

En este número:

ARTÍCULOS

E. Castro, Biopolítica: de la soberanía al gobierno

J. A. Bonaccini, Analogía e Imputabilidad en filosofía práctica de Kant

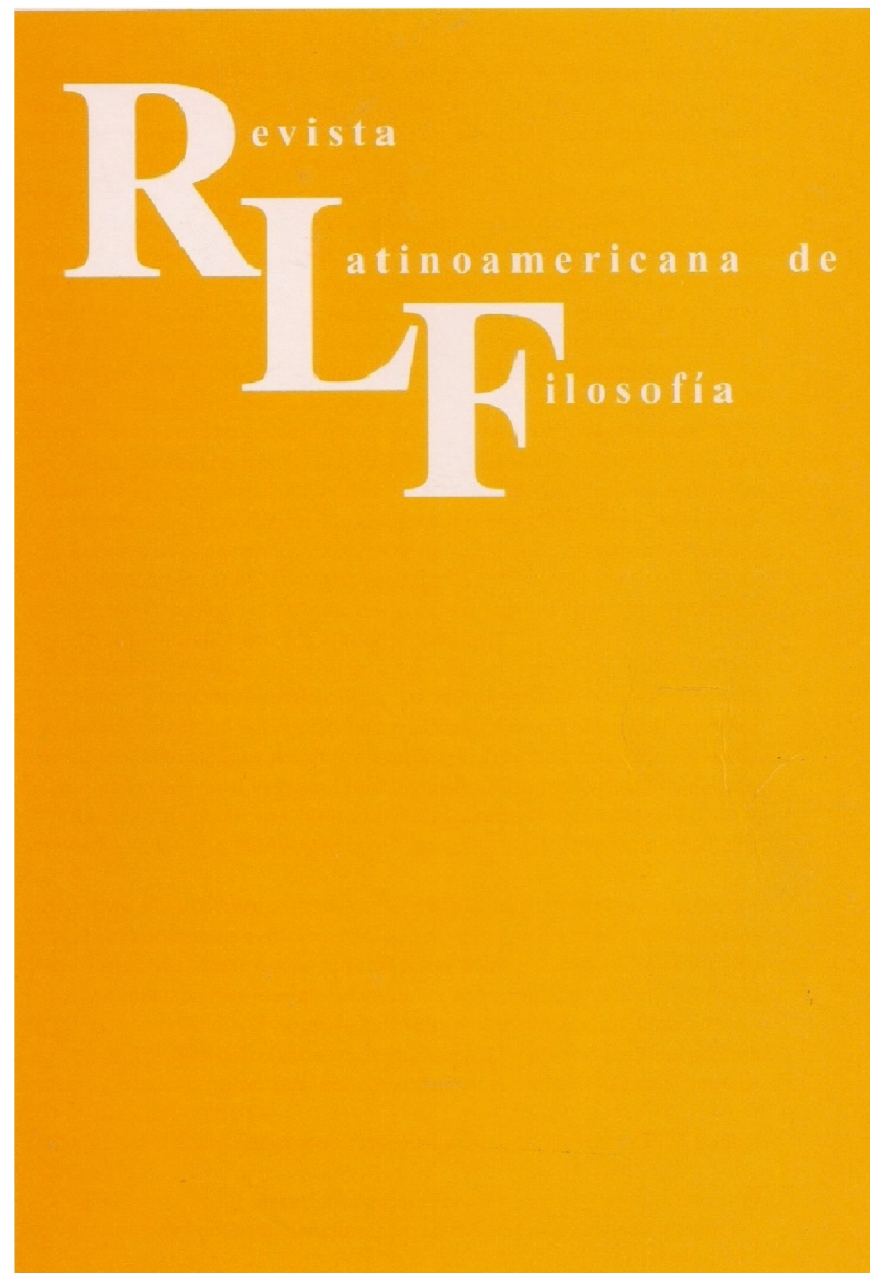
L. Venezia, ¿Es “justicia como equidad” una concepción política de la justicia?

H. Arrese Igor, El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconsciencia.
Acerca de la influencia fichteana en la *Ethik* de Hermann Cohen

ESTUDIO CRÍTICO - COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA - Vol. XXXIV, N° 2

R_{LF}



Centro de Investigaciones Filosóficas - Buenos Aires - Argentina

ISSN 0325-0725

VOL. XXXIV, N° 2 - PRIMAVERA 2008

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu
UNLP - CONICET

Alejandro Cassini
UBA - CONICET

Osvaldo Guariglia
CONICET

Leiser Madanes
CIF

Mario A. Presas
UNLP - UBA

Secretaria: Cecilia Lastra

CONSULTORES ACADÉMICOS

Mario Bunge, *Mc Gill University*
Carla Cordua, *Universidad de Chile*
Marcelo Dascal, *Universidad de Tel-Aviv*
Ernesto Garzón Valdés, *Universidad de Mainz*
Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University*
Jorge E. Gracia, *State University of New York (SUNY), Buffalo*
Joao Paulo Monteiro, *Universidade de Lisboa*
C. Ulises Moulines, *Universidad de Munich*
O. Porchat Pereira, *Universidad de San Pablo*
David Sobrevilla, *Universidad de Lima*
Ernesto Sosa, *Brown University*
Roberto Torretti, *Universidad de Puerto Rico*
Margarita Valdés, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Luis Villoro, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Editada en: Centro de Investigaciones Filosóficas
Miñones 2073 (C1428ATE) Buenos Aires - Argentina
Fax: (54-11) 4787-0533 – E-mail: cifrlf@mail.retina.ar
www.rlf-cif.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1493 15 Southwest Park
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A. Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina

Individuos \$40
Instituciones \$80

Exterior

Individuos U\$S 30 € 25
Instituciones U\$S 45 € 35

(más gastos de envío)

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Daniel Brauer, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** está indizada por el *Philosopher's Index*

ISSN 0325-0725

Noviembre 2008

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 2008

VOLUMEN XXXIV

N° 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

- E. Castro**, Biopolítica: de la soberanía al gobierno 187
- J. A. Bonaccini**, Analogía e Imputabilidade na filosofia prática de Kant 207
- L. Venezia**, ¿Es “justicia como equidad” una concepción política de la justicia? 259
- H. Arrese Igor**, El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconsciencia. Acerca de la influencia fichtean en la *Ethik* de Hermann Cohen 301

ESTUDIO CRÍTICO

- C. Jáuregui**, Acerca de la interpretación de Mario Caimi de la Deducción Trascendental de las Categorías de la *Crítica de la razón pura* (B) 329

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- J. Locke**, *Ensayo sobre el gobierno civil* (M. Costa). **F. Luna y A. L. F. Salles**, *Bioética, nuevas reflexiones sobre debates clásicos* (D. Cohen). **M. Cruz**, *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas* (A. Ratto). **O. Guariglia**, *Moralité, Ética universalista e soggetto morale* (M. Marey). **D. Cohen Agrest**, *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas* (B. Firmenich). **C. Amor**, *Rawls post Rawls* (M. Alegre). **M. Heidegger**, *¿Alma mía!, Cartas de su mujer Elfriede* (I. Soneira) 339

COLABORADORES

EDGARDO CASTRO (1962-). Doctor en Filosofía (Universidad de Friburgo, Suiza), Investigador del Conicet, Profesor de Historia de la Filosofía contemporánea (Universidad Nacional de San Martín). Ha publicado: *Pensar a Foucault* (Buenos Aires, 1995), *El vocabulario de Michel Foucault* (Bernal, 2004).

E-mail: edgardommanuelcastro@gmail.com

JUAN A. BONACCINI, Associate Professor at the Department of Philosophy of Natal Federal University (UFRN/ Brazil) and *Visiting Scholar* at the Department of Philosophy of Michigan State University (MSU/USA). E-mail: juan@cchla.ufrn.br

LUCIANO VENEZIA es Licenciado y doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral del CONICET. Ha publicado trabajos sobre temas de filosofía moral y política en publicaciones especializadas. E-mail: lucianovenezia@yahoo.com.ar

HECTOR ARRESE IGOR Licenciado y Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional La Plata (UNLP). Ha obtenido una Beca DAAD que le ha permitido desarrollar actividades formativas y de investigación en la Universidad de Halle. Se ha especializado en temas de filosofía práctica alemana, en particular en el idealismo de Fichte y el neokantismo de Marburg.

E-mail: harreseigor@gmail.com.

CLAUDIA JÁUREGUI es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora adjunta regular de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna (Facultad de Filosofía y Letras. UBA). Profesora invitada de la Universidad Torcuato Di Tella. Investigadora adjunta del Conicet. Autora de numerosos artículos sobre filosofía moderna, particularmente kantiana, publicados en diversas revistas especializadas, nacionales y extranjeras. Autora del libro *Sentido interno y subjetividad: un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de I. Kant*.

E-mail: cjauregui@unq.edu.ar

BIOPOLÍTICA: DE LA SOBERANÍA AL GOBIERNO

Edgardo Castro

Universidad Nacional de San Martín

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: El presente artículo analiza la evolución de la noción de biopolítica en Michel Foucault, desde 1974 a 1980, y su problemática metodológica (su positividad). Muestra que se pueden distinguir cuatro nociones de biopolítica y vincula esta noción con la cuestión del humanismo y de las ciencias humanas en Michel Foucault.

PALABRAS CLAVES: Biopolítica, positividad, Foucault, humanismo

ABSTRACT: This article analyzes the evolution of the notion of biopolitics in Michel Foucault, from 1974 to 1980, and its methodological problems (its positivity). It argues that we can distinguish four notions of biopolitics in Foucault and it links these notions with the question of the humanism and human sciences.

KEY WORDS: Biopolitics, positivity, Foucault, humanism

1. Las biopolíticas foucaulteanas:

Desde hace algunos años el concepto de biopolítica, entendido como la forma de ejercicio del poder político que tiene por objeto la vida biológica de los hombres, se ha convertido en uno de los ejes dominantes de la filosofía política contemporánea. Ello se debe en gran medida a los trabajos de Michel Foucault y, en particular, a la edición póstuma de sus cursos en el Collège de France.¹

1. Por cuanto sabemos, el origen del término “biopolítica” se remonta al sueco Rudolf Kyellen (*Stormakterna. Konturer kring samtidens storpolitik*,

La noción de “biopolítica” aparece en Foucault por primera vez en una conferencia pronunciada en Río de Janeiro en 1974, “La naissance de la médecine sociale”,² encuentra una formulación más articulada en la parte final de *La volonté de savoir* (1976) y un análisis más extenso en sus cursos en el Collège de France: “*Il faut défendre la société*”, *Sécurité, territoire et population* y *Naissance de la biopolitique* (el primero de 1976, pero aparecido en 1997 y los otros de 1978 y 1979, respectivamente, pero publicados recién en el 2004).

En *La volonté de savoir*,³ la cuestión del biopoder aparece luego de la descripción de la formación del dispositivo de sexualidad. Según Foucault, a partir de la época clásica (siglos XVII-XVIII), asistimos en Occidente a una profunda transformación de los mecanismos del poder. Junto al antiguo derecho del soberano de hacer morir o dejar vivir surge un poder de hacer vivir o dejar morir. Así, a partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno de la vida biológica bajo dos formas principales que no son antitéticas,

Stockhol, 1905). A partir de entonces, es posible distinguir, esquemáticamente, dos diferentes conceptos de biopolítica. En un primer sentido, el término biopolítica hace referencia a una concepción de la sociedad, del Estado y de la política en términos biológicos y, más precisamente, patológicos: el Estado es una realidad biológica, un organismo, y, puesto que este organismo vive en un continuo desorden, la política tiene que basarse en la patología. En un segundo sentido, y en un movimiento inverso al anterior, aunque no sin relaciones con él, el término biopolítica es utilizado para dar cuentas del modo en que el Estado, la política, el gobierno se hacen cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre. El primer sentido es el que ha dominado la historia del término hasta los años setenta del siglo XX; el segundo se ha impuesto, en esos años, a partir de los trabajos de Michel Foucault. Podemos dividir, así, la historia del concepto de biopolítica en dos grandes momentos que corresponden, respectivamente, al primer y al segundo sentido. El trabajo de M. Foucault puede considerarse como el punto de inflexión entre ellos. Para una historia del concepto de biopolítica, cf. Antonella Cutro, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005, pp. 16-25.

2. Actualmente publicada en Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. III, pp. 207-222

3. Cf. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pp. 177-211.

sino que están atravesadas por un plexo de relaciones. Por un lado, las *disciplinas* (una *anatomo-política del cuerpo humano*), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina. Por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una *biopolítica de la población*, del *cuerpo-especie*, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida).⁴

En “*Il faut défendre la société*”, el biopoder aparece también hacia el final, luego de un extenso recorrido en el que Foucault analiza las transformaciones del concepto de *guerra de razas*. Aquí, Foucault comienza oponiendo la “hipótesis Nietzsche” a la “hipótesis Hobbes”. A partir de esta oposición, busca dejar de lado la noción de soberanía (Hobbes) y servirse, en cambio, de las nociones de guerra y lucha (Nietzsche) para analizar el poder. En la última lección de este curso, la del 17 de marzo de 1976, el tema de la biopolítica aparece, precisamente, como una transformación biologicista y estatal de la *guerra de razas*.

En *Sécurité, territoire et population* y *Naissance de la biopolitique*, la cuestión de la biopolítica se inserta en el marco del análisis de la racionalidad política moderna, particularmente, en el estudio de la razón de Estado y del liberalismo.

“Pero me parece [sostiene Foucault] que no se puede hacer el análisis de la biopolítica hasta que se haya comprendido el régimen general de esta razón gubernamental [el liberalismo] de la que les hablo, este régimen general que se puede llamar la cuestión de la verdad. En primer lugar, de la verdad económica dentro de la razón gubernamental, y por consiguiente hasta que no se comprenda bien de qué se trata este régimen que es el liberalismo, que se opone a la razón de Estado o, más bien, que la modifica fundamentalmente sin, quizás, poner en cuestión los fundamentos. Sólo cuando se haya comprendido qué era este régimen gubernamental llamado liberalismo se podrá, me parece, comprender qué es la biopolítica.”⁵

4. Cf., *ibid*, pág. 183.

5. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, p. 24. Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.

Como vemos, la cuestión de la biopolítica encuentra en Foucault cuatro desarrollos no completamente integrados entre los años 1976-1979. En primer lugar, la cuestión de la biopolítica aparece planteada como consecuencia del surgimiento de una medicina social. En segundo lugar, en *"Il faut défendre la société"*, se presenta como una transformación de la "guerra de razas". En tercer lugar, en un texto que es completamente paralelo al anterior, *La volonté de savoir*, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en *"Il faut défendre la société"*, no en oposición, sino a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones y complementaciones posibles del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir. Aquí, en su genealogía de la biopolítica, Foucault no recurre ni a la "hipótesis Nietzsche" ni a las nociones de guerra o lucha. Por último, en cuarto lugar, la formación de la biopolítica no aparece fundamentalmente relacionada con el racismo moderno, como en *"Il faut défendre la société"* y *La volonté de savoir*, sino con lo que llamará la gubernamentalidad liberal.⁶

Ahora bien, a la luz de las recientes publicaciones de los textos de Foucault y del desarrollo contemporáneo de la problemática de la biopolítica al menos tres precisiones resultan necesarias.

En primer lugar, como acabamos de mostrarlo, es necesario tener en cuenta que no existe en los trabajos de Michel Foucault una única concepción de la biopolítica.

En segundo lugar, también hay que tener en cuenta que no sólo no nos encontramos con una concepción única, sino que tampoco hallamos una teoría general al respecto. A diferencia de cuanto pueden sugerir algunos desarrollos actuales sobre la biopolítica,⁷ para

6. Foucault entiende por *gubernamentalidad* el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer el poder sobre la población. La forma general y mayor de esta forma de ejercicio del poder es la economía política y sus instrumentos son los dispositivos de seguridad. Acerca del concepto de *gubernamentalidad*, cf. el artículo "Gobierno" en Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, 2004.

7. La tendencia a convertir el concepto de biopolítica, entendida en términos de inmunidad, en una categoría historiográfica general equiva-

Foucault no se trata de una categoría general, de carácter historiográfico, sino, más bien, de un concepto que debe mostrar su potencialidad analítica en la minuciosidad de los procesos históricos.

En tercer lugar, también contrariamente a algunos desarrollos contemporáneos sobre el tema, resulta necesario señalar que, para Foucault, la aparición de la biopolítica no puede ser leída en términos históricos como la superación de una época dominada por la soberanía o por las disciplinas.⁸

A nuestro modo de ver, más allá de su justificación o de su legitimidad, las tendencias actuales a reducir la biopolítica a una concepción única, a pensarla como una categoría historiográfica general y a concebirla como la última etapa del desarrollo histórico-político de la modernidad han dejado de lado lo que en el vocabulario de Foucault puede denominarse la *positividad* del discurso sobre la biopolítica o, con otras palabras, el carácter metodológico y, al mismo tiempo, político que Foucault atribuye a sus trabajos sobre el tema.

Nuestro primer objetivo es, precisamente, sacar a la luz la *positividad* del discurso sobre la biopolítica. Ello nos permitirá, luego, mostrar el nexo entre la biopolítica y la cuestión del humanismo. Como veremos, sólo a partir de esta relación es posible, por un lado, orientarse en los múltiples análisis foucaulteanos sobre las transformaciones políticas de la modernidad y, por otro, comprender el viraje foucaulteano de la política a la ética, donde la cuestión del

lente a la de modernidad la encontramos, por ejemplo, en Roberto Esposito. Cf. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Turín, Einaudi, 2004, pp. 41-54.

8. Esta interpretación la encontramos, por ejemplo, en Michel Hardt – Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 37-38. Si bien algunos textos pueden dar pie a esta posición, a pesar de ello, Foucault es enfático al respecto. En efecto, en *Sécurité, territoire, population*, sostiene explícitamente que no puede afirmarse que exista una época de la soberanía, luego una de las disciplinas y, finalmente, otra de la biopolítica. Los mecanismos de la soberanía, es decir, los legales, los disciplinarios y los biopolíticos constituyen un triángulo. Lo que sucede, en realidad, es que en determinadas épocas es acentuado uno de los lados de este triángulo. Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, pp. 7-9.

sujeto, a la que ha dedicado gran parte de sus investigaciones, adquiere un nuevo sentido.⁹

2. Cuestiones de método:

Más allá de las dificultades jurídicas creadas por la cláusula testamentaria que prohibía todo escrito póstumo, la publicación de los cursos de Michel Foucault en el Collège de France plantea problemas de índole teórica e interpretativa que no pueden ser soslayados. Casi treinta años antes de la aparición del primer curso y –podemos imaginárnoslo de este modo– como justificación *a priori* de esa disposición testamentaria, el mismo Foucault nos advertía acerca de ellos.

En el primer capítulo de la *L'Archéologie du savoir*, “Las unidades del discurso”, en las páginas dedicadas a dismantelar la aparente evidencia de aquellas nociones que imponen a los discursos un determinado orden y una determinada unidad, luego de la noción de *libro*, Foucault aborda la de *obra*:

“En cuanto a la obra, los problemas que ella plantea son todavía más difíciles. Y, sin embargo, al menos aparentemente, ¿qué hay de más simple? Una suma de textos que pueden ser denotados por el signo de un nombre propio. Ahora bien, esta denotación (aún cuando uno deje de lado los problemas de la atribución), no es una función homogénea. El nombre de un autor, ¿denota de la misma manera un texto que publicó con su nombre, uno que presentó con pseudónimo, otro que se encontró luego de su muerte apenas esbozado, otro que no es más que una serie de puntos, un cuaderno de notas, un papelito? La constitución de una obra completa o de un *opus* supone cierto número de opciones que no son fáciles ni de justificar ni de formular. ¿Basta con agregar a los textos publicados por el autor aquellos que proyectaba dar para que fueran impresos, y sólo han quedado sin terminar a causa de la muerte? ¿Hay que integrar todo lo que es esbozo, primer proyecto, correcciones y tachaduras de los libros? ¿Hay que agregar los esbo-

9. “Pues no es el poder, sino el sujeto el que constituye el tema general de mis investigaciones” (Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 2004, vol. IV, p. 223).

zos abandonados? Y, ¿qué estatuto conferir a las cartas, a las notas, a las conversaciones referidas, a las declaraciones transcritas por los auditores, en suma, a todo este inmenso hormigueo de rastros verbales que un individuo deja cuando muere y que hablan, en un entrecruzamiento indefinido, lenguajes tan diferentes?”¹⁰

A todas estas razones que vuelven poco evidente la noción de *obra* como categoría que confiere unidad a los discursos, con la publicación de los cursos, podemos agregar las que surgen a partir del cambio del soporte material del discurso. En efecto, nos encontramos, en primer lugar, con el paso de la escritura a la oralidad y, luego, de la oralidad nuevamente a la escritura. Como sabemos, Foucault disponía de un texto escrito que leía velozmente durante sus clases, no sin introducir algunas variantes. Los cursos editados, sin embargo, precisamente a causa de la cláusula testamentaria que hemos mencionado, no son la reproducción del texto de Foucault, sino la transcripción de las grabaciones de la lectura de ese texto.

Por ello, por ejemplo, podemos preguntarnos acerca de cuál es el estatuto de las notas al final de cada clase, elaboradas a partir del material de Foucault pero introducidas por los editores, de las notas a pie de página, donde se deja constancia de las variantes entre el texto que Foucault tenía preparado y lo que efectivamente dijo, o también acerca del estatuto de la suposición de los términos inaudibles.

Aunque el abordaje de un determinado tema en los trabajos de un autor siempre tropieza con las dificultades señaladas en *L'Archéologie du savoir*, en el caso de la biopolítica ello reviste un carácter particular. Dos indicaciones son suficientes para dar cuenta de ello. En los libros que efectivamente Foucault destinó a la publicación, sólo uno de ellos aborda el tema de la biopolítica. Me refiero, obviamente, a las páginas finales de *La Volonté de savoir*. Y, como sabemos, los temas de la biopolítica y del biopoder aparecen sólo hacia el final, casi como una irrupción en un discurso que, hasta ese momento, no parecía dirigirse hacia allí. El resto de las referencias

10. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 34-35.

al tema se encuentra en artículos, resúmenes de cursos, entrevistas y, sobre todo, los cursos que reúnen sus clases.

Segunda indicación. Si relacionamos estos cursos con la publicación de sus libros, los cursos en los que aparece la problemática de la biopolítica se distinguen de los restantes porque el material abordado en ellos, si exceptuamos las páginas de *La Volonté de savoir* a las que acabamos de aludir, no se convirtió en el tema de ninguno de los libros que Foucault publicó en vida. Y, en este caso, a diferencia de cuanto sucede con sus últimos cursos, no puede aducirse que la razón haya sido la muerte del autor.

En efecto, los temas de los cursos de los años 1970-1975 encuentran su formulación para la publicación en *Surveiller et punir* y en *La Volonté de savoir*, y los temas de los cursos de los años 1979-1984, en los dos últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité*. No sucede lo mismo, sin embargo, con los cursos de los años 1976-1979, con los tres cursos que podemos denominar biopolíticos: “*Il faut défendre la société*”, *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la Biopolitique*. A ninguno de ellos corresponde un libro que haya sido efectivamente destinado a ser publicado.

Retomando, entonces, la expresión de Foucault, podemos preguntarnos ¿cómo orientarse en el “inmenso hormigueo de rastros verbales que un individuo deja detrás de sí”? Y, en nuestro caso, ¿en el hormigueo de rastros verbales acerca de la biopolítica? De nuevo, y para cerrar estas observaciones metodológicas, resulta necesario retomar algunas consideraciones de *L'Archéologie du savoir*.

Casi hacia el final, Foucault se pregunta si es posible concebir un análisis arqueológico que haga aparecer la regularidad de un saber, pero que no esté orientado, como había sido el caso hasta entonces, hacia las figuras epistemológicas y de las ciencias.¹¹ Aunque sostiene que, por el momento, no ha avanzado suficientemente en esta dirección, se imagina “de buena gana” (*volontiers*) otras orientaciones de la arqueología: hacia la ética, hacia la pintura y hacia la política. En *L'Usage des plaisirs* y en *Le Souci de soi* podemos ver, ya no el proyecto más o menos imaginado, sino la realidad de una arqueología orientada hacia la ética. Respecto de la segunda

11. Cf., *ibid.*, p. 251.

posibilidad, una arqueología de la pintura, está todavía abierta la cuestión acerca de la existencia o no de un libro sobre el tema. En todo caso, este no es el lugar para afrontar la cuestión. Ahora bien, respecto de la tercera posibilidad, se puede decir que los cursos que hemos denominados biopolíticos constituyen el cantero de una arqueología de la política moderna.

Me permito una cita, de cierta extensión, para mostrar con más claridad el sentido de mi afirmación y de la referencia a las páginas de *L'Archéologie du savoir*:

“Se trataría de ver [en una arqueología de la política] si el comportamiento político de una sociedad, de un grupo o de una clase está atravesado por una práctica discursiva determinada y descriptible. Esta positividad no coincidiría, evidentemente, ni con las teorías políticas de la época ni con las determinaciones económicas. Ella definiría aquella parte de la política que puede ser objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede tomar, los conceptos que son utilizados y las opciones estratégicas que operan en ella. Este saber, en lugar de analizarlo –lo que siempre es posible– en relación con la *episteme* a la que puede dar lugar, se lo analizaría en relación con los comportamientos, las luchas, los conflictos, las decisiones y las tácticas. De este modo, se haría aparecer un saber político que no es ni del orden de una teorización que vendría después de la práctica ni del orden de la aplicación de la teoría. Puesto que él se forma regularmente por una práctica discursiva que se despliega entre otras prácticas y se articula sobre ellas, no es una expresión que ‘reflejaría’ de manera más o menos adecuada determinado número de ‘datos objetivos’ o prácticas reales. Él se inscribe, desde el inicio, en el campo de diferentes prácticas. Allí encuentra, a la vez, su especificación, sus funciones y la red de sus dependencias. Si esta descripción es posible, vemos que no tenemos necesidad de pasar por la instancia de una conciencia individual o colectiva para captar el lugar de articulación de una práctica y una teoría políticas. Vemos que no es necesario buscar en qué medida esta conciencia puede, por un lado, expresar las condiciones mudas, y, por otro, ser sensible a las verdades teóricas. No se trata de plantear el problema psicológico de la toma de conciencia, sino de analizar la formación y las transformaciones de un saber.”¹²

12. *Ibid.*, p. 254.

La *positividad* de una arqueología de la política, que tomará forma en los cursos biopolíticos de Foucault, se define, entonces, por ser un análisis de las prácticas de gobierno de la modernidad ateniéndose a lo que ellas tienen de específico. Ello implica, por un lado, que no se trata de mostrar cómo estas prácticas se deducen de una teoría general, pero tampoco, por otro, cómo puede llegarse a partir de ellas a una teoría general. La “toma de conciencia”, según un vocabulario común de la época sobre el que Foucault insiste en el texto que acabamos de referir, no se encuentra ni en el origen ni en el punto de llegada de la arqueología de la política moderna que se propone llevar a cabo. Ello no significa, como veremos enseguida, que esta descripción en términos arqueológicos prescinda de los saberes que acompañan a las prácticas y que también las constituyen.¹³

3. La positividad del discurso sobre la biopolítica

Ahora bien, la intención de describir las prácticas políticas de la modernidad en lo que ellas tienen de específico, en su *positividad*, se muestra con toda claridad en cada una de las lecciones con las que se inician los tres cursos biopolíticos. Recurriendo a ellas en su conjunto es posible, en efecto, establecer el encuadre metodológico que Foucault confiere a sus investigaciones sobre el tema.

Tomemos, en primer lugar, la lección del 7 de enero de 1976 del curso titulado “*Il faut défendre la société*”. Como sabemos, se trata de un curso, a mediados de los años setenta, dedicado a ver si las nociones de lucha y de guerra son adecuadas para pensar el funcionamiento del poder. Aunque no haya explícitas referencias al respecto en el curso, se trata de una hipótesis de trabajo en parte sugerida por el contexto histórico de esos años, donde el recurso a la lucha como metodología política se había instalado tanto en Europa como en América latina. Y, por ello mismo, aunque tampoco haya referencias explícitas al respecto, se trata tam-

13. Acerca de la noción de prácticas en Foucault, cf. el artículo “Práctica” en Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, 2004.

bién de un tema que formaba parte de la discusión teórica de la época.¹⁴

En la primera lección se percibe, quizá como en ninguna otra, la preocupación y el esfuerzo de Foucault no sólo por situar metodológica y políticamente sus investigaciones, sino por situarse, diferenciándose, tanto de las formas que la lucha política tomaba en esos años como de los discursos en los que se apoyaba.

Foucault comienza poniendo de manifiesto un cierto desconcierto acerca del trabajo que ha venido realizando en los años anteriores.¹⁵ Se trata de un trabajo que presenta tres características: es *fragmentario*, *repetitivo* y *discontinuo*. Sus investigaciones sobre la institucionalización de la psiquiatría, sobre la inquisición en la Edad Media, sobre la moneda en el mundo griego, en efecto, no lograban formar un conjunto coherente. Ninguna de ellas había llegado a su término, los mismos problemas son retomados desde perspectivas diferentes.

La primera respuesta que ofrece Foucault acerca de la fragmentariedad, la repetitividad y la discontinuidad de sus trabajos tiene un carácter más bien retórico. Estas tres características serían el resultado de la erudición propia de los “enamorado de las bibliotecas”.¹⁶ Pero, casi inmediatamente, aparece una razón política. No sólo el trabajo de Foucault durante estos años ha sido disperso y discontinuo, también lo han sido las luchas de estos años que han sido eficaces: contra la moral sexual tradicional, contra el aparato judicial y penal, contra las instituciones psiquiátricas y hospitalarias. Como las investigaciones de Foucault, tampoco estas luchas eficaces han sido animadas por ninguna teoría general o de conjunto. Todo lo contrario, si han sido eficaces, lo fueron sólo en la medida en que las teorías generales y de conjunto, si no fueron abandonadas, al menos, fueron suspendidas. Al respecto, Foucault se refiere específicamente al marxismo y al psicoanálisis.¹⁷

14. En el mismo año, en efecto, Raymond Aron publicó sus dos volúmenes titulados *Penser la Guerre*, Clausewitz (París, Gallimard).

15. Cf. Michel Foucault, «*Il faut défendre la société*», París, Gallimard-Seuil, 1997, p. 5.

16. Cf., *idem*.

17. Cf. *ibid.*, p. 7.

Ahora bien, la suspensión de las teorías englobantes y de conjunto no implica una recaída en el empirismo, en la denuncia de todo saber en nombre de la experiencia y de la vida. Las luchas efíacas han sido posibles por el retorno de los saberes que Foucault califica de “sujetados”: el saber del delincuente, del psiquiatrizado, del enfermo, del médico (no el de la medicina), etc. Estos saberes son, en definitiva, la memoria de las luchas.

Es en este contexto donde aparece una noción de genealogía particularmente relevante en relación con la biopolítica.

“Llamemos ‘genealogía’ [dice Foucault] al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales.”¹⁸

Esta noción de genealogía es, al mismo tiempo, una descripción precisa de lo que será el curso que inaugura esta lección: un acoplamiento entre el trabajo erudito de Foucault y la memoria de un saber sujetado por el saber que negaba a la lucha su carácter político, el discurso de la soberanía, que Clausewitz sintetizaba con el dicho que Foucault se propone invertir: “la política es la continuación de la guerra por otros medios”. Resulta necesario subrayarlo, el saber sujetado hacia el cual Foucault orienta su trabajo de erudición, es el saber histórico en relación con el cual se formó la historiografía clásica francesa y el vocabulario político de la Revolución.

La primera respuesta acerca de la positividad del discurso sobre la biopolítica es, entonces, la siguiente: se trata de una descripción de las formas de ejercicio del poder en la que deben acoplarse la erudición y la memoria de las luchas, de modo que el análisis pueda desprenderse de la “tiranía de los discursos englobantes”.¹⁹

En la primera lección del curso siguiente, *Sécurité, territoire, population*, Foucault presenta una serie de indicaciones. No se trata, precisa, de “principios, ni de reglas, ni de teoremas”, sino de “opciones”, *indications de choix*.²⁰ En la tercera de estas indicaciones, sostiene:

18. Ibid., pp. 9-10.

19. Ibid., p. 9.

20. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard-Seuil, 2004, p. 3.

“Pero, después de todo, lo que yo hago, no digo aquello para lo que estoy hecho, porque de ello no sé nada, sino, en fin, lo que hago, no es, después de todo, ni historia, ni sociología, ni economía; sino, más bien, algo que, de diferentes maneras y por razones simplemente de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad. Pues no veo otra definición del término ‘filosofía’ sino esta: se trata de la política de la verdad.”²¹

Conocemos la reticencia de Foucault a la hora de encuadrar sus trabajos dentro de las etiquetas tradicionales más o menos institucionalizadas del trabajo intelectual. Y también sus expresiones contradictorias, al menos aparentemente, acerca de su relación con esta práctica que llamamos filosofía. Ahora bien, en el texto que acabamos de citar no encontramos ninguna vacilación al respecto: su trabajo pertenece al campo de la filosofía, a condición de que se la entienda como una política de la verdad. Además, ésta es la única vez que Foucault nos ofrece una definición de la filosofía.

Pero, ¿qué significa que la filosofía es una política de la verdad? Al respecto, me limitaré a dos observaciones que encontramos en las páginas inmediatamente sucesivas.

La primera es que no se trata de un *discurso estético* que dice, por ejemplo, “ame esto, deteste aquello, esto está bien, aquello está mal, esté a favor de esto, desconfíe de aquello”.²² El fundamento de este discurso, para Foucault, es sólo del orden de las opciones estéticas. Conviene precisar, al respecto, que en la medida en que estas opciones estéticas se convierten en un discurso imperativo sobre lo que debemos querer o detestar, lo que está bien o está mal, acerca de lo que debemos apoyar o de lo que debemos desconfiar, la expresión “discurso estético” no sólo se distingue, sino que se opone a la idea, sostenida por Foucault en sus últimos años, de una *estética de la existencia*. En efecto, la idea de una *estética de la existencia* excluye por sí misma toda forma imperativa.

La segunda observación, aparece a primera vista como contradiciendo a la definición de filosofía como una política de la verdad. En efecto, afirma Foucault: “No me propondré en todo esto más

21. Ibid., p. 5.

22. Idem.

que un único imperativo, que será categórico e incondicional: nunca hacer política".²³

Según la nota introducida por el editor del curso, es necesario relacionar esta afirmación categórica e incondicional de Foucault con sus declaraciones en la extensa entrevista que concedió a D. Trombadori a finales de 1978, donde expresa su decepción, cuando regresó de Tunes, respecto de las discusiones políticas de la época, en relación con lo que llama la hipermarxización del discurso político.²⁴ Para Foucault, en efecto, no se trata de convertir el discurso político en un discurso teórico con declaraciones de anatemas y denuncias de grupusculización, sino de un "compromiso personal, físico y real, que plantee los problemas en términos concretos, precisos, definidos al interior de una situación dada".²⁵

Volviendo al texto de esta primera lección, el imperativo categórico e incondicional de "jamás hacer política" concierne a aquellas formas de hacer política donde, y cito a Foucault, la relación "sería y fundamental entre la lucha y la verdad, que es la dimensión propia donde desde hace siglos se desarrolla la filosofía" termina "teatralizándose".²⁶

Pasemos, ahora, al último de los cursos que nos interesa aquí, *Naissance de la biopolitique*. Como en el curso precedente, también aquí nos encontramos con ciertas opciones de método. Analizar la práctica gubernamental, objeto del curso, implica dejar de lado "como objeto primero, primitivo" un determinado número de nociones: "el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil", es decir, determinados "universales".²⁷ En efecto, un posible camino a seguir sería el de partir de estos universales para dar cuenta del modo efectivo de la práctica gubernamental.

23. Ibid., pág. 6.

24. Cf., ibid., p. 25. La entrevista, "Entretien avec Michel Foucault", se encuentra actualmente publicada en Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 41-95.

25. Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 80.

26. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard-Seuil, 2004, p. 6.

27. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, p. 4.

Ahora bien, el camino que Foucault ha seguido es el inverso: partir de las prácticas y del modo en que fueron objeto de reflexión y racionalización para mostrar cómo pudieron constituirse el Estado, el soberano, los sujetos, etc.²⁸

No se trata, y esta es la indicación metodológica de Foucault que quisiera subrayar, de historicismo. Mientras éste último busca hacer pasar a los universales por el tamiz de la historia, la opción metodológica de Foucault consiste en "suponer que los universales no existen" y ver qué historia se puede hacer prescindiendo de ellos.²⁹ Sólo por este camino, el de un "estudio de la racionalización gubernamental en el ejercicio de la soberanía política",³⁰ será posible comprender, según Foucault qué es la biopolítica.³¹

Podemos resumir como sigue las respuestas que encontramos en cada una de las primeras tres lecciones de los cursos de los años 1976-1979 acerca de la *positividad* del discurso biopolítico. En cuanto genealogía, no se trata de elaborar una teoría englobante o de conjunto, sino de acoplar el trabajo de la erudición al saber y a la memoria de las luchas. En cuanto filosofía, no se trata de teatralizar la relación entre verdad y lucha, sino de un compromiso personal y real planteado en términos concretos. En cuanto trabajo histórico, no se trata de aplicar un universal, en este caso, la biopolítica, para describir sus diferentes declinaciones históricas; sino de suponer que los universales no existen y de analizar el ejercicio de la razón gubernamental en sus formas efectivas y específicas.

4. Biopolítica y ciencias humanas: la cuestión del humanismo

A la luz de cuanto acabamos de decir, nada puede sorprendernos, entonces, de que no encontremos en Foucault ninguna teoría general acerca de la biopolítica, de que sus análisis al respecto sean, como él mismo ha señalado, *fragmentarios, repetitivos y discon-*

28. Cf., ibid., pp. 4-5.

29. Cf., ibid., p. 5.

30. Ibid., p. 4.

31. Cf., ibid., p. 24.

tinuos. Ello no significa, sin embargo, que no exista ninguna manera de orientarse en el “hormigueo de rastros verbales” que ha dejado en torno a esta cuestión. Desde la emergencia de esta problemática en la conferencia de octubre de 1974 en Río de Janeiro hasta el curso de 1979, es decir, desde “La naissance de la médecine sociale” hasta el *Naissance de la biopolitique*, cuando Foucault habla de la biopolítica lo hace para referirse al gobierno de ese personaje, no previsto por las teorías filosófico-jurídicas de la soberanía, pero tampoco explicable en términos de ideología, que se llama *población*.

Ahora bien, como señalamos al comienzo, sólo a la luz de la relación de la problemática de la población con la de las ciencias humanas y la del humanismo es posible comprender, con precisión, tanto el lugar que ocupa la biopolítica en su arqueología de la modernidad como el viraje final del pensamiento de Foucault.

Como sabemos, su obra de 1966, *Les Mots et les choses*, se titula “Una arqueología de las ciencias humanas”. Aquí, la tesis sostenida por Foucault es que la aparición de las ciencias humanas responde a una mutación epistémica que se produce hacia finales del siglo XVIII, cuando la *metafísica del infinito* cedió su lugar a una *analítica de la finitud*. Las ciencias humanas surgen como una exteriorización de la *analítica de la finitud* y “ocupan esta distancia que separa (no sin unir las) la biología, la economía y la filología de lo que las hace posibles en el ser mismo del hombre. [...] Ellas remiten subrepticamente a las ciencias de la vida, del trabajo y del lenguaje a esta analítica de la finitud”.³²

Casi diez años más tarde, en *Surveiller et punir* (1975), encontramos acerca de la aparición de las ciencias humanas una explicación diferente. Su surgimiento ya no se debe a una mutación epistémica, sino a la instauración del poder disciplinario. Sostiene Foucault:

“Todas las ciencias, análisis y prácticas con radical ‘psi-’ tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en que se pasó de los mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad a los mecanismos científico-disciplinarios, donde lo normal relevó a lo ancestral, y la medida al estatus, substitu-

32. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 365.

yendo así la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, éste es el momento en que fueron posibles las ciencias del hombre, éste es el momento en el que se instauraron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo.”³³

Y, apenas tres años más tarde, en *Sécurité, territoire et population* (1978), encontramos otra explicación, diferente a las anteriores:

“[...] la temática del hombre a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto que habla, hay que entenderla a partir de la emergencia de la población como correlato del poder y como objeto del saber. Después de todo, tal como ha sido pensado, definido a partir de las llamadas ciencias humanas del siglo XIX y tal como lo ha entendido el humanismo del siglo XIX, el hombre no es más que una figura de la población. Podemos decir incluso, si es verdad que, mientras que el problema del poder se formulaba en los términos de una teoría de la soberanía, frente a la soberanía no podía existir el hombre, sino sólo la noción jurídica de sujeto de derecho.”³⁴

Ahora bien, ¿cómo leer estas tres diferentes explicaciones acerca del surgimiento de las ciencias humanas? Una primera respuesta consiste en decir que el paso de *Les Mots et les choses* a *Surveiller et punir* se explica porque, en esta última obra, Foucault incorpora a sus análisis la dimensión de las prácticas no discursivas. El desplazamiento de la *arqueología* a la *genealogía* sería, entonces, la causa. Es una explicación posible para el primer cambio, pero no para el segundo. Ella, en efecto, no puede dar cuenta del paso de *Surveiller et punir* a *Sécurité, territoire et population*. Aquí es necesario ensayar otra respuesta y, a nuestro modo de ver, se la puede encontrar partiendo de la cuestión del humanismo.

33. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 195.

34. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard-Seuil, 2004, p. 81. Vale la pena subrayarlo, en las páginas 78-80, Foucault se ocupa de mostrar cómo a través de la problemática de la población se pasó del análisis de las riquezas a la economía política, de la historia natural a la biología y de la gramática general a la filología. Se trata de las mismas disciplinas que habían sido objeto de un análisis diferente, en términos de discontinuidad epistémica, en *Les Mots et les choses*.

Al respecto, una caracterización del humanismo del propio Foucault resulta particularmente relevante:

“Entiendo por humanismo [afirma] el conjunto de discursos por los cuales se le dice al hombre occidental: ‘aunque no ejerzas el poder, de todos modos puedes ser soberano. Mejor, cuanto más renuncies al poder y cuanto más te sometas al que te es impuesto, más serás soberano’. El humanismo es el que ha inventado, una después de otra, estas soberanías sujetadas que son el alma (soberana sobre el cuerpo, pero sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, pero sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos pero sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consiente y confiada a su destino). [...] En el corazón del humanismo, la teoría del sujeto (en el doble sentido del término).”³⁵

Como vemos, el humanismo se define aquí a partir de la conjunción entre la teoría del sujeto –en el doble sentido del término– y la noción de soberanía. El sujeto del humanismo es la soberanía sujeta. O, como lo expresa en la *Histoire de la folie*: “uno de los esfuerzos constantes del siglo XVIII fue el de ajustar la vieja noción jurídica de ‘sujeto de derecho’ a la experiencia contemporánea del hombre social”.³⁶

Ahora bien, a través del análisis de la emergencia de la problemática de la población, es decir, de sus trabajos sobre la biopolítica, y no a partir de su lectura de los griegos, la problemática del sujeto se desliza, en Foucault, de la noción de soberanía y entra en relación con la noción de gobierno.

“A medida que hablaba de la población [afirma], había una palabra que retornaba sin cesar –ustedes dirán que lo hacía a propósito, quizá no del todo– esta palabra es ‘gobierno’. Más hablaba de población, más dejaba de decir ‘soberano’.”³⁷

35. Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. II, p. 226.

36. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, p. 174.

37. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard-Seuil, 2004, p. 77.

A partir de este momento, la cuestión del sujeto deja de estar referida a la analítica de la finitud, como en *Les Mots et les choses*, y a las ciencias y prácticas con radical ‘psi’, como en *Surveiller et punir*, e ingresa en las problemática de las artes de gobernar, en un primer momento, del gobierno de los otros y, luego, del gobierno de sí mismo. Por ello, en términos muy sucintos, se puede sostener que la temática de la biopolítica ha sido, para Foucault, el camino que lo llevó a plantear una noción no humanista del sujeto, un sujeto entendido como el ejercicio de una práctica refleja de libertad.

Si lo que faltaba a *Les Mots et les choses* era la cuestión del poder, lo que faltaba a *Surveiller et punir* era la cuestión del gobierno. Comprendemos, entonces, porqué era necesario ensayar una tercera respuesta a la cuestión del surgimiento de las ciencias humanas y del humanismo a partir de la problemática de la población. Y comprendemos también por qué Foucault debe reformular la cuestión de la *norma*, en torno a la cual habían girado gran parte de sus investigaciones de estos años, introduciendo la distinción entre *normación* y *normalización* para poder diferenciar los dispositivos disciplinarios de los biopolíticos.³⁸ En efecto, ha sido la cuestión de la población la que permitió en Occidente el desbloqueo de las *artes de gobernar* y, de este modo, la formación de ese conjunto de prácticas y saberes que Foucault denomina *gubernamentalidad*.³⁹ En definitiva, la problemática de la población es la que terminó dándole a la política moderna uno de sus sentidos fundamentales: “la población aparece, entonces [sostiene nuestro autor], más que la potencia del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en las manos del gobierno.”⁴⁰ Con otras palabras, es en este momento que la política se convierte en biopolítica.

