad, su autonomía, su igualdad y su dignidad.¹³ Éstas pueden resultar perjudicadas por las acciones o las consecuencias que siguen a las acciones en los casos 1) de violación de la integridad personal, mediante torturas, maltratos físicos o psíquicos; 2) de asesinato; 3) de privación de la libertad de movimiento, por ejemplo con el secuestro, la detención arbitraria, la negación de la libertad de conciencia y expresión; 4) de las formas de engaño, por ejemplo mediante falsas promesas, fraude, trampa, ocultamiento de la información; 5) de un tratamiento injusto resultado del desconocimiento de derechos y oportunidades o de la privación de algunos derechos sociales básicos, como el derecho a la alimentación, a la vivienda y a la asistencia médica; 6) de tratamiento desigual como consecuencia del menosprecio a las capacidades o habilidades de una persona, o como resultado del irrespeto a las creencias religiosas y costumbres de otros sujetos.

Para proteger la naturaleza humana racional del hombre, su libertad, su autonomía, su igualdad y su dignidad, se establecen una serie de derechos morales —también denominados derechos humanos fundamentales— que siguiendo la lista de las transgresiones morales arriba enunciadas podemos enumerar así: 1) tenemos el mandato de no hacerle daño físico o psíquico a nadie y de prestar ayuda al otro en caso de necesidad; 2) tenemos la prohibición de quitarle la vida a otra persona; 3) la prohibición de privar a un tercero de la libertad de movimiento, de donde se derivan derechos individuales tales como el derecho a la libertad, al movimiento, al pensamiento, a la libre expresión y la conciencia; 4) tenemos los mandatos que obligan a respetar las promesas, a no engañar, o hacer fraudes y trampas; 5) tenemos los derechos de la razón mediante los cuales se establecen normas para producir una distribución justa de bienes, de cargos y el aseguramiento de un mínimo social y económico; 6) tenemos los derechos de la razón que ordenan respetar la dignidad del otro, reconocer la libre expresión de la propia persona y respetar los sentimientos religiosos, las costumbres, las convenciones y las formas de vida alternas. En este catálogo merece especial atención hoy, el derecho al desarrollo de la vida humana en el marco de unas condiciones que sirvan para la preservación de la especie y el planeta.

13 Cfr. KAMBARTEL, F. *Unterscheidungen zur praktische Philosophie. Indirekte begriffliche Anfragen zur Diskursethik*. Frankfurt: manuscrito, 1993.

La moral debe servir, por tanto, para que las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana digna y racional sean garantizadas. Su prioridad debe ser observada, pues ella tiene que ver con las condiciones elementales de la racionalidad de nuestra vida. Estas condiciones básicas, establecidas en la forma de los derechos humanos fundamentales, deben convertirse en realidad para todos los hombres, porque sin su realización es imposible la construcción de un orden social justo e igualitario. El reconocimiento de los derechos humanos fundamentales representa, por tanto, la garantía de una noción mínima de justicia.

La definición de este mínimo es resultado del uso moral de la razón práctica.¹⁴ Para hacer valer estas condiciones mínimas de una vida humana digna es necesaria una relación de continuidad entre moral y política que no debe implicar la idea de una subordinación de la política a la moral, sino más bien una relación de complementariedad sin la cual la moral, al ser considerada independientemente de la política, sería algo vacío; y la política, por su parte, quedaría ciega y sin rumbo.

Finalmente, a pesar de que estemos en la situación hobbesiana –en la guerra de todos contra todos–, bajo la ausencia casi absoluta del Estado donde cada quien imparte justicia por su cuenta y a su modo, considero prácticamente viable en Colombia hoy, solucionar los problemas implicados en garantizar para todos este mínimo ya definido. Sin embargo, la posibilidad de lograr esta solución supone, en el proceso de construcción del pacto político, que los participantes asuman una perspectiva moral. El mero cálculo instrumental de individuos autointerésados puede producir inmediatamente un resultado: la paz. Pero ésta, lograda por temor a la muerte, no es garantía de estabilidad mientras no se busque crear las condiciones mínimas para la convivencia y la cooperación social.

14 En esto sigo a Habermas en su ya famosa distinción entre los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica. HABERMAS, J. *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*. En: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 100-119.

AUTONOMÍA Y DERECHOS HUMANOS EN PERSPECTIVA KANTIANA

Por: Francisco Cortés Rodas

***KANT *AUTONOMÍA MORAL
*DERECHOS HUMANOS**

RESUMEN

En las discusiones actuales sobre el universalismo moral ha tomado forma la tesis de la necesaria separación entre la moral y la política. El problema de esta tesis, es decir, de la independencia de la política con respecto a la moral, radica en la positivización de la primera. Para evitar esta consecuencia negativa es necesario buscar una complementariedad entre estas dos esferas. En este artículo se busca, mediante la reconstrucción de algunos elementos de las argumentaciones éticas de Kant y de Rawls, señalar un camino posible para construir tal complementariedad.

AUTONOMY AND HUMAN RIGHTS IN A KANTIAN PERSPECTIVE

By: Francisco Cortés Rodas

***KANT *MORAL AUTONOMY
*HUMAN RIGHTS**

SUMMARY

In the course of present discussion on moral universalism a thesis has developed regarding the necessary separation between morality and politics. The problem contained in this thesis, that is to say, the independence of politics with respect to morality, is rooted in the positivization of the former. In order to elude a negative consequence such as this it is necessary to look for the complimentary character of the two spheres. This article aims at pointing out a possible way to construct such character by means of the reconstruction of certain elements in Kant's and Rawls' ethical reasoning.



Presupuestos metafísicos
de la crítica de la razón pura
Carlos Másmela



Una interpretación de la actividad
trascendental del ánimo en la
deducción trascendental



Editorial Universidad de Antioquia

Otraparte