Recibido el 08/07/08; aceptado el 07/10/08

38. La distinción entre *normación* y *normalización* es introducida, en efecto, para diferenciar los dispositivos disciplinarios de los dispositivos biopolíticos. En la *normación*, la aplicación de la norma es lo fundamental. En la *normalización*, en cambio, la norma no es anterior, sino posterior a la división en normal y anormal. Cf., *ibid.*, pp. 58-61.

39. Cf., *ibid.*, pp. 105-108.

40. *Ibid.*, p. 107.

ANALOGIA E IMPUTABILIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

Juan A. Bonaccini¹

*Universidade Federal do Rio Grande
do Norte (Natal. Brasil)*

RESUMO: São várias e bem conhecidas as passagens nas quais Kant usa o conceito de “analogia”. No entanto, há nos escritos de Kant um uso *tácito* do conceito que parece ser essencial a toda consideração e avaliação das ações, mas que a literatura não considera. Sustento que somente podemos compreender e aplicar os princípios morais e jurídicos com base na analogia que fazemos entre nós e os outros indivíduos, entre nossas capacidades, deveres e direitos, e as capacidades, deveres e direitos que constatamos ou supomos existirem nos outros; entre o nosso e os diferentes estados políticos e ordenamentos jurídicos. Para tanto, na primeira parte do presente trabalho destaco algumas passagens nas quais Kant define ou aplica o conceito de analogia para esclarecer o seu uso tácito acima mencionado. Na segunda parte, aplico esse resultado à consideração das ações do ponto de vista moral e mostro que a aplicação do imperativo categórico enquanto princípio de legislação interna implica um problema de imputação cuja solução consiste em admitir um certo tipo conhecimento analógico da humanidade e de suas ações que a teoria de Kant não pode permitir neste contexto. Na terceira parte, concentro minha análise na avaliação das ações do ponto de vista do Direito e descrevo seu princípio universal enquanto princípio racional de toda lei jurídica e fundamento de todos os deveres da legislação externa, a fim de mostrar como sua aplicação pressupõe não apenas o mesmo tipo de conhecimento analógico dos outros homens e de suas ações, como também permite imputar com segurança aquilo que não pode ser imputado do ponto de vista moral. No fim, apresento uma brevíssima consideração sobre a importância da analogia como um princípio eminentemente racional e norteador de toda avaliação de ações com base em princípios.

PALAVRAS-CHAVE: Kant-Analogia-Imputação-Moral-Direito.

O presente trabalho foi parcialmente financiado por bolsa de pesquisa CAPES durante meu atual ano sabático (2007-2008).

ABSTRACT: It is well known that Kant applies the concept of “analogy” many times in many different contexts. The literature does not take into account, however, a peculiar and *implicite* use of analogy Kant makes in his writings, which seems to be essential to the appraisal of human actions. The present paper maintains that we can only understand and apply the principles of moral and law to impute actions if we presuppose a certain analogy between us and the others, between our capacities, rights and duties, and the capacities, rights and duties we suppose other people do have, as well as between the different political states and systems of law and ours. Thus, in the first part of the paper I analyze many different passages and contexts in which Kant uses the concept of analogy, in order to track and make clear the general notion Kant implicitly applies. In the second part I apply the results of the previous analysis to the moral point of view to show that the application of the categorical imperative as rational principle of internal legislation sets a problem to the imputation of actions which could only be solved by supposing an analogical knowledge of humans and their actions that the Kantian theory cannot admit in this context. In the third part I concentrate in the appraisal of actions from the point of view of Right and Law by describing the universal principle of Right as rational foundation of external law and duty, in order to show that its application presupposes not only the same analogical knowledge of humans and human actions, but also allows to solve the problem of imputation faced from the moral point of view. In the end I present a brief reflection on the significance of analogy as a rational principle for the evaluation of human action.

KEY WORDS: Kant-Analogy-Imputation- Moral- Right.

A modo de introdução

São *aparentemente* poucas (e bem conhecidas) as passagens nas quais Kant usa o conceito de “analogy”.² Na *Crítica da razão pura*, por exemplo, o *locus* mais célebre é sua aplicação nas “*Analogias da experiência*”,³ que permitem pensar e conhecer a priori a estrutura

2. Na verdade, para além das aparências, são muitos. Ver a nota 9.

3. KrV, A176-218/B218-265. Salvo indicação contrária (Cf. nota nº 9), cito a *Crítica da razão pura* conforme a convenção: como “KrV” (ou: *Kritik der reinen Vernunft*), a seguir números arábicos indicando o número da página e precedido pelas letras A ou B, que indicam respectivamente a primeira (1781) ou a segunda edição (1787). Todos os outros textos de Kant são citados conforme a edição da Academia (1902-ss), indicando-se o

dos estados de coisas objetivos de permanência, ação e interação causais em analogia com os modos temporais de duração, sucessão, e simultaneidade.⁴ Um outro uso fecundo do conceito, mas menos conhecido, também está presente na primeira *Crítica* quando Kant traça os limites da experiência e da metafísica.⁵ Com efeito, a idéia de uma Metafísica como “ciência dos limites”⁶ implica poder pensar de algum modo o *outro lado* do limite, o além da barreira da experiência; o que não é nem pode ser objeto de experiência: quer como substrato dos fenômenos, quer como causa suprema de tudo.⁷

número de volume em arábicos, precedido pelo termo “Ak.” (que abrevia o usual “Akademie-Ausgabe”) e sucedido por dois pontos seguidos do número das páginas, também em algarismos arábicos.

4. Nem todo mundo entende dessa maneira o uso do termo no contexto das *Analogias da experiência*. Dar uma ilustração de como os intérpretes tratam das *Analogias...*, porém, não é fácil; a quantidade de trabalhos é imensurável. Mas a maioria concentra-se no mais das vezes nos argumentos; não no uso do conceito de “analogy”. Para se ter uma idéia de alguns trabalhos já clássicos, veja-se, a título de exemplo, Strawson (1966, pp. 122ss), Melnick (1973), Allison (1983, pp. 199ss), Guyer (1987, pp. 207ss). Há outros interessantes e mais recentes como o de Munzel (1995); Bird (2006, pp. 389ss); Wyller (2001, pp. 288ss); Ward (2001); Sacks (2005); e Callahan (2008).

5. Trata-se do seu uso num contexto em que idéias, como símbolos *análogos* de esquemas, servem de “referência” a conceitos usados para pensar coisas em si mesmas. Sobre isso veja-se: KrV, A566/594 (como usamos conceitos empíricos para pensar *por analogia* coisas que não conhecemos), A665/B693 (sobre a idéia de um *maximum* da divisão e da reunião do conhecimento intelectual em um princípio pensada como um “*analogon*” do esquema intuitivo); A673-4/B701-2 (sobre a idéia cosmológica como *esquema* do princípio regulativo de unidade sistemática de todo conhecimento natural). Veja-se também: *Prolegomena*, §§57-60 (Ak. 4: 350-365); *Fortschritte der Metaphysik* (Ak. 20: 279s); *Crítica da faculdade de Julgar* (=KU), §§59-60 (Ak. 5: 351-354); *Religion* (Ak. 6: 64-5n).

6. Essa noção, que já aparece nos *Sonhos de um Visionário* (*Träume*, Ak. 2: p. 368: “(...) so fern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den **Grenzen** der menschlichen Vernunft (...)”), é não obstante uma concepção *crítica*. Veja-se a *Religion* (Ak. 8: 180): “Wahre Metaphysik kennt die **Grenzen** der menschlichen Vernunft”. Cf. *Lógica* (*Jäsche*), Ak. 9: 25, 104.

7. Não me refiro aqui senão a um aspecto do que noutra parte chamei “o problema da coisa em si” (que era mormente um problema de *referên-*

Ainda que esse *além* não possa ser conhecido empiricamente, diz Kant, pode não obstante ser pensado com base numa comparação: aquilo que em princípio residiria além dos limites da experiência poderia ser concebido *em analogia* com os objetos da experiência.⁸

Mas esses não são os únicos locais possíveis; há outras passagens e textos importantes nos quais Kant faz uso do conceito.⁹ Há, inclusive, toda uma literatura sobre o uso do conceito de analogia

cia), a saber, ao problema da *semântica* dos conceitos de nômeno, coisa em si e seus derivados. Mas não trato aqui, como outrora, das dificuldades envolvidas (Cf. Bonaccini, 2003).

8. KrV, A686ss-702/B714ss-730 (sobre a idéia regulativa de “unidade de toda conexão do mundo de acordo com princípios de uma unidade sistemática e teleológica”, que permite pensar tudo *como se* tivesse sua origem numa inteligência suprema *por analogia*: A686ss/B714ss; sobre Deus pensado *em analogia com os objetos da experiência*: A696-7/B724-4). Cf. KrV A790/B818 (sobre o caráter das *inferências por analogia*); *Prolegomena*, §§57-60 (Ak. 4: 350-365) (sobre a definição de analogia e seu uso para pensar o *além-do-limite* da experiência, Deus, etc.). Cf. *Religion* (Ak. 6: 171).

9. Sem pretender ser exaustivo, nos escritos de Kant há uma infinidade de exemplos do uso do termo *analogia* nos mais diversos contextos: *Theorie des Himmels* (Ak. 1: 235, 238, 244, 250, 253, 255, 275, 277, 284, 306, 311, 315, 330, 336, 345, 358, 360); *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten...* (Ak. 1: 459), Ak. 2: 8, 140, 147n, 150, 153, 200, 309, 322, 323, 337, 339), *Kritik der reinen Vernunft*, B (Ak. 3: 11, 160, 161, 162, 166, 180, 228, 238, 277, 281, 382, 417, 420, 445, 447, 457, 458, 459, 514, 537, 543), *Kritik der reinen Vernunft*, A (Ak. 4: 123, 124, 128, 141, 182, 192, 229n, etc.); *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Ak. 3: 314, 335, 357, 357n, 358, 359, 361, 369); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ak. 3: 401n, 436, 437, 438, 459); *Kritik der praktischen Vernunft* (Ak. 5: 12, 57, 90, 91); *Kritik der Urteilskraft* (Ak. 5: 177, 181, 184, 193, 234, 246, 301, 303, 320, 323n, 324, 325, 352n, 353, 354, 356, 360, 375, 375n, 383, 390, 398, 418, 442, 456, 463, 464, 464n, 465, 484, 485); *Die Religion* (Ak. 6: 64n, 94, 138n, 140n, 192); *Metaphysik der Sitten* (Ak. 6: 232, 233, 343, 370, 424, 440, 449); *Anthropologie* (Ak. 7: 146, 158, 169, 175, 180, 191, 212, 234, 255, 269, 286, 296); *Recensionen von J. G. Herders Ideen* (Ak. 8: 46, 52, 53, 56, 57); *Menschenrace* (Ak. 8: 103); *Mutmaßlicher Anfang* (Ak. 8: 109); *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (Ak. 8: 136); *Über den Gebrauch teleologischer Principien* (Ak. 8: 162, 167); *Über den Gemeinspruch...* (Ak. 8: 279n, 312); *Zum ewigen Frieden* (Ak. 8: 362, 384); *vornehmen Ton* (Ak. 8: 399n); *Logik (Jäsche)* (Ak. 9: 62, 67n, 132, 133); *Fortschritte* (Ak. 20: 280); *Metaphysik Dohna* (Ak. 28: 696), etc., etc.

em vários contextos.¹⁰ Mas a literatura parece não ter considerado até agora que nos escritos de Kant existe um outro uso, mais *tácito* que explícito, que é essencial a toda consideração e avaliação das ações.

Em outro lugar defendi que não se pode entender a *Antropologia* (1798) de Kant como uma “ciência” (ainda que empírica), a não ser com base no que denominei um certo conhecimento *por analogia*.¹¹ Aqui, entretanto, gostaria de estender o uso deste princípio de explicação à avaliação jurídica e moral de nossas ações com base em princípios: creio que somente podemos compreender e aplicar os princípios morais e jurídicos com base na analogia que fazemos entre nós e os outros homens, entre nossas capacidades, deveres e direitos, e as capacidades, deveres e direitos que constatamos ou supomos existirem nos outros; entre o nosso e os diferentes estados políticos e ordenamentos jurídicos.¹² Isso não é difícil de aceitar: o problema todo consiste em compreender e explicar em que consiste aqui essa “analogia”.¹³ Para tanto, na primeira parte destaco algumas passagens nas quais Kant faz uso do conceito de analogia. Espero com isso aclarar em que sentido o conceito kantiano explícito de analogia poderia ajudar a esclarecer o uso tácito da analogia acima mencionado. A seguir, na segunda parte, aplico esse resultado à descrição do imperativo categórico moral como fundamento

10. Penso sobretudo nos trabalhos de Marty (1980); Caimi (1989); Moschetti (1990); Longuenèse (1993); Freuler (1992). Cf. também Callahan (2008).

11. Bonaccini, 2007.

12. Tanto os estudiosos do direito [a coletânea de Patrick Nerhot (1991) dá uma boa idéia disso, sobretudo o artigo de Lenoble (pp. 118ss)] quanto os da inteligência artificial (ver, por exemplo, Tiscornia 1995) têm percebido a relevância da analogia (neste caso, do raciocínio analógico).

13. Note-se que Kant distingue claramente *indução* e *analogia* (*Logik [Jäsche]*, Ak. 9:132), de modo que ao imputar-se um conhecimento analógico à Antropologia é possível eximi-la da acusação de não ser “ciência” mas (quando muito) um conhecimento meramente geral por indução (Cf. R. 3282, 3283, Ak. 16: 757): acusação que, na verdade, o próprio Kant fizera a Hume. Vale lembrar que na introdução à *Metafísica dos Costumes* (MS) Kant declara que a física pode aceitar muitos princípios como universais com base na evidência empírica, quando se trata de abster-se de erros (!) (Ak. 6: 215).

dos deveres de legislação *interna*, para mostrar que sua *aplicação* como critério de imputação moral pressupõe uma analogia peculiar que nos coloca diante de um impasse. Na terceira parte, concentro minha análise na consideração do conceito de Direito e descrevo seu imperativo categórico como princípio racional de toda lei jurídica e de todo os dever de legislação *externa*, a fim de mostrar que sua aplicação pressupõe não apenas o mesmo tipo de conhecimento analógico, como também permite *imputar* aquilo que não pode ser imputado com segurança do ponto de vista moral. No fim, apresento uma brevíssima consideração sobre a importância da analogia como um princípio eminentemente *racional* e norteador de toda avaliação de ações com base em princípios.

1. Kant e o conceito de analogia

Kant oferece algumas definições explícitas do conceito de analogia,¹⁴ para além das freqüentes referências ao conceito na explicação do “esquematismo” simbólico das idéias.¹⁵ Mas não uma fornece definição única nem apresenta um uso unívoco do termo. A literatura, por sua vez, tampouco parece ser unânime.¹⁶ Por isso, seria interessante destacar e analisar algumas passagens para verificar se a partir do uso do conceito kantiano de analogia podemos compreender melhor seu significado, e também para tentar circunscrever o uso tácito do conceito acima mencionado.

O conceito de “analogia” é aplicado geralmente no sentido de uma comparação entre intuições (ou percepções) de duas ou mais

14. Definições explícitas do conceito aparecem, por exemplo, na primeira crítica (A179-80/B222/223), nos *Prolegomena*, (§58n, Ak. 4: 350-365), e na terceira Crítica (§90, Ak. 5: 464, 464n).

15. Vide a nota 5. Também existe um uso semelhante do conceito de analogia para explicar o elo de ligação entre o princípio do juízo teleológico e o princípio do juízo estético, a saber, na medida em que os objetos de alguns juízos estéticos *simbolizariam* a sistematicidade da natureza postulada por aquele princípio (Chignell 2006, pp. 407ss). Sobre isso ver sobretudo a Introdução à terceira Crítica (VIII, Ak. 5:193). Cf. Munzel (1995, pp. 310ss).

16. Cf. Marty (1980), (1990) Moschetti (1990), Lenoble (1991), Munzel (1995), Callahan (2008).

coisas, de tal modo que a inferência por analogia só pode ser feita entre coisas do mesmo gênero.¹⁷ Nesse sentido, quando me comparo com outros humanos, ou quando os comparo comigo, posso dizer que comparo a percepção de coisas do mesmo gênero, a saber, de seres que pertencem à mesma espécie. De certo modo, posso até dizer que somente sei que somos da *mesma* espécie mediante essa comparação — que pode ser tácita ou explícita.

Esse sentido corrente do termo vai servir aqui como ponto de partida da análise. Não para atribuí-lo a Kant, que usa claramente o conceito em casos nos quais a analogia não se estabelece entre percepções de entidades ou entre entidades do mesmo gênero.¹⁸

17. Segundo Munzel (1995, p. 303-304), “analogia”, no sentido usual, parece que “is based on a comparison of our intuitions of two or more things” (p. 303), de tal modo que a “[i]nference by analogy in its usual sense can only be drawn between two things which are of the same genus” (ibid., p. 304).

18. Felicitas Munzel sustenta que Kant modifica esse uso corrente (matemático) para permitir explicar o significado das idéias simbolicamente: Munzel acha que para responder o desafio de Hume (a saber, a objeção de antropomorfismo contra o argumento do desígnio), Kant abandonaria o sentido matemático da analogia (pp. 305-6). Assim, por exemplo, na analogia em que *Deus* ocupa o lugar de “X” (A/B como X/D), Deus (X) está para a humanidade (D) como as causas naturais (A) estão para seus efeitos (B), os termos não possuem o mesmo *genus*. Decerto, Kant não considera isso um conhecimento (Munzel 1995, p. 304ss), mas nos lembra (sobretudo nos *Prolegômenos*, §§ 57-60) que neste caso podemos *pensar* sua causalidade por analogia, *como se* o mundo se relacionasse com Deus do mesmo modo que os efeitos se relacionam com suas causas. Todavia, diferente de Munzel, penso que a definição de Kant de analogia como a *semelhança* não de duas coisas, mas *de duas relações entre coisas*, relações cujos termos são *completamente diferentes* (*aRb* é semelhante a *cRd*, ou: *a/b* como *c/d*) (§ 58n.) *continua a ser uma espécie peculiar de proporcionalidade*, seguindo um *modelo matemático*. Por outro lado, creio que Munzel tem toda razão ao acentuar que o uso da analogia terá na terceira crítica um novo importe prático para pensar a finalidade, a saber, como conhecimento simbólico enquanto determinação do objeto por analogia, de um modo que serve a nossos propósitos práticos: “The symbol expresses the relationship of the thing symbolized to me and serves, furthermore, the function of pointing me in the direction I need to go in order to achieve my goal — and that is *all* that I

Mas sim para começar a investigação estrategicamente a partir de uma definição mínima e não controversa do conceito em questão.

Sobre o conceito de “analogia”, Kant diz na *Crítica da razão pura*:

“Na Filosofia, “analogias” significam algo muito diferente daquilo que representam na matemática (...) na Filosofia, a analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas sim *qualitativas*, [igualdade] na qual a partir de três membros dados apenas posso conhecer e fornecer a priori a *relação* com um quarto, *mas não este quarto membro mesmo*; embora possua uma regra para procurá-lo e uma característica para descobri-lo na experiência”¹⁹ (o grifado é nosso).

Se interpretarmos a passagem a partir de nosso ponto de partida, teremos mais o menos o seguinte resultado: em primeiro lugar, sendo a “analogia” via de regra uma comparação entre intuições (ou percepções) de coisas do mesmo gênero, pode-se dizer que ela lida com relações proporcionais entre quantidades (no caso, entre “números”) quando a partir de três termos sou capaz de conhecer e exibir a priori (de construir) o quarto. Assim, posso dizer que há uma *igualdade* porque *a* está para *b* como *x* está para *d*; e com base na equação $a/b = x/d$ posso calcular (construir a priori) o valor de *x* a partir do conhecimento dos valores de *a*, *b*, e *d* (já que $x = (a \times d) \div b$).²⁰ Em contrapartida, independente de saber, ainda, se as coisas percebidas são do mesmo gênero ou não, quando não posso inferir de modo justificado (construir a priori) o quarto termo é porque lido apenas com relações entre *qualidades*. Nesse caso, a única coisa que a analogia me permite fazer é constatar a *semelhança* entre *relações*; e eventualmente me serve de regra para procurar e encontrar na experiência o que não posso conhecer a priori. O modelo da analogia, porém, continua a ser o modelo tradicional da *analogia proportionalis*:²¹ *a* está para *b* como *c* está para *d*, ou melhor, a rela-

require in order to act in a way befitting my purpose” (pp. 307-8). Cf. *Metaphysik Dohna* (Ak. 28: 696).

19. KrV, A179-80/B222-223 (Neste caso, como em todos os outros, as traduções são da minha inteira responsabilidade).

20. Callahan (2008, 9ss, 20ss) possui uma interpretação ligeiramente diferente dessa passagem.

21. Sobre isso ver Ashworth (1991) e (2004). Seria interessante refazer a história do conceito para verificar o quanto Kant deve à tradição clássica (e

ção entre *a* e *b* é *semelhante* à relação que *deve* existir entre *x* e *d*. Também nos *Prolegômenos* Kant assume esse uso do conceito:

“Se eu digo: somos obrigados a considerar o mundo *como se fosse* a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, *realmente não digo nada mais do que: [tal] como* um relógio, um navio, um regimento se relacionam com o artífice, construtor ou comandante, *assim* o mundo sensível (ou tudo que constitui a base deste conjunto de fenômenos) relaciona-se com o desconhecido, de tal modo que *por meio disso eu não o conheço de acordo com o que seja em si mesmo, mas de acordo com o que ele é para mim*, a saber, do ponto de vista do mundo do qual faço parte. Um conhecimento semelhante é *por analogia*, o qual não significa, como geralmente se usa a palavra, uma *semelhança imperfeita* entre duas coisas, mas uma *perfeita semelhança de duas relações entre coisas totalmente dessemelhantes*”²² (o grifado é nosso).

Um conhecimento por analogia, assim, significa a asserção de uma perfeita *semelhança de relações entre coisas totalmente dessemelhantes*: em filosofia a relação *a/b* é *análoga* à relação *c/d* se e somente se há *semelhança perfeita* entre as relações de proporção *a/b* e *c/d*, e se ao mesmo tempo os termos *a*, *b*, *c*, *d* são todos dessemelhantes. Portanto, neste caso, a analogia estabelece-se entre coisas que podem ser de gêneros distintos: o entendimento divino e sua vontade não são do mesmo gênero que o entendimento e a vontade das criaturas humanas. Além disso, ainda devemos levar em consideração que somente um dos termos da relação entre as proporções (*a/b* ou *c/d*) é conhecido (*a/b*, por exemplo), e que pelo menos um dos termos de um dos lados da relação é desconhecido (por exemplo *c*, tal que $c=x$, e x/d). É *a partir* desse lado *conhecido* que *conhecemos* por analogia a relação do outro lado no qual um dos termos é uma incógnita.²³

o quanto à escolástica medieval e renascentista) no uso que faz do conceito. Mas aqui não podemos nos deter nisso, em função do nosso escopo.

22. *Prolegomena*, §§ 57-58 (Ak. 4: 357).

23. Cf. Callahan: “Thus Kant’s claim is that in analogy, the requirement is only that the relation that we are attributing to the object with unknown elements must be the *same* relation that holds of the object that we do know (...). It can be seen then that this notion of analogy as a “proportion of concepts” is broadly in keeping with the first characterisation of analogy – the inference of unknown properties is made by extending a relation

Mas, evidentemente, este “conhecimento” por analogia não equivale ao conhecimento no sentido pleno, como o que se alcança em outras ciências apodíticas como a matemática e a física. Caso contrário, Kant sucumbiria à objeção humeana de antropomorfismo, que ele mesmo tenta combater (no trecho citado dos *Prolegômenos*), e ultrapassaria os limites da experiência na aplicação da categoria de causalidade. Além disso, tampouco faria sentido sua distinção entre relação quantitativa e relação qualitativa para definir o conceito de analogia em termos filosóficos: se o conhecimento por analogia tivesse o mesmo peso do conhecimento apodítico da matemática, a comparação entre relações qualitativas seria exata e o quarto termo (*x*) poderia ser conhecido a priori tal como qualquer magnitude. Portanto, um tal conhecimento só pode ser pensado do ponto de vista *prático*²⁴ — a rigor, em função de sua eficácia *pragmática*, se parafrasearmos o prefácio da *Antropologia* (1798).

Esse mesmo sentido atribuído ao conceito filosófico de analogia (de estabelecer relações qualitativamente semelhantes) reaparecerá posteriormente na terceira Crítica, numa longa e célebre nota que se propõe a esclarecer o significado do termo e nos explica o que apenas posso “pensar” e o que posso realmente “conhecer” por analogia:

“Analogia (em sentido qualitativo) é a identidade da relação entre fundamentos e conseqüências (causas e efeitos), na medida em que ela tem lugar a despeito da diversidade específica das coisas ou daquelas propriedades em si que contêm o fundamento de conseqüências semelhantes (i. é, consideradas fora desta relação). Assim, concebemos ações técnicas (Kunsthandlungen) nos animais em comparação com as dos seres humanos, [bem como] o fundamento destes efeitos nas primeiras, como analogon da razão [grifo de Kant], que não conhecemos, [em comparação] com o fundamento

between an object and its known properties to another object and its unknown properties (...). A further important point to note is that, insofar as analogy concerns the comparison of the relations between two sets of relation, there are then four items that are involved in the process of drawing analogies (2008, pp. 9-10).”

24. Munzel nota um uso diferente do termo *Erkenntnis* nos escritos de Kant (1995, p. 303 n.6), justamente neste sentido de conhecimento *prático* (*praktische Erkenntnis*).

dos efeitos semelhantes do ser humano (da razão), que conhecemos; e com isso queremos mostrar ao mesmo tempo que o fundamento da capacidade técnica do [reino]animal, sob a denominação de um instinto, na verdade é especificamente diferente da razão, mas possui uma relação semelhante com o efeito (a construção do castor comparada com a do ser humano). – Por isso não posso inferir a partir disso que, porquanto o ser humano faça uso da razão para sua construção, o castor também tenha que ter algo semelhante, e denominá-lo de inferência por analogia. Mas a partir do modo de agir semelhante dos animais (cujo fundamento não podemos perceber imediatamente), comparado com o dos seres humanos (de [cujo fundamento] somos imediatamente conscientes), podemos inferir por analogia de modo inteiramente certo que os animais também agem por meio de representações (não são, como quer Descartes, como máquinas) e [que,] apesar de sua diferença específica, segundo o gênero (como seres vivos) são idênticos aos seres humanos. O princípio de justificação para inferir desse modo reside na identidade de um fundamento, do ponto de vista da determinação pensada com os seres humanos enquanto humanos, para computar os animais no mesmo gênero, na medida em que os comparamos entre si externamente de acordo com suas ações. Isso é par ratio [razão equivalente]. Do mesmo modo, posso pensar a causalidade da causa suprema do mundo em [face de] seus produtos finais em comparação com as obras de arte [em face] do ser humano, [a saber,] em analogia com um entendimento, mas não posso inferir essas propriedades no mesmo por analogia: posto que aqui falta justamente o princípio da possibilidade de um tal modo de inferir, a saber, a paritas rationis [equivalência de razões], para computar o ser supremo com o ser humano (do ponto de vista de sua causalidade em ambos os casos) num mesmo gênero. A causalidade do ente mundano, que sempre é sensível=condicionada, (e igualmente a [que é] por meio do entendimento), não pode ser transposta para um ser, que não possui em comum nenhum conceito de gênero, como o de uma coisa em geral” (salvo indicado, o grifado é nosso).²⁵

Se concentrarmos nossa atenção no modo como a “analogia” é definida aqui, veremos que agora se apresenta ora como identidade, ora como semelhança da *relação* na comparação de relações entre fundamentos e conseqüências por analogia com a relação entre duas proporções matemáticas. A analogia se dá aqui em dois níveis: como analogia entre relações *matemáticas* e relações *qualitativas*, de um lado; e do outro como analogia (qualitativa)

25, KU § 90 (Ak. 5: 464n).

entre os fundamentos da ação em homens e em animais a partir da semelhança de certos atos ou comportamentos. A “analogia” continua a ser chamada “qualitativa”, na medida em que não considera seus termos quantitativamente; porque desconsidera a “diferença específica das coisas ou daquelas propriedades em si que contêm o fundamento de conseqüências semelhantes”: no caso, porque desconsidera na comparação a diferença específica entre o fundamento do comportamento dos animais e o das ações humanas.

Posso estabelecer uma analogia desse tipo, então, quando a relação entre fundamento e conseqüência de um lado, me é conhecida, e do outro lado, me é conhecida apenas sua conseqüência, não seu fundamento: digo então que a razão está para a ação humana assim como x está para os atos executados pelos animais. Por analogia, comparando os atos dos animais e as ações humanas, vejo que os animais agem ou agiram de modo análogo, e como vejo que somos seres vivos, posso inferir *com segurança* que pertencemos ao *mesmo gênero*, e que eles também *devem ter representações* (já que seus atos parecem perseguir propósitos). Assim, posso “calcular”, por exemplo, com base nessa analogia, se o cachorro do vizinho vai me morder ou não; que o castor junta madeira *para* fazer sua morada conforme a um plano, etc. Mas não posso inferir que são seres racionais como nós (porque como seres vivos pertencemos ao mesmo gênero, mas não à mesma espécie). Assim, também posso *pensar* (imaginar, conceber, representar-me, mas jamais *conhecer*) a “causalidade da causa suprema do mundo” como uma causa com propósito e desígnio por meio da comparação com a causalidade de seres humanos, mas não posso atribuir-lhe essas propriedades por analogia, pois aqui “falta justamente o princípio da possibilidade de um tal modo de inferir”, a saber, *não se trata de coisas do mesmo gênero* (nem muito menos da mesma espécie).

Note-se que no primeiro caso, a analogia é feita entre relações cujos termos remetem à percepção de atos e efeitos de seres do *mesmo gênero*, enquanto que no segundo caso temos percepções de seres ou entidades de um gênero e a *idéia* de um ser ou de entidades de um *outro gênero*. Assim, posso atribuir certas *propriedades análogas* a seres que julgo pertencerem ao mesmo gênero, mas não posso fazer o mesmo com seres que julgo serem de gêneros dife-

rentes. De modo que esse tipo de conhecimento (“por analogia”) poderia ser pensado pelo menos de duas maneiras: como analogia de relações entre representações (ou entidades) de um mesmo gênero e como analogia entre representações (ou entidades) de um gênero diferente.²⁶ Num primeiro caso, especulando um pouco, poderíamos pensar num certo tipo de *conhecimento a priori* (mas não puro),²⁷ tal como o conhecimento que posso inferir sobre a espécie humana *por analogia* a partir do conhecimento empírico de outros seres humanos, conhecimento que de algum modo pressuponho dos seres humanos num sentido geral,²⁸ analogamente ao modo como posso inferir que os animais têm representações ao pensar a causa de seus atos em analogia com a causa dos meus, a saber, a

26. O primeiro caso, segundo Kant, corresponde ao uso do juízo teleológico na investigação da natureza, o segundo na apreciação estética da beleza. Creio que aqui não me afasto muito da interpretação de Munzel e Chignell. Mas, ainda assim, acrescentaria que uma variante dessa acepção deve estar em jogo na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, a fim de permitir a analogia entre a minha natureza e a natureza dos outros homens como seres do mesmo gênero: tratar-se-ia de uma *conhecimento para a ação*, baseado na experiência, que me permitiria saber “a priori” certas coisas sobre meus congêneres. A outra acepção corresponderia ao uso “prático” do juízo teleológico, presente, por exemplo, no chamado “argumento moral” da existência de Deus. Um sentido prático análogo está presente quando se pensa no postulado da imortalidade: “Unsterblichkeit nach der analogie der Angemessenheit der völligen Entwicklung der Naturanlagen zu eines jeden Geschöpfs” (R. 3293, Ak. 16: 761).

27. KrV, B2-3. Ainda assim, não seria no sentido pleno ou forte, mas no sentido prático: daí sua importância para a Antropologia “do ponto de vista pragmático”.

28. Assim, na R. 3290 (Ak. 16: 760) Kant diz: “Alle Menschen sind sterblich (g alle Planeten dunkele Körper): ein Schlus aus induction. Um der identitaet des *medii termini* willen. analogie”. Isso significa que tenho um conhecimento empírico de caráter *indutivo* de uma propriedade essencial a todos meus congêneres: a mortalidade. Mas a *identidade* da humanidade nos homens, tal como é pensada pelo termo médio nas premissas maior (“Todos os homens são mortais”) e menor (“Sócrates é um homem”) em relação à conclusão (“Sócrates é mortal”) pressupõe necessariamente uma *analogia* entre seres ou conceitos de seres de uma mesma espécie (Homem) para poder subsumir a menor sob a maior e afirmar a conclusão.

partir da constatação de que realizamos atos semelhantes. No segundo, a analogia diz respeito àquilo que alguns chamam de *esquematismo simbólico*, que não nos permite conhecer, mas apenas *pensar* um certo tipo de objeto. Trata-se do modo como posso *pensar* a *semântica* de um conceito puro que não possui referência empírica: neste caso o conteúdo é um *símbolo* que substitui por analogia o esquema intuitivo. Mesmo sendo um símbolo, pressupõe não obstante intuições anteriores, em analogia com as quais o próprio símbolo é concebido. Kant deixa isso bastante claro numa passagem da *Crítica da faculdade de julgar*:

“Todas as intuições postas na base de conceitos a priori são, por conseguinte, esquemas ou símbolos, dos quais os primeiros contêm exposições diretas do conceito, os segundos indiretas. Os primeiros fazem isso ostensivamente, os segundos por meio de uma analogia (para a qual também se faz uso de intuições empíricas), na qual a faculdade de julgar desempenha uma tarefa dupla, primeiro aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível e depois, em segundo lugar, [aplica] a mera regra da reflexão sobre aquela intuição a um outro objeto totalmente diferente, do qual o primeiro é apenas o símbolo” (o grifado é nosso).²⁹

Nesse caso, toda vez que penso num objeto tenho uma certa “referência” (no sentido de uma *Bedeutung*): ela pode ser epistemologicamente bem-sucedida ou não, i.é, pode se referir de fato ao objeto de uma intuição possível ou não. Mas sempre tenho um conteúdo pensado, ou com base na intuição (esquema) ou com base numa idéia (símbolo), ainda que somente no primeiro caso possa conhecer o objeto mediante o conteúdo apresentado na intuição. Todavia, se é verdade que no segundo caso não posso conhecer um objeto, também não é menos verdadeiro que pelo menos posso pensá-lo em analogia com objetos que posso conhecer, que podem ser dados na intuição. É assim que podemos pensar a causalidade divina em analogia com causalidade das causas naturais; ou mesmo coisas em si em analogia com os fenômenos. Nesse sentido, Kant diz nos *Progressos*:

“O símbolo de uma idéia (ou de um conceito de razão) é uma representação do objeto por analogia, i. é, a mesma relação que é atribuída a si mesmo [é atri-

29. §59 (Ak. 5: 352). Cf. § 60 (Ak. 5: 356).

buída] a suas conseqüências, embora os próprios objetos sejam de espécie completamente diversa, por exemplo, quando eu [me] represento certos produtos da natureza, tipo as coisas organizadas, animais ou plantas, em relação a suas causas, como um relógio em relação ao homem como [seu] autor, a saber, a relação da causalidade, como categoria, [é] a mesma em ambos os casos, mas o sujeito dessa relação permanece para mim desconhecido em sua disposição interna, por conseguinte somente aquele pode ser exibido, este, porém, de modo algum” (grifo nosso).³⁰

Trata-se, portanto, do modo como podemos pensar o objeto da idéia como símbolo de uma intuição: de uma intuição que não temos nem podemos ter, porque o objeto não pode ser intuído por definição. De um objeto que no entanto pensamos a partir de intuições que podemos ter de objetos empíricos.³¹ Por isso não podemos confundir o símbolo com o esquema do objeto pensado; nem inferir a existência efetivamente real do seu objeto. Como Kant diz na *Religião*:

“É decerto uma restrição da razão humana, a qual lhe é, contudo, inseparável (...) [que] para podermos compreender disposições supra-sensíveis necessitamos de uma certa analogia com seres naturais. (...) Isso é o esquematismo da analogia (para elucidação), do qual não podemos abrir mão. Transformá-lo num esquematismo de determinação do objeto (para a ampliação de nosso conhecimento) é antropomorfismo, o qual do ponto de vista moral (na Religião) traz as piores conseqüências (...) ao acender do sensível ao supra-sensível decerto esquematizamos (tornamos compreensível um conceito por meio de analogia com algo sensível), mas não poderíamos absolutamente inferir por analogia que aquilo que convém ao primeiro também teria de ser atribuído ao último (ampliando desse modo seu conceito); (...) Por isso não posso dizer [que] do mesmo modo como não posso tornar compreensível para mim mesmo a causa de uma planta (ou de cada criatura orgânica e em geral do mundo teleológico), a não ser em analogia com um artífice em relação a sua obra (um relógio),

30. Ak. 20: 280. Cf. Reflexão 3294 (Ak. 16:761).

31. Cf. Munzel: “The critical sense of analogy (...) first provides the intuition required for meaningfulness or comprehension of our ideas of reason: since the object of the idea of reason lies beyond human sensible intuition, all that is left is analogy whereby we forge for ourselves some sort of grasp of the purely intelligible” (Munzel 1995, p. 303).

notadamente porque lhe atribuo entendimento, [que] desse modo a própria causa (...) tem de ter entendimento; i. é, atribuir-lhe entendimento, é não *simplesmente uma condição de minha compreensão*, mas da própria possibilidade de ser causa. *Entre a relação, porém, de um esquema com seu conceito e a relação de este mesmo esquema do conceito com a coisa mesma não há analogia alguma, mas um salto forçado (metábasis eis állo génos [um salto para outro gênero]), o qual conduz precisamente ao antropomorfismo...*"³² (o grifado é nosso).

Assim, o essencial do “esquematismo” simbólico das idéias é que nos permite conceber o conteúdo de um conceito puro *por meio de analogia com algo sensível*, mas *não inferir por analogia* que aquilo que convém a um termo de uma relação também deve convir ao objeto da outra, que é *desconhecido*, ampliando desse modo seu conceito. Em resumo, não posso confundir um símbolo com um esquema e transferir o que é condição da minha compreensão racional àquilo que seria a coisa mesma. A analogia apenas me permite comparar objetos de intuição com idéias (através dessas mesmas idéias) tomadas como símbolos de objetos que me permitem conceber estes mesmos objetos por elas referidos (a saber, as idéias como objetos do pensamento). Numa palavra: a analogia permite pensar por comparação a relação entre objetos da intuição e a relação entre as próprias idéias ou entre objetos da intuição e objetos-idéias, numa situação na qual as categorias têm de ser referidas a idéias consideradas como símbolos de objetos que não podem ser intuídos; não a intuições.

Ora, vimos que uma vez definidos os dois usos do conceito de analogia, há pelo menos duas maneiras de estabelecer analogias: ou entre conceitos de gêneros diversos ou entre conceitos de gêneros idênticos. Mas a questão agora é saber que tipo de diferença ou de comunidade existe no *procedimento inferencial* que preside cada um desses usos. Posto que uma coisa é esclarecer o conteúdo ou dar a definição do conceito de analogia, por exemplo, como a comparação entre duas relações iguais ou semelhantes cujos termos são diferentes e se referem a entidades do mesmo gênero ou não; mas algo completamente diferente é definir (mesmo que a partir dessa

32. Ak. 6: 64-5n. Cf. R. 3294 (Ak. 16: 761).

noção) o tipo de *inferência* que podemos fazer *por analogia*. Conceitos não são inferências, mas essas envolvem necessariamente a aplicação daqueles. Kant define ambos de modo bem diferente.

Na § 84 da Lógica (*Jäsche*), Kant define a inferência por analogia em contraste com a inferência de caráter indutivo:

“A faculdade de julgar, na medida em que ascende do particular ao universal para extrair da experiência juízos universais, portanto não a priori (empiricamente), *infere* ou todas as coisas da mesma espécie [a partir] de muitas, ou [a partir] de muitas determinações e propriedades nas quais coisas da mesma espécie coincidem [infere] as restantes, na medida em que pertencem ao mesmo princípio. O primeiro modo de inferir chama-se de inferência por indução, o outro *por analogia*”³³ (o grifado é nosso).

De acordo com isso, Kant define o raciocínio por analogia como a inferência de determinações e propriedades que me são desconhecidas a partir do meu conhecimento de determinações e propriedades conhecidas em relação a coisas da mesma espécie. Kant diz ainda que isso ocorre “com base num mesmo princípio”: que princípio é esse? A meu ver, justamente aquele que a definição de analogia estabelece como *semelhança ou identidade de relações entre termos diversos*. Assim, se a, b, c, etc. pertencem à mesma classe (espécie ou gênero) e partilham das mesmas propriedades p1, p2,

33. Ak. 9: 132. Na *Preleções de Lógica*, Kant diz mais ou menos o mesmo, mas acrescenta depois: “*Induction* infers, then, from the particular to the universal (*a particulari ad universale*) according to the principle of *universalization*: What belongs to many things of a genus belongs to the remaining ones too. *Analogy* infers from *particular* to *total* similarity of two things, according to the principle of *specification*: Things of one genus, which we know to agree in much, also agree in what remains, with which we are familiar in some things of this genus but which we do not perceive in others. *Induction* extends the empirically given from the particular to the universal in regard to *many objects*, while *analogy* extends the *given properties* of one thing to several [other properties] of the *very same thing*[.] – One in many, hence in all: *Induction*; *many in one* (which are also in others), hence also what remains in the same thing: *Analogy*” (*Lectures on Logic* (trans. and ed. J. Michael Young), pp. 626-7, nota 1. Apud Callahan, 2008). Cf. *Metaphysik L1* (Ak. 28:292); *Metaphysik Dohna* (Ak. 28:695-696); *Handschriftlicher Nachlaß: Logik* (Ak. 16: 753-761).

p3, etc., infiro que devem partilhar entre si, *por analogia*, as propriedades restantes, p4, p5, p6, pn. Trata-se de uma inferência que não é exata, porque não é da razão nem do entendimento, mas da reflexão, e portanto de um tipo de subsunção do particular no geral de acordo com a relação gênero/espécie.³⁴ Ainda assim, será que essa inferência permite alcançar algum tipo de conhecimento?

A pergunta pode ser respondida positivamente se atentarmos para o fato de que aqui, na Lógica, Kant parece deixar de lado um dos seus usos mais freqüentes, a saber, quando se trata de conceitos ou entidades que *não são da mesma espécie*. Por que Kant interdita aqui essa possibilidade? Porque neste contexto Kant descreve tipos de inferência válida; situações em que posso inferir e conhecer na conclusão com certeza apodítica ou com probabilidade e verossimilhança: analogia e indução são modos de inferir que bem entendidos fornecem conhecimentos nas ciências ditas “empíricas”. Mas não posso inferir de modo válido quando a minha inferência envolve a semelhança entre relações cujos termos são conceitos de coisas que não são da mesma espécie, de gêneros diversos.³⁵ Assim, posso *pensar* a causalidade divina *em analogia* com a causalidade natural, mas não posso inferir a partir dessa analogia que Deus é a causa primeira ou possui entendimento simplesmente porque do ponto de vista teórico não tenho *conhecimento* disso.³⁶

Há, portanto, uma diferença entre o conceito de analogia e a definição de inferência por analogia. Uma diferença que estabelece uma tensão no seio do significado dado ao conceito de analogia todas as vezes que Kant faz uso dele. O uso que mencionei de iní-

34. Veja-se *KU*, Einleitung IV (Ak. 5: 179ss). Cf. R. 3287, Ak. 16:759.

35. Ou quando os termos são conceitos que pretendem exprimir a essência das coisas em si mesmas e não as coisas em relação às condições de minha concepção.

36. “Die Urtheilskraft ist zwiefach: die bestimmende oder reflectirende Urtheilskraft. Die erstere geht vom Allgemeinen zum Besondern, die zweyte vom Besondern zum Allgemeinen. Die letztere hat nur subiective Gültigkeit. — (Schlus nach Analogie (g und induction) ist logische praesumption.) (s Sie sind principien des empirischen Verfahrens in Erweiterung. Wir können ein Wesen (was uns unbegreiflich) ist zwar nach der analogie denken, aber nicht nach aus einem Verhältnisse gegebener Dinge auf dasselbe Verhältniß unbekannter Wesen schließen.” (R. 3287, Ak. 16:759).

cio como “tácito”, porém, parece guardar uma relação com ambos os lados: por um lado analogia significa uma relação de semelhança ou identidade entre relações, não entre coisas; por outro lado, as coisas que estão em jogo nessas relações podem ser ou não da mesma espécie ou gênero. A analogia, enquanto *relação de relações*, mesmo quando pensada qualitativamente (i. é, sem quantidades em jogo), postula em qualquer um dos casos uma relação de proporcionalidade R entre uma relação r cujos termos a e b me são *conhecidos empiricamente* e uma relação r' na qual *um* de seus termos me é *desconhecido*. Este último aspecto é importante: pois na analogia *pensamos algo desconhecido a partir de algo conhecido*; mesmo quando se trata de coisas da mesma espécie. E na inferência, tudo se passa como se pudéssemos inferir a existência de certas propriedades ou entidades desconhecidas a partir da relação entre conceitos de propriedades ou coisas conhecidas.

Certamente, Kant vai aplicar este tipo de raciocínio não somente na Lógica e na Metafísica, mas também na Filosofia Prática, a saber na filosofia moral, do direito, da religião e da história. Mas o uso tácito que aqui interessa resgatar é o de uma analogia entre pessoas, ações, situações, povos, etc., numa palavra: entre certas *entidades* ou *propriedades* do mesmo gênero ou espécie que conheço empiricamente, de modo direto ou indireto, pelo menos em parte. Esse uso de um certo tipo de analogia me permite *pressupor* um conhecimento dos homens, de suas capacidades, de suas ações, de seus interesses, de suas necessidades, etc., *a fim de poder julgá-los, governá-los e imputá-los*. A inferência com base nesse tipo de analogia, no caso, fornece um conhecimento que de certo modo me é desconhecido, se por conhecido entendo o que pode ser objeto de intuição atual; mas que nada mais faz do que transferir a relação entre certas entidades ou propriedades que são objeto de intuição atual a todas as entidades ou propriedades que não são senão objetos de intuição possível (o que supõe uma *certa* indução) e que *por analogia* são reputadas como pertencentes *à mesma classe*. Trata-se de um *conhecimento para a ação*, baseado na experiência, que me permite saber “a priori” certas coisas. Resta saber em que sentido esse conhecimento pode ser *tácito*.

2. O princípio racional da moral e o problema da analogia

Diferente do modo como entendemos o conceito de *lei* quando falamos de leis *naturais*, no sentido de que elas descrevem, codificam ou regulam a esfera dos fenômenos da natureza que são objeto de ciência e de experiência, todas as vezes que falamos de *lei* ou *leis* em termos morais ou jurídicos pressupomos em princípio a possibilidade de sua transgressão, e por isso mesmo, também de proibir a transgressão e de puni-la. Assim, uma lei natural regula ou descreve como as coisas se passam no mundo natural, mas não pode ser violada.³⁷ Alguém que a ignorasse ou tentasse contrariá-la, permanecerá mesmo assim submetido a ela, em todos os casos e sem exceção.

Um legalista ou um positivista poderia dizer o mesmo de uma lei jurídica; tal como Kant diz da lei moral, que *sempre* nos obriga sem exceção. Mas há uma diferença que vai além de qualquer regularidade na esfera natural: se, por exemplo, alguém tentasse burlar a lei gravitacional, e pulasse sem pára-quadras de um prédio altíssimo, não demoraria em constatar a vigência dessa lei constante — pereceria. Em contrapartida, uma lei prática prescreve uma *obrigação* (quer moral, quer jurídica) e, por isso, ela *proíbe* certas coisas e *permite* outras: *porque de outro modo ninguém a obedeceria*. Como toda proibição pressupõe a possibilidade de sua transgressão, uma lei prática *pode em princípio ser burlada*. A possibilidade da transgressão, por sua vez, pressupõe e como que funda a *punição* como pena da lei ou como censura moral.

Entretanto, os tipos de dever e proibição que prescrevem as leis ditas *morais*, parecem ser diferentes daqueles prescritos pelas leis jurídicas: ainda que em ambos os casos haja proibições e imputação das ações, o tipo de proibição e o caráter da imputação são para Kant diferentes. Imputações e proibições são em ambos casos

37. É claro que uma interpretação *instrumentalista* das leis poderia negar este enunciado. Alguém poderia ainda dizer que a lei formulada pela teoria T foi refutada pelos fatos f1, f2, f3, que contrariaram suas previsões, ou falsificaram as hipóteses decorrentes de sua aceitação, etc., etc. Mas isso não é relevante para compreender a distinção em jogo entre leis naturais e leis práticas.

proposições normativas, *juízos de valor*; mas seu caráter é diferenciado: no primeiro caso são internas, enquanto que no segundo são externas.

À diferença da legislação e dos deveres jurídicos, a legislação e os deveres do ponto de vista moral são *internos*: dão-se no ato da consciência moral como uma obrigação espontaneamente auto-imposta pelo agente. Assim, seres humanos exigimos livremente de nós mesmos o cumprimento de algumas obrigações, as mesmas que também impomos a nossos *semelhantes*, como por exemplo quando cumprimos uma promessa ou censuramos o não cumpri-la; ou quando nos queixamos de receber um tratamento inferior ao que merecemos, ou àquele que os outros mereceram de nós. É em função dessas obrigações que censuramos e somos censurados; que somos avaliados por nossa conduta e que avaliamos a conduta dos outros.

Todos os dias emitimos juízos ou somos objeto de juízos de valor; quer de censuras morais, quer de proibições e imputações legais.³⁸ Do ponto de vista moral, tanto somos censurados como temos o hábito de censurar os outros.

Formulamos juízos porque nos parece que certas ações são más, incorretas ou injustas, etc.; ou, simplesmente, contrárias ao dever moral de respeitar os nossos congêneres do mesmo modo que gostaríamos que nos respeitassem. O tipo de justificação do porquê de considerar essas ações moralmente imputáveis vai depender da teoria que defendamos e do critério de imputabilidade que aplicamos. Mas em qualquer um desses casos o certo é que julgamos determinadas ações porque nos parecem censuráveis do ponto de vista *moral*. Não porque existam leis jurídicas proibindo essas ações, pois pode haver casos permitidos pela lei jurídica que não são permitidos pela lei moral. Pode ser até mesmo que determinadas ações sejam proibidas não somente do ponto de vista moral, mas também do ponto de vista das leis jurídicas: mesmo nessa circunstância, não é a coerção da lei do Direito imposta pelo Estado o que está na base da motivação moral. Pelo menos, não para a teoria moral de Kant, e com toda razão.

38. Há também juízos de valor de caráter *estético*, que não envolvem censura moral nem proibição legal ou imputação jurídica.

Todos os juízos de valor que são censuras de caráter moral pressupõem em sua motivação um *critério de censura*,³⁹ do mesmo modo que a proibição, imputação e punição jurídicas pressupõem uma determinada lei ou norma como seu critério. Numa palavra: quem julga moralmente pressupõe estar de posse de um padrão de medida pelo qual é capaz de reconhecer ações imorais e distingui-las de ações morais. Todo aquele que emite juízos supõe tacitamente estar de posse de um critério claro e seguro para discernir as ações moralmente censuráveis de outras ações que não o são. O problema todo é que pressupor a posse de um bom critério não é o mesmo que estar em condições de oferecê-lo e justificá-lo publicamente. Trata-se, na verdade, de um problema sério e antigo que confronta as diferentes teorias e valores morais, na medida em que implica a possibilidade de que aquilo que para uma concepção é motivo de censura seja mera acusação infundada do ponto de vista de uma outra.

Com efeito, a maioria das pessoas emite juízos morais; porém, quase sempre que alguém é indagado acerca do critério, ou seja, acerca das boas razões que possui para censurar a conduta de uma determinada pessoa, sempre apela em última instância para uma pretensa “evidência” que está longe de ser trivial: alega que “sente que é incorreto”, “que atenta contra os bons costumes”, etc. O problema é que isso implica admitir de modo implícito que não se é capaz de oferecer um bom critério para distinguir o moral do imoral, uma vez que diferentes pessoas, grupos, épocas ou culturas poderiam considerar de modo muito diferente “isso” que a pessoa em questão “sente que é errado”, ou seria “incorreto”, ou atentaria “contra os bons costumes”, etc. Poder-se-ia pensar tranquilamente o contrário, e não é difícil imaginá-lo. De resto, excetuando-se a pretensão dos filósofos morais (como Kant, por exemplo), ninguém parece estar em condições de demonstrar que aquilo que pensa ser moralmente errado é errado em si mesmo e para todos; e não parece haver nenhuma razão pela qual devêssemos preferir uma ou outra consideração, i. é, uma em detrimento de todas as outras.

39. Veja-se meu Bonaccini, 2005. Nesta primeira parte apresento uma versão modificada do ponto essencial defendido naquele artigo para caracterizar o ponto de vista moral.

É como o vulgo bem diz: *nem tudo que é bom, justo ou correto para mim é necessariamente bom, justo ou correto para todos*. Porém, o problema é que admitir um critério *moral* que só servisse para mim, meu grupo ou minha cultura — e com base nele censurar os outros agentes do ponto de vista moral —, implicaria incorrer em contradição com aquilo que parece ser mais essencial à exigência de moralidade, que é justamente a *reciprocidade*. De fato, uma das características centrais da censura moral parece ser que ela *exige algo de todos ao mesmo tempo* e por isso não tolera a *inconsistência* de submetermos alguém a um critério que nós próprios não cumprimos. A censura parece pressupor que o censurado quebrou uma regra que nós não quebramos, e que ao quebrá-la nos lesa. Analogamente, a punição com base em leis jurídicas supõe que alguém é o transgressor de uma norma que nos obriga a todos reciprocamente, e por isso mesmo permite punir apenas aqueles que fugiram à sua obrigação de obedecer à lei do Estado,⁴⁰ regra de todos e para todos.

O que podemos deduzir disso é que um bom critério de censura ou imputação moral seria aquele que pudesse ser exposto, discutido e aceito publicamente por todos. Um bom critério, portanto, seria aquele que fosse *universal*. Porém, não seria suficiente que o critério fosse universal; ainda seria preciso que fosse também seguro; que de fato fosse aplicado e cumprido. De que serviria um critério que todos compreendessem com clareza mas não aplicassem na hora de censurar uma pessoa ou de imputar suas ações como moralmente incorretas? De que serviria um critério que fosse considerado teoricamente justificado mas não fosse moralmente compulsório? Naturalmente, de nada; e sua universalidade seria ociosa.

Mas tampouco pode tratar-se de um critério *externamente* compulsório, como é o caso dos deveres impostos no âmbito do Direito. Pois um critério semelhante, ainda que possa ser racional, precisa de um aparato estatal cimentando a proibição da transgressão com a punição decretada por um tribunal (*poena forensis*).⁴¹ Logo, o critério não pode ser externo; não pode impor um dever externo, com uma força normativa baseada em coerção a partir de uma lei e uma

40. Cf. por exemplo, Ak. 6: 331-337.

41. Sobre a distinção entre a punição jurídica (*forensis*) e *natural*, veja-se Ak. 6: 331.

justiça externas.⁴² Numa palavra: o fundamento da obrigação não pode residir em qualquer dimensão transcendente ao agente moral. O problema, ao que parece, complica-se: como poderíamos obter um critério universalmente justificado para todos e como poderíamos obrigar todos a seguirem nosso critério sem limitarmos a sua liberdade de decidir e agir de acordo com seu foro íntimo?

Um critério só poderia ser claro e universal (a ponto de ser imediatamente compreendido por todos), e ainda seguro, firme, somente se fosse um critério que todos *já* aplicassem *sempre e necessariamente*, mesmo sem ter consciência *clara* disso.⁴³ Mas de tal modo que esta necessidade não fosse uma obrigação *externa*, como as coerções legais. Daqui decorre uma consequência importante: a tarefa da filosofia moral não deve nem poderia consistir jamais em criar ou impor novos critérios, mas bem antes, como Kant ensinava, em esclarecer os que já temos e desde sempre aplicamos tacitamente.⁴⁴ Assim, se é possível imputar moralmente os outros, isto somente faz sentido quando a imputação é moralmente justificada, a saber, quando ela se funda num critério que vale obrigatoriamente para todos. Mas qual é esse critério?

Uma coisa é certa e quase todo mundo o sabe, até porque todo nosso aparato jurídico ocidental funciona com base nessa premissa: só pode ser imputado por ato ou omissão aquele que é *responsável* por seus atos. Isso, por sua vez, significa admitir, em termos kantianos, que somente podemos censurar ações nas quais o agente em questão foi “livre” em algum sentido; e não compelido externamente a agir desta ou daquela maneira. De modo que se por ventura existisse um critério para avaliar a moralidade de nossas ações, para que ele fosse universal, válido para todos, e necessário (i. é, obrigatório para todos, mas de tal modo que todos se vissem compelidos a adotá-lo sem que isso significasse *limitar sua liberdade*), só poderia se

42. Cf. a próxima seção deste trabalho. Kant insere-se no contexto de uma tradição que defende um direito natural estrito, externo e ligado a coerção externa, a qual ele conhece via Baumgarten e Achenwall, e na qual se insere criticamente reinterpretando o que seria “externo”. Sobre isso veja-se o trabalho de von der Pfordten (2007, 431ss).

43. Cf. Ak. 6: 216.

44. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft* (KprV), (Ak. 5: 8n.).

basear na *própria liberdade* que todos temos (ou cremos que deveríamos ter) de decidir o que fazer. Com efeito, se nossas ações somente são imputáveis quando somos responsáveis por nossos atos, e se somente somos responsáveis por nossos atos quando agimos de livre e espontânea vontade (e não coagidos por quaisquer condicionamentos), então parece que só poderíamos ser censurados quando agíssemos de tal modo que *pudéssemos ter agido de outra forma e não obstante* tivéssemos decidido escolher *essa alternativa* (ação ou omissão), atendendo contra nossa própria liberdade de agentes morais. Caso contrário, ninguém poderia nos censurar de modo justificado, nem poderíamos imputar a ninguém uma conduta censurável.

Disso decorrem duas coisas: primeiro, que só poderíamos censurar os outros sob a condição de que fossem livres, e segundo, que só temos o direito de censurá-los de fato se contamos com boas razões para crer que sejam livres: isto é, que o critério de censura moral pressupõe um critério capaz de discriminar ações livres de ações sob coerção da liberdade. Numa palavra, se só podemos censurar ações desempenhadas por seres livres, parece que há uma relação intrínseca entre moralidade e liberdade.

A liberdade, como a moralidade, pode ser entendida de diversas maneiras. Mas por enquanto a entenderemos num sentido restrito à tradição da filosofia moral, a saber, não como a liberdade civil e política recobrada pelo sujeito que acabou de cumprir uma pena, ou daquele que a perdeu por ser condenado e preso. Pois do ponto de vista da filosofia moral tradicional eu poderia estar em liberdade condicional ou irrestrita e ser não obstante um escravo de meus vícios e minhas paixões, como no caso de um viciado em heroína, ou de alguém tomado por uma ira incontrolável; sem portanto poder dizer que sou livre para decidir o que realmente quero fazer. Como contraponto, outro sujeito poderia dizer-se (moralmente) livre atrás das grades, por exemplo, desde que não cedesse à tentação de entregar seus amigos para recuperar sua liberdade (civil). Desse modo, a liberdade, que doravante denominarei liberdade moral, significa a possibilidade de decidir e escolher com base em razões e não em impulsos, inclinações ou interesses meramente egoístas. Esta liberdade, para Kant, possui duas modalidades: pode ser negativa ou positiva. A liberdade negativa consiste em agir independentemente em face dos impulsos; a positiva consiste em acrescentar-lhe a consciência moral de um dever que eu mesmo

imponho a mim, por exemplo, o de não entregar meus amigos.⁴⁵ Somente neste último caso a minha decisão e a ação (ou omissão) dela decorrente podem ser consideradas morais. Isso significa que a moralidade se identifica com a liberdade moral em sentido positivo, que Kant também denomina autonomia da vontade e consiste em que a minha razão dá a si própria uma lei, uma regra segundo a qual eu devo agir se quero honrar o que sou (a saber, um ser racional livre), e não agir como um escravo de minhas inclinações ou interesses egoístas.

Dito isso, façamos um brevíssimo balanço: havíamos dito que só poderíamos imputar ou censurar os outros sob condição de que fossem livres, e que por conseguinte só temos razão para censurá-los se contamos com boas razões para crer que suas ações sejam livres. Sendo assim, dizíamos, o critério de censura moral pressupõe um critério capaz de discriminar ações livres, i.é, ações moralmente livres, de ações que não o são. A questão agora consiste então em saber o critério que Kant oferece para tanto.

Segundo Kant o que dá ou retira valor moral a uma ação não é algo que podemos extrair da própria ação como sua conseqüência, mas da *motivação* que a produz. Pois alguém com má-intenção pode cometer uma ação que por mero acaso tenha a aparência de ser moralmente correta, enquanto que alguém movido por uma intenção profundamente moral pode dar a impressão do contrário. Por isso Kant chega a afirmar que jamais podemos decidir se uma ação é moralmente correta ou não *a partir de sua observação empírica*, porque as intenções que a movem não se revelam aos olhos na experiência, onde uma ação pode aparentar ser conforme ao dever sem contudo ter sido movida por uma intenção de amor ou respeito ao dever.⁴⁶ Em termos gerais, podemos dizer que existem motivos subjetivos e motivos objetivos. Os primeiros não apresentam qualquer dificuldade, posto que todos os motivos que possuímos são em maior ou menor medida “subjetivos” (do *sujeito*), baseados em desejos, tendências, paixões, interesses e emoções; seja porque variam de indivíduo para indivíduo, seja porque partem da peculiaridade e do caráter de cada pessoa. O problema então é como

discernir motivos objetivos de motivos subjetivos. A solução de Kant é a seguinte: se eu posso universalizar o motivo, a intenção (*Gesinnung*) que move minha ação, então ela é moral e o seu motivo é objetivo porque vale necessariamente para todo ser racional. Como é que eu posso universalizar um motivo? Existe uma regra que me permite realizar um teste de universalização. Essa regra vai ser chamada aqui de *princípio da universalização da intenção*.

Kant sustenta que existe um princípio capaz de julgar a moralidade das ações, o princípio supremo da moralidade, critério último para decidir sobre a moralidade ou imoralidade de toda ação e decisão. Sua justificação é garantida pelo fato de ser uma obrigação necessária para todo ser racional, e portanto, para todo ser capaz de decidir e escolher livremente agir ou omitir-se. Assim, pelo fato de sermos seres racionais temos a consciência moral da regra que a própria razão nos oferece, que nos obriga a agir moralmente; que é ao mesmo tempo a lei da nossa própria liberdade. Mas pelo fato de sermos seres finitos somos afetados por motivos subjetivos, impulsos e pendoros que nos seduzem e nos inclinam a desobedecer à razão. É por causa deste conflito entre a razão e as paixões que a lei da razão se dá para nós como algo *imperativo*. Como um imperativo que a voz de nossa consciência moral nos impõe *internamente*; como o dever de ouvir a razão, de preservar a nossa autonomia e impedir que nos tornemos escravos de inclinações ou interesses. Como um imperativo *categórico*, porquanto exprime uma lei que não tolera exceção — a exceção quebraria a exigência de reciprocidade —; como um dever absoluto que é um fim nele mesmo, não algo que somente devo fazer como meio para a consecução de um fim subsidiário qualquer que desejo atingir.

Assim, uma coisa é dizer que porque sou um ser racional, e portanto livre, não devo absolutamente sucumbir ao impulso de matar alguém que me causa danos e injúrias. Mas uma outra coisa é dizer que, se quero obter sucesso na vida, nem sempre devo dizer o que penso. O primeiro caso exprime um dever absoluto e categórico: quaisquer que sejam as circunstâncias, não devo matar; porque seres racionais não devem ser escravos de seus impulsos nem atentar contra a vida alheia. Não devem atentar contra sua própria liberdade, como não devem atentar contra a dos outros. O segundo, é uma mera regra de prudência, técnica, que me impõe um dever pragmático, desde que eu queira um determinado fim: se eu quero me dar

45. Cf. MS, Ak. 6: 213-214.

46. *Grundlegung*, Ak. 6: 406-7.

bem, cumpre, às vezes, que saiba calar. Por isso o princípio supremo da moralidade - que pode servir de critério para discriminar ações morais de ações imorais - só pode ser expresso como um *imperativo categórico*. Porque se trata de uma lei que me obriga somente na medida em que *posso desobedecê-la* (Kant diz: sou capaz de reconhecê-la como lei e não obstante abrir uma exceção somente para mim).

Kant oferece várias formulações do princípio, sobretudo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas cito aqui a da segunda *Crítica*, a mais clara e precisa: “age de tal modo que a máxima de tua vontade sempre possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.⁴⁷ Pela *máxima de tua vontade* Kant entende a proposição que traduz nosso querer e nossa escolha de acordo com nossa intenção como uma regra em toda situação de decisão moral. Assim, o critério consiste em ponderar se *o que eu quero* poderia ser racionalmente desejado e escolhido *por todos* como regra de ação *para todos* sem exceção. Trata-se de saber se a minha intencionalidade moral, que em princípio é subjetiva (porque é minha, e eu, além de ser racional, tenho, como todos, os meus interesses, desejos e inclinações particulares), pode tornar-se objetiva.

Dito isso, pareceria que agora temos um bom critério para discriminar ações morais de ações imorais, e portanto um bom critério que nos permitiria justificar as imputações morais que fazemos aos nossos congêneres e que eles nos fazem. Mas infelizmente chegamos a uma situação inesperada. Temos um bom critério para definir conceitualmente ações morais e diferenciá-las de ações imorais, mas não temos um bom critério que nos permita justificar a possibilidade de imputar ações censuráveis a outrem. Pois o imperativo categórico, enquanto critério da universalização das intenções, tal como é formulado na *Fundamentação*, e mesmo na segunda *Crítica*, só serve *para nós*: permite *em princípio*⁴⁸ discernir se a máxima que

47. “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” (KpV, Ak. 5: 30). Outra vantagem de evitar a *Fundamentação* é não ter que tomar partido, pelo menos aqui, sobre o problema das diferentes formulações do Imperativo Categórico.

48. Permite *em princípio* porque em cada caso particular, diz Kant na *Fundamentação*, *nunca podemos estar certos de que nenhum interesse ou incli-*

traduz a minha motivação pode se tornar uma *lei* universal para todos, mas não me permite discernir se as ações *dos outros* se baseiam numa motivação capaz de tornar-se moralmente válida para todos.⁴⁹ Por quê? Porque o que dá valor moral às ações são as intenções que as movem, os seus “princípios internos”, mas intenções dos outros são para mim absolutamente *inacessíveis*. Não adianta dizer que certos atos me parecem mais ou menos corretos que os outros, porque jamais posso ter certeza de que *suas intenções* sejam realmente morais.

Todo o problema consiste no fato de que em última instância e *na melhor das hipóteses* só podemos saber, e até certo ponto, da moralidade ou imoralidade de nossas intenções, em função de nossa própria consciência moral.⁵⁰ Isto parece acarretar que não possuí-

nação influenciou a nossa decisão, unindo o útil ao agradável, como se diz entre nós (*Grundlegung*, Ak. 4: 407).

49. Este problema parece ter ficado claro para Kant mais tarde. Pois na *Metafísica dos Costumes* (1797) (Ak. 6: 389) Kant dirá que só as *máximas* (não mais as intenções), i. é, as regras da conduta do agente (que em certo modo podem ser “inferidas” de suas escolhas), é que são imputáveis. Não mais as intenções, as *Gesinnungen*. A Ética, doravante, não dirige suas leis às ações, como o direito, mas às máximas das ações. Não obstante isso, nos *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten* Kant mostra insegurança em relação a esse ponto, como é evidente pela hesitação entre identificar *Gesinnung* (intenção, disposição moral) ora com a *máxima* (“Die Gesinnung (*maxime*) eine[r] Handlung darum überhaupt...ist die Moralität des Subjects”), ora com o *fundamento da máxima* (“Diese Qvalität der Gesinnung (der Grund der Maxime) [de tomar o fim da ação como incentivo- J.B.] ist die Tugend (*ethica rectitudo*)...” (Ak. 23.3: 258).

50. Kant declara que embora nunca possamos estar *completamente certos* de que nenhum interesse ou inclinação influenciou a nossa decisão, o imperativo nos fornece o suficiente para julgarmos e agirmos moralmente: “Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der grössten Bestrebung so weit gelangen. Aber soviel er bei der sorgfältigen Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehen vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzutreiben, sich bewusst zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine

mos um critério justificado para censurar os outros; e que então nossos juízos de valor morais, as nossas habituais censuras poderiam ser apenas pretensamente morais e baseadas em meras preferências subjetivas. Assim, um cético moral bastante refinado poderia argumentar que todo juízo “moral” seria nada mais nada menos do que um *juízo estético* e que somente poderíamos censurar os outros esteticamente, uma vez que o gosto depende de cada um. Mas então poderia ser que nossa censura não passasse de uma acusação infundada, e mesmo *de mau gosto*.

Entretanto, antes de compactuar com o ceticismo moral, a primeira questão que nos ocorre é a seguinte: não será que podemos avaliar, i.e. julgar e imputar as ações dos outros *por analogia* com as nossas? Mesmo que as intenções sejam *imperscrutáveis*, o que fazemos não é o tempo todo comparar as atitudes, as ações e a conduta dos outros com a nossa? Não presumimos que os outros têm as mesmas faculdades e a mesma natureza, da mesma maneira que tem uma cabeça, duas pernas e dois braços, tal como nós temos? A consciência moral de nossas obrigações e o modo como nos comportamos em face delas não oferecem uma medida, uma idéia de como os outros também têm as mesmas obrigações e possibilidades morais de decisão e ação? Certamente: julgamos por analogia, portanto, toda vez que aplicamos um critério normativo para censurar ou elogiar a conduta de alguém, toda vez que reputamos alguém como moralmente correto ou canalha. Pensamos também que as situações em que os outros se encontram são análogas à nossa; que as ações dos outros são melhores ou piores que as nossas; e até mesmo que os outros são melhores ou piores do que nós: a analogia estende-se da comparação entre nós e todos os outros seres que conhecemos empiricamente como nossos semelhantes até a inferência de que têm as mesmas faculdades morais, os mesmos deveres e as mesmas obrigações; e da comparação entre os seres que conhecemos até aqueles que não conhecemos.

Kant reconhece que a universalidade da lei moral é pensada em

Pflichtbeobachtung genug (*Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ak. 8: 284-285). Devo a referência a essa passagem ao Prof. Dr. Valério Rohden. Cf. Ak. 6: 438.

analogia com a universalidade da lei natural,⁵¹ mas parece que a analogia poderia ir mais longe: a interpretação e a imputação da conduta alheia apenas têm lugar quando um determinado curso de ações se traduz em uma máxima ou regra passível ou não de adequação à lei (moral ou jurídica) *por analogia* com a nossa conduta e motivação em circunstâncias iguais ou semelhantes. Por que então Kant não aplicou *claramente* o princípio da analogia neste caso, de modo a permitir que pudéssemos avaliar e imputar nossos congêneres do ponto de vista moral? Eis uma boa pergunta. A resposta, ao meu ver, é que Kant não fez isso por acreditar que uma imputação moral deveria ser absolutamente certa, e não pode haver certeza, nem mesmo certeza moral, quando o que conta é a disposição moral, a intenção do outro, que não me é acessível; que me é, literalmente, *imperscrutável*.

Neste caso, qualquer analogia que se pudesse estabelecer permitiria no máximo pensar simbolicamente na atitude *noumenal* do outro agente. Numa situação como a quebra de uma promessa, por exemplo, eu deveria postular a *semelhança* da *relação* que mantém a minha consciência moral (a) com a minha ação de quebrar uma promessa (b) e a *relação* que presumo haver entre a consciência moral

51. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* não apenas a universalidade da lei moral é pensada em analogia com a lei da natureza (Ak. 4: 421), mas mesmo a possibilidade de um *reino dos fins* de acordo com as leis morais é pensada *em analogia com o reino da natureza* de acordo com as leis mecânicas da causalidade natural: “...Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur (o grifado é nosso)... Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden” (Ak. 4:438). Em contrapartida, na *Introdução à Crítica da faculdade de julgar* (IV) Kant dirá que a *finalidade* da natureza “é pensada em analogia com a finalidade prática” (Ak. 5: 181; Cf. 5: 246, 375). Sobre essa analogia, no mesmo texto da *Fundamentação*, Kant ainda menciona que: “Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zu Stande zu bringen (Ak. 4:436n.)”. Sobre isso, por exemplo, Bordum (2005, 854-865).

do outro agente ($c=x$) e sua ação de quebrar uma promessa (d). Mas o problema é que não se trata de coisas do mesmo gênero, posto que um dos termos *não é objeto de intuição possível*: a consciência moral do outro e sua intenção não pertencem ao domínio daquilo que posso observar e constatar como membro de uma mesma classe. Na relação (a/b como $c=x/d$) trata-se de uma analogia entre termos de gênero diferente: a , b , d são empiricamente observáveis, c não.

Posso inferir por analogia, como quando comparo homens e animais, que se trata de coisas do mesmo gênero, se comparo a relação entre minhas intenções como fundamentos de minhas ações e as ações dos outros como conseqüências das intenções que *suponho* que têm. Mesmo assim, tudo que diz respeito à consciência moral do agente e sua intenção permanece fora do meu alcance. Decerto, é pensável por analogia, i. é, pode ser simbolicamente esquematizado, mas não pode ser conhecido porque pertence à esfera do agente pensado como *homo noumenon*.

Em contrapartida, se não existisse esse problema, seres humanos e suas ações poderiam ser julgados com base na experiência como seres do mesmo gênero: assim, eu poderia presumir nos outros, por analogia, as mesmas capacidades, a mesma consciência moral, a responsabilidade, a liberdade, etc., que experimento ou conheço de algum modo como fazendo parte de mim mesmo; e analogamente, com base na observação dos outros poderia me auto-atribuir uma série de propriedades, inclusive de direitos e obrigações. Poderia prever, assim, certos comportamentos, viver em sociedade, etc, e sobretudo: imputar e ser imputado. Todavia, o problema é que para Kant nada disso poderia valer necessária e universalmente. Poderia valer, quando muito, na medida em que pudesse ser observado ou corroborado *externamente* na experiência; mas isso não nos ofereceria nenhum conhecimento seguro. De resto, a pureza da moralidade não se mistura com a experiência, visto que aquela não pode se basear nem ser derivada desta, a não ser às custas de seu próprio prejuízo.⁵² Dada a concepção de Kant, algo tão forte como a imputação de uma conduta moralmente incorreta deveria ser capaz de uma certeza que a analogia não pode nos proporcionar.

Entretanto, se não se tratasse mais da avaliação das ações do

ponto de vista estritamente moral, a analogia poderia ser utilizada com mais sucesso. Se todos os quatro termos da relação analógica pertencessem à mesma classe, i. é, fossem *empiricamente* observáveis, a analogia funcionaria, mesmo que tacitamente. Pressupor-se-ia sempre um certo tipo de conhecimento prático de caráter analógico na hora de aplicar leis e imputar comportamentos e ações, mas isso não tornaria os juízos de imputação mais ou menos incertos. Observaríamos casos e poderíamos aplicar a regra da lei; bastaria observar a conduta e demais elementos disponíveis para enquadrar o comportamento e imputá-lo. Para isso seria preciso tão somente encontrar um outro mecanismo de imputação no qual os termos da relação fossem sempre pertencer à mesma classe, a saber, um que não tentasse imputar intenções ou máximas meramente subjetivas, mas apenas ações capazes de constatação pública.

Assim, o problema de não ser possível um critério seguro de imputabilidade para as ações do ponto de vista moral, tal como ocorre nos primeiros escritos morais de Kant, de certo modo somente aparece se não se leva em consideração a importância e o papel da analogia em toda avaliação moral das ações. Mas o problema de certo modo se resolve encontrando um campo onde a analogia pode funcionar perfeitamente e garantir a imputabilidade das ações.

3. O princípio racional do Direito e o princípio da analogia

A situação da imputação muda na hora de aplicar a legislação jurídica, quer em termos de direito racional “natural”, quer em termos de direito positivo. Aqui a analogia pode ser bem mais explícita. Pois, ainda que a Doutrina do Direito estabeleça princípios a priori para toda legislação jurídica das ações, o que está em questão diz respeito à conduta que pode ser observada como *externamente* conforme à lei ou não.⁵³ Portanto, aqui não mais temos o problema que aparecia no âmbito da ação moral.

53. Sem referir-se a qualquer analogia, no início da *Metafísica dos Costumes* Kant menciona que deve frequentemente tomar por *objeto*, para a aplicação dos princípios a priori da filosofia prática, a *natureza* peculiar dos seres humanos, que apenas é conhecida por meio da experiência: “und wir

52. Cf. Ak. 4: 406-407 e Ak. 6: 215.

Parece-me que é precisamente para resolver este problema, não mais em termos estritamente morais, mas jurídicos, Kant estabeleceu na *Metafísica dos Costumes* a distinção entre legislação *externa* e *interna*, entre direito e ética como duas dimensões diferentes de uma esfera mais ampla. Doravante, poder-se-á ter um critério com base no qual é possível julgar e imputar a conduta dos indivíduos, quer como membros naturais da sociedade, quer como cidadãos do Estado político; em função de uma série de direitos e deveres que pautam sua convivência pública e privada.⁵⁴ De fato, quando julgamos moralmente, ainda que não possamos jamais vislumbrar senão as aparências das intenções dos nossos congêneres, certamente podemos fazer uma analogia entre os gestos e atitudes que manifestam em relação a certas intenções que nós próprios já experimentamos antes, quando expressamos os mesmos gestos ou tivemos as mesmas atitudes. Isso pode não fornecer um critério certo e infalível, mas parece ao menos que esse é o modo como observamos e ajuizamos a conduta em geral e as ações em particular: pensamos a

werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. - Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden" (Ak. 6: 217). No prefácio da *Antropologia*, além disso, Kant ainda diz que "Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist" (Ak. 7: 119). Trata-se da célebre tese de que a *Metafísica da moralidade* não se funda na *Antropologia*, mas bem antes aplica-se a ela. Cf. Bonaccini 2007.

54. Cf. Ak. 6: 242: "Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein: deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt."

nós mesmos e nossos atos e intenções em analogia com os atos e as intenções dos outros e os traduzimos em máximas que se conformam externamente a leis ou não. É precisamente o que Kant vai considerar como o ponto de vista externo do Direito.

De um modo geral, *Metafísica dos Costumes* distingue duas partes: a doutrina da virtude, que explica e fundamenta por que devemos nos aperfeiçoar e adquirir certas virtudes morais, e a doutrina do direito, que explica e fundamenta os direitos que temos ou podemos adquirir.⁵⁵ Mas essa caracterização deixa na penumbra a estreita relação existente entre a dimensão ética e a dimensão jurídica na filosofia prática de Kant.⁵⁶ A doutrina do direito, poderia ser considerada mais especificamente como uma resposta à pergunta: *como uma legislação externa pode prescrever uma obrigação?*⁵⁷ Assim posta, a resposta ao problema envolveria explicar a possibilidade de diferentes fundamentos de imputabilidade e coerção (interna e externa) como base num mesmo princípio, que é legislação da própria razão prática.⁵⁸

Se aquilo que é "direito" ou "correto" (*recht*) de acordo com leis jurídicas é "justo", e aquilo que é "incorreto" ou "injusto" (*unrecht*) se opõe ao dever (imposto pela legislação externa), o Direito identifica-se em certo modo com a "Justiça":⁵⁹ o direito racional ou natural, com a "Justiça" (i) que serve de base moral a toda concepção de direito e ordenamento jurídico, e o direito positivo com a "Justiça" (ii) entendida como o próprio ordenamento jurídico do Estado político, ambos como um sistema de leis externas.⁶⁰ O primeiro (i) funda metafisicamente a filosofia política e do direito e justifica racionalmente a coerção externa como necessária para garantir a mesma

55. M. Gregor sugere essa idéia (1991, p.7).

56. Sobre isso, veja-se Terra (1995).

57. Cf. M. Gregor (1991, pp. 9-10).

58. Terra também apresenta a distinção entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude com base nos diferentes fundamentos de cada legislação (2005, p. 90).

59. Cf. Pinheiro (2007, pp. 16, 23-4). Ver ainda Lima (2005, p.). Loparic traduz *recht* e *unrecht* por legítimo e não-legítimo, respectivamente (2005, p. 7).

60. Nesse sentido existem para Kant certos deveres jurídicos que são ditos *internos* (Cf. Heck 2004, sobretudo p. 60)

liberdade para todos em nome do Direito ou da “Justiça” (como esfera axiológica propriamente dita).⁶¹ O segundo (ii), estabelece-se como um sistema de leis positivas que regulam a liberdade de todos nos termos das leis do Estado e da coerção legal imposta para assegurar *de facto* direitos e deveres iguais para todos os cidadãos.⁶²

Assim, o conceito de liberdade do ponto de vista jurídico pressupõe o conceito moral de liberdade,⁶³ do mesmo modo que este último pressupõe o conceito metafísico de liberdade como espontaneidade.⁶⁴ Numa palavra: se na metafísica se pode falar da liberdade como espontaneidade absoluta da razão pura, na filosofia moral esta liberdade *interna* qualifica-se como autonomia da vontade e, ao mesmo tempo, serve de base para definir a *liberdade externa* na filosofia do direito e na filosofia política.⁶⁵ As leis da liberdade,

61. “§ E. Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.” (Ak. 6: 232). Cf. Ak. 6: 234.

62. Cf. Ak. 6: 252-253. Cf. Ak. 6: 224, onde Kant distingue leis externas que pode ser conhecidas a priori (“naturais”) de leis externas que precisam de legislação externa real (“positivas”) (que precisam ser promulgadas e, presumo, só podem ser conhecidas a posteriori): “Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber *natürliche* Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen *positive* Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.”

63. Cf. Pinheiro (2007, p. 23); Ver ainda Höffe (2006, p. 19ss).

64. Veja-se sobre isso Bonaccini, 2007b. Ver também o trabalho do meu aluno, Leonardo Oliveira Freire (2007, pp. 32ss).

65. Cf. Ak. 6: 406-407: aqui é o conceito de liberdade que impõe dividir nossos deveres em morais e jurídicos, internos e externos. Se se atentar para seu significado, ver-se-á que se trata do conceito moral de liberdade como autolegislação, que dá origem tanto à legislação interna como à interna.

enquanto leis “práticas”, são então tanto princípios internos como externos de motivação: são leis morais em sentido estrito (leis éticas) ou leis do Estado (leis jurídico-políticas). Assim,

“[a]s leis da liberdade, à diferença das leis naturais, denominam-se leis *morais*. Na medida em que se reportam apenas a meras ações externas e sua conformidade a leis, denominam-se leis *jurídicas*; mas, se também exigem que elas mesmas (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, então são leis *éticas*; e nessa medida se diz que a concordância [das ações] com as primeiras é a *legalidade*, [mas] com as segundas, a *moralidade* da ação. A liberdade a que se referem as primeiras só pode ser a liberdade no uso *externo* do arbítrio, mas aquela a que se referem as últimas [é] a liberdade tanto no uso externo como no interno, na medida em que é determinada por leis da razão”.⁶⁶

Assim, quando a lei se reporta à legalidade das ações “externas”, i. é, do ponto de vista do comportamento empiricamente observável como conforme ao dever ou não, *independente de saber se sua motivação foi a própria lei ou não*, trata-se de uma lei externa. Neste caso, pouco importa que o motivo seja moral ou não (embora *deveria* sê-lo); o fundamento da motivação *não precisa* residir no princípio interno da auto-imposição moral do agente, a saber, na própria vontade, mas deve pelo menos respeitar externamente a lei que determina seu arbítrio e coage sua sensibilidade, mesmo que com base num outro fundamento externo a sua consciência.⁶⁷ Todavia, quando a lei se impõe na consciência moral do agente como um dever que se reporta às intenções (ou ações “internas”) e inobserváveis, como uma motivação absoluta da vontade, essa lei só pode ser *moral* em sentido estrito.⁶⁸

Algumas consequências podem ser extraídas daqui: em primei-

66. Ak. 6: 214.

67. Cf. Loparic: “Do ponto de vista da origem da obrigatoriedade, a legislação moral é dividida em jurídica e ética. Na primeira, a origem da obrigatoriedade é a coerção externa; na segunda, a coerção interna. Segue-se daí que a legislação jurídica concerne tão-somente ao uso externo...” (2005, p. 273n).

68. Conforme fora mencionado, na Doutrina da Virtude Kant defende que enquanto o Direito fornece leis para as *ações*, a ética fornece *leis para as máximas* (Ak. 6: 388-389).

ro lugar, se as leis “da liberdade” ou “morais” (em sentido amplo) opõem-se às leis naturais enquanto leis *práticas*, aqui o qualificativo deve englobar tanto o âmbito *jurídico* como o *ético*.⁶⁹ Isso significa que o termo “moral” (*moralisch*) é aplicado às leis num sentido amplo, abrangendo tanto a Moral em sentido estrito (Ética) como o Direito em geral. Além disso, visto que toda legislação prescreve deveres, a “Metafísica dos costumes” apresenta-se como um sistema de deveres que abrange tanto os deveres jurídicos como os deveres éticos.⁷⁰

Em segundo lugar, quando Kant diz que as leis jurídicas se referem à liberdade apenas no uso externo do arbítrio, mas as morais “tanto no uso externo como no interno” do mesmo, quer dizer duas coisas: por um lado, que as primeiras regulam as ações por sua aparente legalidade ou ilegalidade do ponto de vista da observação comportamental; por outro lado, que a legalidade da ação é uma condição necessária mas insuficiente da conformidade das ações a leis morais em sentido estrito. Todavia, com isso ainda não fica claro *por que as leis morais em sentido estrito se reportam tanto ao uso externo como ao uso interno do arbítrio*. Isso não se segue imediatamente do fato de que a coerção seja interna num caso e externa no outro. Para entender o que Kant quer dizer aqui é preciso lembrar que na medida em que a legalidade da ação diz respeito à conformidade externa da ação *com uma lei universal*, o princípio da legislação das ações que serve de norte a sua legalidade ou ilegalidade toma como base normativa ou idéia reguladora o princípio da moralidade. O que significa, por sua vez, que o imperativo categórico que opera como princípio universal do direito (“Age externamente de tal modo que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um de acordo com uma lei universal”)⁷¹

69. Sobre isso ver Terra (1995, p.77).

70. Ak. 6: 239, 242. Cf. Ak. 6: 419.

71. “Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne...” (Ak. 6: 231). A rigor, poder-se-ia estabelecer uma tênue diferença conceitual entre o *princípio universal do direito*, tal como é definido por Kant logo depois de definir o conceito de direito (em Ak. 6: 230), e o próprio imperativo que na sequência é derivado analiticamente de seu conceito (em Ak. 6: 231).

toma como base normativa e idéia reguladora o imperativo categórico da moralidade (“Age de tal modo que a máxima de tua vontade sempre possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”).⁷² Mas como já não se trata mais do âmbito *imperscrutável* das intenções e sim das ações empiricamente observáveis dos homens em sociedade, o imperativo leva em consideração os *empecilhos* que a razão prática deve encontrar em sua realização no mundo sensível: a minha ação se dá *externamente* em relação a outras pessoas que também agem. Mas visto que somos todos seres livres, o exercício da minha liberdade (enquanto livre uso do meu arbítrio) pode colidir “externamente” com o exercício da liberdade dos outros; e vice-versa. De modo que se trata de estabelecer um princípio de convivência pacífica entre todos segundo uma lei universal da liberdade: uma ação em princípio é justa (ou conforme ao Direito) se sua máxima pode coexistir com a liberdade dos outros segundo uma lei universal.⁷³ Desse modo, este imperativo funda o Direito enquanto tal tomando o imperativo moral como fundamento formal da necessidade de sua exigência (na idéia de dever) e da universalidade de sua extensão (já que também vale sem exceção), mas *não como princípio de motivação*.⁷⁴ Caso contrário,

72. “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” (KprV, Ak. 5: 30). Outra vantagem de evitar a *Fundamentação* é não ter que tomar partido, pelo menos aqui, sobre o problema das diferentes formulações do Imperativo Categórico.

73. Ak. 6:230. Aqui pode ser feita uma analogia entre o papel do princípio fundamental do Direito na filosofia de Kant e a “norma fundamental” na Teoria Pura do Direito de H. Kelsen: o *princípio a priori* do Direito está para a filosofia de Kant tal como a *norma fundamental* está para a teoria de Kelsen. As teorias são diversas, os princípios em questão também, mas a *relação* de fundamentação que cada um estabelece em sua respectiva teoria é análoga. Cf. Kelsen (1960, pp. 402ss).

74. Ak. 6: 231. Segundo Loparic (2005), o princípio do direito “difere do imperativo categórico da moral em pelo menos dois pontos. Primeiro, ele não exige que eu mesmo deva restringir a minha liberdade pelas máximas do direito, tal como a lei moral me pede para agir segundo o dever, mas diz apenas “que ela [a minha liberdade], na sua idéia, é restringida por essa condição e que é lícito que seja efetivamente restringida pelos outros” (idem). Segundo, as máximas da ação legítima não precisam ser,

teríamos no Direito o mesmo problema de imputabilidade que se verificou no âmbito da avaliação moral *per se*.

Em terceiro lugar, sendo apenas o livre uso do arbítrio (“...der freie Gebrauch deiner Willkühr...”) o que pode ser externo, i. é, externamente conforme ao dever ou não, a distinção entre liberdade externa ou interna parece dizer respeito ao que pode ser dito uso *livre* da nossa capacidade de decidir *do ponto de vista da lei moral* (tomada como fundamento imperscrutável da motivação) ou *do ponto de vista do comportamento* (que pode ser observado em conformidade ou não com uma lei da liberdade, a saber, como legal ou ilegal).⁷⁵ Por conseguinte, tudo indica que aquilo que diferencia o “externo” do “interno” deve ser pensado de acordo com a distinção imposta pelo *Idealismo transcendental* de dois modos de consideração do agente:⁷⁶ “interno”, como aquilo que pode ser *pensado* como noumênico, na medida em que toma a idéia do dever imposta pela pura lei moral como princípio de motivação de um ser inteligente dotado de consciência moral; “externo”, como as ações e obrigações ditas “externas” apenas na medida em que podem ser observadas no campo dos fenômenos da experiência.⁷⁷ Na medida em que podem ser observadas, porém, suas motivações podem ser *pensadas por analogia* como formalmente consoantes com a mesma idéia do dever imposta pelo imperativo, mas não necessariamente tomando o mesmo como princípio de motivação (já que a observação empírica é insuficiente para tanto). Mas dado que há uma diferença entre o imperativo categórico moral e o imperativo categórico jurídico, na medida em que este não me obriga a tomá-lo como motivo em minha intenção, a imputabilidade das minhas

tal como as máximas morais, elas próprias princípios de legislação universal, mas tão-somente compatíveis com uma lei universal da razão prática” (nota 18).

75. Cf. Ak. 6:229s. É preciso salientar que embora Kant não seja explícito sua teoria implica uma distinção entre a *legalidade* (i) do ponto de vista da ação externamente conforme a leis *morais* e o que se poderia chamar de *legalidade* (ii) das ações como *conformidade a leis positivas*.

76. Cf. von der Pfordten 2007, sobretudo pp. 440-442.

77. De certo modo, trata-se no Direito de uma “determinada perspectiva da lei moral que abstrai da função única da lei moral enquanto motivo da ação” (von der Pfordten 2007, p. 441).

ações fica garantida pela sua conformidade ou falta de conformidade *externa* ao princípio da legislação jurídica.

Esse último aspecto provoca a seguinte indagação: não é de fato possível que existam no Direito leis e prescrições legais que contrariam a lei moral? Isso parece ser um fato no Direito positivo. Amíúde leis beneficiam interesses diversos que não o estritamente moral. A resposta de Kant, entretanto, poderia ser mais ou menos a seguinte: isso é *de facto* possível, mas não deveria sê-lo (*de iure*).⁷⁸ Porque de acordo com o conceito racional de Direito, que é um conceito *moral*, uma tal situação seria impossível: se a lei positiva retira a legitimidade de sua autoridade da lei (do direito) natural, ela não pode nem deve contrariá-la, sob pena de perder sua base de legitimação.⁷⁹ Kant não diz *tanto* que a legislação externa não exige tomar a lei como motivo da ação porque pode ser contrária à legislação interna, *quanto que ela apenas não exige nada mais do que a mera legalidade da ação*: “não se pode exigir que este princípio de todas as máximas”, a saber, o princípio universal do Direito, “seja ele mesmo, por sua vez, minha máxima, i. é, que eu o *torne máxima de minha ação*”.⁸⁰ Isso não somente supõe um vínculo essencial entre direito racional e moralidade, mas inclusive entre moralidade e justiça positiva. A exigência da razão prática parece ser a de que deve haver um princípio pelo qual se possa regular e imputar as ações que provocam conflito entre os cidadãos; um princípio que sirva para apazi-

78. Para Kant o direito positivo funda sua autoridade no direito natural: “Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.” (Ak. 6: 224).

79. Sobre o conceito do direito como *conceito moral* veja-se Loparic (2005). Cf. Ak. 6: 230: “Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondierende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff desselben) betrifft erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können”.

80. “Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache” (Ak. 6: 231).

guar estes mesmos conflitos e punir toda ação que os propicie, quer limitando, quer obstaculizando o exercício livre dos arbítrios.

Assim, o Direito define-se a priori como o conjunto de condições pelas quais todos os arbítrios podem coincidir entre si de acordo com leis universais.⁸¹ A máxima conhecida, de acordo com a qual a minha liberdade termina onde começa a dos outros, é levada às últimas consequências: a lei imperativa do Direito enquanto tal não apenas funda uma legislação externa com base na obrigação de respeitar a liberdade dos outros (“Age externamente de tal modo que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um de acordo com uma lei universal”), mas dela deriva o princípio da necessidade de coibir todo comportamento contrário à liberdade mediante coerção: “Se, portanto, minha ação, ou em geral minha circunstância (*Zustand*), pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, comete uma injustiça contra mim aquele que a obsta (*so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert*)”.⁸² Assim, se é legítimo agir de acordo com o princípio da coexistência das liberdades, já que ele deve servir de base a todo ordenamento jurídico enquanto princípio racional de todo o Direito em geral e de cada direito em particular, é ilegítimo, e portanto injusto, todo comportamento ou ato que oponha resistência, impeça ou obstaculize essa coexistência, e toda ação a ela conforme. Porque um tal ato “não pode coexistir com a liberdade [de todos] de acordo com leis universais”.⁸³ É nesse ponto que se vê claramente por que razão “o direito está vinculado à potestade (*Befugni?*) de coagir”: porque “a coerção que se opõe” a tudo aquilo que é “um obstáculo à liberdade” (a saber, a tudo que não pode coexistir de acordo com leis universais da liberdade) nada mais é do que uma

81. “Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.” (Ak. 6: 230).

82. Ak. 6: 230: “Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniß (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.”

83. Ak 6: 230-1: “...denn dieses Hinderniß (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen”.

“justa” (*recht*) reação “que concorda com a liberdade segundo leis universais enquanto impedimento de um obstáculo à liberdade”.⁸⁴

A coerção (*Zwang*), portanto, justifica-se em função da preservação e da garantia da liberdade de todos sob leis universais. Funda-se numa norma necessária da própria razão e não em qualquer contingência de caráter empírico. Mas ao mesmo tempo, funciona como um *incentivo* à obediência da lei, quando a legalidade da ação não é acompanhada por uma intenção legitimamente moral de cumprir com o dever.⁸⁵ Pois se alguém se vê inclinado a agir em benefício de suas inclinações e interesses egoístas, deve contudo respeitar as leis externas, sob pena de receber como reação uma punição equivalente. No caso do Direito, esta possibilidade funda o Direito em sentido estrito como o *direito de exercer coerção recíproca segundo leis universais*. Daí o dever que todos têm de obedecê-lo sob pena de punição: o direito obriga enquanto possui a potestade de coagir todos e cada um. Mas somente possui essa potestade *em nome* de todos e de cada um. A base moral da sua normatividade reside na exigência de reciprocidade universal, mas agrega-se a ela algo que garante um critério de imputação *empírica* e uma *força normativa* que a própria lei moral em si mesma não possui, sobretudo porque deixa depender tudo da decisão

84. Ak 6: 231: “Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.”

85. Cf. Ak. 6: 232: “Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann”.

interna e inexplorável da consciência de cada um. O direito estrito, diz Kant, funda-se no princípio de que é possível fazer uso de coerção externa de modo legítimo e legal, a saber, de tal modo que “pode coexistir com a liberdade de cada um segundo leis universais”.⁸⁶

Neste contexto, numa célebre passagem da Introdução à *Doutrina do Direito* Kant faz uso explícito do princípio da analogia, ao comparar o “Direito” em sentido *estrito* com a lei mecânica de ação e reação:⁸⁷ a lei da coerção recíproca, definida como a possibilidade de uma coerção inteiramente recíproca em concordância com a liberdade de cada um segundo leis universais, estaria para o Direito tal como a lei de ação e reação está para a Mecânica clássica:

“A lei de uma coerção recíproca que coincide necessariamente com a liberdade de cada um sob o princípio de da liberdade universal é como que a construção daquele conceito, i. é, a exposição do mesmo na intuição pura a priori em analogia com a possibilidade de movimentos livres dos corpos sob a lei da igualdade de ação e reação”.⁸⁸

A analogia é clara e quase pareceria que se trata de termos da mesma classe, mas *prima facie* não se entende muito bem a “construção”, já que aqui não se trata de matemática e a analogia só pode ser qualitativa. Na verdade, Kant quer dizer que pela analogia podemos simbolizar o conceito da *possibilidade* da reciprocidade da coerção que define o direito em sentido estrito, na qual se fundamenta metafisicamente a coerção no Direito positivo propriamente dito. Porém, a analogia não se dá apenas entre a relação de ação e reação *recíprocas* e a *reciprocidade* da coerção legal, como poderia parecer à primeira vista. A analogia dá-se também entre o

86. Ak. 6: 232: “Ein strictes (enges) Recht ...füßt sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann.”

87. Ak. 6:232. Cf. Heck: “A conclusão de Kant, segundo a qual o direito e a faculdade de coagir significam, portanto, uma e igual mesma coisa, “*Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei*” parte do princípio de que a lei que alguém usa para agir de acordo ela é idêntica à lei que justifica moralmente medidas coercitivas contra seu usuário” (Heck 2000, p. 64).

88. Ak. 6: 232.

modo de conhecer por analogia quantitativa e qualitativa: a filosofia do direito compara a relação jurídica de reciprocidade com a relação matemática de proporção entre ação e reação postulada pela física. Mas nessa analogia entre ambas as relações seus termos não são da *mesma* classe, como no uso *tácito* acima mencionado, necessário para garantir a possibilidade da imputação de ações empiricamente observáveis de acordo com uma normatividade imposta pela razão prática. Neste caso, como nos outros anteriormente citados, os termos comparados são de gêneros diversos. A ação e a reação expressas pela proporção matemática podem ser corroboradas na experiência e medidas de acordo com a fórmula, mas a *possibilidade* da coerção não pode ser esquematizada senão simbolicamente por meio de uma comparação: a possibilidade, como conceito modal, não é um predicado de primeira ordem que possa ser aplicado a objetos empíricos.

Talvez por isso numa outra passagem, onde estabelecia o mesmo tipo de comparação, Kant dizia que na analogia entre a lei de ação e reação e as relações jurídicas entre cidadãos de um mesmo Estado não posso inferir que as relações sociais terão as mesmas propriedades que as relações físicas. Mas é preciso lembrar que de acordo com nossa análise acima isso somente acontece quando aplico o conceito de analogia numa circunstância em que a inferência não se faz entre termos da mesma classe:

“Decerto, pode-se pensar duas coisas desiguais precisamente no ponto de sua desigualdade de uma das mesmas em analogia com a outra; *mas a partir daquilo em que elas são desiguais não [é possível] inferir uma por analogia a partir da outra*, i. é, transpor essa característica da diferença específica para a outra. Assim, em analogia com a lei da igualdade de ação e reação na atração e repulsão recíprocas dos corpos entre si *posso pensar a interação dos membros* de uma comunidade de acordo com as regras do direito; *mas não [posso] transportar aquelas determinações específicas* (a atração ou repulsão materiais) *a estas e atribuí-las aos cidadãos para constituir um sistema que se chama Estado*”.⁸⁹

Num outro texto Kant também compara as relações jurídicas com as mecânicas e reforça a analogia entre ambas para simbolizar

89. Kritik der Urteilskraft, §90 (Ak. 5: 464).

o tipo de reciprocidade que está em jogo no Direito, que certamente não trata de entidades do mesmo gênero:

“Assim, há uma analogia entre as relações jurídicas das ações humanas e as relações mecânicas das forças motrizes: eu não posso jamais fazer algo contra um outro sem dar-lhe um direito de fazer exatamente o mesmo contra mim sob condições semelhantes; do mesmo modo como nenhum corpo pode agir com sua força motriz sobre um outro sem fazer com que o outro reaja contra ele em igual medida. Aqui Direito e força motriz são coisas totalmente dessemelhantes, mas há semelhança completa em suas relações. Por meio de uma tal analogia posso fornecer um conceito da relação de coisas que me são absolutamente desconhecidas”.⁹⁰

Coisas totalmente dessemelhantes: diferença específica e gêneros diversos; não entidades ou propriedades que pertencem à mesma classe. Por isso a analogia continua a permitir pensar a mera semelhança da relação, não a das coisas relacionadas. A mesma analogia que vai ser estendida (no § 24 da *Doutrina da Virtude*) à relação ética entre os homens, moralmente obrigados a se respeitarem mutuamente: justamente para pensar a reciprocidade da obrigação moral. Mas note-se que essa reciprocidade vai ser pensada agora na *relação externa*, da mesma forma que a reciprocidade jurídica. Como se essa última, dessa vez, servisse de norte à primeira (por ser observável, externamente imputável):

“Quando se trata de leis do dever (não de leis naturais), e sobretudo na relação externa dos seres humanos entre si, consideramo-nos num mundo moral (inteligível), no qual em analogia com o [mundo] físico a obrigação (*Verbindung*) dos seres racionais (na terra) efetua-se por meio de ação e reação. Em virtude deste princípio do amor recíproco são instruídos a aproximarem-se uns dos outros, por meio do [princípio] do respeito que devem ter uns para com os outros, a manterem distância uns dos outros...”.⁹¹

90. Ak. 4: 357-8n. Sobre essa analogia ver: Moggach (1998) e Heck (2000). Loparic (2005) defende que essa analogia permite *sensificar indiretamente* (i.é, esquematizar simbolicamente) a semântica dos conceitos a priori de legitimidade e coercitividade, em analogia com a terceira analogia da primeira crítica.

91. Ak. 6:449.

Mas isso não deixa de reforçar a idéia de que o uso kantiano *explícito* do conceito de analogia restringe-se de tal maneira a uma relação em que os termos são de classes diferentes que parece ter por objetivo sempre um tipo de esquematismo simbólico em jogo. O problema que tentamos mostrar é que este uso da analogia não é suficiente para dar conta da imputação das ações. E também que aquilo que diferencia a filosofia moral de Kant da sua filosofia do direito é justamente o fato de que sua distinção entre uso externo e interno do arbítrio dá origem a uma legislação externa que garante a imputabilidade. É com base nessa distinção entre uso externo e interno do arbítrio que surge a possibilidade do uso da analogia necessária para garantir a imputação das ações. De uma analogia entendida como uma comparação entre entidades (seres humanos), propriedades de entidades (comportamentos e ações) e relações (entre comportamentos e ações, leis e ações, motivos e atos, etc) cujos termos são da *mesma* classe: todos pertencem ao mundo dos fenômenos e podem ser observados como sendo conformes ou não a regras racionais estabelecidas pela lei natural ou positiva.

À guisa de conclusão

A importância da analogia neste contexto parece residir sobretudo no fato de que se trata de um princípio de reflexão eminentemente racional. Um princípio que além de racional mostra-se como um elemento que implicitamente serve de norte, de critério tácito em toda a nossa experiência prática de ajuizamento de decisões e avaliação de ações com base em princípios.

Embora Kant restrinja o uso seguro da inferência por analogia à ciência natural,⁹² dando a impressão de que essa não pode ser aplicada à metafísica da moral, incluindo o direito e a ética, há uma

92. “Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Muthmaßungen (vermittelt der Induction und Analogie) gelitten werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß” (Ak. 4: 369). Isso, bem entendido, poderia permitir estender a analogia à *Antropologia*, para explicar em que medida poderia ser uma “ciência empírica” como tentei sugerir noutra parte (Bonaccini, 2007).

maneira de entendê-la que poderia ser benéfica e compatível com o *realismo* (empírico) kantiano e com nossa compreensão contemporânea: como comparação entre relações semelhantes entre termos diferentes mas pertencentes a uma mesma classe. Portanto, o que chamei de princípio de analogia poderia ser resgatado como aquele tipo de raciocínio de aplicação tácita num domínio em que seus termos são predicados que permitem constatar e descrever as pessoas e as entidades que são objeto da teoria em questão. Portanto, num domínio passível de conhecimento racional compatível com o conhecimento científico nos termos de alguma *ciência*. A aplicação tácita na avaliação da ações, por exemplo, relaciona conhecimentos que temos por experiência com conhecimentos que poderíamos em princípio experimentar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, H. (1983): *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven/London: Yale University Press.
- ASHWORTH, E. J. (1991): "Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy", in: *Medieval Philosophy and Theology*, Cambridge, n. 1, pp. 39-67.
- ASHWORTH, E. J. (2004): "Medieval Theories of Analogy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/analogy-medieval/>>.
- BIRD, G. (2006): *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago & La Salle, Illinois: Open Court.
- BONACCINI, J. A. (2003): *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BONACCINI, J. A. (2005): "Podemos censurar moralmente os outros?", in: *Metacrítica*, 5, Lisboa, disponível em 14/5/2008 em http://metacritica.ulusofona.pt/Arquivo/metacritica5/pdf5/juan_a_bonaccini.pdf
- BONACCINI, J. A. (2007): "Antropologia e natureza humana" (Manuscrito inédito, trabalho apresentado no IX Colóquio Kant da Universidade Estadual de Campinas: *Acerca da Natureza Humana em Kant*, Campinas, 2007).
- BONACCINI, J. A. (2007b): "Existe um conceito incompatibilista de

- liberdade compatível com compatibilismo na filosofia de Kant?", in: MONTENEGRO, M. A. P.; PINHEIRO, C. V. Q.; AZEVEDO JUNIOR, I. L. (eds.) *Natureza e Linguagem*. 1. ed. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp...
- BORDUM, A. (2005): "Kant, Habermas and the categorical imperative", in: *Philosophy and Social Criticism*, California/London, 31/7, pp. 851-874.
- CAIMI, M. (1989): *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"*. Buenos Aires, EUDEBA.
- CALLAHAN, J. (2008): "Kant on Analogy", in: *British Journal for the History of Philosophy* (forthcoming), disponível em 14/5/2008 em <http://sasspace.sas.ac.uk/dspace/handle/10065/781?mode=full&submit_simple=Show+full+item+record>
- CHIGNELL, A. (2006): "Beauty as symbol of natural systematicity", in: *The British Journal of Aesthetics*, Oxford, 46/4, pp. 406-415.
- FREIRE, L. O. (2007): *A fundamentação metafísica do Direito na filosofia de Kant*, Diss. de Mestrado em Filosofia, Natal: UFRN, 2007.
- FREULER, L. (1992): *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris : Vrin.
- GREGOR, M. (1991): "Translator's Introduction", in: I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-31.
- GUYER, (1987): *Kant and The Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HECK, J. N. (2000): *Direito e moral: duas lições sobre Kant*, Goiânia: Edufg/Educg.
- HECK, J. N. (2004): "Direito racional e filosofia política em Kant", in: *Tempo da Ciência*, Cascavel/PR, 11/ 22, pp. 57-80.
- HÖFFE, O. (2006): "La libertad y el imperativo categórico. Acerca de la moral em la época de las ciencias naturales", in: *Signos filosóficos*, México D.F., 8/15, pp. 9-24.
- KANT, I. (1902-ss): *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen und ihren Nachfolgern (Deutschen /Göttingischen) Akademie der Wissenschaften, Berlin: G. Reimer; Berlin: W. de Gruyter/Göttingen: W. de Gruyter.
- KANT, I. (2004): *Lectures on Logic* (trans. J. Michael Young), The Cambridge Edition of the Works of I. Kant, Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
- KELSEN, H. (1960): *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem*

- der Gerechtigkeit*, 2. erweiterte, nachgesehene Aufl. Wien: F. Deuticke, 1960.
- LENOBLE, J. (1991): "The function of analogy in Law: Return to Kant and Wittgenstein", in: Nerhot, P. (ed.) *Legal Knowledge and Analogy: Fragments of Legal Epistemology, Hermeneutics and Linguistics*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, pp. 107-144.
- LIMA, E. CALHEIROS, (2005): "Observações sobre a fundamentação moral do Direito em Kant", *Ethic@*, Florianópolis, 4/2, pp. 141-155.
- LONGUENESSE, (1993) : B. *Kant et le pouvoir de juger*, Paris : PUF.
- LOPARIC, Z. (2005): "O problema fundamental da semântica jurídica de Kant", in: PEREZ, D. O. (org.) *Kant no Brasil*, São Paulo: Escuta.
- MARTY, F. (1980): *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris: Beauchesne.
- MELNICK, A. (1973): *Kant's Analogies of Experience*, Chicago: University of Chicago Press.
- MOGGACH, D. (1998): "The Construction of Juridical Space: Kant's Analogy of Relation in the Metaphysics of Morals", in: *The Paideia Project On Line, Proceedings of the XXth. World Congress of Philosophy*, Boston University, disponível em 14/5/2008, <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthMogg.htm>>.
- MOSCHETTI, A. M. (1990): "La metafisica kantiana dell'analogia nella prospettiva di una esperienza integrale", in *Giornale di metafisica*, Genova, n.s., XII, pp. 243-280.
- MUNZEL, G. F. (1995): "The Beautiful is the Symbol of the Morally-Good": *Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good*, in: *Journal of the History of Philosophy*, Durham/Atlanta, 33/2, pp. 301-330. (1990)
- PINHEIRO, C. de MORAES, (2007): "Liberdade e coação no Direito de Kant", in: *Veritas*, Porto Alegre, 52/1, 15-24.
- SACKS, M. (2005): "Kant's First Analogy and the Refutation of Idealism", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, 2005 <disponível em 14/5/2008 em: <http://privatewww.essex.ac.uk/~msacks/Kant's%20First%20Analogy%20and%20the%20Refutation%20of%20Idealism.pdf>>.
- STRAWSON, P. F. (1966): *The Bounds of Sense: An Essay on the Critique of Pure Reason*, London: Methuen.
- TERRA, R. R. A. (1995): *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TERRA, R. R. (2005): "A distinção entre o direito e ética na filosofia Kan-

- tiana", in: PEREZ, Daniel Omar (org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta.
- TISCORNIA, D. (1995): "A Methodology for the Representation of Legal Knowledge: Formal Ontology Applied to Law", in: *Sorites*, Madrid, n. 2, pp. 44-5.
- VON DER PFORDTEN, D. (2007): "Kants Rechtbegriff", in: *Kant-Studien*, Berlin, 98, pp. 431-442.
- WARD, A. (2001): "Kant first Analogy of Experience", in: *Kant-Studien*, Berlin, 92, pp. 387-406.
- WYLLER, T. (2001): "Wahrnehmung, Substanz und Kausalität bei Kant", in: *Kant-Studien*, Berlin, 92, pp. 283-295.

Recibido el 03/06/08; aceptado el 06/10/08.

¿ES “JUSTICIA COMO EQUIDAD” UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA?¹

Luciano Venezia

*Universidad de Buenos Aires,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

RESUMEN: En el presente trabajo argumento que John Rawls no logra articular la concepción de la “justicia como equidad” en los términos de una concepción política de la justicia. La adopción por parte del autor del principio de motivación moral desarrollado por T. M. Scanlon es incompatible con los presupuestos básicos de su teoría de la justificación política. Ahora bien, entiendo que Rawls debe fundamentar “justicia como equidad” con un principio como el scanloniano tanto por razones conceptuales como por razones internas a la teoría de la justificación política. Por tanto, juzgo que no puede debilitar su compromiso con ese principio. Ello coloca a la teoría de Rawls en una situación sumamente delicada.

PALABRAS CLAVE: “justicia como equidad”, pluralismo razonable, constructivismo político, consenso superpuesto, principio de Scanlon.

ABSTRACT: In the present article I argue that John Rawls does not succeed in developing “justice as fairness” as a political conception of justice. Rawls’s adoption of T. M. Scanlon’s principle of moral motivation is incompatible with the basic theses of his theory of political justification. Now, I understand that Rawls must ground “justice as fairness” with a principle such as Scanlon’s both for conceptual reasons as well as for reasons internal to the theory of political justification. Therefore, I believe Rawls cannot weaken his commitment to this principle. This fact makes Rawls’s theory untenable as it stands.

KEY WORDS: “justice as fairness”, reasonable pluralism, political constructivism, overlapping consensus, Scanlon’s principle.

1. Agradezco los comentarios y sugerencias de Claudio Amor, Martín Hevia, Andrés Rosler, Pablo Stafforini y de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

I. Introducción

John Rawls afirma que debe extenderse el principio de tolerancia de la religión a la filosofía (política).² La prescripción conlleva que en sociedades marcadas por el “hecho del pluralismo razonable”, la apelación a “doctrinas comprensivas” filosóficas, religiosas o morales constituye un punto de partida inadecuado para justificar una concepción de la justicia distributiva. En cambio, la concepción de la justicia debe ser independiente de las doctrinas comprensivas que afirman los ciudadanos razonables. Solo por medio de una concepción “política” puede justificarse adecuadamente un conjunto de principios normativos destinados a regular las principales instituciones políticas, sociales y económicas de las sociedades democráticas contemporáneas. El “liberalismo político” entiende que las instituciones básicas de la sociedad deben ser justificadas sobre la base de razones públicas para así poder ser aceptable para todos los “ciudadanos razonables” y no meramente para una fracción de los mismos. Una concepción comprensiva, por el solo hecho de apelar a elementos sobre los que no es esperable que exista acuerdo razonable alguno, es a lo sumo aceptable para una fracción de la ciudadanía razonable. Sin embargo, no lo es para el conjunto total de ciudadanos razonables. En cambio, una concepción política de la justicia sí es aceptable para el conjunto de la ciudadanía razonable.

Las ideas reseñadas tienen un lugar y un impacto particular en la justificación rawlsiana de la concepción de la “justicia como equidad”. Rawls justifica el contenido de los principios de justicia por medio del argumento de la “posición original”.³ Asimismo, el autor

2. John Rawls, *Political Liberalism*, edición en rústica, New York, Columbia University Press, 1996, pp. 10 y 154. Todas las traducciones del presente trabajo son mías.

3. Cf. *ibíd.*, pp. 5-6 para la caracterización definitiva de los principios de justicia. Las características del argumento de la posición original son conocidas. A las partes se les adscribe una motivación estrictamente prudencial una vez que son colocadas a deliberar en la posición original. Sin embargo, debido a que deliberan bajo las condiciones que impone el velo de ignorancia, tal motivación tiene en sí misma carácter moral. Cf. John Rawls, *A*

da cuenta del propio diseño de la posición original de manera tal de que sea aceptable para todos los ciudadanos razonables, *i.e.* de forma política y no comprensiva. De este modo, la argumentación de Rawls se desarrolla en dos niveles: en un nivel de primer orden que especifica el contenido de los principios de justicia, y en un nivel de segundo orden, que prescribe la forma en que debe desarrollarse el argumento del nivel inferior. Estos dos niveles de argumentación, aunque analíticamente independientes, están interconectados.⁴ Particularmente, el nivel de la teoría de la justificación política impacta en la caracterización del “velo de ignorancia” en el diseño del argumento contractualista de la posición original.

Los requerimientos introducidos por Rawls para justificar el diseño de la posición original de forma política están destinados a evitar el cuestionamiento de que “justicia como equidad” está fundada en premisas propias de una doctrina comprensiva liberal que, por su carácter de tales, no son aceptables para la totalidad de los ciudadanos razonables. Rawls entiende que este señalamiento es pertinente respecto de la forma en que “justicia como equidad” es presentada en *Teoría de la justicia*.⁵ Pero ahí no termina la cuestión. En *Liberalismo político* Rawls intenta precisamente articular “justicia como equidad” como una concepción política. En el presente trabajo argumento que no lo logra.

Theory of Justice, edición revisada, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, pp. 128-129. Sujetos a las restricciones epistemológicas que impone el velo de ignorancia, los agentes buscan maximizar una cuota de bienes multipropósito – los “bienes sociales primarios”. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 181-182 para el listado definitivo de bienes sociales primarios. Finalmente, debido a las condiciones de extrema incertidumbre de deliberación, la negociación de los principios de justicia se identifica con la elección de un único agente representativo. Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 120.

4. Esta característica no es exclusiva de la forma de teorizar rawlsiana. En este sentido, Wayne Norman sostiene que, en general, los presupuestos metodológicos tienen una importante influencia sobre el contenido sustantivo de las teorías normativas (y vice versa). Wayne Norman, “‘Inevitable and Unacceptable?’ Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy”, *Political Studies*, Vol. XLVI, No. 2 (1998), pp. 292-293.

5. Rawls, *Political Liberalism*, pp. xvii-xix.

El señalamiento de que Rawls no logra justificar políticamente “justicia como equidad” no es nuevo. Desde la publicación de *Liberalismo político*, numerosos comentaristas han presentado esta misma crítica. (Asimismo, un número importante de autores también ha defendido la validez de la afirmación de que “justicia como equidad” constituye una concepción política de la justicia.) Ahora bien, usualmente el debate se articula en torno a la cuestión de si la introducción de las “cargas del juicio” en la argumentación rawlsiana involucra tesis epistemológico-morales incompatibles con la posición liberal-política que el autor sostiene en materia de justificación. Mi cuestionamiento transcurre por otro camino. Al menos a los efectos del presente trabajo, acepto la tesis de Rawls de que las cargas del juicio no implican una posición escéptica acerca del bien y que, por tanto, ellas son pasibles de ser aceptadas en un contexto pluralista razonable. Mi punto crítico se centra en otro aspecto de la argumentación que ha recibido menor atención, tanto por parte de los comentaristas rawlsianos como por parte de los detractores de Rawls. Particularmente, cuestiono el uso del principio contractualista de motivación moral introducido por T. M. Scanlon en el marco del “constructivismo político” para justificar la adopción de la posición original rawlsiana como espacio de construcción de principios de moralidad política. Entiendo que la adopción de este principio es incompatible con los presupuestos básicos de la teoría de la justificación política. Sin embargo, también sostengo que Rawls debe comprometerse con ese principio (u otro similar) para justificar la adopción de la concepción de la “justicia como equidad” tanto por razones conceptuales como por razones internas a su propia concepción de justificación. Por tanto, a mi juicio, la posición de Rawls se encuentra en una situación sumamente delicada en tanto necesita comprometerse con un principio normativo de un tipo particular que su propia teoría de la justificación política no permite introducir.

II. La teoría de la justificación política

Según Rawls, el liberalismo político busca responder la siguiente pregunta:

¿cómo es posible que exista, a lo largo del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que aún permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales?⁶

Rawls considera que la articulación de una teoría que logre responder adecuadamente a esta pregunta sólo puede realizarse si se constituye como una concepción política de la justicia. Una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales divididos en sus convicciones normativas puede lograrse si la “estructura básica de la sociedad” –las principales instituciones políticas, sociales y económicas, así como la forma en que ellas funcionan como un sistema unificado de cooperación social– es regulada por una concepción política de la justicia capaz de ser el foco de un “consenso superpuesto” que incluya (al menos) a todas las doctrinas comprensivas afirmadas por los ciudadanos razonables.⁷

Rawls entiende que las sociedades democráticas modernas no están simplemente marcadas por una mera pluralidad de doctrinas comprensivas. Más bien, él cree que estas sociedades se caracterizan por un pluralismo de doctrinas comprensivas razonables. Asimismo, el hecho del pluralismo razonable no es considerado una mera circunstancia histórica y, además, según Rawls, no es esperable que alguna doctrina comprensiva razonable particular vaya a ganar el apoyo de la totalidad de la ciudadanía razonable, al menos en el futuro previsible.⁸ El hecho del pluralismo razonable

6. *Ibíd.*, p. 47.

7. *Ibíd.*, p. 11. Las doctrinas comprensivas incluyen “concepciones sobre aquello que tiene valor en la vida humana e ideales de carácter personal, así como ideales relativos a relaciones familiares y asociativas, y todo aquello que informa nuestra conducta y, en el límite, nuestra vida como un todo”. *Ibíd.*, p. 13. Según Rawls, las doctrinas comprensivas *razonables* constituyen un ejercicio de la razón teórica y de la razón práctica. Además, ellas pertenecen a una tradición doctrinal e intelectual, aunque ello no las vuelve necesariamente fijas e inmóviles. Cf. *ibíd.*, p. 59. Asimismo, ellas poseen un cierto contenido sustantivo mínimo. En palabras de Rawls, “[u]na doctrina comprensiva razonable no rechaza los elementos esenciales de un régimen democrático”. *Ibíd.*, p. xviii.

8. *Ibíd.*, p. xviii.

es “refractario, es decir, imposible o casi imposible de superar”, lo que lo convierte en un “elemento permanente de la cultura pública de la democracia”.⁹ De esta forma, el pluralismo razonable tiene un estatus análogo a otro tipo de elementos fácticos tal como la escasez moderada de recursos u otras “circunstancias de justicia”.¹⁰ Ello lo vuelve un elemento indispensable de ser tomado en consideración a la hora de justificar principios normativos destinados a regular las principales instituciones de la sociedad.

La existencia del pluralismo existente en las sociedades democráticas contemporáneas no es el resultado de la irracionalidad de los ciudadanos. Por el contrario, el pluralismo es la consecuencia del ejercicio de su racionalidad en sus diferentes aspectos teóricos y prácticos, aplicados a determinar el contenido del bien en el marco de una tradición doctrinal comprensiva particular de carácter filosófico, religioso o moral. En este contexto, las cargas del juicio juegan un papel fundamental en la caracterización del pluralismo. Según Rawls, las cargas del juicio constituyen “los muchos obstáculos involucrados en el correcto (y conciente) ejercicio de nuestro poder de razonamiento y juicio”.¹¹ Concretamente, las cargas del juicio conforman un listado de las circunstancias que hacen que lle-

9. *Ibid.*, pp. 36-37. Por esta razón, “sólo el uso opresivo del poder estatal puede mantener una afirmación común continuada de una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral”. *Ibid.*, p. 36. Es decir, sólo en virtud del “hecho de la opresión” es posible lograr unidad a nivel de las doctrinas comprensivas, lo que significa que sólo por medio del uso del aparato de dominio y hegemonía del Estado se puede eliminar el pluralismo razonable. En este sentido, Rawls afirma que “si pensamos en la sociedad política en términos de una comunidad unida en la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva, el uso opresivo del poder estatal es necesario para [la existencia de tal] comunidad política”. *Ibid.*, p. 37. Estas afirmaciones, señala, “son empíricas, justificadas sobre [la base de] hechos históricos y sociológicos”. *Ibid.*, pp. xxvi-xxviii.

10. En particular, se trata de una circunstancia de justicia “subjetiva”. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, editado por Erin Kelly, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, pp. 84-85. Rawls presenta las circunstancias de justicia en *A Theory of Justice*, pp. 109-110.

11. Rawls, *Political Liberalism*, p. 56.

gar a un acuerdo racional acerca del contenido de la buena vida sea difícil, si no imposible.¹² Por consiguiente, las cargas del juicio no solo explican, sino que, al mismo tiempo, también justifican la pluralidad existente en las sociedades democráticas modernas. Las cargas del juicio no sólo permiten dar cuenta de la pluralidad existente sino que, además, permiten calificar al pluralismo como *razonable*.

El hecho del pluralismo razonable tiene una consecuencia fundamental: posibilita considerar válidas, en términos políticos, a las diferentes doctrinas comprensivas a la luz de las cuales los ciudadanos interpretan sus convicciones acerca del bien. La idea es la siguiente. Si nos limitáramos a considerar el valor de verdad de las diferentes doctrinas comprensivas, seguramente consideraríamos a muchas de ellas – quizá a todas ellas – falsas, lo que consiguientemente las volvería indignas de ser tomadas en consideración al momento de justificar principios normativos destinados a regular la estructura básica de la sociedad. En cambio, al mantenernos en el plano de lo razonable, las doctrinas comprensivas adquieren una relevancia política fundamental.¹³

Existe un elemento clave en la caracterización rawlsiana del hecho del pluralismo razonable: no implica una posición escéptica acerca del bien. La tesis de que no debemos apelar a nuestras concepciones normativas particulares para justificar la concepción de la justicia no descansa sobre la base de consideraciones epistemológicas. En cambio, su basamento es moral. Particularmente, se funda en el deseo de encontrar principios que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar.¹⁴ Ciertamente, desde la perspectiva de cada

12. *Ibid.*, p. 63. Cf. *ibid.*, pp. 56-57 para el listado de cargas del juicio.

13. Esta interpretación del papel de las cargas del juicio distancia mi argumentación de la que Leif Wenar desarrolla en “*Political Liberalism: An Internal Critique*”, *Ethics*, Vol. 106, No. 1 (1995), pp. 41-46. Wenar considera que las cargas del juicio son innecesarias en la argumentación rawlsiana y que, además, ellas violan los límites de una concepción política de la justicia.

14. A juicio de Rawls, si bien las cargas del juicio tienen una dimensión epistemológica, no implican una posición escéptica y, por tanto, su introducción no conlleva el compromiso con una concepción filosófica comprensiva pasible de ser rechazada razonablemente. Rawls señala que “tal

ciudadano razonable es racional actuar sobre la base de la propia doctrina comprensiva; sin embargo, ello no implica que, necesariamente, también lo sea desde la perspectiva de los demás ciudadanos razonables.¹⁵ Por tanto, el fundamento de la concepción política debe trascender el espacio de las doctrinas comprensivas y articularse sobre un fundamento razonable, que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar independientemente de sus creencias normativas particulares. Rawls escribe en este sentido que “lo razonable es público en un sentido en que no lo es lo racional. Ello significa que es por medio de lo razonable que entramos como iguales en el mundo público y que estamos dispuestos a proponer, o a aceptar, según sea el caso, términos equitativos de cooperación con ellos”.¹⁶

El hecho del pluralismo razonable implica que la apelación a una doctrina comprensiva particular constituye un punto de partida inaceptable para justificar la adopción de un conjunto de principios normativos de justicia.¹⁷ Rawls señala que “el poder político es siempre poder coercitivo respaldado por el uso estatal de sanciones”¹⁸ y que “las personas razonables considerarán que es irrazonable usar el poder político en caso de poseerlo para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables aunque sean diferentes de las propias”.¹⁹ Consiguientemente, las principales instituciones estatales deben ser justificadas de forma tal de ser pasi-

escepticismo [...] colocaría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas, frustrando desde el comienzo su propósito de lograr un consenso superpuesto”. Rawls, *Political Liberalism*, p. 150. Cf. también *ibíd.*, p. 63.

15. Cf. *ibíd.*, p. 61.

16. *Ibíd.*, p. 54.

17. Entiendo que es debido a esta razón que, a juicio de Rawls, las cargas del juicio son los elementos claves para justificar la tolerancia y, por tanto, la razón pública. Cf. *ibíd.*, pp. 58-59 y 61. Cf. igualmente George Klosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 22, para una crítica de la conexión entre las cargas del juicio y la tolerancia. El análisis de este aspecto de la teoría rawlsiana está por fuera del alcance del presente trabajo.

18. Rawls, *Political Liberalism*, p. 136.

19. *Ibíd.*, p. 60.

bles de ser aceptadas por todos los ciudadanos razonables.²⁰ Para lograr ello, la concepción de la justicia debe ser *política*.

Rawls sostiene que los “elementos característicos” que distinguen a una concepción política de la justicia son tres. El primer rasgo concierne al *objeto*. La concepción política es “una concepción moral de un tipo particular elaborada para un objeto específico”, la estructura básica de la sociedad.²¹ La segunda característica concierne al *modo de presentación*. Una concepción política de la justicia “es presentada como un punto de vista independiente”. Ello significa que “no es presentada como, ni derivada de, una doctrina [comprensiva] aplicada a la estructura básica de la sociedad, como si la estructura [básica de la sociedad] fuera simplemente un ámbito más de aplicación de esa doctrina”. En cambio, la concepción política de la justicia “es un módulo, una parte esencialmente constitutiva que se relaciona y puede ser apoyada por varias doctrinas comprensivas que perduran en una sociedad regulada por ella”.²² Finalmente, el tercer elemento concierne al *contenido*. Una concepción política de la justicia está expresada “en los términos de ciertas ideas fundamentales que son entendidas como implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”.²³ En particular, se trata de la idea de la sociedad como un esquema equita-

20. Ello es el resultado del “principio de legitimidad liberal”, que prescribe que “nuestro ejercicio del poder político está completamente justificado sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución [escrita o no escrita] cuyos elementos esenciales pueda razonablemente esperarse que todos los ciudadanos, en tanto libres e iguales, puedan aceptar, a la luz de principios e ideales aceptables a su razón humana común”. *Ibíd.*, p. 137. Cf. también John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, en John Rawls, *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 578 y Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 41.

21. Rawls, *Political Liberalism*, p. 11.

22. *Ibíd.*, p. 12.

23. *Ibíd.*, p. 13. La cultura política pública está compuesta por “las instituciones políticas de un régimen democrático y las tradiciones públicas de su interpretación (incluyendo las del poder judicial), del mismo modo que textos y documentos históricos que son conocimiento común”. *Ibíd.*, pp. 13-14.

tivo de cooperación social, la de los ciudadanos como personas libres e iguales, y la de una sociedad bien ordenada.²⁴

Rawls afirma que una concepción moral que regula una sociedad bien ordenada puede ser objeto de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables. Ello significa que sus premisas pueden ser aceptadas por ciudadanos razonables que afirman doctrinas comprensivas razonables diferentes y en muchos aspectos incompatibles. En un consenso superpuesto, los ciudadanos razonables pueden visualizar los principios de los que da cuenta la concepción de la justicia como la manifestación a nivel político de sus propias convicciones religiosas, filosóficas o morales, articuladas por la doctrina comprensiva que afirman en el plano no-público. Los ciudadanos razonables aceptan las ideas fundamentales que sirven de premisas al argumento que da cuenta de tal concepción de la justicia. Sin embargo, ellos lo hacen por razones diferentes, internas a sus respectivas doctrinas comprensivas.²⁵ Consecuentemente, los ciudadanos razonables están dispuestos a afirmar las premisas que justifican dichos principios “por sí mismas” y “por sus propios méritos” y no como producto de un compromiso circunstancial, de un *modus vivendi*.²⁶ El consenso superpuesto constituye un acuerdo moral, concertado por personas razonables que actúan por razones morales, y versa sobre los ele-

24. Cf. *ibíd.*, p. 14. Una sociedad bien ordenada es aquella en la cual (1) todos aceptan y saben que los demás aceptan la misma concepción de la justicia, (2) es conocimiento público que la estructura básica de la sociedad satisface esa concepción y (3) los ciudadanos tienen un sentido de la justicia normalmente efectivo. Cf. *ibíd.*, p. 35.

25. *Ibíd.*, p. 25.

26. *Ibíd.*, p. 148. Rawls señala que en un *modus vivendi* “la unidad social es sólo aparente y su estabilidad es contingentemente dependiente de que las circunstancias permanezcan de forma tal de no afectar la afortunada convergencia de intereses”. *Ibíd.*, p. 147. Por tanto, en caso de constituir un *modus vivendi*, la concepción de la justicia sería política “en el sentido de meramente especificar un compromiso factible entre los intereses existentes y conocidos [...] [y] en mirar a las doctrinas comprensivas particulares existentes en la sociedad y en buscar ganar su lealtad”. John Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, en Rawls, *Collected Papers*, p. 491.

mentos que conforman la concepción de la justicia que da cuenta de principios equitativos de cooperación social.²⁷

Conviene detenerse en destacar el tipo de relaciones que se establecen entre las doctrinas comprensivas y la concepción política de la justicia. Rawls sostiene que él “asume [...] que las visiones globales de los ciudadanos tienen dos partes; una parte puede ser vista como siendo, o coincidiendo con, la concepción política de la justicia públicamente reconocida; la otra parte es una doctrina (parcial o completamente) comprensiva a la que la concepción política se relaciona de alguna forma”.²⁸ El tipo de relaciones que se generan entre las doctrinas comprensivas y la concepción de la justicia varía, dependiendo del contenido normativo particular de cada una de las doctrinas comprensivas razonables que participan del consenso superpuesto. Por ejemplo, algunas pueden deducir la concepción política (seguramente, este tipo de vínculo puede darse con una doctrina comprensiva liberal de tipo kantiano en el caso de la concepción de la “justicia como equidad”²⁹). Sin embargo, otras doctrinas comprensivas pueden tener otro tipo de relaciones con la concepción política.³⁰ De todas formas, ello no es particularmente relevante; Rawls señala que,

27. Samuel Freeman enfatiza este punto señalando que la teoría de Rawls no comprende uno sin dos “contratos sociales”. Samuel Freeman, “John Rawls – An Overview”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, editado por Samuel Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 21. Por supuesto, el segundo contrato social involucra solamente a los ciudadanos razonables, es decir, a un subconjunto propio del conjunto total de los ciudadanos.

28. Rawls, *Political Liberalism*, p. 38.

29. De hecho, Rawls presenta en el § 40 de *Teoría de la justicia* una justificación de corte kantiano de “justicia como equidad”. Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 221-227.

30. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 169-170 para el modo en que Rawls entiende que la concepción política de la justicia puede relacionarse con diferentes doctrinas comprensivas de corte kantiano, utilitarista y religioso. En un artículo anterior a *Liberalismo político*, igualmente, Rawls señala que el utilitarismo no puede ser parte del consenso superpuesto aunque señala que, quizá, un “utilitarismo indirecto” sí pueda serlo. Cf. John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, en Rawls, *Collected Papers*, pp. 433-434.

más bien, “el elemento a enfatizar aquí es que [...] los ciudadanos deciden por sí mismos en qué forma la concepción política pública que todos afirman se relaciona con sus visiones más comprensivas”.³¹ Por tanto, los “ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y conciencia, y mirando a sus doctrinas comprensivas, entienden la concepción política como derivada de sus otros valores, congruente con ellos, o al menos no en conflicto con ellos”.³²

Existe un último elemento que conviene desarrollar. A juicio de Rawls, los ciudadanos no pueden apelar a cualesquiera razones para apoyar a la concepción política de la justicia. En cambio, éstas deben estar limitadas a aquellas de naturaleza moral. El consenso superpuesto debe ser compatible con la idea básica de que los ciudadanos son libres e iguales y de que una sociedad justa es equitativa. Estos requerimientos restringen las razones admisibles que los ciudadanos razonables pueden aducir para abrazar la concepción de la justicia.³³ De esta forma, Rawls entiende que en un consenso superpuesto los ciudadanos razonables afirman la concepción política de la justicia por razones morales interpretadas a la luz de sus doctrinas comprensivas razonables y, por ello, que ella es congruente con sus convicciones filosóficas, religiosas o morales. Ello implica que el tipo de estabilidad que se logra en un consenso

superpuesto es *normativa*. Se trata, en palabras de Rawls, de una “estabilidad por las razones correctas”.³⁴

III. La razonabilidad de los ciudadanos y la posición original

Una forma de recuperar las ideas reseñadas en la sección anterior puede ser la siguiente. El hecho del pluralismo razonable implica que el Estado debe ser neutral al momento de dar cuenta de sus políticas fundamentales. Particularmente, implica un principio de “neutralidad de justificación”, que prescribe que los principios de justicia destinados a regular la estructura básica de la sociedad deben ser justificados sin apelar a la supuesta superioridad de una forma de vida o concepción del bien sobre las demás.³⁵ Si no fuese neutral en este sentido, la concepción de la justicia no sería aceptable para el conjunto total de los ciudadanos razonables – particularmente, no lo sería para aquellos ciudadanos razonables que no compartieran las bases conceptuales a las que se apela para justificarla.

En *Liberalismo político*, Rawls utiliza el método del constructivismo político en su justificación política de la concepción de la “justicia como equidad”. El constructivismo político afirma que los principios de justicia son el resultado de un procedimiento de construcción basado en la razón práctica y en una concepción de los ciudadanos como personas morales libres e iguales y de la sociedad como un sistema cooperativo para la ventaja mutua.³⁶ El constructivismo políti-

31. Rawls, *Political Liberalism*, p. 38.

32. *Ibid.*, p. 11. Rawls señala que “[t]odos aquellos que afirman la concepción política comienzan de sus propias visiones comprensivas y trazan en los basamentos religiosos, filosóficos o morales que les provee. El hecho de que las personas afirmen la misma concepción política sobre la base de ese fundamento no hace que su afirmación sea menos religiosa, filosófica o moral, dependiendo del caso, debido a que ese basamento sinceramente creído determina la naturaleza de su afirmación [de la concepción política]”. *Ibid.*, pp. 147-148. El consenso superpuesto tiene una ventaja adicional. Si una de las doctrinas comprensivas razonables es verdadera, entonces la concepción política de la justicia está fundada en una base tal que hace que aquellos que afirman doctrinas comprensivas falsas tengan, al menos, visiones políticas verdaderas. Cf. *ibid.*, pp. 128-129.

33. Por supuesto, la forma en que estas ideas son entendidas varía, dependiendo del modo en que ellas son interpretadas a la luz del contenido sustantivo de cada una de las doctrinas comprensivas.

34. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, p. xli.

35. La neutralidad de justificación debe ser distinguida de otras interpretaciones del concepto de neutralidad, particularmente de la “neutralidad de propósito” y de la “neutralidad de efectos”. Cf. e.g. Richard Arneson, “Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy”, en *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, editado por George Klosko y Steven Wall, Lanham, Rowman and Littlefield, 2003, pp. 191-208 para un análisis de las diferentes interpretaciones del ideal de neutralidad. Rawls analiza las diferentes formas que puede adoptar el ideal liberal de neutralidad y la forma en que “justicia como equidad” se relaciona con ellas en *Political Liberalism*, pp. 191-193 (aunque la terminología que utiliza no coincide con recién introducida).

36. Dice Rawls: “[e]l constructivismo político [...] afirma solamente que

co –a diferencia del constructivismo *simpliciter* o del constructivismo kantiano–³⁷ se abstiene de afirmar que el procedimiento de construcción “fabrica” o “produce” el orden de valores morales que constituyen los principios de justicia. Muchos ciudadanos razonables entienden que este orden es anterior a, e independiente de, el ejercicio de la razón práctica. Por tanto, Rawls señala que

[e]l constructivismo [político] [...] ni afirma eso ni lo niega. Se limita a sostener, más bien, que su procedimiento representa un orden de valores políticos que procede partiendo de los valores expresados por los principios de la razón práctica, junto con las concepciones de la sociedad y de la persona, hasta llegar a los valores expresados por ciertos principios de justicia política.³⁸

El constructivismo político no afirma que los principios de justicia son “verdaderos”; en cambio, se limita a señalar que son “razonables”. A juicio de Rawls, este predicado tiene un significado metafísicamente menos comprometido pero igualmente adecuado para su propósito justificatorio: “la razonabilidad es el estándar de corrección [del constructivismo político] y, dados sus propósitos

su procedimiento representa un orden de valores políticos procedentes de valores expresados por principios de la razón práctica, en unión con concepciones de la sociedad y de las personas, hacia valores expresados por ciertos principios de justicia política.” Rawls, *Political Liberalism*, p. 95. Rawls señala en *El derecho de gentes* que él no emplea una “concepción” de la razón práctica: “la razón práctica como tal es simplemente razonamiento acerca de qué hacer, o razonamiento acerca de qué instituciones o políticas son razonables, decentes, y racionales, y por qué”. John Rawls, *The Law of Peoples; with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 87. Cf. Ingrid Salvatore, “Liberalism, pluralism, justice: An unresolved strain in the thought of John Rawls”, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 30, No. 5-6 (2004), pp. 632-633 para una discusión del rol de la razón práctica en el constructivismo político.

37. Cf. David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 20 para una caracterización del constructivismo *simpliciter* y John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en Rawls, *Collected Papers*, pp. 307, 311 y 354 para la caracterización del constructivismo kantiano.

38. Rawls, *Political Liberalism*, p. 60.

políticos, no necesita ir más allá de ello”.³⁹ Consiguientemente, el rechazo a la noción de verdad moral no implica abandono alguno respecto del carácter correcto o justificado de los principios de justicia. Simplemente, evita los compromisos filosóficos asociados al predicado veritativo.⁴⁰ Ahora bien, el caracterizar de *razonables* a los principios de justicia no implica que ellos *no* tengan valor veritativo. La estrategia argumentativa de Rawls consiste en evitar toda afirmación que pueda ser objeto de controversia razonable en este respecto. Por tanto, en última instancia, la caracterización de los principios construidos como “verdaderos” o meramente “razonables” dependerá de la concepción comprensiva que cada uno de los ciudadanos razonables abraza.⁴¹

Rawls afirma que el constructivismo político lleva a diseñar y organizar una posición original en el que el acuerdo de personas racionales mutuamente desinteresadas tras un grueso velo de ignorancia justifica un conjunto de principios de justicia.⁴² La posición original es un espacio contrafáctico en el que cualquier persona puede “entrar” deliberando bajo las condiciones especificadas. En este sentido, Rawls sostiene que la posición original es un “mecanismo de representación” que tiene la función de ser un medio para la reflexión pública y la autoclarificación.⁴³

39. *Ibíd.*, p. 127.

40. En este contexto resulta relevante el intercambio oral ocurrido en Harvard en octubre de 1986 entre Rawls y Jürgen Habermas recogido por S. A. Lloyd: “[Habermas a Rawls:] ‘Pero seguramente usted, en tanto que filósofo, debe afirmar la verdad de su teoría’. [Rawls a Habermas:] ‘Creo que nosotros, en tanto que estudiantes de la filosofía, debemos estar permitidos de afirmar de nuestras teorías aquello que creamos más apropiado’”. S. A. Lloyd, “Relativizing Rawls”, *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 69, No. 3 (1994), p. 709.

41. Asimismo, a juicio de Rawls, el hecho de caracterizar a la teoría de razonable antes que de verdadera tiene otras ventajas: enfatiza el hecho de que la concepción de la justicia articula solamente valores políticos así como que los principios e ideales de la concepción política están basados en principios de la razón práctica en conjunción con concepciones de la sociedad y de las personas (que Rawls entiende también son concepciones de la razón práctica). Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. xxii.

42. Cf. *ibíd.*, p. 103.

43. *Ibíd.*, p. 26.

Rawls señala que “la forma del procedimiento, así como sus elementos más particulares, son tomados de aquellas concepciones [de las personas como libres e iguales y de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo entre generaciones] que son sus elementos básicos”.⁴⁴ El primer elemento, la noción de la sociedad como un “sistema equitativo de cooperación”, involucra un conjunto de características específicas. Rawls señala que la idea de cooperación social, a diferencia de la mera coordinación de actividades, “se rige por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que las personas cooperantes aceptan y entienden como reguladoras autorizadas de su conducta”.⁴⁵ Por tanto, además de ser públicas, las normas de interacción social deben ser aceptables para todos aquellos que ajustan sus actividades a ellas:

[l]a cooperación está relacionada con la idea de equidad en la cooperación: éstos son términos que cada participante puede razonablemente aceptar, siempre que todos los demás también los acepten. Los términos equitativos de cooperación definen una idea de reciprocidad: todos los que están comprometidos en la cooperación y cumplen con su parte según lo exigen las reglas y procedimientos deben beneficiarse en una forma apropiada del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo.⁴⁶

El elemento clave que justifica la adopción de la posición original particular diseñada por Rawls como espacio de construcción de principios de justicia es la concepción particular de las personas como ciudadanos que enfatiza su carácter razonable. Ciertamente, el concepto rawlsiano de “persona razonable” es particularmente complejo e involucra un conjunto de elementos distintivos.⁴⁷ En la reconstrucción de su posición, sin embargo, no es necesario dar cuenta de todos ellos; alcanza con enfatizar sus dos características

44. *Ibíd.*, p. 103.

45. *Ibíd.*, p. 16.

46. *Ibíd.*

47. Cf. Wenar, “*Political Liberalism: An Internal Critique*”, pp. 36-37 para una reconstrucción del conjunto de elementos que involucra el concepto rawlsiano de persona razonable.

fundamentales. Rawls señala que “en lugar de definir a las personas razonables directamente, voy a especificar dos de sus aspectos básicos en tanto que virtudes de las personas”.⁴⁸ Los elementos a tener en consideración son las siguientes. En primer lugar

[l]as personas son razonables en un aspecto básico cuando, entre iguales, digamos, ellas están prestas a proponer principios y estándares como términos equitativos de cooperación y están dispuestos a atenerse a ellos, siempre que los demás hagan lo propio. Ellos ven la aceptación de estas normas como algo razonable para todos y, por tanto, como justificadas para ellos; y ellos están prestos para discutir los términos equitativos que otros proponen.⁴⁹

Asimismo, las personas son razonables en un segundo aspecto básico cuando están “deseosas de reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias respecto del uso de la razón pública en el ejercicio legítimo del poder político para un régimen constitucional”.⁵⁰

El primer rasgo de las personas razonables involucra una reformulación del principio contrafáctico que afirma que cuentan como moralmente justificadas solamente las razones que ningún ciudadano razonable puede rechazar razonablemente. Esta característica de las personas razonables está estrechamente ligada al principio de motivación moral propuesto por Scanlon.⁵¹ Conviene detenerse

48. Rawls, *Political Liberalism*, p. 48.

49. *Ibíd.*, p. 49. Rawls dice que las personas razonables “no están movidas por el bien general, sino por que desean, por razones intrínsecas, un mundo social en el que, en tanto libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos pueden aceptar. Ellas insisten en que la reciprocidad debe asegurarse de forma tal que cada uno pueda beneficiarse [de su interacción] con los demás”. *Ibíd.*, p. 50. Rawls entiende que la idea de reciprocidad está en medio de la idea de imparcialidad y la de ventaja mutua. *Ibíd.*, p. 17.

50. *Ibíd.*, p. 54. Cf. también John Rawls, “Reply to Habermas”, en Rawls, *Political Liberalism* p. 375.

51. Scanlon señala que las personas “tienen el deseo de encontrar y llegar a un acuerdo en torno de principios que nadie tenga el deseo de rechazar razonablemente”. T. M. Scanlon, “Contractualism and utilitarianism”, en *Utilitarianism and Beyond*, editado por Amartya Sen y Bernard Williams,

entonces en mostrar la forma en que Rawls hace uso de este principio. En *Liberalismo político*, Rawls afirma explícitamente que “esta forma de motivación” está presente “en la concepción de la persona de la que parte la ‘justicia como equidad’” y que “al exponer [la concepción de la] ‘justicia como equidad’ nos atenemos al tipo de motivación que Scanlon considera básica”.⁵²

Claramente, la conexión que Rawls establece entre el principio scanloniano y el concepto de persona razonable es sumamente estrecha; es más, el edificio argumentativo está fundamentado (en parte) en este principio, junto con los demás aspectos que conforman este concepto clave, del cual el deseo de aceptar la validez de las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias normativas constituye el otro aspecto fundamental. La justificación de esta interpretación es la siguiente. Rawls señala que el principio de motivación moral propuesto por Scanlon es más que un mero principio psicológico. En cambio, a juicio de Rawls, tal principio “conciene a la cuestión fundamental de por qué cualquier persona debe tener en consideración la moralidad”. Esto sería así porque el principio scanloniano “responde a ello diciendo que tenemos el deseo básico de ser capaces de justificar nuestras acciones frente a los demás en términos que ellos no puedan rechazar razonablemente – razonablemente, es decir, dado el deseo de encontrar principios que otros,

Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 111. Aunque esta formulación apela a deseos, Scanlon deja en claro que los elementos fundamentales son las razones: “la noción de un deseo [...] necesita ser entendida en los términos de tomar algo como una razón”. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, p. 7. Scanlon entiende que las razones son fundamentalmente normativas y que su capacidad motivacional es sólo un corolario de ello. Cf. *ibíd.*, p. 19. Sobre esa base, desarrolla un “enfoque contractualista de la incorrección moral” que se resume en la siguiente fórmula: “[u]n acto es incorrecto si su realización bajo las circunstancias dadas no sería permitida por algún sistema de reglas [diseñado] para la regulación general de la conducta que nadie podría rechazar razonablemente como la base de un acuerdo general informado y no forzado”. Scanlon, “Contractualism and utilitarianism”, p. 110. Cf. también Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 153.

52. Rawls, *Political Liberalism*, p. 49, n. 2. Cf. también *ibíd.*, p. 124.

motivados de forma similar, no puedan rechazar razonablemente”.⁵³

El uso del principio scanloniano por parte de Rawls limita lo que puede ser razonablemente acordado al imponer un estándar internalista.⁵⁴ La interpretación de Richard Arneson de este elemento es particularmente relevante en este contexto. Arneson señala “el test de Scanlon, con lo que puede ser razonablemente aceptado limitado a un conjunto de reglas que aquellos que tienen la obligación que cumplir pueden estar motivados a obedecer, [...] incluye un requerimiento psicológico genuino *que limita qué contenido pueden tener las reglas de la moral*”.⁵⁵ En este sentido, la caracterización que Rawls hace del principio de Scanlon – a saber, que es “básico” – parece apuntar en la dirección de que las normas que no pueden ser razonablemente rechazadas tienen un contenido moral específico. Concretamente, se trata del contenido normativo asociado con la concepción de la “justicia como equidad”, en tanto los principios de justicia rawlsianos son el resultado de un procedimiento de construcción que tiene al principio scanloniano como uno de sus pilares fundamentales (junto con la aceptación de las cargas del juicio y la consiguiente aceptación de sus consecuencias normativas).⁵⁶

Las dos características destacadas de las personas razonables permiten considerar a la posición original particular diseñada por Rawls como el espacio adecuado para justificar principios normati-

53. *Ibíd.*, p. 49, n. 2. Por su parte, Scanlon dice al respecto que “[p]ensar acerca de lo correcto e incorrecto es, en el nivel más básico, pensar acerca de aquello que puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos, si se encuentran razonablemente motivados, no podrían rechazar razonablemente”. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 5.

54. El internalismo incorpora la idea de que las obligaciones morales están necesariamente conectadas con la motivación.

55. Richard Arneson, “The Priority of the Right over the Good Rides Again”, *Ethics*, Vol. 108, No. 1 (1997), p. 172, énfasis mío.

56. Agradezco a las/os dos evaluadoras/es anónimos de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* el haberme llamado la atención sobre la necesidad de destacar el vínculo entre el tipo de motivación que Rawls cree básico con respecto a la selección y el contenido específico de “justicia como equidad”.

vos destinados a regular las principales instituciones de la sociedad. Rawls afirma que el concepto mismo de lo razonable es modelizado en la posición original por el velo de ignorancia:

[m]ientras la posición original como un todo representa ambos poderes morales [de la racionalidad y la razonabilidad], [...] las partes, en tanto representantes racionalmente autónomos de personas en la sociedad, representan sólo lo racional: las partes llegan a un acuerdo sobre la base de aquellos principios que creen que son los mejores para aquellos a quienes representan, en tanto [son] vistos desde [la perspectiva de] aquellas concepciones de lo bueno [...] Lo razonable [...] [por otro lado] es representado por medio de diversas restricciones a las que las partes están sujetas en la posición original y de las condiciones impuestas en su acuerdo.⁵⁷

De esta forma, existe una conexión directa entre el concepto de persona razonable (del que el principio scanloniano es una de las dos partes fundamentales) y la caracterización particular que hace Rawls del velo de ignorancia en el argumento de la posición original. La concepción misma de la persona que Rawls adopta juega así un papel clave en la justificación de la concepción de la “justicia como equidad”. Concretamente, ella impacta en la caracterización del velo de ignorancia, elemento clave de la posición original rawlsiana. Por tanto, en definitiva, tiene un papel clave en la justificación de la concepción de la justicia distributiva favorecida por Rawls. Conviene entonces analizar esta característica en detalle.

Rawls introduce el velo de ignorancia en el argumento de la posición original con la expresa finalidad de anular los efectos de las circunstancias específicas que ponen a las personas en situaciones particulares y las inducen a explotar sus ventajas naturales y sociales en beneficio propio.⁵⁸ La idea es que, al colocar a deliberar a las partes detrás del velo de ignorancia, se logra que no se tengan en consideración “factores moralmente arbitrarios”. Ahora bien, esta afirmación debe ser calificada. La idea de que al momento de justificar principios de justicia se dejen de lado factores moralmente arbitrarios parece permitir dar cuenta de un velo de ignorancia

“fino”, es decir, uno que cubre solamente los resultados de la “lotería natural” y la “lotería social”, pero no las concepciones del bien de los ciudadanos.⁵⁹ Sin embargo, Rawls también sostiene que el velo de ignorancia debe impedir que las partes conozcan las concepciones normativas de los ciudadanos, articuladas a la luz de una cierta doctrina comprehensiva filosófica, religiosa o moral. El velo de ignorancia propuesto por Rawls es consiguientemente “grueso”. La justificación es la siguiente:

el hecho de que ocupemos una posición social particular no constituye una buena razón para que propongamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de la justicia que favorezca a aquellos en esa posición. *De forma similar*, el hecho de que afirmemos una doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral con su concepción del bien asociada no constituye una razón para que propongamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de la justicia que favorezca a aquellos [que comparten] tal convicción.⁶⁰

59. Difícilmente las concepciones del bien que afirman los ciudadanos razonables pueden ser consideradas moralmente arbitrarias o irrelevantes desde un punto de vista moral. Además, hacerlo *ipso facto* implica la adopción de un punto de vista escéptico acerca de su valor, lo que es incompatible con las características del liberalismo político rawlsiano.

60. Rawls, *Political Liberalism*, p. 24, énfasis mío. La justificación que realiza Rawls del carácter grueso del velo de ignorancia es problemática. Una/o de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* me señala que, en este contexto, Rawls apela al método del equilibrio reflexivo. Adicionalmente, ello daría cuenta de que el papel que este método juega en la teoría rawlsiana sería mayor al que la interpretación que adopto en el presente trabajo le asigna. Sin embargo, entiendo que ello no vuelve menos conflictiva la posición de Rawls en este punto. Mariano Garreta Leclercq señala la dificultad de la siguiente forma: “[I]os móviles por los cuales el adherente a una doctrina comprehensiva puede creer que la doctrina debe ser promovida por el Estado y que la elección de principios de justicia debería hacerse tomándola en consideración no son necesariamente reducibles a la noción de intereses individuales o de un grupo particular. Por ejemplo, el católico que desea que el Estado introduzca en la escuela pública la enseñanza de los dogmas de su religión puede estar convencido de que una política semejante elevará, de ser puesta en práctica, la probabilidad de que las personas lleven adelante una

57. Rawls, *Political Liberalism*, p. 305.

58. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 120-121.

Las ideas recién destacadas pueden ser reconstruidas de la siguiente forma. Las personas razonables tienen el deseo básico de justificar sus acciones de forma tal de que otros individuos razonables no puedan rechazarlas razonablemente. Ello significa que las personas razonables tienen el deseo de proponer y respetar, siempre que las demás también lo hagan, términos equitativos de cooperación social que todos los ciudadanos puedan aceptar razonablemente. Ahora bien, dado el hecho del pluralismo razonable, los ciudadanos razonables entienden que la justificación de los principios de justicia destinados a regular la estructura básica de la sociedad debe realizarse sin apelar a ellas. La posición original rawlsiana es por ello el espacio adecuado para justificar la adopción de los principios normativos de justicia, en tanto ella cuenta con un grueso velo de ignorancia que impide que al momento de considerar qué principios adoptar las partes tengan en consideración las convicciones normativas que afirman los ciudadanos razonables. A juicio de Rawls, las personas razonables no son meramente tolerantes con las doctrinas comprensivas razonables que ellos no abrazan. En cambio, ellas aceptan un *principio de reciprocidad*, que da cuenta de su deseo de acordar principios en base a razones que otras personas razonables pueden reconocer y aceptar. Las personas razonables están comprometidas con el ideal de que la concepción de la justicia debe ser justificada por medio de razones públicas que, consiguientemente, son aceptables para todos los ciudadanos razonables.

En el marco del constructivismo político, la adopción de la posición original diseñada por Rawls como espacio de deliberación se sigue directamente de esta argumentación. Producto de contar con

vida verdaderamente valiosa. De modo que puede creer que, al hacer esfuerzos para lograr que el Estado promueva esa política, está, en realidad, preocupándose por el bien de los otros más que por el suyo propio, en tanto él ya ha realizado la opción correcta". Mariano Garreta Leclercq, *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 2007, p. 183. De todos modos, el análisis de este problema particular, así como la evaluación de la forma en que la concepción liberal-política rawlsiana hace uso del método del equilibrio reflexivo, están por fuera del alcance del presente trabajo.

el grueso velo de ignorancia, la posición original rawlsiana permite justificar la adopción de principios de justicia sin hacer apelación alguna a aquellos elementos sobre los que los ciudadanos razonables están en desacuerdo. Asimismo, el argumento de la posición original no implica compromiso alguno con tesis metaéticas controvertidas, en tanto su constructivismo es *político* y, consiguientemente, no conlleva la adopción de una posición kantiana. En cambio, se trata de un espacio contrafáctico a los que cualquier persona puede "entrar" deliberando bajo condiciones especificadas, por lo que su adopción es compatible con diferentes concepciones filosóficas comprensivas, tanto realistas como antirrealistas. La justificación de la concepción de la "justicia como equidad" parece plenamente compatible con las tesis que caracterizan al liberalismo político. Sin embargo, creo que ello no es realmente así.

La descripción pormenorizada recién realizada de la argumentación de Rawls permite entender que su caracterización del concepto de persona razonable tiene (al menos) un presupuesto comprensivo, cuya verdad no sólo no se pone en cuestión sino que se presupone: el principio de motivación moral scanloniano.⁶¹ Por tanto, la justificación del argumento de la posición original no permite considerar que "justicia como equidad" es realmente una concepción política de la justicia; ella descansa sobre fundamentos "dogmáticos".⁶² Seguramente podría argumentarse que ello, de todos modos, es evitable. Quizá los entusiastas del liberalismo político rawlsiano podrían argumentar que el compromiso del autor con el principio scanloniano es idiosincrático, y que bien puede

61. Como señalé en la sección I *supra*, a los efectos de la argumentación que desarrollo en el presente trabajo acepto la tesis rawlsiana de que la adopción de las cargas del juicio no implica una posición escéptica acerca del bien y que, por tanto, ellas son pasibles de ser aceptadas en el contexto de la argumentación liberal-política desarrollada por Rawls. De todos modos, muchos autores han criticado esta tesis rawlsiana, aunque otros también han defendido su compatibilidad con el liberalismo político.

62. David Estlund caracteriza como "dogmáticas" a aquellas concepciones de la justicia que apelan a la verdad de su criterio de aceptación independientemente de su aceptabilidad por parte de los ciudadanos razonables. Cf. David Estlund, "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Should Admit the Truth", *Ethics*, Vol. 108, No. 2 (1998), p. 256.

fundamentarse la concepción de la “justicia como equidad” sin apelar a la verdad de tal teoría filosófica. Por mi parte, considero que ello no es realmente así. Estimo que Rawls no puede debilitar su posición de forma de no asumir compromisos sustantivos, lo que significa que no puede interpretarse que Rawls hace (o puede hacer) un uso genuinamente político del principio scanloniano. Rawls está comprometido con el proyecto de elaborar una concepción de la justicia y ello implica asumir su corrección. Ahora bien, tal cosa requiere de la asunción de un fundamento moral de forma dogmática. Igualmente, aún en caso de que ello sea conceptualmente factible estimo que estimo que Rawls no puede debilitar sus compromisos normativos por razones internas a su teoría de la justificación. El liberalismo político rawlsiano requiere de estándares normativos que permitan evaluar las razones que los ciudadanos razonables tienen para afirmar la concepción de la justicia y tales estándares deben ser afirmados de manera dogmática.⁶³ Ciertamente, la consideración de estas afirmaciones requiere de una argumentación detallada. El resto del presente trabajo tiene por objetivo realizar tal cosa.

IV. ¿Es “justicia como equidad” una concepción política de la justicia?

La asunción del principio de motivación moral de Scanlon que está a la base de la caracterización de las personas razonables implica que el argumento de la posición original rawlsiano no tiene un fundamento político sino uno comprensivo.⁶⁴ En principio, afirmar ello no comporta cuestionar la aceptabilidad del principio scan-

63. Cf. Jon Mahoney, “Public Reason and the Moral Foundation of Liberalism”, *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 1, No. 3 (2004), pp. 322-323.

64. Otros autores, como por ejemplo Wenar, han señalado un problema similar. Sin embargo, su estrategia es radicalmente diferente de la adoptada en este trabajo. Wenar afirma que existen concepciones de la motivación moral distintas de la adoptada por Rawls y que ello atenta contra la posibilidad de que “justicia como equidad” pueda volverse el foco de un consenso superpuesto. Cf. Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique”, pp. 48-51. Mi punto, en cambio, consiste en destacar que la adopción del estándar scanloniano implica la asunción de una posición compren-

loniano; en cambio, sí involucra el cuestionamiento del modo en que Rawls lo introduce en el marco del constructivismo político para justificar la adopción de la concepción de la “justicia como equidad”.⁶⁵

El principio scanloniano tiene el expreso propósito de fundamentar una teoría filosófica relativa a aquella parte de la moralidad que concierne a nuestras obligaciones respecto de otras personas – aquello que Scanlon subsume bajo la fórmula “lo que nos debemos los unos a los otros”. Ahora bien, ello constituye una teoría moral comprensiva, no una concepción de la justicia distributiva destinada a regular la estructura básica de la sociedad. Sin ir demasiado lejos en la caracterización de este problema, Scanlon contrasta el propósito de Rawls de determinar la justicia de las instituciones sociales básicas con el de determinar “lo que nos debemos los unos a los otros”, señalando que mientras que Rawls está interesado en justificar principios de justicia, él busca justificar principios de conducta individual.⁶⁶ Así las cosas, la apelación por parte de Rawls

siva y que, por tanto, la concepción de la “justicia como equidad” no constituye una concepción política de la justicia, independientemente de su capacidad para generar un consenso superpuesto. (Igualmente, también trato el problema del consenso superpuesto, aunque mi argumento es distinto del desarrollado por el autor.) Agradezco a una/o de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* el haberme señalado la necesidad de distinguir el argumento del presente trabajo del presentado por Wenar en el artículo citado.

65. De todos modos, ello no implica asumir la corrección del principio de Scanlon. En realidad, existen fuertes indicios para considerar que no lo es y que, por tanto, su utilización por parte de Rawls puede juzgarse inadecuada. Scanlon señala numerosos aspectos que favorecen su caracterización. Sin embargo, considera que una de las principales razones que apoyan su caracterización del principio es que daría cuenta de una forma fenomenológicamente más satisfactoria que cualquier alternativa conocida de la motivación moral. Cf. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pp. 153, 163 y 187. Sin embargo, existen fuertes indicios para creer que Scanlon está errado en afirmar ello. Cf. Philip Pettit, “Two Construals of Scanlon’s Contractualism”, *Journal of Philosophy*, Vol. XCVII, No. 3 (2000), esp. pp. 160-161 para un argumento crítico al respecto. El análisis de este problema está por fuera del alcance del presente trabajo.

66. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 220. En particular, Scanlon está interesado en justificar la parte de la moralidad que incluye deberes

del principio scanloniano parece violar los límites de una concepción política de la justicia. El *alcance* del principio de Scanlon viola el primero de los elementos de una concepción política, *i.e.* no tiene por objeto la estructura básica de la sociedad.

Seguramente podría esgrimirse que esta dificultad es fácilmente evitable. Aun aceptándose que ocurre lo que recién señalé, de todas formas podría argumentarse que si bien el principio scanloniano tiene un alcance más amplio, su utilización por parte de Rawls tiene por objeto dar cuenta de un argumento del que sólo se derivan principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. De este modo, podría replicarse que el uso de Rawls de este principio no viola el primer elemento característico de una concepción política de la justicia. Ciertamente, esta estrategia argumentativa parece apropiada y, por tanto, parece permitir rehuir la crítica de que la justificación de la concepción de la “justicia como equidad” es incompatible con las características de una concepción política de la justicia. Sin embargo, entiendo que Rawls no puede hacer lo propio con los otros elementos que definen a una concepción tal – especialmente el segundo, *i.e.* aquel que concierne al *modo de presentación* de una concepción política de la justicia.

Scanlon considera que su teoría permite caracterizar estándares normativos en términos de verdad y falsedad, en la medida en que éstos sean entendidos como predicados “acerca del mundo natural fuera de nosotros o acerca de nuestra psicología”.⁶⁷ Ciertamente, la teoría de Scanlon está dedicada a explicar e ilustrar la noción de justificabilidad frente a los demás en este sentido que, para él, representa un aspecto distintivo de la motivación y del razonamiento morales. Asimismo, Scanlon también considera que su teoría contractualista le confiere un aspecto distintivo a las propiedades de corrección e incorrección morales. Particularmente, identifica la incorrección moral con la ausencia de justificabilidad frente a los demás. Así, el principio scanloniano sostiene que un

hacia los demás, tales como los de no matar, dañar o engañar, el de mantener las promesas y los de rescate y beneficencia. Cf. *ibíd.*, pp. 171 y ss. para una discusión acerca de “lo que nos debemos los unos a los otros” y la manera en que se distingue de la moralidad en general.

67. *Ibíd.*, p. 60.

acto es incorrecto si y sólo si cualquier principio que lo permitiera fuese uno que podría ser razonablemente rechazado por personas motivadas en encontrar principios para la regulación general de la conducta que otros, motivados de forma similar, pudieran rechazar razonablemente (o, de forma equivalente, si y sólo si fuese prohibido por cualquier principio que tales personas no pudieran rechazar razonablemente).⁶⁸ Sobre la base de tales consideraciones, parece claro que la teoría de Scanlon representa una posición sustantiva atinente a la corrección moral incompatible con el liberalismo político rawlsiano.

Es más, el propio Scanlon señala que es posible considerar la noción de rechazo razonable en términos realistas. En particular, entiendo que es posible explicar la incorrección moral de acciones, principios, etc. de las que el principio da cuenta por medio de la apelación a hechos morales. La noción de rechazo razonable, para quienes lo conciben de este modo, no es, por tanto, básica, sino que es reductible a la de incorrección en la descripción de hechos normativos. De este modo, Scanlon afirma que es posible considerar que “algunas acciones son incorrectas porque se trata de actos perversos de asesinato o de actos de engaño, y que porque son incorrectos cualquier principio que los permitiera podría ser razonablemente rechazado. Pero este último hecho es explicado en términos de los primeros, y no a la inversa”.⁶⁹ Ciertamente, tal cosa podría afirmarse de todo aquél que, sobre la base de consideraciones razonables, juzgase que la corrección de acciones, principios, etc. depende de su verdad, e interpreta el predicado veritativo a la luz de alguna forma de realismo moral. Sin embargo, Scanlon considera que esta caracterización es incorrecta. Por tanto, su análisis de la noción de “rechazo razonable” le asigna un carácter básico que *no* hace apelación alguna a elementos realistas. Esto parece poner a Rawls en una situación comprometida.

El elemento que quiero destacar es el siguiente. Más allá de si el análisis de Scanlon es correcto, el aspecto relevante a tener en consideración es que la noción de corrección moral particular que comporta el principio scanloniano es pasible de ser rechazada

68. *Ibíd.*, p. 4.

69. *Ibíd.*, p. 5.

sobre la base de consideraciones razonables en un contexto de pluralismo razonable.⁷⁰ Por tanto, la apelación al principio scanloniano mismo no puede ser legítimamente realizada en el marco de una concepción política de la justicia como la de Rawls, en tanto ésta está asumiendo una posición que es, en términos del liberalismo político, comprensiva antes que política.

Quizá aquí no termine la evaluación de esta cuestión. Seguramente podría señalarse que, aunque el principio scanloniano tiene un carácter comprensivo, el *uso* que Rawls hace de él es genuinamente político. Ello permitiría sostener que la apelación por parte de Rawls del principio scanloniano *no* conlleva la adhesión a los presupuestos metaéticos particulares de la teoría del propio Scanlon. En este sentido, un posible objetor del argumento que acabo de desarrollar podría señalar que la razón de ser del principio de Scanlon en el argumento rawlsiano es dar cuenta del velo de ignorancia del argumento de la posición original de un modo compatible con los presupuestos del liberalismo político. La adopción del principio implicaría que se considera a los ciudadanos capaces de regir sus vidas en términos que nadie pueda rechazar razonablemente – donde la noción de rechazo razonable implica que los términos de cooperación a justificar deben ser equitativos y, asimismo y que la adecuada caracterización de esta noción es mediante el argumento de la posición original en tanto este argumento utiliza un grueso velo de ignorancia. En esta interpretación, el principio scanloniano sería introducido en la argumentación desarrollada por Rawls sin que ello aparentemente implique la adopción de una concepción comprensiva que viola los límites que impone el liberalismo político en el modo de presentación de la concepción política de la justicia.

Sin embargo, entiendo que el tipo de estrategia señalado no logra resolver los problemas que implica la adopción del principio scanloniano en la justificación rawlsiana de “justicia como equidad”. Al adoptar el principio de Scanlon de la forma señalada,

70. Ello no significa que la interpretación de Scanlon de esta noción sea errada: quizá esté equivocada la concepción realista que se invoca para rechazar la interpretación antirrealista del principio. El punto es que ello es objeto de controversia razonable.

Rawls está asumiendo la corrección de una posición moral sustantiva. Bien puede ser el caso que tal posición sea correcta. Sin embargo, presuponer ello constituye un punto de partida incompatible con el *desideratum* de presentar a “justicia como equidad” como una concepción política de la justicia. En este sentido, el velo de ignorancia del que se vale “justicia como equidad” está meramente dando cuenta de esta posición moral, de forma tal de que todo lo que hacen los principios contruidos en la posición original es dar cuenta de las tesis preteóricas que permiten su derivación. Por tanto, ellas cuentan como hechos o razones morales *explicativa y normativamente anteriores* al argumento político rawlsiano.⁷¹ Ello conlleva una fundamentación dogmática de la concepción de la justicia que, como tal, no conforma un punto de vista independiente ni, por tanto, puede ser entendida como un módulo en el sentido que Rawls le da al término en el marco de la caracterización de una concepción política de la justicia, *i.e.*, una parte esencial que se relaciona con las diferentes doctrinas comprensivas razonables y que puede ser apoyado por ellas.

Las ideas recién señaladas pueden ser reelaboradas de la siguiente forma. Como sabemos, el velo de ignorancia del argumento de la posición original rawlsiana incorpora las restricciones sustantivas que, a juicio de Rawls, reflejan el compromiso con las ideas intuitivas fundamentales de equidad, libertad e igualdad. Pero ahí no termina la cuestión. Aun en el caso de que sea cierto que todos los ciudadanos razonables acepten estas ideas –o, mejor, que deban aceptarlas tras reflexionar en profundidad sobre las ideas centrales implícitas en la cultura política pública de su propia sociedad–, las interpretaciones que pueden realizar de las mismas pueden ser radicalmente diferentes. Dicho de otro modo: distintas concepciones de la justicia – que interpretan de una forma diferente las ideas

71. Por esta razón, Russ Shafer-Landau argumenta que la versión rawlsiana del argumento de la posición original no es *strictu sensu* constructivista. En cambio, apela a hechos o razones de índole moral explicativa y normativamente anteriores al procedimiento de construcción. A juicio del autor, ello implica que Rawls está comprometido con una forma de realismo moral. Cf. Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defense*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 48.

fundamentales que abrazan los ciudadanos razonables sobre las que se asienta una concepción política de la justicia – dan cuenta de forma distinta de estos elementos para poder construir los principios de justicia. Muchas de las teorías que pueblan el universo filosófico-político contemporáneo pueden ser interpretadas como interpretaciones de estas ideas intuitivas (algunas enfatizando una de ellas en particular antes que otra,⁷² pero otras sencillamente ofreciendo definiciones distintas de los conceptos mismos⁷³). Rawls, sin embargo, estaría cuestionando la racionalidad de tal consideración.

Rawls señala que existen tantas versiones del argumento contractualista del que se vale “justicia como equidad” como teorías normativas de la justicia distributiva y que, por tanto, puede darse cuenta de sus principios como el resultado de un acuerdo en la posición original.⁷⁴ La controversia entre las distintas concepciones de la justicia puede caracterizarse tomando como objeto de debate cuáles deberían ser los elementos relevantes de este espacio contrafáctico. En particular, las posiciones sustantivas de cada una de estas concepciones redundarían en diferentes formas de caracterizar el velo de ignorancia.

Como señalé en la sección III, un elemento característico de la posición de Rawls es que los resultados de la lotería natural y social son moralmente arbitrarios. Es más: él señala que tal tesis constituye un truismo moral.⁷⁵ Así y todo, tal afirmación parece

72. Cf. Gerald F. Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London, Sage, 2003, pp. 12-13 para un señalamiento en este sentido.

73. Por ejemplo, la discusión entre posiciones liberales (incluyendo al libertarismo), socialistas y republicanas se articula en torno de la definición misma del concepto de libertad.

74. Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 105. Sin embargo, ciertamente, la utilización misma de una teoría contractualista puede ser considerada inadecuada para justificar principios normativos.

75. Rawls argumenta vigorosamente en este sentido cuando sostiene que “no merecemos (en el sentido de mérito moral) nuestro lugar en la distribución de dotaciones naturales. Esta afirmación no es más que un truismo moral. ¿Quién la negaría? ¿Piensa realmente la gente que ellos merecen (moralmente) haber nacido más dotados que otros? ¿Piensan ellos que

poder ser objeto de controversia razonable. Los libertarios, por ejemplo, pueden afirmar que el conocimiento de los derechos de propiedad y de la capacidad de negociación es moralmente relevante y, por tanto, que un fino velo de ignorancia en el diseño de la posición original constituye un elemento injustificado.⁷⁶ Los utilitaristas, asimismo, pueden negarse a reconocer restricciones respecto del contenido de los deseos e intereses de los miembros de la sociedad, en tanto que el principio favorecido por ellos toma en cuenta esta información para realizar el cálculo maximizador.⁷⁷ Por su parte, los “hobbesianos” entienden que la utilización de un velo de ignorancia implica la adopción de consideraciones morales de base y que, por tanto, no debe ser utilizado en la caracterización de un genuino argumento contractualista.⁷⁸ El señalamiento de estos pro-

merecen (moralmente) haber nacido hombres en vez de mujeres, o viceversa? ¿Piensan ellos que merecen haber nacido en una familia rica en vez de pobre? No”. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 74.

76. Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, pp. 198-204. Rawls tiene en cuenta este problema en *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 83.

77. En caso de aceptar la introducción de un velo de ignorancia, en todo caso, se trataría de uno mucho más fino que el velo rawlsiano. Tal velo de ignorancia se limitaría simplemente a cubrir “preferencias antisociales”, lo que implica no cubrir todos los resultados de la lotería natural y social. Cf. John C. Harsanyi, “Morality and the Theory of Rational Behavior”, *Social Research*, Vol. 44, No. 4 (1977), pp. 623-656 para un argumento en este sentido. Rawls cree que Harsanyi no justifica adecuadamente este punto, que implica un abandono del utilitarismo clásico. Cf. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 100, n. 22. El análisis de este problema está por fuera del alcance del presente trabajo.

78. La teoría hobbesiana más desarrollada es formulada por David Gauthier en *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Los hobbesianos están interesados tanto en el problema de la motivación como en el problema del contenido de los principios de justicia. El *desideratum* es articular una teoría que pueda justificar, frente a agentes racionales, las restricciones a sus acciones que constituyen los principios morales. Por ello, desde el punto de vista hobbesiano, la apelación a elementos normativos que vayan más allá de la racionalidad instrumental de los ciudadanos constituye un punto de partida inadecuado en tanto consideran que ellos son elementos esencialmente controversiales. Cf. David Gauthier, “Political

blemas da suficientemente cuenta de que Rawls está presuponiendo una cierta interpretación sustantiva de las ideas intuitivas básicas sobre la que se articula una concepción política de la justicia que no parecen ser compartidas por la totalidad de la ciudadanía razonable.

De todos modos, quizá el punto señalado sea aún más claro al focalizar nuestro análisis en el carácter grueso del velo de ignorancia rawlsiano. El velo de ignorancia introducido por Rawls no cubre solamente los resultados de la lotería natural y social sino que también hace lo propio con las concepciones del bien que afirman los ciudadanos razonables. Por supuesto, difícilmente podría creerse que las convicciones normativas de los ciudadanos razonables son irrelevantes desde un punto de vista moral. Rawls mismo reconoce ello.⁷⁹ Sin embargo, él entiende que el velo de ignorancia debe cubrir las concepciones del bien que afirman los ciudadanos al momento de elegir los principios de justicia en la posición original en tanto sería irrazonable querer proponer, o esperar que los demás acepten, convicciones acerca del bien que no son universal-

Contractarianism", *Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, No. 2 (1997), pp. 132-148.

79. Rawls circunstancialmente califica a las concepciones del bien de los ciudadanos del mismo modo que los resultados de la lotería natural y social. Por ejemplo, afirma que "que tenemos una cierta concepción del bien y no otra no es relevante desde un punto de vista moral" porque "al adquirirla, somos influenciados por el mismo tipo de contingencias que nos llevan a descartar el conocimiento de nuestro sexo o clase [social]". John Rawls, "Fairness to Goodness", en Rawls, *Collected Papers*, p. 269. En el mismo sentido, cuando presenta las características del velo de ignorancia en *Teoría de la justicia*, señala que si "conocimiento acerca de particulares es permitido [en la posición original], entonces el resultado está viciado por contingencias arbitrarias" y también que "la arbitrariedad del mundo debe ser corregida por medio del ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial". Rawls, *A Theory of Justice*, p. 122. Sin embargo, estas ideas no son mantenidas en *Liberalismo político*. Allí Rawls señala que, al igual que los resultados de la lotería natural y social, las concepciones del bien son "moralmente irrelevantes". Ahora bien, afirma, su irrelevancia es política antes que moral: "ellos no son relevantes para el estatus de igual ciudadanía compartida por todos los miembros de la sociedad". Rawls, *Political Liberalism*, p. 79.

mente aceptadas en sociedades marcadas por el hecho del pluralismo razonable.⁸⁰ Esta justificación es ciertamente controversial. Muchos podrían argüir que este punto de la argumentación rawlsiana es errado. Por ejemplo, aquellos que asumen una posición perfeccionista entienden que ello constituye un paso injustificado. El problema, por supuesto, es que su introducción en el argumento de la posición original no permite apelar a los valores filosóficos, religiosos o morales "verdaderos" al momento de la elección de los principios de justicia.⁸¹ De esta manera, parece claro que el argumento rawlsiano involucra la adopción de compromisos sustantivos que son objeto de controversia entre los ciudadanos razonables.⁸²

Seguramente la primera estrategia para hacer frente a este panorama consistiría en introducir la idea de que la controversia que acabo de caracterizar no está justificada. El elemento crítico consistiría en señalar que aceptar el hecho de que pueden modelizarse los elementos que caracterizan diferentes concepciones de la justicia distributiva en diferentes posiciones originales no las vuelve interpretaciones adecuadas de las mismas. Así, el punto consistiría en la

80. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 24.

81. Cf. e.g. George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 79-92.

82. Entiendo que afirmar ello no implica comprometerse con la idea de que los ciudadanos razonables no estén dispuestos a examinar sus concepciones normativas fundamentales. Ciertamente, los ciudadanos razonables están dispuestos a revisar (algunos de) sus juicios cuando hay un conflicto entre las distintas convicciones normativas a las que adhieren. El procedimiento mismo de equilibrio reflexivo enfatiza este elemento, así como las modificaciones que Rawls entiende pueden realizarse en el contenido de los principios de justicia de forma tal de ganar el apoyo de la ciudadanía razonable en el consenso superpuesto. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 65-66. Pero de ello no se sigue que ellos estén dispuestos a aceptar los compromisos sustantivos de los que se vale Rawls al hacer una interpretación particular de las ideas fundamentales. En cambio, creo la idea misma de que puede existir y mantenerse una controversia razonable en este sentido es altamente intuitiva. Agradezco a una/o de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* el haberme llamado la atención sobre la necesidad de dar cuenta de la relación entre este problema y el carácter flexible antes que rígido de las convicciones normativas de los ciudadanos razonables.

afirmación de la existencia de una asimetría entre desacuerdos normativos acerca del bien y desacuerdos normativos de otro tipo. El argumento sería el siguiente. Los elementos que dan cuenta de la razonabilidad de los diferentes desacuerdos sustantivos –las cargas del juicio– tienen un ámbito normativo de aplicación limitado: las doctrinas comprensivas con sus concepciones del bien asociadas. Consiguientemente, las interpretaciones de las ideas fundamentales realizadas por las concepciones de la justicia rivales a “justicia como equidad” no serían razonables.⁸³

Creo que este argumento es errado. El punto señalado no parece ajustarse al papel que desempeñan las cargas del juicio en aquellos espacios normativos que van más allá de las controversias razonables acerca del bien. Ciertamente, en un primer momento, las cargas del juicio parecen aplicarse sólo a las doctrinas comprensivas con sus concepciones del bien asociadas que abrazan los ciudadanos razonables. Sin embargo, estimo que podemos considerar que su ámbito de influencia no se limita a ese espacio normativo reducido sino que el mismo es amplio e incluye concepciones de cualquier ámbito normativo (incluyendo concepciones de la justicia social y económica). Por tanto, el mismo concepto de razonabilidad que se predica de las doctrinas comprensivas también puede utilizarse para calificar a las propias concepciones de la justicia. De hecho, esta parece ser la forma en que el propio Rawls interpreta a las cargas del juicio, en tanto él entiende que, además de “justicia como equidad”, existen otras concepciones políticas de la justicia razonables.⁸⁴

83. Jonathan Quong defiende la asimetría entre desacuerdos acerca del bien y desacuerdos acerca de la justicia en “Disagreement, asymmetry, and liberal legitimacy”, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 4, No. 3 (2005), pp. 301-330. Por mi parte considero que sus argumentos no son sólidos. Sin embargo, la defensa de esta tesis está por fuera del alcance de los argumentos que desarrollo en el presente trabajo.

84. Igualmente, Rawls señala que las diferentes concepciones políticas de la justicia razonables constituyen posiciones políticas liberales, no cualesquiera concepciones políticas. Ello implica que el libertarianismo es irrazonable en tanto, bajo la caracterización de Rawls, no es una posición liberal. Cf. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, p. lvi. Cf. Samuel Freeman, “Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal

Las dificultades señaladas parecieran implicar que Rawls debería debilitar su compromiso con el principio scanloniano de modo de evitar el problema señalado. Tal estrategia conllevaría considerar al principio de una forma no básica; en cambio, se trataría de un principio razonable más, que conviviría con otros principios igualmente razonables. Ello permitiría rehuir la crítica de que la adopción de tal principio implica una afirmación dogmática de la concepción de la “justicia como equidad”.⁸⁵ Sin embargo, a mi juicio, esta opción no es realmente viable. El compromiso de Rawls con el principio scanloniano está estrechamente ligado a la convicción de que “justicia como equidad” es la concepción política correcta y que, en el constructivismo político, el diseño y la organización de la posición original incluye la adopción de un velo de ignorancia particular –el grueso velo de ignorancia que caracteriza a la propuesta rawlsiana y permite derivar los dos principios de justicia. Una teoría de la justicia no puede señalar que propone una concepción política correcta y, al mismo tiempo, admitir que existen otras concepciones correctas. Si la concepción política es correcta, entonces las concepciones alternativas no lo son. Y si alguna de las concepciones políticas alternativas sí lo es, entonces no lo es la propia concepción política.

View”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 30, No. 2 (2001), pp. 105-151 para un argumento al respecto. El análisis de este problema está por fuera del alcance del presente trabajo. En particular, Rawls señala que existe una “familia” de concepciones liberales que pueden ser calificadas como razonables. Cf. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, pp. xlviii-xlix; Rawls, *Political Liberalism*, p. 226 y Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, p. 583. Ellas satisfacen tres condiciones: “primero, una especificación de derechos, libertades y oportunidades básicos (de un tipo que resulta familiar en los regímenes constitucionales modernos); segundo, la asignación de una prioridad especial para esos derechos, libertades y oportunidades, especialmente respecto de las exigencias del bien general y de valores perfeccionistas; y tercero, medidas que garanticen a todos los ciudadanos medios multipropósito adecuados para que puedan hacer uso efectivo de sus libertades y oportunidades. Esos elementos pueden ser entendidos de modos diferentes, de modo que existen muchas variantes de liberalismos”. Rawls, *Political Liberalism*, p. 6.

85. Cf. Garreta Leclercq, *Legitimidad política y neutralidad estatal*, pp. 305-310 para una propuesta en este sentido.

El punto recién señalado no compromete la afirmación realizada más arriba de que las cargas del juicio alcanzan no solo a las doctrinas comprensivas sino, también, a las concepciones de justicia. En cambio, enfatiza el hecho de que la interpretación de las ideas fundamentales de las que da cuenta la concepción política de la justicia es considerada adecuada (igualmente, sujeta a revisión en equilibrio reflexivo). Ello significa que, aunque las cargas del juicio tengan influencia en los diferentes espacios normativos, el papel que desempeñan en ellos es radicalmente distinto. Particularmente, el impacto de las cargas del juicio en las concepciones de la justicia tiene consecuencias distintas de aquellas que tiene en el ámbito de las concepciones del bien articuladas a la luz de diferentes doctrinas comprensivas. El liberalismo político no necesita asumir la existencia de una asimetría (difícilmente defendible) respecto de la aplicación de las cargas del juicio entre el bien y la justicia sino, en cambio, afirmar que las *consecuencias* del hecho del pluralismo razonable en uno y otro contexto son radicalmente asimétricas. Dicho de otro modo: la predicación de razonabilidad en uno y otro contexto tiene un significado diferente.

En el caso de las doctrinas comprensivas, afirmar que muchas de ellas son razonables no implica asumir que son verdaderas. En cambio, significa que, aunque sólo una de ellas lo sea (lo que no implica comprometerse con que lo sea alguna de aquellas que es o vaya a ser afirmada por los ciudadanos razonables), tal cosa es irrelevante respecto de la validez política de las mismas. Todas las doctrinas comprensivas razonables –no solo las verdaderas– son políticamente válidas. El pluralismo razonable es un hecho ineludible de la cultura de las sociedades democráticas puesto que la diversidad normativa acerca del contenido de la buena vida es el resultado natural del ejercicio libre de la razón. Por tanto, muchas doctrinas *falsas*⁸⁶ son de todas formas razonables y, consiguientemente, relevantes al momento de justificar la forma en que deben organizarse las instituciones que componen la estructura básica de la sociedad. El énfasis del liberalismo político rawlsiano está puesto en abandonar el reducido espacio de la verdad (y falsedad) de

86. Por supuesto, ninguna de ellas puede ser considerada de esta forma, puesto que tal cosa implicaría el asumir una posición escéptica.

las doctrinas comprensivas para ocupar el mucho más amplio de la razonabilidad (e irrazonabilidad).

Ahora bien, estimo que lo mismo *no* puede señalarse respecto de las concepciones de la justicia. En cambio, la concepción política favorecida debe agotar el espacio lógico – en el caso del liberalismo político rawlsiano, el de la razonabilidad – para poder afirmar así que el ordenamiento institucional que prescribe es justo.⁸⁷ Al igual que en el caso de las doctrinas comprensivas, el señalamiento de que existe un conjunto de concepciones políticas razonables no implica comprometerse con la corrección de todas ellas. Ello, sencillamente, es algo imposible de ser afirmado: solamente una es correcta. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con las doctrinas comprensivas, el enfatizar su razonabilidad no implica asumir que son políticamente relevantes. La neutralidad en el plano del bien que implica el reconocimiento de las cargas del juicio no tiene un correlato en el plano de la justicia distributiva. Más bien, el caso es que el hecho de que el liberalismo político sea neutral en el primer caso implica que *no* lo es en el segundo. El hecho de que se señale que algunas concepciones de la justicia son razonables significa que ellas pueden ser presentadas de forma tal de hacer una interpretación atendible de las ideas políticas fundamentales. Pero ello no implica que ellas hagan una interpretación adecuada de tales ideas ni, particularmente, que ellas sean políticamente válidas. El resultado del liberalismo político debe ser una única concepción política correcta, no muchas. De otro modo, la empresa teórica misma no tendría sentido alguno. En otras palabras: el *desideratum* del liberalismo político rawlsiano está puesto en encontrar la concepción de la justicia más adecuada (además de aquella que pueda ser estable por las razones correctas).⁸⁸ Por tanto, la calificación de razonables, aplicada a las concepciones de la justicia, no resuelve el

87. Cf. Ronald Dworkin, “Do We Have a Right to Pornography?”, en Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 350.

88. Afirmer que existen diferentes concepciones de la justicia razonables (en el sentido de correctas) tiene un problema adicional: vuelve imposible la satisfacción de los requisitos de una sociedad bien ordenada. Cf. Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism*, pp. 191-192 para una crítica a Rawls en este sentido.

problema de que “justicia como equidad” está fundamentada sobre una base dogmática. Este basamento es el correlato lógico del compromiso rawlsiano con una concepción política de la justicia particular. En este sentido, ¿qué interpretación podemos hacer de la afirmación de Rawls de que “justicia como equidad” es la concepción “más razonable” sino el que es la concepción correcta?⁸⁹

Aquí no terminan los problemas a los que se enfrenta Rawls. Entiendo que, aun en caso de poder llevarse adelante la estrategia de debilitar el principio scanloniano de forma tal de hacerlo compatible con el liberalismo político rawlsiano, tal cosa conllevaría serias dificultades. Particularmente, no permitiría afirmar que la concepción de la justicia favorecida es política en el sentido esperado. El elemento a tener en consideración es el siguiente. Sabemos que para estar adecuadamente justificada, la concepción de política de justicia necesita adoptar un estándar normativo con referencia al cual evaluar las razones que los ciudadanos tienen para adoptarla. Ello significa que cualquier razón no está justificada. La concepción política de la justicia, para estar adecuadamente justificada, debe ser *congruente* –y no meramente acomodarse– a las doctrinas comprensivas razonables que afirman los ciudadanos razonables. De lo contrario, ella *no* podría ser el foco de un consenso superpuesto sino, a lo sumo, de un *modus vivendi*. Consiguientemente, las partes que adoptan la concepción política de la justicia deben partir de razones morales y no de razones meramente prudenciales. Sin embargo, estas razones morales no pueden ser de cualquier tipo. Entiendo que la adopción de Rawls del principio de Scanlon tiene (entre otras funciones) la de evaluar qué razones cuentan como justificadas.

De esta forma, la adopción a un nivel básico del principio normativo scanloniano no es un elemento prescindible de la justificación rawlsiana de “justicia como equidad”. Rawls necesita adoptar un estándar sobre la base del cual evaluar el tipo de compromiso realizado por los ciudadanos razonables con la concepción política de la justicia. Y ese estándar debe ser afirmado de forma dogmática para poder cumplir su papel. Por tanto, en el caso de la concep-

89. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, pp. xlviii-xlix; Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 31.

ción favorecida por Rawls, no es posible realizar una afirmación no dogmática del principio scanloniano en tanto éste es el que permite evaluar cuáles razones son válidas y cuáles no lo son para “entrar” en la posición original. El no hacerlo dejaría a la justificación de “justicia como equidad” sin fundamentos sobre los cuales dar cuenta de su estabilidad normativa. De esta forma, Rawls no puede simplemente debilitar su posición de manera tal de dar lugar a un universo de principios alternativos al scanloniano. Él necesita de un estándar que permitan distinguir entre razones aceptables y razones inaceptables para aceptar las premisas del argumento de la posición original. Rawls, por tanto, debe afirmar ese principio de forma dogmática.

Considero que la situación descrita coloca a Rawls en una posición sumamente comprometida. En principio, Rawls no puede comprometerse con la corrección de un principio normativo para fundar las bases morales de su teoría. Ello constituye una toma de posición comprensiva *ab initio* y, por tanto, implica un fundamento dogmático antes que político de la concepción de la “justicia como equidad” que, consiguientemente, no conforma un punto de vista independiente ni puede constituirse en un módulo capaz de ganarse el apoyo de diferentes doctrinas comprensivas razonables. Sin embargo, al mismo tiempo, Rawls no puede evitar afirmar de forma dogmática las propias bases morales de su teoría. El hacerlo está estrechamente ligado a la convicción de que “justicia como equidad” conforma la concepción política correcta – la concepción que da cuenta de forma adecuada de las ideas intuitivas fundamentales de libertad, igualdad y equidad sobre las que se articula una concepción política de la justicia. Además, Rawls necesita comprometerse con un estándar normativo en un nivel fundamental para que la concepción de la justicia favorecida pueda ser el foco de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables y no de un *modus vivendi*. El afirmar ese principio de forma dogmática es lo que posibilita distinguir las razones justificadas de las injustificadas para entrar en la posición original y, por tanto, él es el que permite afirmar que la concepción de la “justicia como equidad” es abrazada por las razones morales correctas.

De esta manera, para lograr el propósito de fundamentar políticamente la concepción de la “justicia como equidad”, Rawls necesita comprometerse con dos cosas incompatibles. Por supuesto, él no

puede hacer las dos cosas al mismo tiempo. Sin embargo, asimismo, el adoptar cualquiera de las alternativas individualmente resulta problemático. Por tanto, sobre la base de las consideraciones señaladas, juzgo que Rawls no logra dar cuenta adecuadamente de “justicia como equidad” como una concepción política de la justicia. Cualquiera de las dos alternativas consideradas individualmente tiene problemas y compatibilizar ambas es algo lógicamente imposible de ser realizado.

V. Conclusión: el “platonismo” del liberalismo político rawlsiano

Rawls afirma que la forma de teorizar acerca de la justicia que constituye el liberalismo político toma distancia de la “tradición dominante” de la filosofía política que, “entendida siempre como parte de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica consiste [...] en determinar la naturaleza y el contenido del bien”.⁹⁰ Rawls menciona como un representante conspicuo de esta tradición a Platón.⁹¹

Como señalé en el presente trabajo, en *Liberalismo político* Rawls intenta presentar a “justicia como equidad” como una concepción política capaz de ser el objeto de acuerdo moral concertado por personas razonables que actúan por razones morales. Entiendo que ello tiene un componente platónico. La teoría metafísica desarrollada por Platón tiene como elementos centrales las ideas de “separación” y “participación”. Rasgos similares están presentes en la propuesta liberal-política rawlsiana. Rawls busca presentar “justicia como equidad” como una concepción política de la justicia que, aunque conforma un punto de vista independiente respecto de las doctrinas comprensivas que afirman los ciudadanos razonables de las sociedades democráticas contemporáneas, al mismo tiempo está articulada (de alguna forma) con ellas. Las doctrinas comprensivas razonables son la clave para que la teoría resulte adecuadamente justificada en tanto ellas son las que aseguran la estabilidad de la concepción política por las razones correctas.

De esta forma, en la concepción de Rawls, las doctrinas comprensivas razonables parecen tanto estar “separadas” como “participar” de la concepción política de la justicia. Argumenté en el presente trabajo, al analizar la forma en que Rawls se vale del principio de motivación moral de Scanlon, que lograr ambas cosas es algo imposible de ser realizado. El carácter platónico de la propuesta rawlsiana, por tanto, parece una empresa esencialmente desencaminada que, consiguientemente, debe ser abandonado. La alternativa disponible parece consistir en volver al liberalismo comprensivo de *Teoría de la justicia* aunque, a juicio de Rawls, ello debe evitarse precisamente por su carácter platónico. El análisis de si esta estrategia es realmente conveniente está por fuera de los objetivos planteados en el presente trabajo; en todo caso, me reservo su estudio para otra ocasión. En este contexto, me limito meramente a señalar que si Rawls quiere realmente dejar atrás a Platón, pareciera que los elementos sobre los que funda la concepción de la “justicia como equidad” deberían ser reformulados. Tal como es presentada en *Liberalismo político*, “justicia como equidad” no es una concepción política de la justicia.

Recibido el 04/12/07; aceptado el 05/08/08.

90. Rawls, *Political Liberalism*, p. 135.

91. *Ibíd.*, p. 134.

**EL ROL DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA
CONSTITUCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA.
ACERCA DE LA INFLUENCIA FICHTEANA EN LA
ETHIK DE HERMANN COHEN**

Hector Oscar Arrese Igor
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: En este trabajo procuramos explorar relaciones conceptuales relevantes entre la teoría de la autoconciencia de H. Cohen y de J. G. Fichte. Intentamos mostrar que, aunque en ambos argumentos la idea de la alteridad juega un rol significativo, llegan a una idea diferente de autoconciencia.

PALABRAS CLAVE: autoconciencia, alteridad, intersubjetividad, idealismo, neokantismo

ABSTRACT: In this paper we intend to explore relevant conceptual relationships between H. Cohen's and J. G. Fichte's theory of selfconsciousness. We try to show that although in both argumentations the idea of the otherness plays a significant role, they come to a different idea of selfconsciousness.

KEYWORDS: selfconsciousness, otherness, intersubjectivity, idealism, neokantianism

1. El problema de la autoconciencia en Cohen y Fichte

En este trabajo me propongo mostrar que las teorías del derecho elaboradas por Hermann Cohen y Johann G. Fichte coinciden en un punto central, porque le otorgan un rol fundamental a la alteridad en la constitución de la autoconciencia. En consecuencia intentaré dar un paso más en el desarrollo de la hipótesis de que la teoría fichteana del derecho de 1796 (es decir, del *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*) ha ejercido alguna influencia en la *Ethik des reinen Willens* de Cohen (1907).

No se trata de una hipótesis enteramente original, porque ha surgido a partir de los aportes de intérpretes tales como Peter

Schmidt y Jürgen Stolzenberg. Schmidt ha señalado que Cohen toma de Fichte la idea del yo como “un yo social”, es decir, como una forma de subjetividad que está inserta desde el comienzo en una red de interacciones sociales.¹ Pero Schmidt no ha desarrollado esta idea, simplemente hizo una sugerencia que permaneció abierta. Por otro lado, Stolzenberg ha sostenido la tesis de que el concepto de autoconciencia puede explicarse, en ambos casos, sólo a través de una relación de reconocimiento recíproco.² Como se verá luego, sostengo que en el caso de la *ErW*, la autoconciencia no se funda en una relación de reconocimiento, sino más bien en la estructura contractual de la relación legal.

La interpretación desarrollada por Stolzenberg lo lleva a consi-

1. “[Damit] nimmt Cohen eine fichtesche Position ein. Er verwirft zwar die erkenntnistheoretische Konzeption der Wissenschaftslehre Fichtes, gesteht diesem aber zu, dass er in praktischer Hinsicht durchaus bedenkenswerte Überlegungen angestellt habe. Dies etwa dort, wo er das Ich als soziales Ich entdeckt, als ein Ich, das sich nur in Gemeinschaft mit einem Du konstituieren kann. Diese Überlegungen finden sich vor allem in der 1796 erschienenen, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre’, welche zusammen mit der 1794 erschienenen, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre’ das Ziel verfolgt, die freie Selbstbestimmung und damit das Problem der Freiheit zu klären”.

(“[...] Cohen toma una posición fichteana. Él rechaza por cierto la concepción gnoseológica de la *Teoría de la Ciencia* de Fichte, pero sin embargo concede que Fichte ha realizado consideraciones absolutamente valiosas desde el punto de vista práctico: descubre al yo como un yo social, que sólo puede constituirse en comunidad con un tú. Estas reflexiones se encuentran fundamentalmente en el ‘Fundamento del derecho natural de acuerdo con los principios de la teoría de la ciencia’ de 1796, que, junto con el ‘Fundamento de la totalidad de la teoría de la ciencia’ de 1794, persigue el objetivo de aclarar la libre autodeterminación y con ello el problema de la libertad”, Schmid, P., *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, pp. 60-61).

2. Stolzenberg, J., “Fichte im Neukantianismus. Probleme der Fichte-Rezeption bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hermann Cohen und Paul Natorp”, en: Alexy, R., Meyer, L. Paulson, S., Sprenger, G., (Hrsg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Mit einer Einleitung von Stanley Paulson*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2002, pp. 428-432.

derar que tanto en la *ErW* como en el *GNR* se fundamenta un concepto individual de autoconciencia. En este trabajo intentaré mostrar que esta hipótesis no puede concluirse a partir del análisis de la argumentación de Cohen, porque el filósofo de Marburgo tuvo como meta la demostración de una voluntad común presente en toda relación legal, cuyo sujeto es la autoconciencia.

No disponemos hasta el presente de ninguna comparación entre los dos argumentos que fundamentan cada concepto de autoconciencia, que respete el marco de cada teoría. Este trabajo se orienta a saldar esa deuda pendiente. Con este objetivo en mente, reconstruiré la deducción de la autoconciencia a partir de la alteridad en ambas teorías, para distinguir luego entre los dos conceptos de subjetividad que aquí están en juego. Una vez analizados sus argumentos, estaremos en condiciones de dar alguna plausibilidad a la tesis de la influencia de Fichte sobre esta obra central del neokantismo de Marburg.

II. El carácter dialógico de la autoconciencia en la ética de Cohen

II.1. La aplicación del método trascendental a la ciencia del derecho

Ambos autores, Cohen y Fichte, intentan demostrar la realidad de la autoconciencia a partir de la postulación del derecho, que es su condición de posibilidad. En el caso de Fichte, la relación de mutuo reconocimiento que hace posible la autoconciencia es imposible si los yoes no respetan mutuamente sus esferas de libertad; es decir, que la autoconciencia no puede pensarse sin la aplicación del principio del derecho.³ Cohen, en cambio, parte del supuesto de

3. Por razones de espacio, no podré analizar esta cuestión aquí. Remito a la siguiente bibliografía: Renaut, A., “Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: § 4)”, en: Merle, J. Ch., (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 81-95. Köhler, M., “Zur Begründung des Rechtszwangs im Anschluss an Kant und Fichte”, en: Kahlo, M., Wolff, E., Zaczyk, R., (hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 93-125.

que la ciencia del derecho no puede ser sistematizada y conocida si no se admite un sujeto colectivo o una autoconciencia, que es el fundamento de la universalidad de la persona jurídica del Estado. En la teoría de Cohen, es indispensable la ciencia del derecho y en especial sus avances en el terreno del concepto de persona jurídica, para elucidar incluso los conceptos éticos. Por el contrario, Fichte parte de un concepto metafísico de autoconciencia, y luego deduce de allí la necesidad de un principio legal abstracto.

Con el objetivo de fundamentar la ciencia del derecho, Cohen eligió el procedimiento del método trascendental, de acuerdo con su propia interpretación de la filosofía de Kant, interpretación que expuso en sus tres obras clásicas: *Kants Theorie der Erfahrung* (La teoría de la experiencia de Kant, 1871), *Kants Begründung der Ethik* (La fundamentación de la ética de Kant, 1877), y *Kants Begründung der Ästhetik* (La fundamentación de la estética de Kant, 1889). Como queda claro en los tres textos citados, el método trascendental consta de dos momentos: en primer lugar, un conjunto de conceptos sistematizados en un *corpus* científico y, en segundo lugar, una explicación de determinadas categorías fundantes, entendidas como su condición de posibilidad.

Sin embargo, antes de elaborar su concepto de autoconciencia a partir de la ciencia del derecho, Cohen exploró otras posibilidades de fundamentación. En su época, la posibilidad más firme era la psicología. Para comprender los motivos que llevaron a Cohen a adoptar como punto de partida a la ciencia jurídica, en lugar de la psicología, es inevitable la consideración de su crítica al psicologismo. Esta crítica lo alejó definitivamente de la concepción de la autoconciencia entendida como una forma particular de subjetividad individual.

Uno de los primeros escritos de Cohen fue la "Introducción con un aporte crítico" para la *Historia del materialismo* de Lange, obra en la que por primera vez tomó distancia respecto de la teoría de su mentor.⁴ El rechazo de Cohen del psicologismo de Lange se debió a una interpretación diferente de la teoría kantiana del conocimiento. Lange entendía la gnoseología kantiana como una explicación del

4. Cohen, H., *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, Leipzig, Verlag von Friedrich Brandstetter, 1914.

funcionamiento de nuestras facultades de conocimiento, es decir, como una cuestión de hecho. Por el contrario, Cohen se propuso desde el comienzo atender tan sólo a la *quaestio iuris* o cuestión de derecho, es decir a la investigación acerca de las condiciones bajo las cuales puede justificarse el conocimiento científico.

Para resolver la cuestión de derecho, se alejó del análisis del funcionamiento de las facultades de conocimiento del sujeto, y decidió considerar el *corpus* discursivo de la ciencia matemático natural, cuya universalidad y necesidad le parecían indudables. A partir de este *factum* científico, Cohen dedujo toda su filosofía teórica o lógica, entendida como la teoría de las condiciones de su justificación.

Es así como Cohen cambió radicalmente la concepción del sistema de las ciencias imperante en la academia alemana hasta ese momento. A partir de su distinción entre cuestiones de hecho y de derecho, colocó en el primer plano a la filosofía de la ciencia, como una teoría acerca de las condiciones de validez del conocimiento científico. De este modo, la psicología ya no podía cumplir el rol protagónico que le había correspondido anteriormente, porque ya no era necesario determinar el modo en que se producen los conceptos en la conciencia empírica. Cohen reconstruyó el sistema de las ciencias a partir de las categorías fundamentales de la filosofía teórica o lógica, y de la filosofía práctica o ética. Las ciencias particulares podían ser justificadas como disciplinas sólo cuando se hubiera demostrado que hunden sus raíces o bien en la lógica o bien en la ética.

Pero mientras la lógica ya disponía de una ciencia de referencia: la matemático-natural, la ética debía todavía encontrar su punto de partida en alguna de las ciencias del espíritu. La psicología podría ser el punto de partida de la ética, sólo si estuviera en condiciones de resistir una evaluación crítica de su *status* epistémico. La ciencia de referencia de la ética, o *Bezugsfaktum*, debía tener la universalidad, necesidad y precisión necesarias para constituir un punto de partida confiable. Cohen tenía en vista a la psicología de cuño biólogo que estaba en boga en el momento en que escribió su *Ethik*. La psicología era entendida entonces como una ciencia análoga a las ciencias naturales, porque tenía por cometido investigar las raíces orgánicas de los procesos mentales. El punto de partida de la psicología era, entonces, el individuo aislado de los demás, pensa-

do como un organismo cerrado a todo cuanto le fuera externo.⁵ De acuerdo con los supuestos de la teoría de Cohen, este enfoque no puede dar cuenta de la correlación entre el individuo y la universalidad, ya que sólo toma en cuenta al primero.⁶

Pero el caso es que, según Cohen, la ética no puede partir nunca de un individuo aislado, como es el caso de las éticas perfeccionistas, que apuntan al desarrollo moral del individuo, en términos del logro de algún ideal de vida buena. Y el individuo sólo podrá determinar su voluntad de acuerdo con la ley moral universal si entabla un cierto tipo de relación intersubjetiva con los demás. Se trata de una correlación en la que el individuo se coloca en una posición de simetría con todos los demás, lo que supone el reconocimiento de iguales derechos. Y la psicología, según Cohen, opera con un instrumental metodológico que no le permite pensar esta correlación.

Tampoco puede admitirse la rama de la psicología que estudia las individualidades de los pueblos (*Völkerpsychologie*), porque estas comunidades particulares carecen de la universalidad necesaria para fundamentar la correlación entre el individuo y los demás, de acuerdo con una ley moral que valga para todos. Las comunidades fundadas en tradiciones, lenguas o rasgos étnicos compartidos son necesariamente excluyentes, porque no aceptan como miembros a quienes no tengan estos rasgos en común.

Por otro lado, la psicología a su vez depende de la ética, porque supone un concepto de persona humana, que ella misma no está en condiciones de elaborar. Parte de la subjetividad como algo dado de antemano, pero necesita determinar y explicar su estructura. Sin embargo, desde el punto de vista de Cohen, la subjetividad presupone el concepto de ser humano, que es una categoría de la ética. De este modo, la psicología debe pedir ayuda a la ética para fundamentarse, y no a la inversa.

Finalmente, la psicología no podría servir como *Bezugsfaktum*

5. *ErW*, 11.

6. Se trata de teorías tales como la de Wilhelm Wundt, Carl Stumpf o Georg Elias Müller. Cfr. Sieg, U., *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 357-358.

para la ética, porque no se desarrolla en el ámbito deóntico, sino más bien en el de la naturaleza. Es decir, es una ciencia que se ocupa de cómo es el hombre, pero no de cómo debe ser. Si la ética se fundara sobre ella, entonces perdería de modo inevitable su carácter deontológico.⁷ Dicho de otro modo, la ética tiene por cometido la fundamentación del concepto de una ley moral universal, es decir, de un enunciado con una estructura de tipo prescriptivo. La ética debe entonces argumentar en el plano normativo. Pero un enunciado de tipo prescriptivo no puede deducirse sin más de uno de tipo descriptivo o explicativo. Dicho de otra manera, a partir del ser no puede deducirse el deber ser. Para dar este paso argumentativo, deben introducirse una serie de premisas intermedias. La ética no puede deducirse entonces a partir de la psicología, por lo que la psicología ya no puede permanecer como la ciencia fundante del ámbito de las ciencias del espíritu.

De lo argumentado hasta aquí, Cohen concluye que el derecho es la única ciencia del espíritu que puede servir de punto de partida para la ética, por su precisión, universalidad y necesidad. El derecho fundamenta la ley moral universal en la voluntad común de la persona jurídica del Estado. La voluntad común se expresa por medio de la actividad de la legislación, de la que los ciudadanos son tanto los autores como los destinatarios. El momento en el que la cooperación entre la ética y la ciencia del derecho se torna más evidente es la deducción de la autoconciencia, en el capítulo cuarto de la *ErW*. En las páginas que siguen, reconstruiré la argumentación de Cohen para la fundamentación dialógica de la autoconciencia, a partir de la figura legal del contrato.

II. 2. La alteridad y la autoconciencia

Cohen explica el primer paso de su deducción de la autoconciencia diciendo que:

“Es handelt sich (...) um den Inhalt dieses Grundbegriffs selbst und um die Disposition und die Anlage in der Bestimmung dieses Inhalts.” (Se trata [...])

7. *ErW*, 12 ss.

del contenido de este concepto fundante mismo y de la disposición y la predisposición en la determinación de este contenido).⁸

Según Cohen es posible analizar el contenido de la autoconciencia, es decir, el contenido del concepto del sujeto de la voluntad pura, o bien a partir del sujeto individual en sí mismo y aislado de los demás; o tomando como referencia su relación con los otros sujetos. A fin de dar cuenta del problema de la ética –la correspondencia entre el individuo y la universalidad– Cohen opta por el segundo camino.

Para explicar su propuesta, Cohen traza una analogía con el juicio del origen de la *LrE*, esto es, la idea de que la identidad del objeto se determina por contraposición con aquello que el objeto no es.⁹ Sólo es posible la totalidad de la ciencia gracias a esta doble operación, en la que los conceptos se determinan por su distinción de los demás y, a su vez, son unificados en una unidad mayor. Se trata de la unidad superior que integra a la pluralidad de los conceptos que surgen en virtud del procedimiento de suma infinita, que es un producto del juicio de la universalidad.¹⁰ Cohen afirma,

8. *ErW*, 207.

9. Cohen encuentra en el juicio del origen la constitución última de todo juicio de la ciencia. Remontándose al *Sofista* de Platón, considera que la negación relativa y no absoluta es la manera de romper la homogeneidad del ser parmenídeo y abrir el camino a la investigación científica, por medio de la distinción y la unión entre conceptos. El conocimiento científico, entonces, opera en última instancia por medio de discriminaciones, lo que sin embargo implica la necesidad de tomar en consideración un tercer elemento: la continuidad. No puede pensarse en un sistema de conocimientos científicos si no existe una continuidad entre todos ellos, lo que implica la ausencia de rupturas o agujeros en el corpus discursivo. Se trata de la continuidad de las operaciones que integran una teoría científica, toda vez que cada una debe seguir inmediatamente a la otra, sin que se interponga ninguna actividad extraña a la investigación (*LrE*, 91). En caso contrario, no se trataría del conocimiento puro, sino que podría estar contaminado por consideraciones de otra índole, como por ejemplo de tipo religioso o político. En este sentido la continuidad es una ley del pensamiento (*Denkgesetz*), y confiere unidad a todo el corpus de la ciencia natural. La ley de la continuidad pone en relación a cada uno de los juicios llevados a cabo con el origen a partir del cual surgieron.

10. Siguiendo a Ferraro, traduzco *Allheit* como “universalidad” y no

entonces, que ningún concepto debe ser considerado aisladamente, sino que más bien es inevitable que se piense en un plexo de relaciones. Del mismo modo, el yo también necesita del otro para poder convertirse en un sujeto de derecho. La relación legal –que es la

como “totalidad”, porque esta expresión española le daría a *Allheit* un significado metafísico que no tiene en la obra de Cohen. Como bien señala Ferraro, en la *ErW* (por ej. *ErW*, 5), aparece asociada también con “universalidad” (*Universität*), pero esta palabra se usa en español más bien para hacer referencia a la institución académica (Ferraro, A., E., *La ética del positivismo jurídico*, Buenos Aires, EUDEBA, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 2000, p. 86).

En la *LrE*, la función del juicio de la universalidad es unificar y vincular en una unidad superior los números obtenidos por medio de la suma del juicio de la pluralidad. La actividad sumatoria de la pluralidad no llega a establecer ninguna unidad permanente y estable, porque las unidades se derivan unas de otras únicamente en base al procedimiento mencionado. El tiempo deja a la unidad que forman los números siempre abierta al futuro, por lo que queda abierto el problema del establecimiento de una unidad que integre a todos los elementos (*LrE*, 178). Mientras que para el juicio de la pluralidad lo importante es la producción de cada miembro singular, en el juicio de la universalidad lo relevante es la unión de los miembros. El cálculo infinitesimal tiene la función de superar la unidad relativa y precaria del juicio de la pluralidad, introduciendo una dimensión nueva: la del espacio. Gracias a la ley de la continuidad, esta dimensión del espacio propia del juicio de la universalidad se integra exitosamente con la de la temporalidad, característica del juicio de la pluralidad. El cálculo infinitesimal logra producir la universalidad por medio del integral, que unifica la serie infinita de números con lo infinitamente pequeño (*das Unendlichkleine*) (*LrE*, 179). De este modo surge la universalidad de la suma infinita. Es decir, ya no se trata del origen de cada número discreto y particular en virtud de la suma, sino de la síntesis de todos en la unidad ideal del cálculo infinitesimal. De este modo el objeto del conocimiento adquiere unidad y se ha dado un paso más en su determinación (*LrE*, 186). El juicio de la universalidad produce entonces el espacio por medio del cálculo infinitesimal, y de este modo se exterioriza la serie interna y puramente temporal del juicio de la pluralidad. Ya no se trata de que las unidades de la pluralidad aparezcan una después de otra (*Nacheinander*), sino más bien una junto a la otra (*Beisammen*). Las unidades son ubicadas una junto a la otra al mismo tiempo, constituyendo de este modo una unidad estable y completa. De allí la afirmación de que “Das Äußere ist in der Tat

forma que adquiere toda figura del derecho— siempre supone al yo y al otro, pero nunca entendidos como dos términos aislados.¹¹

A partir de la relación intersubjetiva en la que el yo incluye al otro, resulta una voluntad común, que los supera a ambos y adquiere autonomía respecto de sus voluntades individuales. La ciencia del derecho tiene un andamiaje científico preciso y universal, apto para pensar la correlación entre el otro y el yo. Ahora bien, la adopción del enfoque de la ciencia del derecho exige el rechazo de otras concepciones de la alteridad, entre ellas, aquellas que provienen de la psicología y de la religión.

La deducción del otro a partir de la conciencia del yo es ilegítima, porque se trata de una deducción meramente psicológica, de una explicación sobre el modo en que el otro aparece a la conciencia del yo. Esta deducción no tiene nada que ver con el modo en que se expresa la voluntad pura en el derecho, ni tampoco con el concepto del sujeto de la voluntad pura. Es decir, la explicación psicológica del surgimiento de la conciencia del otro en el yo es moralmente neutra, y no aporta nada substancial a la investigación moral que Cohen intenta llevar a cabo.

II. 3. Autoconciencia, relación legal y contrato

De lo expuesto hasta aquí, Cohen concluye que la interrelación entre el yo y el otro —que da origen a la autoconciencia— debe ser pensada de acuerdo con los conceptos de la ciencia del derecho. De este modo, quedaría salvada la autodeterminación de los sujetos, y se ganaría en precisión y claridad.¹² Sin embargo, en realidad

das Innere; aber das Innere verwandelt sich zum Äußeren in dem Fortschritt der Erzeugung von Zeit zu Raum“ (“Lo externo es de hecho lo interno; pero lo interno se transforma en lo externo en el progreso de la generación del tiempo como espacio”; *LrE*, 197).

11. Ollig, H. L., *Religion und Freiheitsglaube*, Hanstein, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, 1979, p. 151.

12. Winter, E., *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantismus im Werke Hermann Cohens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1980, p. 286.

Cohen no fundamenta la relación intersubjetiva entre el otro y el yo a partir del concepto abstracto y general de la relación legal, sino que centra su análisis en la figura del contrato.¹³ La razón de esto es que Cohen considera que toda relación legal puede ser entendida como una forma de contrato.

La figura legal del contrato supone que los contratantes buscan ponerse de acuerdo en relación con un conjunto de normas, que luego regularán sus acciones.¹⁴ Pero la deliberación misma debe cumplir con la condición de que los contratantes estén en posición de simetría el uno respecto del otro y que, por lo tanto, ninguno pueda coaccionar al otro para que consienta las cláusulas o los términos que le parezcan más convenientes. Como resultado del proceso de deliberación, los contratantes acuerdan una serie de normas que regularán su comportamiento en el futuro y el contenido de dichas normas constituye una nueva voluntad.

Se trata de una voluntad común que, a pesar de que es el resultado de la declaración de los contratantes, trasciende sus voluntades particulares. Dicho de otro modo, la voluntad común que es el producto del contrato no puede ser modificada arbitrariamente si alguno de los contratantes cambia de parecer. Por el contrario, sólo puede ser modificada de acuerdo con las cláusulas procedimentales que marcan el modo en que puede revisarse o rescindirse el contrato. El contrato, entonces, es vinculante incluso respecto de las condiciones bajo las cuales puede ser declarado como inválido o nulo. Por eso, la voluntad común producto del contrato unifica las voluntades de los contratantes en una *unidad superior y cualitativamente diferente*. De este modo, las condiciones establecidas por la ley para celebrar los contratos, por un lado, y las cláusulas convenidas como resultado del mismo, por el otro, establecen con precisión y exactitud la relación que debe existir entre el tú y el yo.

El concepto de la acción legal, bajo la figura del contrato, hace innecesaria la explicación del modo en que se le presenta al yo el otro, porque en realidad el otro ya está contenido en ella.¹⁵ Sería absurdo pensar en una acción legal en la que estuviera involucrado

13. *ErW*, 247.

14. Winter, op. cit., p. 283.

15. Ollig, op. cit., p. 154.

sólo un sujeto, sin relación alguna con ningún otro.¹⁶ Por otro lado, la acción legal es universal, porque las normas que valen para cada uno de los sujetos –tomados individualmente– deben valer también para todos los demás por igual. Entonces, en la ética de Cohen el *otro* es el *alter ego* de la relación legal, con quien el yo se unifica en una voluntad común e independiente de sus voluntades fácticas.¹⁷

La autoconciencia es el tipo de subjetividad ficticia que se constituye por medio de la relación legal del contrato. Se trata de la expresión de su voluntad común, declarada y expresa por escrito como resultado de su deliberación. De este modo, queda claro el rol que juega la alteridad en la teoría de la *ErW*. Resta aún examinar el proceder argumentativo de Fichte en su *GNR*, para poner a prueba la hipótesis inicial de este trabajo.

III. Autoconciencia y reconocimiento en GNR

III.1. La explicación de la autoconciencia

Para explicar cómo es posible la autoconciencia, Fichte parte del análisis de la acción de proponerse como fin el conocer un objeto en el mundo sensible. Con esta finalidad, se detiene en los elementos constitutivos del concepto del fin de la acción de conocer, es decir en el yo y su objeto correlativo. El yo pareciera ser el punto de partida adecuado para la demostración, porque el objeto sólo puede ser explicado a partir de la actividad libre y originaria del yo. Sin embargo, el yo nunca puede ser tomado aisladamente del objeto, porque se trata de la libertad de un ser finito, que sólo puede ser ejercida si se le otorga concreción en un contenido determinado y limitado. Dicho de otro modo, la libertad como espontaneidad del yo sólo puede ser realizada en cuanto está sujeta a las leyes del mundo sensible. Por lo tanto, no puede pensarse el objeto a partir de una actividad previa del yo.

La única alternativa que parece quedarle a Fichte es intentar

fundamentar a la libertad del yo a partir del objeto. Pero este es un camino sin salida, porque el objeto puede ser explicado sólo si se supone a la autoconciencia como dada de antemano, lo que en realidad debería ser el objeto de la demostración y no su presupuesto. El yo se explica, entonces, a partir del objeto y el objeto a partir del yo, en una argumentación de tipo circular. En ambos casos, debe presuponerse que la autoconciencia es activa antes de poder mostrar sus condiciones de posibilidad, lo que es inaceptable. Por eso Fichte dice que

*Also ist jeder mögliche Moment des Bewusstseins, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewusstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt. Es lässt sich nur durch einen Zirkel erklären; es lässt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich (Cada momento posible de la conciencia está condicionado por otro momento previo, y la autoconciencia es presupuesta como algo real en la explicación de su posibilidad. Se puede explicar sólo por medio de un círculo; por lo tanto no se puede explicar de ninguna manera, y parece algo imposible).*¹⁸

Para salir de este círculo argumentativo, Fichte opta por abandonar el esquema hermenéutico sujeto-objeto, postulando otro correlato intencional para el yo.¹⁹ Si el correlato del yo no puede ser un objeto, entonces debe ser otro yo. El procedimiento de Fichte consiste en presentar una disyunción exclusiva, y luego rechazar uno de los miembros de la misma. Finalmente, declara como válida la única opción que ha quedado en pie. Pero la demostración no acaba aquí, ya que Fichte también se ocupa de las consecuencias que se desprenden de este nuevo esquema interpretativo, a fin de mostrar su plausibilidad. La autoconciencia es posible, entonces, gracias a una cierta relación entre el yo y un otro yo, es decir, por medio de una relación intersubjetiva.²⁰ Se trata de la unión sintética entre dos subjetividades o capacidades de ejercer una eficacia

18. *GNR*, § 3; *SW*, III, 30; *AA*, I, 3, 340.

19. Stolzenberg, J., "Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins", en: Hogrebe, W., *Fichtes Wissenschaftslehre*. 1794. *Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 80.

20. *GNR*, § 3; *SW*, III, 32; *AA*, I, 3, 342.

16. *ErW*, 224.

17. Winter, op. cit., p. 292.

libre, o sea de conocer objetos del mundo sensible. Los dos sujetos se unen sintéticamente porque ambos forman una totalidad que va más allá de cada uno tomado por separado y que, a la vez, los incluye a ambos.

Sin embargo, la solución que Fichte propone parece contradictoria, porque el sujeto y el objeto deben tener rasgos bien marcados para hacer posible la autoconciencia. Mientras que el sujeto debe limitar de alguna manera su espontaneidad originaria para poder realizar cualquier acción, porque se trata de un ser finito, el objeto es la instancia que pone restricciones a la libertad del yo, y la encauza. Pero el otro es igual al yo, y no queda claro cómo podría ejercer la función de objeto sin perder su subjetividad.²¹ Por otro lado, si la relación intersubjetiva está llamada a provocar la realización de la autoconciencia, entonces el otro debe limitar la libertad del yo, poniendo en marcha al mismo tiempo toda su creatividad y libertad originarias. Es decir, debe tratarse de una limitación que en realidad destruye y libere la libertad de acción ilimitada del yo.

Fichte intenta solucionar este problema mediante la determinación de la relación intersubjetiva –que constituye a la autoconciencia–

21. “Die Aufgabe ist einerseits negativ als Forderung zu verstehen, subjektive Tätigkeit zu beschränken, und andererseits positiv als Forderung, subjektive Freiheit zu vollziehen, diese zu initiieren. Dieser scheinbare Widerspruch greift das methodische Zirkelproblem in seinen bereits angesprochenen unterschiedlichen Akzentuierungen wieder auf: Subjektive Freiheit umfasst sowohl das genuin freiheitliche Moment der Unbedingtheit –als Unabhängigkeit und spontane Wirksamkeit gefasst– als auch das Moment der Beschränktheit und spezifischen Gerichtetheit.”

(La tensión entre el punto de vista del sujeto y el del objeto se da también en el concepto de tarea (*Aufgabe*) en la *Wissenschaftslehre nova Methodo*. Como bien apunta Crone: “La tarea puede entenderse por un lado negativamente como la exigencia de limitar la actividad subjetiva, y por el otro positivamente como la exigencia de realizar la libertad subjetiva, de iniciarla. Esta contradicción aparente retoma el problema metodológico del círculo en sus aspectos ya mencionados: la libertad subjetiva comprende tanto el momento genuinamente libre de lo incondicionado –entendido como independencia y eficacia espontánea–, cuanto el momento de la restricción y la específica orientación”; Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur “Wissenschaftslehre nova methodo”*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 139).

cia– entendida como una relación de exhortación (*Aufforderung*), en la que el otro insta al yo a la realización de su eficacia libre en el mundo sensible.²² De este modo, la autoconciencia es posible gracias a que la determinación del otro promueve la autodeterminación del yo. El objetivo de la relación de exhortación es que el yo pueda acceder a la autoconciencia, sin la cual no es posible la acción. Pero el yo no puede acceder a la autoconciencia luego de haberse determinado a la acción, porque en este caso debería presuponer una acción previa, acción que no es consciente de haber realizado. Se trata de la acción de proponerse la meta que luego llevará a cabo. De este modo, el sujeto sería consciente de sí mismo como un sujeto que existe previamente a la acción, al modo del substantialismo dogmático.

Por lo tanto, el yo debe devenir autoconciente en el momento mismo en que se está determinando a sí mismo a la acción.²³ La relación de exhortación culmina justamente cuando el sujeto realiza la acción y toma conciencia de su racionalidad en ese momento. La exhortación se presenta bajo la forma de un deber (*Sollen*).²⁴ Esto es experimentado por el yo como un mandato proveniente desde fuera, de un impulso externo (*Anstoß*) que lo mueve a despertarse del estado de inacción.²⁵

22. GNR, § 3; SW, III, 33; AA, I, 3, 342.

23. GNR, § 3; SW, III, 33; AA, I, 3, 343.

24. Oncina denomina a este fenómeno del deber una “sincronía de lo diacrónico”, esto es, un fenómeno que aparece en el presente, pero que tiene una referencia intrínseca al futuro (Oncina Coves, F., “Das Tempo in Fichtes Jenaer Rechtsphilosophie: der Zeitrhythmus des Rechtsgesetzes”, en: *Fichte-Studien*, Band 16, 1999, p. 223).

25. “Damit das Vernunftwesen seiner Freiheit bewusst wird, muss es eine ‘Aufforderung’ erfahren, sich zur Wirksamkeit zu entschliessen’. In einer solchen Aufforderung kommt ihm die Möglichkeit seiner Freiheit als Objekt, als ‚von außen gegeben‘ zum Bewusstsein. Als Objekt ist sie bestimmt und von der Wirksamkeit des erfahrenden Subjektes unabhängig –aber bestimmt ist das Subjekt nur dazu, sich selbst zur freien Wirksamkeit zu bestimmen. In dieser Erfahrung wird das Subjekt also ‚in einem Schlage‘ seiner selbst als vorstellend, als bestimmt von einem Objekt, und als frei, als aufgefordert zur Wirksamkeit bewusst. Und da die Aufforderung gerade nicht zu einer bestimmten Handlung auffordert, sondern

La coacción (*Zwang*) es lo contrario de la exhortación, dado que un sujeto no puede invitar al otro a realizar acciones libremente y a la vez coaccionarlo para que realice sólo un curso de acción. De este modo, el exhortante pone en libertad al exhortado para que responda a la exhortación. Esto significa que puede responder o no a la exhortación, es decir que puede llevar a cabo o no una acción. Pero la causa última que produce la autoconciencia en el sujeto, es el reconocimiento que resulta de la exhortación. Si el otro exhorta al yo a la acción de conocer un objeto en el mundo, entonces supone al menos que el yo es un ser racional, en caso contrario la exhortación sería contradictoria. De este modo, el yo recibe del otro el concepto de sí mismo como un ser racional y puede realizar su eficacia.²⁶ Pero esta relación intersubjetiva no afecta solamente al yo, sino también al otro, porque le permite confirmar su concepto del yo como ser racional. Es decir, que el otro ha reconocido al yo como un ser racional en la medida en que lo ha exhortado a la acción, pero sólo lo ha reconocido hipotéticamente, hasta que respondiera o no a la exhortación. Cuando el yo actúe, entonces el otro podrá reconocerlo categóricamente como un ser racional. A la influencia

dazu, sich selbst ein Ziel zu setzen, ermöglicht sie ein ursprüngliches Bewusstsein der Freiheit, das nicht von bestimmten Objekten bzw. Objekt-Vorstellungen herrührt.“

(“Para que el ser racional sea consciente de su libertad, debe experimentar una ‘exhortación’, ‘a decidirse a realizar su eficacia’. En una tal exhortación le viene a la conciencia la posibilidad de su libertad en tanto que objeto, como ‘algo dado desde fuera’. Ella está determinada en tanto que objeto y es independiente de la eficacia del sujeto que experimenta pero el sujeto está determinado a determinarse a sí mismo a la libre eficacia. En esta experiencia el sujeto se vuelve conciente ‘de un golpe’ de sí mismo, como sujeto de representaciones, determinado por un objeto, y como libre, como exhortado a la eficacia. Y como la exhortación justamente no exhorta a una acción determinada, sino más bien a ponerse un fin para sí mismo, ella posibilita una conciencia originaria de la libertad, que no procede de objetos exteriores y por lo tanto, tampoco, de representaciones objetuales”; Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jener Philosophie des Geistes*, München, Verlag Karl Alber Freiburg, 1979, p. 29).

26. GNR, § 3; SW, III, 34; AA, I, 3, 343.

que el otro ejerce sobre el yo le corresponde una reacción (*Gegenwirkung*) de este último sobre aquél, lo que constituye una forma de acción recíproca libre“ (*freie Wechselwirksamkeit*).²⁷

III.2. La deducción de la existencia del otro

Una vez que Fichte ha demostrado que la autoconciencia es posible sólo por medio de una relación intersubjetiva de reconocimiento, se pregunta cómo puede saber el yo que existe otro yo fuera de él, que es quien lo exhorta a la acción. Una vez enmendado este problema, podrá concluirse que esta relación es posible y por lo tanto, que admitir la idea fichteana del yo no implica caer en ninguna forma de solipsismo.

El punto de partida del argumento es la situación misma de exhortación. Fichte constata que en la medida en que el yo entiende la exhortación, la concibe como un fenómeno que ocurre en el mundo exterior. Es decir, que la exhortación es puesta por el yo como un fenómeno recibido, en primer lugar, por la sensación (*Empfindung*). La exhortación debe aparecer ante el yo bajo la forma de las fuerzas naturales desencadenadas por el otro, que ejercen un influjo sobre las fuerzas naturales del yo. Es decir, que la exhortación es percibida por el yo ante todo como una relación de fuerzas aplicadas a sus órganos sensoriales. Si se trata de un gesto del otro, será captado por los ojos del yo, si es una frase o una palabra, por el oído, etc. Como toda relación exterior, es una interacción entre fuerzas del mundo natural o sensible.

Pero la sensación, al igual que todo conocimiento de un objeto en el mundo sensible, es una cierta restricción del yo, porque supone la limitación y la obstrucción de su espontaneidad originaria. Cuando el yo admita que su libre eficacia ha sido restringida por una determinación externa (*äußere Bestimmung*), deberá aceptar, al mismo tiempo, que esta limitación fue causada por otro ser. La exhortación es una determinación causal ejecutada sobre el sujeto, pero no se trata de una determinación mecánica, porque en ese caso la fuerza externa habría provocado inevitablemente el efecto,

27. GNR, § 3; SW, III, 34; AA, I, 3, 344.

es decir, el yo no hubiera podido elegir entre responder o no responder a la exhortación. Más bien se trata de una forma de causalidad orientada a que el yo reciba, por medio de esa configuración de fuerzas naturales, el concepto de sí mismo como un ser racional. De aquí se deriva la necesidad de que el autor de esta relación causal al menos tenga el concepto del otro yo como un ser racional.

La razón de esto es que si el objetivo de la acción es despertar en el yo la conciencia de ser un ente de razón, entonces en el concepto mismo del fin de la acción debe estar contenido el concepto del otro como un ser racional. El efecto de una causa racional está siempre precedido por un concepto de él mismo.²⁸ Pero, ¿cómo puede saberse que un efecto determinado fue producido por un concepto previo? Esto puede concluirse si es posible que la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) dada sea sintetizada en una unidad de orden superior, que es el concepto de este efecto. Pero falta la garantía de que este efecto existe independientemente de nuestro conocimiento, o sea que no se trata de una invención arbitraria de la imaginación. No se sabe todavía si la multiplicidad que se ha ordenado de este modo en una unidad, también está configurada de esta misma manera de modo objetivo. Para responder a esta pregunta, debería postularse un fundamento racional para la exhortación, que existiera fuera del yo.

Este fundamento racional externo al yo debería ordenar la multiplicidad en una unidad, de modo tal que el efecto sería explicable sólo si este fundamento tuviera su concepto previamente a su realización. Si se identifica a este fundamento externo con la naturaleza, deberá afirmarse que ésta tiene razón y es libre, porque éstas son condiciones *sine qua non* para la elaboración de un concepto. Pero proponerse un fin es intentar producir un efecto fuera de uno mismo, y la naturaleza o el mundo sensible es el único ámbito donde puede producirse un efecto. Por lo tanto, la naturaleza no podría intentar producir un efecto fuera de sí misma, lo que implica que la naturaleza no es un ser racional y no puede ser el fundamento que Fichte está buscando.

Por esta razón, Fichte retoma la búsqueda de este fundamento a partir del análisis de la acción de la exhortación. Si el efecto de la

exhortación debió ser previsto por el fundamento de la acción de exhortación, en la medida en que este debió formarse el concepto de este efecto previamente a la acción, entonces esta acción es explicable sólo en términos de conocimiento, y no puede ser explicada en base a juegos de fuerzas naturales. Pero una acción que puede ser explicada sólo en términos de conocimiento debe tener como causa necesariamente a un ser racional, que actúe del mismo modo que el yo. De este modo, el yo concluye que fuera de él existe efectivamente otro sujeto igual que él, y puede saberse reconocido como un ser racional.²⁹ El reconocimiento es una confirmación que uno recibe de otro, que al menos tiene las cualidades que se confirman en uno mismo. Para dar un ejemplo: un premio otorgado a un científico es un reconocimiento a su labor, si aquellos que integran el jurado y otorgan el premio tienen los méritos suficientes para darle el prestigio necesario.

III.3. Conclusiones de la deducción de la autoconciencia

De lo dicho hasta aquí podemos concluir que el yo aprende que es un ser racional, porque otro yo se lo ha enseñado. Dicho de otro modo, la autoconciencia siempre está mediada por otra autoconciencia. Por eso “Der Mensch (so also endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch” (“el ser humano [y por lo tanto el ser finito en general], sólo puede ser humano entre seres humanos”).³⁰ Se trata, entonces, de una experiencia eminentemente pedagógica.³¹

29. “Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuvörderst den hat, dass wir sie als solche erkennen sollen; es muss daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache angenommen werden. Es ist jetzt erwiesen, was erwiesen werden sollte.”

(“La causa de la influencia sobre nosotros no tiene ningún objetivo, si es que no tiene, ante todo, el objetivo de que la reconozcamos como tal; por lo tanto debe admitirse que esta causa es un ser racional. Ahora se ha demostrado, lo que debía ser demostrado”; GNR, § 3; SW, III, 38; AA, I, 3, 347).

30. GNR, § 3; SW, III, 39; AA, I, 3, 347.

31. En la idea de la función educativa de la *Aufforderung* puede verse claramente la influencia de la ilustración en Fichte. A partir de esta rela-

28. GNR, § 3; SW, III, 37; AA, I, 3, 345.

De allí que Fichte rechace la idea de que los seres humanos aprendemos de las enseñanzas de la naturaleza. Los conocimientos que el ser humano extrae de la naturaleza son, en realidad, el producto de su observación e investigación, es decir, son una consecuencia de sus acciones y no alguna forma de revelación que la naturaleza le haga llegar. Cada conocimiento es obtenido por nosotros mismos, por lo tanto es lícito decir que nos enseñamos a nosotros mismos. En realidad, dado que toda teoría científica presupone una cierta cooperación y trabajo conjunto entre los científicos, cuando el científico cree que aprende de la naturaleza en realidad está obteniendo ese conocimiento gracias a esta relación intersubjetiva fundante, que consiste en una forma de enseñanza mutua entre pares. De allí que Fichte exprese: “sólo la mutua influencia por medio de conceptos y de acuerdo a conceptos, sólo el dar y recibir de conocimientos, constituye el carácter propio de la humanidad (...)”.³²

Fichte considera que la idea del entendimiento humano común, de que el mundo fuera de nosotros existiría independientemente del conocimiento que tengamos de él, es sólo una ilusión que debe ser disipada. El dogmatismo del entendimiento humano común es abandonado una vez que se ha considerado el proceso del conocimiento de un objeto, porque se constata que éste consiste simplemente en acciones del sujeto. El objeto conocido no es otra cosa que la libre eficacia del sujeto, que es abandonada libremente, a fin de someterse a las leyes del mundo. De este modo, el mundo y el objeto son la libertad misma del sujeto, pero en su forma restringida. No podemos conocer aquello que existe fuera de nuestro conocimiento, por eso el mundo es simplemente un momento de la con-

ción intersubjetiva puede deducirse una concepción de la educación no como adoctrinamiento (*Indoktrination*), sino como *Instruktion*, esto es, orientada al mejoramiento moral del individuo. Las convicciones teóricas y prácticas deben surgir libremente en el individuo, a fin de valer como logros independientes de la razón (Zöller, G., “Kant, Fichte und die Aufklärung”, en: De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., Zöller, G. (hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2004, p. 49).

32. GNR, § 3; SW, III, 40; AA, I, 3, 348.

ciencia, que es indispensable para el yo finito, toda vez que sólo puede conocer objetos limitados y determinados. Por lo tanto, el sujeto no puede postular ningún mundo fuera de sí, sólo puede encontrarse con un ser racional igual a él, en una relación de mutuo reconocimiento.³³

Por medio de la educación nos convertimos en seres humanos, gracias a una relación intersubjetiva en la que somos conocidos por otro ser humano como seres racionales y nos transformamos en sujetos también capaces a su vez de conocer y conceptualizar.³⁴ Somos invitados a cumplir con un deber, que consiste en la obligación de desarrollar y hacer uso de nuestra inteligencia. Pero esta exhortación misma sólo puede ser entendida cuando presuponemos que somos seres racionales.

IV. Conclusiones finales

Luego de haber reconstruido la argumentación de Cohen y de Fichte, puede afirmarse que ambos pensadores le otorgan un rol constitutivo a la alteridad en la formación de la autoconciencia. En las dos teorías, el yo es pensado siempre en correlación con otro, porque sostienen que el ser humano puede ser tal sólo cuando existe entre iguales. Dicho de otro modo, la autoconciencia es explicada a partir de una determinada relación intersubjetiva.

33. La *Aufforderung* implica la independencia y la irreductibilidad del otro, porque el otro no puede ser constituido por el sujeto, al modo en que pone el objeto de conocimiento. Por eso el otro es una *Tatsache des Bewusstseins*, que puede ser descripta pero no deducida trascendentalmente en el sentido kantiano de la palabra. Levinas critica a Fichte mostrando una contradicción en su sistema: la relación con el otro es previa a todo dato de conciencia, toda tematización o posición del sujeto, dado que hace posible la conciencia misma. Esto significa que no todo en la conciencia sería puesto por la conciencia, lo cual contradice uno de los principios fundamentales de la filosofía de Fichte (Williams, R., “The Question of the Other in Fichte’s Thought”, en: Breazale, Daniel, Rockmore, Tom (eds.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press International, 1994, pp. 145, 148).

34. Crone, op. cit., p. 146.

Cohen fundamenta el concepto de autoconciencia en la voluntad común que resulta del acuerdo propio de la relación legal del contrato. La relación simétrica que hace posible el contrato es la garantía de que todos los contratantes han tomado parte en esta voluntad declarada y expresa. El sujeto de esta voluntad es entonces una persona jurídica y ficticia, que reemplaza de alguna manera a las voluntades empíricas de los contratantes. Se trata de una voluntad autónoma e independiente, que obliga a todos los sujetos por igual, toda vez que ha sido consensuada previamente por ellos. Cohen deduce su concepto de autoconciencia a partir de la concepción del derecho como una relación de tipo contractual. En la *ErW* el contrato es la forma de toda relación legal, porque el Estado es una persona jurídica regida por un sistema legal, producto del consenso de todos los ciudadanos.

Por su parte, Fichte explica el surgimiento de la autoconciencia por medio de una relación de reconocimiento mutuo entre los seres humanos. Es decir, que la autoconciencia es deducida a partir de la alteridad, al igual que en la teoría de Cohen. Fichte considera inevitable el encuentro con el otro yo, para despertar al sujeto a la conciencia de sí como un ser racional. La autoconciencia no puede ser explicada a partir del acto de conocer, sin presuponerla como ya existiendo de antemano. Fichte encuentra la salida de este círculo vicioso en la postulación de una relación intersubjetiva, superando así el monologismo de su planteo inicial. Se trata de la acción en la que el otro exhorta al yo a la autodeterminación, es decir a la acción libre.

A partir de los valiosos aportes realizados por Schmidt y Stolzenberg, he intentado desarrollar en detalle las ideas que ambos han sugerido, en relación con el carácter social de la autoconciencia. Sin embargo, considero que Stolzenberg ha asimilado erróneamente el concepto de autoconciencia de Cohen con el concepto de autoconciencia expuesto en *GNR*. El problema de la tesis de Stolzenberg radica en que sostiene que en ambos casos se trata de un concepto de autoconciencia individual, porque interpreta a la relación intersubjetiva –que hace posible la autoconciencia– como una relación de reconocimiento recíproco.

Como he intentado mostrar en este trabajo, esto es válido para la teoría de Fichte, pero no lo es para la de Cohen. Si bien en la *ErW* la autoconciencia se deduce a partir de la alteridad, como

bien sostienen Stolzenberg y Schmidt, considero que Cohen se propuso independizarse de toda teoría de la subjetividad individual, a fin de dar cuenta de la voluntad común que surge de la relación legal y, por lo tanto, del sujeto de esta voluntad, que es la autoconciencia.

Es posible que las correspondencias que se han establecido aquí entre Cohen y Fichte abran la puerta para futuras investigaciones que demuestren la presencia de conceptos fundamentales de la *GNR* en la *ErW*.

Abreviaturas utilizadas:

- AA: Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (se cita con indicación del volumen y de la paginación). El *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* se encuentra en I. Abteilung (Werke), 3. Band. Werke 1794-1796, Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. 1966.
- ErW: Cohen, H., *Ethik des reinen Willens*, en: Hermann Cohen. *Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim-Zürich-New York Georg Olms Verlag, 2002, Band 7, System der Philosophie. 1. Teil. *Ethik des reinen Willens*. Nachdruck der 2. revidierten Auflage, (Berlin, Bruno Cassirer, 1907).
- GNR: Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*
- LrE: Cohen, H., *Logik der reinen Erkenntnis*, en: Hermann Cohen. *Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2005, Band 6, System der Philosophie. 1. Teil. *Logik der reinen Erkenntnis*. Nachdruck der 2. verbesserten Auflage (Berlin, Bruno Cassirer, 1914).

SW: *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Leipzig 1845f. (se cita con indicación del volumen y de la paginación).

Recibido el 18/07/08; aceptado el 18/10/08.

*Acerca de un error en la reciente traducción española
de la Crítica de la razón pura.*

Mario Caimi

Deseo advertir por este medio al público lector acerca de un error que cometí en la traducción de la *Crítica de la razón pura*, publicada en Buenos Aires por la editorial Colihue, 2007.

En el pasaje de A 838, B 866 (página 850 de la edición española) dice: “Pero hasta entonces el concepto de filosofía es sólo un *concepto escolástico*, a saber, [el concepto] de un sistema del conocimiento que, como ciencia, sólo es buscado, sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección *lógica* del conocimiento.” El texto alemán dice: “Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein *Schulbegriff*, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die *logische* Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben.”

El pasaje que se presenta problemático es la frase “que, como ciencia, sólo es buscado”; frase que pretende ser traducción de “die nur als Wissenschaft gesucht wird”. En el momento de traducir esa frase me pareció que quería decir que el sistema *completo* de la ciencia sólo podía ser *buscado*, pero nunca alcanzado, porque lo que les da a los conocimientos su estructura sistemática es una *idea* de la razón. Ésta ejerce su función regulativa presentándose como una meta que nunca, por definición, podría ser alcanzada en la experiencia.

En la nota 1547 de la misma página 850 de la edición de Colihue se indica que esa misma frase (“die nur als Wissenschaft gesucht wird”) puede entenderse también como si dijera “que sólo es buscado como ciencia”. Debo reconocer que esta última variante es la buena, y que la lección del texto principal es errónea.

El contexto del pasaje en discusión es la “Arquitectónica de la razón pura”, y más precisamente, la discusión del “concepto escolástico” y el “concepto cósmico” de filosofía. En ese lugar de la *Crítica*, Kant define la filosofía como “El sistema de todo el conocimiento filosófico”.¹

Aquí es donde tiene su lugar el pasaje que estamos estudiando. Ese pasaje no dice que la búsqueda de la ciencia sea sólo un proyecto que no haya de alcanzar nunca éxito (no dice que la ciencia sea sólo buscada, y nunca definitivamente hallada). Lo que dice es que si uno se limita a buscar la filosofía como ciencia, obtiene el concepto escolástico de ella. El concepto de la filosofía así alcanzada se llama “*concepto escolástico*, a saber, el concepto de un sistema del

1. A 838, B 866.

conocimiento que sólo es buscado como ciencia, sin que al buscarlo se persiga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección *lógica* del conocimiento.”² La curiosa indicación “sólo es buscado como ciencia” nos remite a una filosofía que sería *algo más* que ciencia. De qué se trata nos lo enseña la reflexión 1652: “Poco se pregunta por la sabiduría, ya que ésta pone en demasiado aprieto a la ciencia, que es una obra de la vanidad”.³ Es, pues, la *sabiduría* aquello que se presenta aquí como el resultado de buscar la filosofía como *algo más* que una ciencia escolástica.

En la “Arquitectónica” se alude a la sabiduría con la expresión de filosofía en *sentido cósmico*: “En este sentido [cósmico], filosofía es la ciencia de referir todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana”.⁴ Ésta es, precisamente, la definición de sabiduría: “Concordancia en la suma de todos nuestros fines”.⁵ Según este concepto cósmico, la filosofía se identifica con la sabiduría. El concepto cósmico de filosofía (la sabiduría) incluye el concepto de filosofía como ciencia, pero lo sobrepasa y lo integra con la concepción de la filosofía como sistema de los fines, es decir, integra la razón teórica con la razón práctica en un solo sistema único. Este sistema es superior al sistema meramente lógico de la filosofía como ciencia teórica, y es más amplio que éste.

Éste es el sentido del pasaje que venimos analizando; y este sentido sólo se expresa adecuadamente con la traducción que figura en la nota del texto, y no con la que está presente en el cuerpo principal de la página. En el concepto escolástico, la filosofía es buscada sólo como ciencia, es decir, sólo como un sistema del saber; por contraste, se indica que en el concepto cósmico, la filosofía es buscada como algo más que mera ciencia, es decir, como sabiduría.

En conclusión, en el pasaje de A 838, B 866 (edición española citada, página 850, renglones 2 y 3), donde dice: “[el concepto] de un sistema del conocimiento que, como ciencia, sólo es buscado” debe decir: “[el concepto] de un sistema del conocimiento que sólo es buscado como ciencia”.

ESTUDIO CRÍTICO

ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN DE MARIO CAIMI DE LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA (B)

Claudia Jáuregui

*Universidad de Buenos Aires,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

RESUMEN: En este trabajo, analizo la interpretación de Mario Caimi de la Deducción Trascendental de los Conceptos Puros del Entendimiento presentada por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Según Caimi, el problema tradicional de la relación entre ser y pensar se formula en dicho texto en términos de la posibilidad de la legítima aplicación de las categorías a objetos reales. La estructura de la prueba se puede comprender siguiendo el modo en que el principio de la unidad de la apercepción se va enriqueciendo. Cada paso de la argumentación agrega nuevos elementos –como ser los conceptos de “objeto”, “juicio”, “intuición empírica”, “naturaleza”– por medio de los cuales se presentan nuevas formulaciones del principio, en una progresión que conduce finalmente a su completa reconstrucción.

PALABRAS CLAVE: Kant - deducción trascendental - categorías

ABSTRACT: In this work, I analyse Mario Caimi's interpretation of the Transcendental Deduction of the Pure Concepts of the Understanding presented by Kant in the *Critique of Pure Reason*. According to Caimi, the traditional problem of the relationship between thinking and being is formulated in this text in terms of the possibility of the legitimate application of the categories to real objects. The structure of the proof can be understood by following the way in which the principle of the unity of apperception becomes increasingly rich. Each step of the argument adds new elements –as for instance the notions of “object”, “judgment”, “empirical intuition”, “nature”– by means of which new formulations of the principle are presented, in a progression that finally leads to its complete reconstruction.

KEYWORDS: Kant - transcendental deduction - categories

2. A 838, B 866. En el mismo sentido Logik, Einleitung III, AA IX, 23.

3. Reflexión 1652, aprox. 1769. AA XVI. 66

4. A 839, B 867.

5. Kant: “Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik”, AA XXIII, 472. Compárese A 328, B 385.

En su libro *Leçons sur Kant*,¹ elaborado sobre la base de un curso dictado en la Sorbonne en el año 2004, Mario Caimi reconstruye, con gran claridad y precisión, uno de los pasajes más complejos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: el de la Deducción Transcendental de los Conceptos Puros del Entendimiento.

Según su interpretación del texto, la cuestión a la cual Kant está tratando de dar respuesta no es otra, en el fondo, que el tradicional problema de la relación entre ser y pensar, pero formulado ahora en el marco de los aspectos peculiares que la filosofía kantiana comienza a mostrar ya a comienzos de los años '70. En efecto, en la *Disertación*,² Kant sostiene que hay ciertos conceptos *a priori*, engendrados espontáneamente por el entendimiento en su uso real. Pero no parece haber, para la concordancia de tales conceptos con los objetos, una justificación debidamente fundamentada. En la célebre carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, Kant se pregunta precisamente por aquello que fundamenta en general la relación entre las representaciones y sus objetos, y advierte que, en el caso particular de que las representaciones sean *a priori*, la cuestión se vuelve especialmente difícil de resolver ya que la relación ha de establecerse sin que los objetos nos hayan afectado.

Este es el problema al cual la Deducción Transcendental tendrá que dar respuesta. Kant ha establecido en la "Deducción metafísica" de la *Crítica de la razón pura* que el entendimiento, como facultad espontánea, da lugar a diversas funciones de síntesis, y que los conceptos, a través de los cuales tales funciones se representan en toda su generalidad, se llaman categorías. Ahora bien, podría perfectamente suceder que tales conceptos carecieran de un valor cognitivo, es decir, que no hubiera, fuera del pensamiento, objetos efectivamente existentes a los cuales las categorías se apliquen.

La Deducción ha de demostrar, pues, que las categorías no son conceptos vacíos, sino que se refieren necesariamente a objetos de

1. Cf. Mario Caimi, *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.

2. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), en: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1902 ss. II.

la experiencia. Según la interpretación de Caimi, el argumento se desarrollará respondiendo al método filosófico que Kant había propuesto en sus escritos de los años 1762-1763: a partir de un concepto que se presenta en un primer momento como confuso, se intenta alcanzar una distinción tal que permita finalmente establecer su definición. Para ello es menester aislar cada uno de los elementos del concepto en cuestión, a fin de estudiarlos separadamente e introducir distinción en los mismos. Esto nos conducirá a la consideración de otros elementos que se requieren para llevar a cabo un análisis completo del concepto con el que se comenzó. Una vez que se introduce distinción también en estos nuevos elementos, ellos se reúnen con este último en una síntesis de complejidad creciente, logrando la reconstrucción clara y distinta del concepto original.

Así pues, tomando como hilo conductor este tipo de procedimiento, Caimi analiza cada uno de los párrafos, recorriendo el orden de exposición sintético que Kant sigue en el texto. El concepto confuso del que se parte es del pensamiento sintético en relación con objetos que le son extraños, i. e. el concepto de enlace en general. La tarea del § 15 de la Deducción reside pues en comenzar a precisar este concepto estableciendo cuáles son las condiciones de posibilidad de tal enlace: la multiplicidad a sintetizar, el acto mismo de síntesis (realizado por una facultad espontánea: el entendimiento) y la regla que confiere unidad a la acción sintética. La unidad –destacada en este tercer elemento– no ha de ser el resultado del enlace, sino más bien la condición que lo hace posible. Se trata de una unidad cualitativa, que en el § 16 se designará con el nombre de "unidad de la apercepción", y que consiste, tal como Kant la presenta en este párrafo, en la unidad de un yo idéntico al cual queda referida la multiplicidad de las representaciones. Es así que el § 16 comienza con la formulación del principio según el cual "El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones".

Según Caimi, es este principio el que confiere a la Deducción su estructura retórica y lógica. El será progresivamente desarrollado a lo largo de la argumentación, y se irá enriqueciendo sintéticamente –siguiendo el método antes descrito– hasta alcanzar, en el § 26, su reconstrucción completa.

Así pues, el concepto de enlace del que se ha partido, nos conduce al concepto de la unidad de la conciencia, la cual consiste en

la conciencia de la propia identidad del yo, que se muestra –a través de las consideraciones que Kant va introduciendo en el § 16– en una relación de doble condicionamiento con la actividad sintética ejercida sobre lo múltiple. Dicho de otra manera: la síntesis no es posible más que por la unidad proporcionada por la identidad del yo, y ésta, a la vez, se vuelve posible a través de la síntesis. El § 16 deja, de este modo, establecida una relación necesaria entre el yo y la multiplicidad dada en la intuición. Pero la Deducción se propone mucho más que esto. Su finalidad es demostrar que las categorías pueden relacionarse con objetos. Se requiere pues introducir en la argumentación la noción misma de “objeto”; y tal será la tarea del párrafo siguiente.

Caimi destaca que, por un doble movimiento de la argumentación (que consiste en la explicación analítica de la noción de “yo” y en la adición sintética de la noción de “objeto”), el principio de la unidad sintética originaria de la apercepción, en el § 17, resulta enriquecido, constituyéndose en el principio mismo de la objetividad y en el fundamento último de todo conocimiento. En efecto, la unidad de la conciencia de sí se relaciona necesariamente con los objetos en general, en tanto constituye la condición de posibilidad de la objetividad misma. Pero es preciso examinar ahora esta unidad objetiva de la conciencia de sí para encontrar en ella los conceptos puros del entendimiento, a fin de alcanzar la meta que la Deducción se ha propuesto, i. e. la de establecer la relación necesaria de tales conceptos con los objetos.

Pero Kant no emprende todavía esta tarea. En el § 18, que Caimi considera como un párrafo de transición, se introduce mayor claridad en el significado del nuevo elemento que el § 17 ha agregado: el carácter objetivo de la unidad de la apercepción. Para ello, se lo compara con la síntesis meramente subjetiva que tiene lugar a través de la asociación de contenidos empíricos. Mientras que esta última es sólo contingente, la primera tiene validez necesaria; y es esta necesidad de la síntesis, en relación con la unidad de la conciencia, la que determina su valor objetivo.

Es preciso ahora dar un nuevo paso en la argumentación, consistente en examinar esta unidad objetiva de la apercepción. Caimi destaca que, para explicar la estructura interna de la síntesis fundamental, Kant agrega en el § 19 un elemento nuevo –el juicio– cuya definición trascendental coincide exactamente con la fórmula de la

unidad sintética objetiva de la apercepción. Gracias a este elemento agregado, el principio –que se ha ido enriqueciendo en los párrafos anteriores– se transforma una vez más, y se presenta bajo una nueva formulación: toda la diversidad de la intuición debe ser subsumida bajo la forma lógico-trascendental del juicio. Así pues, la forma del juicio tiene una relación necesaria con el objeto, ya que ella es en definitiva la condición de posibilidad de su objetividad misma.

Ahora bien, si se demuestra que esta forma del juicio es un concepto *a priori* o que contiene tales conceptos, el fin de la Deducción se habrá alcanzado, ya que lo que ella se proponía era precisamente dar cuenta de la relación de tales conceptos con los objetos. Esta es la tarea que Kant emprende en el § 20. Para ello, recoge en un primer momento, los resultados hasta ahora alcanzados en los párrafos precedentes, de los que se sigue una nueva formulación del principio de la apercepción: “Toda la diversidad, en tanto que es dada en una intuición empírica, está *determinada* por relación a una de las funciones lógicas del juicio, por medio de las cuales es llevada a la unidad de la conciencia en general” (B 143). Pero en el § 14 Kant había definido las categorías como conceptos por medio de los cuales la multiplicidad intuitiva se encuentra determinada por relación a una de las funciones lógicas del juicio (B 128). Caimi destaca la coincidencia de esta definición con una parte de la última reformulación del principio a la que recién hicimos referencia. “Determinar por relación a una de las funciones lógicas del juicio” es lo mismo que “determinar según las categorías”. Es posible pues reemplazar parte de aquella formulación y afirmar que “toda la diversidad, en tanto que es dada en una intuición empírica, es llevada por la categoría a la unidad de la conciencia en general”. De lo que se sigue finalmente la conclusión que estábamos buscando, la cual no es, según Caimi, más que una nueva formulación del principio de la apercepción: “Aquello que hay de diverso en una intuición está pues necesariamente sometido a las categorías” (B 143).

La Deducción, sin embargo, todavía no se ha completado. Las razones por las que Kant considera que el argumento no alcanza aún su conclusión definitiva en el § 20 han sido interpretadas de las más diversas maneras; y Caimi deja claramente establecido su propio punto de vista cuando comenta los §§ 21, 22 y 23: hasta el

momento se ha demostrado que las categorías tienen una aplicación legítima a objetos *posibles* de una intuición sensible en general. Pero es preciso ahora demostrar que ellas no son vacías, es decir, que se aplican legítimamente a objetos *reales*. Ahora bien, la presencia efectiva de los objetos en la sensibilidad no depende de las categorías, sino de una afección cuyo origen es totalmente extraño al sujeto. El paso siguiente de la deducción ha de consistir pues en la integración, en la unidad de la apercepción, de este elemento extraño que es la afección, con el fin de salvar una vez más la distancia entre ser y pensar, presentados ahora en su máximo grado de heterogeneidad. Para ello, Kant seguirá, según la interpretación de Caimi, una vía indirecta, que se desarrollará en dos etapas: la primera (§ 24) tomará en consideración la relación del entendimiento con la intuición sensible humana *pura*; la segunda (§ 26) tendrá en cuenta la multiplicidad empírica, i. e. la materia de aquella intuición.

En la primera etapa, habrá que dar cuenta pues no ya de la relación de las categorías con una intuición sensible *cualquiera*, sino de su relación con la intuición pura del tiempo. Esto supone la distinción entre dos maneras de entender la síntesis: como síntesis intelectual ejercida sobre una multiplicidad sensible sin ninguna especificidad, o como síntesis figurada (*speciosa*) ejercida sobre la multiplicidad sensible pura que nos es propia en tanto seres humanos. Y es precisamente la necesidad de sintetizar este último tipo de multiplicidad lo que justifica la introducción de la imaginación en este momento de la argumentación. La síntesis figurada supone la conexión entre dos facultades radicalmente heterogéneas: el entendimiento y la sensibilidad. Ahora bien, la imaginación posee rasgos en común con ambas. En el § 24 es definida, en primer lugar, como aquella facultad por la cual se representa en la intuición un objeto que no está presente (B 151). Esta capacidad de representar un objeto en la intuición la pone en estrecha relación con la sensibilidad. Pero la imaginación no es totalmente pasiva, ya que ella sintetiza la multiplicidad intuitiva. Tal es la razón por la que se la define también como una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad (B 152); con lo cual se destaca su aspecto espontáneo.

Este doble carácter de la imaginación ha llevado a que se la conciba como una olvidada raíz común del entendimiento y la sensi-

lidad.³ Contra este tipo de interpretaciones, Caimi subraya que, en la Deducción de 1787, Kant considera la imaginación como una función del entendimiento mismo. En tanto éste se dirige hacia la sensibilidad, su objeto debe responder no sólo a las leyes de la lógica, sino también a las leyes de lo dado, i. e. al orden ilógico de la afección. La imaginación no es pues otra cosa más que una modalidad del entendimiento, en la cual él acepta las leyes de lo sensible.

El § 24 da cuenta así de la aplicación efectiva de las categorías a algo que es extraño al pensamiento. Ellas se relacionan con lo intuitivamente dado gracias a una síntesis operada por la imaginación, la cual no es más que la primera aplicación del entendimiento mismo a la sensibilidad.

En este punto de la argumentación, Kant se detiene a considerar un caso particular de la aplicación del entendimiento al sentido interno: el que concierne a la afección de este último por parte del yo. La introducción de esta problemática en la segunda parte del § 24 y en el § 25 responde, según Caimi, a la necesidad exponer las paradojas que se producen cuando se intenta obtener algún conocimiento del yo a partir de los resultados que la argumentación ha ido arrojando hasta este momento. El autor distingue tres aspectos paradójales que Kant está tratando de sacar a la luz. El primero reside en que la intuición sensible interna, aun siendo pura, no nos proporciona un conocimiento del yo puro. El segundo concierne a la aparente existencia de dos yoes –el que piensa y el que se percibe a sí mismo en la intuición– que no son en definitiva más que un mismo sujeto. Por último, resulta paradójico también que la apercepción, que es una conciencia de sí, no constituya ella misma un conocimiento de sí. La auto-conciencia intelectual, la pura espontaneidad, no es una forma de auto-conocimiento, ya que para conocer se requiere, como el argumento lo ha demostrado hasta aquí, una intuición que no puede ser más que sensible. Aun la conciencia de que soy, que está supuesta en la apercepción trascendental (B 157), debe entenderse solamente como la afirmación de un sujeto atemporal que es condición intelectual del conocimiento. Se trata de una existencia meramente pensada, y no de la existencia efecti-

3. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4º ed, Frankfurt, Klostermann, 1973, § 31, pp. 155 y ss.

va que sólo puede afirmarse de un objeto en tanto se hace presente de un modo sensible. Caimi toma distancia pues, respecto de esta cuestión, de aquellas interpretaciones que tienden a asimilar el “yo pienso” kantiano con el *cogito* cartesiano.

Kant admite, sin embargo, la posibilidad de un conocimiento del yo en tanto fenómeno. Y para que esto ocurra es preciso que el yo se afecte a sí mismo. Caimi interpreta que tal afección no es otra cosa que la elaboración intelectual formal de los datos que se encuentran ya en la sensibilidad, y que Kant no explica cómo, a partir de tal elaboración de datos, podría tener lugar un conocimiento de la propia existencia. En todo caso, tal conocimiento empírico se daría en el terreno de la psicología empírica o de la antropología empírica, y no podría, de ninguna manera, derivarse de lo que se ha venido estableciendo en el transcurso de la Deducción.

Hasta aquí se ha demostrado que las categorías tienen una legítima aplicación a las formas puras de nuestra sensibilidad. Resta aún dar el paso decisivo en el desarrollo de la argumentación, i. e. llegar a establecer que las categorías no son conceptos vacíos, sino que se relacionan con objetos efectivamente existentes, para lo cual será menester hacer referencia a un nuevo elemento: la multiplicidad empírica.

Esta es la tarea que se emprenderá en el § 26. Kant toma como punto de partida la síntesis de la aprehensión cuya función consiste en reunir los elementos diversos de una intuición empírica, dando lugar a la percepción. Pero, tal como lo estableció la Estética Trascendental, este múltiple de la intuición ha de presentarse bajo las formas puras del espacio y el tiempo. Ahora bien, espacio y tiempo, además de ser formas de la intuición, son ellos mismos intuiciones que contienen una diversidad; y el § 24 ha demostrado que la unidad de este múltiple puro requiere la síntesis figurativa. Se sigue, pues, que la síntesis de la aprehensión debe sujetarse a las reglas de esta síntesis figurativa que confiere unidad al espacio y al tiempo; y como estas reglas no son otras más que las categorías, se ha concluir que ellas, en tanto condiciones de posibilidad de la síntesis de la multiplicidad sensible empírica, son condiciones de posibilidad de la experiencia misma.

Caimi destaca que el principio de la apercepción, enriquecido progresivamente a lo largo de la argumentación, se completa finalmente al integrársele la multiplicidad empírica. Queda demostrado

así que las categorías se relacionan necesariamente con objetos efectivamente existentes; con lo cual se alcanza el fin último que la Deducción Trascendental venía persiguiendo desde un comienzo.

Resta, sin embargo, todavía un corolario que, según Caimi, enriquece aún más la formulación del problema de la Deducción. Si las categorías se relacionan necesariamente con objetos reales, es porque ellos no son considerados como cosas en sí, sino como objetos fenoménicos. De ello se sigue que la naturaleza –como conjunto de los fenómenos– depende, en su legalidad, también de las categorías. Con la introducción del concepto de “naturaleza”, el principio de la apercepción alcanza su máxima extensión. No sólo los objetos aislados, sino la estructura del mundo empírico –la forma misma de la naturaleza– han de sujetarse a la unidad de la apercepción, y, por ende, también a las categorías.

Caimi completa así la compleja reconstrucción del argumento tendiente a mostrar que las categorías se aplican a objetos efectivamente existentes. El principio de la apercepción, y su enriquecimiento progresivo en cada paso de la prueba, ha sido el hilo conductor que permitió la clara articulación de la reconstrucción misma. El resultado alcanzado, i. e. la tesis de que el conocimiento es el producto de la interacción entre el pensamiento y la sensibilidad, confirma la perspectiva desde la cual el autor ha abordado el análisis del texto kantiano: como un estudio de la relación entre ser y pensar. Teniendo esto en cuenta, Caimi aventura, hacia el final del libro una última conclusión: la Deducción proporciona un fundamento a la función semántica del lenguaje en general.

Recibido el 22/07/08 aceptado el 18/09/08.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción, selección bibliográfica y notas de Claudio Amor y Pablo Stafforini, 1ª ed., Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo Libros, 2005, 295 pp.

Como se anuncia en la Presentación, la actualidad de las ideas de Locke, enriquecidas por los numerosos aportes críticos de investigadores y estudiosos de su filosofía política desde diversas perspectivas, hacen imprescindibles la lectura o relectura de este *Ensayo* o *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, por tratarse, en opinión de sus traductores, “de un título ineludible del canon filosófico-político”.

A la claridad de la versión en español contribuyen expresiones entre corchetes, elididas en el original inglés, que por lo general salvan posibles ambigüedades, aunque nos parece que en algunas ocasiones este recurso puede resultar prescindible, dado que la elisión no impide la comprensión del texto.

Las notas del autor y las de los traductores están claramente discriminadas, como se indica en la Presentación. Las últimas constituyen un aparato crítico invalorable, tanto desde el punto de vista del análisis de términos como del contexto filosófico e histórico. Como el *Ensayo* lo requiere, hay minuciosos análisis de teorías económicas y jurídicas. Otras cuestiones a las que se

dedica particular atención son las que podríamos llamar “derecho de familia”, en que el autor establece muy cuidadosamente las obligaciones y poderes paternos, distinguiéndolos tajantemente de los del Estado, oponiéndose así a las posiciones políticas paternalistas que se habían presentado en su época. Se opone asimismo al *ius sanguinis* y al *ius solis* como fundamento de ciudadanía.

En muy escasas ocasiones los traductores citan a otros comentaristas del texto, como por ejemplo a Rawls, crítico de la concepción neolockeana del Estado, o a los que se han fundado en Locke para realizar una exégesis colectivista del *Segundo Tratado*, como el caso de W. Kendall. También es citado R. Nozick respecto del estado de naturaleza, de la superabundancia actual como escasez potencial, y su crítica a la teoría central de Locke de que “es el trabajo lo que les confiere a todas las cosas su valor diferencial”, aunque no nos parece apropiado emplear, como lo hace dicho crítico, el término “trabajo” en un sentido tan vasto que incluye, por ejemplo, el prenderle fuego a un bosque.

Las feministas podemos alegrarnos de que Locke defendiera, en el siglo XVII, algo que sin duda defendemos actualmente, o sea el derecho “parental” sobre el “paternal”, lo que, según señalan los traductores, trae aparejada la conversión del patriarcalismo (que Locke combate en el *Primer Tratado*) en “maternopatriarcalismo”. Asimismo, la sociedad conyugal es considerada como un análogo de la sociedad política.

Estas observaciones se relacionan con los múltiples ataques de Locke a los filmerianos, a cuya doctrina llama “teología de este último tiempo”.

Extensas notas son dedicadas al tema de la libertad en Locke, considerada por lo general de carácter republicano, aunque a veces se presente como liberal.

Muy relevantes para los estudiosos de la ciencia y la filosofía políticas son las numerosas referencias a Hobbes, señalando semejanzas y diferencias con la teoría de Locke, entre estas últimas la idea lockeana de que la vinculación entre pueblo y gobierno no se funda en *compact* sino en *trust*. Otro punto de disidencia radica en que para Locke, a diferencia de Hobbes, la disolución del gobierno no entraña la de la sociedad civil. Por otra parte, confrontando con otros escritos de Locke como las *Cartas sobre la tolerancia*, los traductores concluyen que para Locke lo que la guerra define no es el estado de naturaleza, como en Hobbes, sino la historia. Cuando Locke se refiere a “los

aduladores de los príncipes de este mundo”, los traductores acotan que ellos son, o bien los filmerianos, que hacen de cada rey un Adán y de éste un dios para los humanos, o a los hobbesianos, para quienes el monarca es un *deus mortalis*. Para Locke, en cambio, ese dios es simplemente humano. Finalmente, el hombre no es para Locke *homini lupus*, sino que el tirano lo es respecto de sus súbditos.

Algunas referencias históricas esclarecen ciertos pasajes del texto. Así, por ejemplo, cuando el autor alude a los errores que según él se habrían cometido sobre el gobierno, y que habrían tenido origen en una confusión de poderes, los traductores señalan que se trata de los Estuardos (Carlos II y Jacobo II) y sus seguidores, los *tories*, que según los *whigs* querían transformar la *polity* inglesa en un gobierno despótico, de acuerdo con el modelo del absolutismo francés.

Otro concepto fundamental en la obra de Locke es indudablemente el de propiedad, que comprende los derechos a la vida, a la libertad y a los bienes propios. Ellos se corresponden, según observan los traductores, con los deberes negativos de no matar, no esclavizar y no empobrecer deliberadamente, el último de los cuales, proponen que, por tratarse de deberes del gobierno, sería más ilustrativo llamar “no expropiar”. Lo que el autor intenta mostrar sobre este tema es que, aun cuando se conceda, como sostiene Hobbes, que es el soberano quien otorga los derechos a la propiedad,

no se sigue de esto que pueda disponer a su antojo de los bienes de sus súbditos, pues de ese modo no sólo transgrediría la ley divina, sino que la transferencia resultaría inconsistente en la práctica.

Los traductores emplean a veces algunas expresiones pintorescas que hacen muy amena la lectura.

No pudiendo hacer plena justicia en una breve reseña al aparato

crítico que acompaña esta traducción, recomendamos su lectura para todo el que se interese por la filosofía política británica de los siglos XVII y XVIII y su proyección posterior.

Margarita Costa

Universidad de Buenos Aires

Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)

Florencia Luna, Arleen L. F. Salles, *Bioética, nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, 479 pp.

La publicación de esta obra puede ser calificada de acontecimiento editorial, dado su carácter de primera publicación nacional de alcance regional donde se tratan exhaustivamente las problemáticas más acuciantes de esa joven disciplina filosófica que es la bioética. Las autoras son pioneras en la literatura sobre el tema en nuestro país. Sus obras anteriores, de amplia difusión, fueron compilaciones a través de cuyas páginas nos acercaron unos cuantos textos canónicos de la disciplina. En esta ocasión, tras años de desarrollo personal y madurez de la disciplina, nos ofrecen un trabajo de su autoría, con valiosas colaboraciones de otras investigadoras del área: María Victoria Costa, Graciela Vidiella y Susana Sommer. (Adviértase que, dada la pluralidad de autoras y colaboradoras, en esta reseña indica-

remos entre paréntesis la autoría de cada apartado de la obra).

Florencia Luna y Arleen L.F. Salles proponen explorar “un abanico de cuestiones bioéticas que generan una preocupación creciente a escala mundial” (pág. 11), problemática ante la cual no podemos permanecer indiferentes en un mundo globalizado, a sabiendas de que, más allá de nuestras voluntades individuales, y aun cuando se suela renegar de ellas, estamos involucrados en esas cuestiones.

Desde el propio título se señala el registro discursivo que atraviesa la obra, que resume innumerables interpretaciones en conflicto, en la búsqueda de “un panorama que incentive la formación de una actitud crítica y reflexiva, y que promueva la capacidad de interrogar” (pág.11), no conformándose con el enfoque clásico fundado en los con-

sabidos principios, sino incorporando enfoques alternativos que contemplen el “espectro de consideraciones culturales, económicas y de género que necesariamente implican una reflexión mucho más contextualizada acerca de los temas en cuestión (pág. 11).”

Tras esta suerte de declaración de principios, bien vale asomarnos a los contenidos de la obra reseñada, que consta de cuatro partes y un apéndice. La primera parte –consagrada a las bases teóricas de la bioética– se subdivide en una sección dedicada a los planteos clásicos (utilitarismo, deontologismo) y a la teoría de los principios (Luna) y en los enfoques éticos alternativos que cuestionan el abordaje de los principios y los modelos deductivistas de razonamiento moral, esenciales para quienes abordan la bioética desde una formación práctica que suele carecer de las bases teóricas indispensables en las decisiones bien fundadas (Salles). En la segunda parte, se examina la relación médico paciente, centrada en el papel que el paternalismo y la autonomía han jugado en los diversos modelos del encuentro clínico (Salles); el manejo de la información médica: el consentimiento informado y la confidencialidad, cuyo tratamiento va más allá de los fundamentos éticos y de los requisitos para su obtención, señalándose el imperativo de buscar el consentimiento aun en medios latinoamericanos signados por la escasez de recursos y las diferencias culturales (M. V. Costa); para con-

cluir esta segunda parte con el examen de los problemas al final de la vida, entre otros, el suicidio asistido, analizados a la luz del contexto latinoamericano (F. Luna). En la tercera parte, cuyo eje es el examen de las técnicas y prácticas que brindan la posibilidad de elegir el futuro familiar, se abordan las temáticas de la anticoncepción, los discursos predominantes en torno dicha práctica y los propósitos que subyacen a esos discursos (Salles); el aborto examinado desde la postura liberal, la conservadora y la moderada, proseguido en el examen de las cuestiones éticas involucradas en las políticas públicas sobre dicha práctica (Salles); la reproducción asistida en el contexto local, considerada como parte integral de la salud reproductiva en la cual debería primar la actitud de respeto hacia la mujer (Luna); la clonación y el debate sobre células troncales, centrado en los marcos conceptuales empleados en las controversias en torno de la destrucción del embrión implicada por dicha práctica (Salles); la genética, disciplina en la que se pasa revista a los desafíos de la información y, además de otras problemáticas, la paradoja que genera la introducción de las intervenciones genéticas en el contexto social de los países en vías de desarrollo (Luna). En la cuarta parte, se revisan algunos de los temas más relevantes de la ética de la investigación biomédica, señalándose el pasaje de la primera ética de la investigación centrada en problemas de autonomía y de

consentimiento informado hacia la presente ética de la investigación, donde se debaten problemas de justicia, de obligaciones durante y después de las investigaciones, así como se deslindan las responsabilidades de los investigadores y los financiadores, en particular en las sociedades periféricas que participan de ensayos multicéntricos (Luna), concluyéndose esta cuarta y última parte del libro con un análisis del derecho a la salud, ilustrado por tres teorías de justicia: la del justo título de Robert Nozick, la justicia como equidad de John Rawls y la teoría de la igualdad compleja de Michael Walzer (G. Vidiella). El Apéndice que corona la obra, escrito por Susana Sommer, ofrece una visión de la situación de las mujeres, en particular latinoamericanas, en el contexto de la salud. Allí se examinan ciertos desafíos éticos con los que se confrontan las mujeres en América latina, poniendo el acento en la dimensión política de los movimientos de las mujeres en pos de logros prácticos que mejoren sus condiciones de vida. Más que un Apéndice, esas páginas pueden ser leídas como una declaración programática de las tareas aun pendientes en América latina para superar las desigualdades de género.

Dada la riqueza de cada uno de los temas propuestos, es imposible reflejar en una reseña la multiplicidad de abordajes y tópicos examinados. Reconocido este límite, y a mero título de ilustración, se puede tomar el capítulo denomina-

do “Planteos clásicos y teoría de los principios”, firmado por F. Luna, para descubrir que allí se examinan desde el consecuencialismo hasta las teorías deontológicas, pasando por la teoría de Ross (quien acuñó la noción de los principios *prima facie* retomados luego por el Principialismo) y las críticas de Gert y Clouser, seguidos por los análisis de Richardson y De Grazia, concluyendo con la posición fuertemente individualista propuesta por Engelhardt. Con el propósito de reseñar uno de los capítulos firmado por A. Salles, es ilustrativo aquel consagrado a los enfoques éticos alternativos, el cual incluye la ética de la virtud, el comunitarismo, la narrativa, la casuística y la ética del cuidado.

El tratamiento de temas políticamente controvertidos es ilustrado por el capítulo firmado también por Salles y dedicado a la clonación y al debate sobre células troncales, en cuyas páginas la autora, tras examinar la clonación reproductiva a partir de las leyes y regulaciones internacionales, resume los argumentos a favor y en contra de la clonación reproductiva, para completar el abordaje de esta temática compleja aludiendo a la investigación terapéutica y a la investigación con células troncales en relación con las políticas públicas.

Pese a la diversidad de temas y autoras, no se trata de una compilación abigarrada de enfoques o discursos inconexos. Salvo algunas secciones donde el nivel de profundización de ciertos temas parece no

concedirse con el resto de la obra (a modo de ejemplo, el análisis pormenorizado de las distintas versiones del libro canónico de la disciplina, el célebre *Principios de ética biomédica*, de Tom Beauchamp y James Childress), la obra logra ser orgánica y alcanza una coherencia estilística y argumentativa sin abandonar por ello el pluralismo en los abordajes.

El valor que privilegia el recorrido minucioso de estas páginas radica en que sus temas son expuestos en el contexto de la realidad latinoamericana. No es un punto de vista baladí: la formación en bioética en nuestro medio suele adoptar una forma reduccionista, cuando se hacen a un lado la rica bibliografía anglosajona o europea y se centra en estudios locales, con el riesgo de cierto empobrecimiento conceptual y de cristalización de un *statu quo* que impide los cambios que la bioética, por su esencia misma, ha de promover. Por cierto, no pueden separarse tajantemente los problemas de los países del Primer Mundo de las preocupaciones de los países “en vías de desarrollo” (expresión inquietante si la hay). Aferrarse a esta dicotomía simplista es falsear una realidad globalizada donde se comparten tecnologías y nuevas prácticas sociales que, si no se imponen, al menos surgen como preocupaciones locales muy prontamente. El mérito de la obra reseñada es enriquecer el debate local y regional

con la exposición de las controversias en los países hegemónicos, tomando aquellos tópicos que son de interés local, situando “la discusión de los temas en la realidad latinoamericana.

No se ha de esperar de su lectura soluciones panaceicas a las problemáticas que, por su índole misma, confrontan a personas con cosmovisiones diferentes. Ni siquiera puede esperarse un consenso que clausure cada una de las discusiones. Se trata, en todo caso, de dar a conocer, pese a su enorme complejidad, los argumentos que se juegan en las discusiones actuales en torno de temas tan novedosos como dilemáticos. De estimular la formación de una actitud crítica que promueva la capacidad de un interrogar abierto a futuras investigaciones.

Por estas razones, interrogarse por el sentido de la obra, es interrogarse por el sentido de la bioética. Si la bioética, y con estas palabras las autoras encabezan el libro, “ejemplifica la tendencia de las sociedades contemporáneas occidentales a reflexionar sobre las decisiones públicas y privadas, y la calidad moral de las acciones de las personas” (pág. 11), los temas de esta disciplina son como vertientes que desembocan, ni más ni menos, en la condición humana.

Diana Cohen

Universidad de Buenos Aires

FLACSO

Manuel Cruz, *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Buenos Aires, Katz, 2007, 205 pp.

Este nuevo libro de Manuel Cruz reúne una serie de trabajos, elaborados durante diferentes momentos de su trayectoria académica. El autor entiende que pueden ser agrupados, puesto que si bien fueron escritos para distintas situaciones coyunturales, confluyen, no obstante, en un reducido núcleo de temas filosóficos. Básicamente se pueden distinguir tres ejes conceptuales: la memoria, la responsabilidad y la identidad. Estos temas están en el centro de la discusión actual en el ámbito de la filosofía práctica.

La obra está organizada en dos secciones, un apéndice y un epílogo. La primera sección, compuesta por tres artículos, se ocupa de la memoria. El auge de la memoria, lo que algunos teóricos han llamado el “boom de la memoria” o la “*memory industry*”, ha dado lugar a una proliferación de trabajos. Sin embargo, la cantidad de material no ha generado en muchos casos una clarificación del tema, sino que, por el contrario, ha conducido a menudo a confusiones y malentendidos. Manuel Cruz arroja luces sobre ese complejo campo teórico a través de un minucioso análisis. En “De la memoria y el tiempo” enfrenta la interpretación de la memoria como “espejo fiel”, “receptáculo neutro” o “dócil instrumento al servicio del individuo”. Entiende que estas

figuras se encuadran en una concepción lineal y naturalizada del tiempo, la cual petrifica el pasado y el presente. Frente a esto intenta recuperar la íntima relación entre tiempo y subjetividad. Con ese fin procura demostrar que la memoria es “activa, parcial, deformante e interesada” (p. 19) y que nosotros “somos un entramado de recuerdos y anticipaciones” (p. 26). De esta manera pretende devolver al individuo su condición temporal y quebrar la rígida imagen de un tiempo fijo y deshumanizado.

El discurso del “fin de la historia” ocupa el centro de “El presente respira por la historia”. Manuel Cruz señala que la debilidad tanto de los grandes relatos, como de las declaraciones del fin o muerte de la historia, se encuentra en que ambos interpretan el tiempo como algo objetivo, independiente de los proyectos y las esperanzas de los hombres. A partir de este diagnóstico busca reubicar al sujeto como agente en la historia y mostrar lo que ésta tiene de abierto e incompleto: “No cabe seguir pensando la historia en términos limpiamente objetivos, como referente a una exterioridad sin fisuras. Hay que asumir lo que ella tiene de construcción o, tal vez, mejor, de producto de nuestra acción” (p. 53).

“Recordamos mal” es el último trabajo de la sección. En éste el

autor se detiene en lo que considera un aplanamiento, un vaciamiento del presente, a partir de lo cual sólo restaría la reiteración y la preservación. Nuevamente lamenta la recaída del tiempo en la naturaleza, la cual lo desvincula de la acción humana.

La segunda sección, compuesta también por tres artículos, se ocupa de otra categoría de envergadura en los debates actuales: la responsabilidad. En “Responsabilidad, responsables y respondones” se encarga de señalar matices y de distinguir diferentes usos de esta categoría, evitando una definición monolítica y estereotipada de la misma. El autor distingue entre “culpa” y “responsabilidad”, cuestiona la reducción de esta última a la “responsabilidad jurídica” y critica la idea de una responsabilidad meramente individual. A través de este trabajo pretende restaurar la estrecha relación que, según él, existe entre acción y sujeto, frente a lo que considera una “naturalización” de la acción. Señala que de esa naturalización se desprende “una concepción de la responsabilidad a la carta”, en la que las acciones se independizan del sujeto y se presentan “precortadas y empaquetadas” ante éste (cfr. p. 111).

En el segundo trabajo de la sección, “¿Quién ha sido?”, Cruz se encarga de analizar la naturaleza de la “acción”, para lo cual pone en discusión varios supuestos que operan en los discursos filosóficos que la enmarcan. A través de algu-

nas figuras utilizadas por Hart, un jurista encuadrado en la “filosofía del lenguaje ordinario”, señala la heterogeneidad de la acción y cuestiona aquellos discursos que tienden a privatizar su sentido.

Finalmente, en “Por un naturalismo dialéctico” se aborda el tema de la relación entre naturaleza y sociedad. En un nuevo intento de devolver el protagonismo al sujeto, el autor procura re-humanizar la naturaleza. A través de una discusión con las concepciones de la naturaleza de Galileo y de Feuerbach, intenta, mediante la recuperación de algunos elementos del materialismo marxista, romper la escisión entre la naturaleza y el hombre.

El libro continúa con dos trabajos que conforman el apéndice. En estos se puede encontrar, entre otras cosas, una defensa de la filosofía de Wittgenstein. Contra una concepción galileana de la ciencia social, la cual vaciaría el mundo humano para hacerlo entrar en la esfera de la ley y la necesidad, el autor se apoya en el legado de Wittgenstein para recobrar lo que hay en éste de humano y convencional. De esta manera se ponen en cuestión nuevamente las imágenes que cosifican el mundo y la vida de los hombres.

El libro se cierra con un epílogo titulado “Meditación del insomne”. El tema es la identidad. Manuel Cruz señala los peligros que la linealidad inexorable de la temporalidad clásica y la imagen rígida del pasado acarrearán para el individuo. Frente a esto intenta nuevamente

mostrar aquello que hay de *no-clausura*, de indeterminación, de *toda-vía-no* tanto en la historia, como en el sujeto. El autor aspira a la superación del encierro en lo “dado”, para lo cual indica la necesidad de reintroducir en la historia los deseos, las pulsiones y los proyectos de los hombres.

Para concluir, considero que la relevancia de los temas tratados, su

actualidad en los debates filosóficos y la claridad conceptual con que son presentados hacen de este trabajo un aporte significativo tanto para los especialistas como para todos aquellos que estén interesados en profundizar sus conocimientos acerca de estos temas.

Adrián Ratto
Universidad de Buenos Aires

O. Guariglia, *Moralità. Etica universalista e soggetto morale*, edición a cargo de V. De Cesare, traducción e. M., Ferrara, Enrica Maria, Napoli, La città del Sole e Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, 356 pp.. (Traducción al italiano de O. Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, 1996), 340 pp.

Por el rigor y la exhaustividad con la que trata las problemáticas centrales de la filosofía práctica, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* representa una de las mayores contribuciones a este campo en el ámbito de la lengua castellana. Asimismo, a más de una década de su publicación, los resultados de esta empresa de reconstrucción de la estructura argumentativa práctico-racional de la moralidad mantienen plenamente su actualidad, especialmente en relación a las investigaciones en torno a la democracia deliberativa y la idea de la razón pública, tópicos de gran vigencia en la teoría política de estos días. Estas dos razones resultan suficientes para celebrar la edición de versiones del libro de Guariglia en lenguas extranjeras.

La traducción italiana a cargo Ferrara, salvo por el olvido de algunas notas al pie y de algunos resaltados de palabras (olvido que no afecta la calidad de la versión) es correcta y precisa. Incluso teniendo en cuenta la familiaridad del idioma castellano con el italiano, este resultado es no poco admirable si se considera, entre otras cosas, que la obra abunda en el análisis de los usos ordinarios del lenguaje moral. Sin embargo, es necesario mencionar que la versión adolece de algunos inconvenientes de edición.

Por un lado, llama la atención la falta de índices analítico y onomástico. Este tipo de listas resultan de gran utilidad para el lector en la medida en que se trata de una obra en la que la argumentación sistemática se ve acompañada por la

reconstrucción crítica de las propuestas tanto universalistas como comunitaristas que marcan los hitos conceptuales ineludibles para un análisis contemporáneo del alcance de la autonomía de la ética como disciplina filosófica.

Por el otro, la traducción reseñada excluye el apartado “Clasificación tentativa de los actos ilocucionarios del español”, que sirve de apéndice al libro (pp. 284-294 del original). A primera vista, se podría pensar que una versión en lengua extranjera de este apartado se enfrenta con un obvio desafío. No obstante, no se trata de uno ineludible ya que las cinco categorías y los diecisiete géneros a través de los cuales Guariglia organiza los actos del habla constituyen criterios conceptuales, lo cual, si se pone cuidado en verter correctamente el alcance semántico de los verbos performativos castellanos, permite

una reclasificación en otras lenguas. En nuestra opinión, la clasificación realizada en esas páginas agrega una herramienta que resulta de gran provecho para la elucidación de los recursos metodológicos desplegados en las secciones anteriores. Sumado al hecho de que la clasificación de Guariglia cuenta con una diferencia respecto de las propuestas tradicionales de Jürgen Habermas y de John Searle (i. e. introduce la “dimensión organizativa” de los momentos del diálogo), consideramos que la ausencia de la sección en cuestión no es justificable en términos de edición ni dentro de los parámetros de los requisitos de la tarea de la traducción.

Macarena Marey
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de La Plata

Cohen Agrest, Diana, *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. 331 pp.

Emprender la tarea de investigación e indagación filosófica, religiosa, psicológica, sociológica, biológica y genética entre algunas otros ámbitos escogidos en relación a un hecho crucial que ha atravesado y atraviesa la condición humana como lo es ponerle fin a nuestra existencia en el mundo de la vida, es de por sí encontrar un sentido a nuestras vidas para aque-

llos que hemos decidido desplegarla.

La filósofa Diana Cohen Agrest traza el camino en *Por Mano Propia*, desde una hermenéutica del sentido de la vida. A través de ese itinerario nos conduce al análisis multicausal de las diversas modalidades de prácticas suicidas que se han dado a través de los tiempos..

Según el planteo de Cohen, vi-

vir auténticamente implica el habernos interrogado alguna vez al menos por el sentido de nuestras vidas. Y si en la misma interrogación se advierte que lo que se ha perdido es justamente su sentido “...la pérdida de dicho sentido puede arrastrar consigo la pérdida de la propia existencia”. Ello en sí mismo se constituye en una amenaza contra la vida.

El planteo inicial se centra en primera instancia en el dilema moral planteado por Albert Camus en *El Mito de Sísifo*:

“vivir bajo este cielo asfixiante exige que se salga de él o que se permanezca en él. Se trata de saber cómo se sale de él en el primer caso y por qué se permanece en él en el segundo”.

Al decir de Camus, reseña Cohen, puede al hombre sobrevenirle un sentimiento del absurdo emanado de la distancia abismal entre el anhelo de contención existencial como parte de un cosmos ordenado y la irrefutable realidad de un mundo signado por la irracionalidad en el cual el ser humano preso de su vivir puede que no encuentre razones que justifiquen su propia existencia. Camus cree que es allí donde la absurdidad de la existencia plasma la alternativa del suicidio como *factum* liberador. Una ideación ilusoria arriesgará Camus, por cuanto “...el suicidio es la vida derrotada, la vida que no puede soportar la ausencia de sentido”.

Desde esta perspectiva la vida constituye en sí misma un valor. El argumento decisivo contra el sui-

cidio resulta ser la vida misma. Con lo cual Cohen se pregunta “¿Acaso la vida siempre, sin excepciones e inexorablemente, vale la pena de ser vivida?”

Cohen deja planteado el cuestionamiento desde las primeras páginas. Y a partir de dicho planteo, sondeará diversos ámbitos disciplinarios en busca de una argumentación sólida y fundamental.

Se hace alusión a la estrategia biopolítica de exclusión del diferente denunciada por Michael Foucault y seguida por Thomas Szasz. Los expulsados han variado a lo largo de las épocas, según la ideología dominante. Ya fueren los herejes de la inquisición, las brujas en la Edad Media, el confinamiento de los leprosos intramuros del Humanismo, o la manicomización de los locos de la Modernidad o de la marginación de la muerte propia de la sociedad hedonista actual.

En el imperio de la imagen el valor o disvalor se miden en términos del placer que provocan legitimándose en una estética contemporánea regida por el antagonismo entre el mundo de los vivos y de los muertos. De este modo la realidad de la muerte “es ausencia de imagen, generalmente de juventud, y siempre de belleza”.

A ello se suma la expropiación de la muerte del moribundo cautivo del imperativo tecnológico, “el moribundo teme, con justificado horror, ser preso de un tiempo sin tiempo”. Y de allí en más desde una sabiduría prudencial observa Cohen, el moribundo intenta apro-

piarse de la muerte como el último hecho de su vida personalísimo e intransferible, ya sea mediante un acto suicida, o para aquellos pacientes parapléjicos imposibilitados de hacerlo *por mano propia*, recurriendo a terceros en lo que dio en denominarse suicidio asistido.

Ahora bien Cohen se pregunta: ¿Es dable que el peso de la responsabilidad de la expropiación de la muerte recaiga exclusivamente en el denominado paradigma tecnológico? ¿No será éste un chivo expiatorio? Acaso no sea otro más que el ser humano quien ha despojado de todo contenido existencial y de toda significación no sólo a la muerte sino al proceso del morir. El resultado es nuestra propia enajenación del derecho a morir, más precisamente del derecho a morir con dignidad.

Si bien es cierto que hay una tendencia creciente en el mundo a la despenalización del suicidio y de prácticas asociadas como lo son la eutanasia voluntaria activa y el suicidio asistido, también es cierto que en el imaginario social el suicidio sigue siendo castigado, estigmatizando no sólo a quien se suicida sino a sus allegados más cercanos.

El estudio minucioso de las diversas definiciones –ya sean amplias o estrictas– acerca del suicidio, habilita a la autora a detectar que todas ellas tienen un elemento en común. Se trata del componente reflejo del suicida: quien mata y quien muere es la misma persona. Se trata de morir por mano propia.

Sin embargo a través de contra-

ejemplos reales –tales como la persona que provoca que un tercero la mate, en el ejemplo del Hospital Fernández–, la lleva a afirmar que todo suicidio inaugura un campo discursivo que remite necesariamente a la figura simbólica del otro. “Todo discurso sobre una práctica suicida involucra a un tercero”.⁷ Éste es un aporte esencial que no puede soslayarse.

Asimismo la obra se vuelve valiosa por cuanto compendia todos los argumentos a favor y en contra de las prácticas suicidas. Desde que la vida es un don divino, un regalo, una propiedad y a través de ellas la exégesis argumentativa de la muerte de Sócrates a propósito del *Fedón* de Platón, a los distinguos agustinianos y tomistas en la mira de diferenciar las buenas muertes de las malas muertes, tal el caso de Jesús y Judas respectivamente. El esfuerzo denodado a través de la doctrina del Doble efecto difundida tenazmente por Tomás de Aquino, con el objetivo primordial de poner el acento en la intención primaria del agente y no en las consecuencias del acto que pueden ser indeseadas. Salvar los actos martiriológicos, sacrificiales y de renunciamiento –en la historia del cristianismo– de ser calificados de actos suicidas se torna imperativo teológico, ético y político.

Las controversias acerca del apego a la Ley de la Naturaleza en su versión religiosa y pagana. Las críticas humeanas y la relativización del argumento de la vida como propiedad divina. Kant y la

condena al suicidio como violación al orden de la racionalidad misma. Tomás Moro y la exhortación a la eutanasia voluntaria en *Utopía*. Montaigne y la muerte voluntaria como resultado de una elección personal, en claro disenso con la posición cristiana.

La obra es en suma, un completo estudio sobre las prácticas suicidas en las que involucra el análisis filosófico, religioso y científico.

La perspectiva médica, psicológica y biológica y genética son desarrolladas en los apartados, “De la melancolía a la pulsión de muerte” y en “Conductas de riesgo y ayuda terapéutica”. Expresamente se detiene en visualizar dos grupos en riesgo, como los son niños y adolescentes.

La obra se vuelve necesaria no sólo para el lector interesado en estas cuestiones sino para los equipos profesionales interdisciplinarios que se hallan abocados a la tarea asistencial, puesto que incorpora múltiples elementos de análisis

que permiten intentar alcanzar la empatía con el que padece, en términos de un vínculo profesional.

Asimismo la autora propone un ejercicio de deconstrucción del prejuicio que el suicido históricamente conlleva y propone el *constructo* colectivo desde una mirada libre y desprejuiciada que habilita moralmente el estar al servicio de los otros. No se soslayan las prácticas eutanásicas ni las del suicidio asistido. Ni las controversias en relación a la autonomía del paciente y la decisión de ponerle fin a su vida. Como tampoco desdén el después. Un después doloroso para el entorno afectivo de quien decidiera que su vida ya no tiene sentido.

Desde un planteo filosófico de hondo contenido existencial, Diana Cohen Agrest hace un aporte valioso no sólo para la práctica profesional sino para ayudarnos a comprender la insondable condición humana.

Beatriz Firmenich

Claudio Amor (comp), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2006, 184 pp.

Este libro contiene siete ensayos sobre temas importantes en la obra de John Rawls, a cargo de autores versados en su obra. Los trabajos son análisis cuidadosos e informados de la obra de Rawls. Los lectores agradecerán que los escritos

tengan el propósito de discutir constructivamente sus ideas más que un ánimo conmemorativo y acrítico. Los tópicos centrales en la obra de Rawls son muchos, y todos han dado lugar a extensas discusiones y cuestionamientos. En este li-

bro todas las cuestiones puestas a estudio son relevantes. Repasaré algunos de los puntos centrales del volumen.

Roberto Gargarella, en “El constitucionalismo según John Rawls” analiza la tensión entre derechos y democracia propia del constitucionalismo moderno, conectando la perspectiva de Rawls con la de Bruce Ackerman. Gargarella cuestiona el intento de superar aquella tensión ofrecido por Ackerman, la tesis “dualista” de la preeminencia de los acuerdos alcanzados en los “momentos constitucionales” por sobre consensos más superficiales o contingentes. A Gargarella le preocupa el impacto institucional de esa visión, es decir el control judicial de constitucionalidad. La posición de Rawls es aun más amigable respecto de esta institución. Rawls cree, incluso, que ciertas reformas constitucionales procedimentalmente impecables, serían inválidas si abrogaran ciertos derechos, como el de libertad de expresión, y cabría a los jueces la obligación de desconocerlas. Esto es anatema para autores “mayoritaristas”. Hay acá, sin embargo, dos discusiones diferentes. Por un lado la discusión acerca de la primacía moral de los derechos. Por otro lado, la discusión acerca de los mecanismos institucionales más eficaces para proteger esa primacía. Rawls, como filósofo político, está preocupado en la primera discusión, y la segunda es tangencial a sus preocupaciones. Gargarella no se involucra de lleno en la primer discusión más

allá de unos pocos comentarios derogatorios poco balanceados (“¿Estamos dispuestos a sacrificarlo todo en el altar de los derechos porque algunos filósofos o expertos nos han dicho que ciertos intereses humanos deben ser considerados inexpugnables?”). Es la implicancia institucional la que preocupa a Gargarella, el control judicial de constitucionalidad. Si la visión de Rawls es cuestionable, parece también exagerada la opinión de Gargarella según la cual este control implica “un insulto y una afrenta a nuestro status igual” (p. 26).

En “Argumentación Moral y Deliberación Política” Alvaro de Vita se ocupa de la relación entre la concepción deliberativa de la democracia y el ideal de justicia rawlsiano. De Vita se opone a la visión (extendida) que cree que ambas son compatibles y hasta mutuamente sustentables. Por el contrario, De Vita muestra que desde la perspectiva rawlsiana, primero, siempre debe preservarse un rol crítico de los resultados del proceso político democrático, por más participación y deliberación que caracterice a este proceso; y segundo, que para un igualitario rawlsiano resulta mucho más prioritario garantizar recursos de manera justa y corregir la desigualdad de oportunidades, que bregar por un tipo diferente de democracia. De Vita duda que las exigencias de los “deliberativistas” sea compatible con un estado no perfeccionista ni paternalista.

Mariano Garreta Leclercq, en su

trabajo “Rawls: Legitimidad Política, Neutralidad Estatal, y Razonabilidad” cuestiona varios supuestos de la obra que sucedió a Una Teoría de la Justicia, Liberalismo Político. Garreta, en la línea de Leif Wenar y Brian Barry (aunque discrepando con las propuestas de estos autores) no acepta el formato contractualista del método de justificación de Rawls ni su abuso de la idea de razonabilidad.

Graciela Vidiella, en “Estabilidad y Razón Pública en *Liberalismo Político*”, retoma la crítica a las ideas de consenso superpuesto y de razón pública. En los dos casos, la autora señala dos riesgos opuestos. Por un lado el de una interpretación demasiado laxa, que no aporta ningún criterio novedoso para la aceptabilidad de posiciones políticas. Por el otro, el riesgo de una lectura demasiado restrictiva, que serviría para excluir demasiadas posiciones, contradiciendo el compromiso liberal con la neutralidad.

En “Filosofía Rawlsiana y Democracia Rawlsiana” Claudio Amor vincula diversos niveles del discurso rawlsiano, principalmente el nivel epistémico (en el que se juega la justificación de la teoría de la justicia de Rawls) y el nivel político (en el que se discute acerca de la legitimidad de la imposición de una postura política sobre las demás). El ensayo analiza algunas de las acusaciones dirigidas a Rawls, como la de ser “elitista” o “contramayoritaria”, y lo hace con una prosa rica en juegos de pala-

bras, una estrategia expositiva riesgosa, pero manejada con mucha pericia. Esta riqueza, y sus riesgos, se muestran en este párrafo final:

“Teoría o praxis? Teoría y praxis. Teoría que adviene, y prepara la venida, de una *praxis*: el *éidos* de Rawls es un *constructo* que personaliza una construcción interpersonal e impersonal: la primera *empíria*. Es, él mismo, una práctica de elucidación (un esclarecimiento activo). Y da cabida –dentro de sí (en la segunda *empíria*, la *empíria* intrateórica), así como más allá de sí (en la tercera *empíria*, la *empíria* extrateórica)– a una acción política que determina lo indeterminado. *Praxis* que no es agitación sino quietud reflexiva; que no es arenga emotiva sino discurso argumentativo (que no es voluntad de poder sino poder de la razón).”

José Juan Moreso y José Luis Martí, en “La Constitucionalización del Principio de la Diferencia” es un cuidadoso análisis de la relación entre los principios de justicia de Rawls y la garantía de un mínimo social, por un lado, y de los modos posibles de institucionalizar el principio de la diferencia. Los autores defienden convincentemente el carácter de “esencia constitucional” del principio de la diferencia, en contra del propio Rawls. En el plano de las técnicas para garantizar el principio de diferencia, los autores asocian este principio con una descalificación de las desigualdades, pero lo cierto es que el prin-

cipio de diferencia (como lo reconocen en párrafos anteriores) puede ser compatible con un aumento de la desigualdad. Los autores proponen constitucionalizar cláusulas que obliguen i) al aumento del gasto social en caso de que el crecimiento y las desigualdades no favorezcan a los peor situados, ii) a un crecimiento sostenido del gasto educativo (aunque los autores no se pronuncian respecto de la posible exigencia de que dicho gasto se canalice de manera inversamente proporcional a la riqueza de las familias, que es lo que tal vez el principio de la diferencia implicaría), iii) al aumento de una renta básica, en caso de que exista, y iv) a la creación de una Agencia para las desigualdades, con presupuesto propio y facultades para diseñar e implementar políticas de igualdad.

Félix Ovejero, en “Las Motivaciones en Rawls”, estudia las limitaciones de una teoría liberal como la Rawlsiana para acomodar el reconocimiento del rol del egoísmo

en la psicología de las personas tal como las conocemos con la capacidad para dar y recibir justicia. Ovejero disipa la remanida crítica de que la posición original implica endosar una perspectiva egoísta de las personas. Esa crítica falla porque, en cualquier caso, como lo ha mostrado Martha Nussbaum, si se quiere deducir una idea de la psicología moral de la posición original, ésta ha de combinar el egoísmo con el velo de ignorancia, lo que resulta en una psicología moral radicalmente altruista. Se enfoca, en cambio, en el reconocimiento rawlsiano del rol del egoísmo y los incentivos en el mercado, y apunta algunos de los problemas de consistencia que se derivan de esta posición.

Se trata, en suma de un volumen que reúne ensayos en castellano de alta calidad sobre aspectos centrales en la literatura rawlsiana.

Marcelo Alegre
Universidad de Buenos Aires

Heidegger Martin, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, selección y comentarios de Gertrud Heidegger, Buenos Aires, Manantial, 2008, 428 pp.

Los escritos de Heidegger se presentan bajo la forma de una publicación lateral en la compilación de cartas que le escribe a su esposa Elfride entre los años 1915 y 1970. “Lateral” implica en este caso que

no daremos con núcleos especulativos que hagan referencia explícita a su obra, aportando notas aclaratorias o datos reveladores para elucidar el pensamiento de este autor. No obstante, las epístolas poseen

en muchos casos un tenor filosófico y traslucen las preocupaciones intelectuales de cada una de las etapas de su producción teórica; ello es algo evidente en la adopción de ciertas terminologías específicas (págs. 287, 321, 291, etc.), temáticas recurrentes y en la referencia al contexto histórico en el que fueron escritas cada una de las cartas.

Por otro lado, en esta particular compilación nos encontraremos con muchos elementos que hacen a los aspectos centrales de la personalidad de Heidegger, cristalizando una particular visión de su propia vida. Tal y como nos dice su nieta Gertrud Heidegger, editora y responsable de la selección de cartas: “Leí las cartas con miras al interés público y las clasifiqué según su significación” (p. 33). Dicha clasificación pretendía revistar los aspectos más relevantes concernientes a la relación con Elfride, la familia, la religión, el trabajo filosófico de Heidegger, su problemática vinculación con la universidad, su visión de la política, de la guerra, incluso recopilar los comentarios “sobre la vestimenta, la cocina y la habitación” (p. 33) y, por qué no, su antisemitismo y nazismo. Todos esos tópicos se encuentran dispersos en las más de doscientas cartas y postales enviadas a su mujer: unos más velados que otros, algunos desarrollados oracularmente y proclives a la interpretación, otros claros y cotidianos.

En el marco de la conocida “cuestión Heidegger”, en la cual se discute si es posible o no distinguir

y separar su nazismo de su proyecto especulativo, su obra filosófica de su biografía, diremos que en las cartas presentadas en esta publicación son contadas y secundarias las alusiones antisemitas y las referencias al régimen nazi (págs. 69, 125, 129, 150, 186, 194, 346). Vale aclarar, sin embargo, que el hecho de que haya una sola correspondencia a Elfride de 1933 en un tiempo en el que Heidegger estaba afuera de casa, hace suponer que faltan cartas, las cuales probablemente fueron retiradas de común acuerdo por la pareja del legado que la editora recibió de su abuela (p. 33). Desde esa óptica, la compilación no nos muestra otro filósofo que el ya conocido: un gran pensador que adscribió al nazismo como movimiento político y que buscó siempre “caminar enmascarado”, incluso en aquello que no fue escrito para ser publicado.

En las primeras cartas (entre 1915 y 1920), redactadas en un lenguaje barroco y de tono poético, son repetidas las referencias a la vida religiosa de la pareja, atravesada por la convivencia de dos tradiciones: el protestantismo de Elfride y su familia y el catolicismo de Martin. Dicha circunstancia da cuenta de un “quiebre” en Heidegger que puede ser el hilo conductor de una de las posibles exégesis de su obra filosófica. Son profundas y repetidas, en las cartas desde “la trinchera” (1918), las descripciones sobre la guerra en la que Martin participa activamente y sus sensaciones acerca del “espíritu” de la sociedad alemana de ese momento.

El tono de las epístolas cambia significativamente entre 1921 y 1929, donde podemos notar, bajo la forma de una escritura más descriptiva, la preocupación de Heidegger por su futuro académico. En ese clima son recurrentes las referencias a las disputas universitarias por los cargos, los viajes y las múltiples marcas de una vida social activa que introduce las primeras tensiones matrimoniales.

Las cartas comprendidas entre 1933 y 1945 presentan un Heidegger cotidiano y disciplinado en su trabajo; ello viene a cuenta de la comprensión de su proyecto filosófico como una tarea (*Aufgabe*) destinada que se encuentra en sintonía con el destino del pueblo alemán y que contrasta con la decadencia de Occidente. La guerra acentúa la preocupación de Heidegger por mantener a salvo sus manuscritos y su biblioteca, tema por demás mencionado en las cartas de esos años.

Desde 1946 hasta sus últimas correspondencias, son frecuentes los pedidos de disculpas a Elfride por sus repetidas infidelidades y amoríos paralelos. Claramente las cartas de Heidegger, documentadas e intervenidas por la misma Elfride después de la muerte de Martin, buscan diferenciar el amor profundo y verdadero de ellos del “*Eros*” necesario para perpetuar una producción creativa por parte de Heidegger. La causa de sus amoríos descansa, según él, en

“una imposibilidad de poner en armonía lo humano y el pensar” (p. 282). La figura de Elfride se delinea en las epístolas como el “lugar” para regresar después de las aventuras, una “Patria” (*Heimat*), una tierra natal, un origen.

Como es de esperar en este tipo de publicaciones, las cartas se encuentran organizadas cronológicamente y van acompañadas por comentarios explicativos intercalados que dan cuenta del contexto, las personas o los sucesos referidos; a los fines de darles continuidad y hacerlas comprensibles. A las cartas se suman las biografías de Elfride y Martin Heidegger, un árbol genealógico de la familia y un breve epílogo de Hermann (segundo hijo de la pareja) con el dato revelador de que el filósofo no fue su padre biológico, sino fruto de una relación extramatrimonial de su madre, perdonada por el marido.

Pese al árido alemán de Heidegger, Sebastián Sfriso nos brinda una clara traducción la cual va acompañada por notas aclaratorias en pasajes claves o confusos de las cartas.

Ciertamente *¡Alma mía!* es un texto clave para profundizar en la personalidad de Heidegger y en los aspectos de su obra donde lo oculto prima por sobre lo dicho.

Ignacio Soneira
Universidad de Buenos Aires

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTÍCULOS

H. Arrese Igor , El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconsciencia. Acerca de la influencia fichteana en la <i>Ethik</i> de Hermann Cohen.....	301
J. A. Bonaccini , Analogía e Imputabilidade na filosofía práctica de Kant.....	207
A. Cassini - M. L. Levinas , La explicación de Einstein del efecto fotoeléctrico: un análisis histórico-epistemológico	5
E. Castro , Biopolítica: de la soberanía al gobierno	187
P. Muchnik , Kant y la antinomia de la razón <i>política</i> moderna	39
B. Steinman , ¿Qué es definir en el <i>Político</i> de Platón? Para una relectura sobre la búsqueda del conocimiento en la filosofía platónica tardía	63
L. Venezia , ¿Es “justicia como equidad” una concepción política de la justicia?	259

NOTA

A. Cherniavsky , La expresión de la <i>durée</i> en la filosofía de Bergson	93
--	----

ESTUDIOS CRÍTICOS

F. Abadi , José Emilio Burucúa, <i>Historia y ambivalencia</i>	125
D. Casassas , En torno a las condiciones materiales de la libertad: la renta básica como fundamento de la sociedad civil	137
C. Jáuregui , Acerca de la interpretación de Mario Caimi de la deducción trascendental de las categorías de la <i>Crítica de la razón pura</i> (B)	327

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

C. Amor , <i>Rawls post Rawls</i> (M. Alegre).....	349
D. Cohen Agrest , <i>Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas</i> (B. Firmenich).....	346
M. Cruz , <i>Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas</i> (A. Ratto).....	343
M. Cruz y D. Brauer (comps.), <i>La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia</i> (A. Ratto).....	171
M. Erler y L. Brisson <i>Georgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum</i> (M. Tonelli).....	177
E. García Belsunce , <i>Cuestiones kantianas y un opúsculo de Kant</i> (M. Caimi).....	180
O. Guariglia , <i>Moralité, Etica universalista e soggetto morale</i> (M. Marey). ...	345
M. Heidegger , <i>¡Alma mía!, Cartas de su mujer Elfride</i> (I. Soneira).....	352
D. Hume , <i>A Treatise of Human Nature</i> (M. Costa).....	155
J. Locke , <i>Ensayo sobre el gobierno civil</i> (M. Costa).....	337
F. Luna y A. L. F. Salles , <i>Bioética, nuevas reflexiones sobre debates clásicos</i> (D. Cohen).....	339
S. Manzo , <i>Entre el atomismo y la alquimia. La teoría de la materia de Francis Bacon</i> (Y. Socolovsky).....	166
F. Mié , <i>Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios</i> (P. Spangenberg).....	168
E. Oliveras , <i>Estética. La cuestión del arte</i> (A. Bertucchi)	162
M. A. Pérez Pirela , <i>Perfil de la discusión filosófica política contemporánea: una propuesta aristotélica</i> (A. Rosler).	160
Plotino , <i>Enéadas, Textos esenciales</i> (M. Tonelli).....	175

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos hispanoamericanos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

La Revista cuenta con un Comité Editorial que es asistido por un Cuerpo de Consultores.

Los trabajos aceptados deben ser inéditos, y son sometidos a una evaluación por medio de un sistema de referato ciego.

The *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Latin American Journal of Philosophy) aims to publish contributions from Hispanic and Latin American scholars who want to present their colleagues and the general public the results of their research within the scope of subjects related to philosophy. The journal aims to be, to begin with, a publication open to all currents, ideas and philosophical trends, the only requirement being that concepts are rigorously developed and expressed through rational argumentation—namely, by arguments that appeal to reason as the last universally valid instance. That is, the reasons in support of the theses offered in the papers are as important as the theses themselves. The *Revista Latinoamericana de Filosofía* welcomes contributions that share this general approach.

The journal has an Editorial Board which is assisted by a Body of Consultants.

Submitted papers must be unpublished, and will undergo an evaluation through a system of blind review.