

Todd May



**SOBRE LA JUSTICIA KANTIANA
KANT EL LIBERAL,
KANT EL ANARQUISTA**

Este texto, examina el regreso a Kant tanto de Rawls como de Lyotard, centrándose en sus principales discusiones sobre la justicia: *A Theory of Justice* y *The Differend*, respectivamente.

Se verá que, para dar cuenta de la inspiración kantiana, estos filósofos utilizan dos obras diferentes de Kant, y usan esas obras de manera diferente.

Se argumentará que, aunque es Rawls el que acierta con la intención kantiana de articular una concepción unitaria de la justicia, son las investigaciones de Lyotard sobre los múltiples e irreductibles territorios ontológicos kantianos, las que hacen que su interpretación sobre la justicia en Kant sea la correcta.

El intento de Kant de ser liberal lo llevó directamente dentro de la tradición anarquista actual.

Todd G. May

SOBRE LA JUSTICIA KANTIANA

Kant el liberal, Kant el anarquista

The Southern Journal of Philosophy (1990) Vol. XXVIII, No. 4

Universidad de Indiana, Pensilvania

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

PREÁMBULO:

LAS RAÍCES KANTIANAS DEL PENSAMIENTO ANARQUISTA. Capi Vidal

KANT EL LIBERAL, KANT EL ANARQUISTA. Todd May

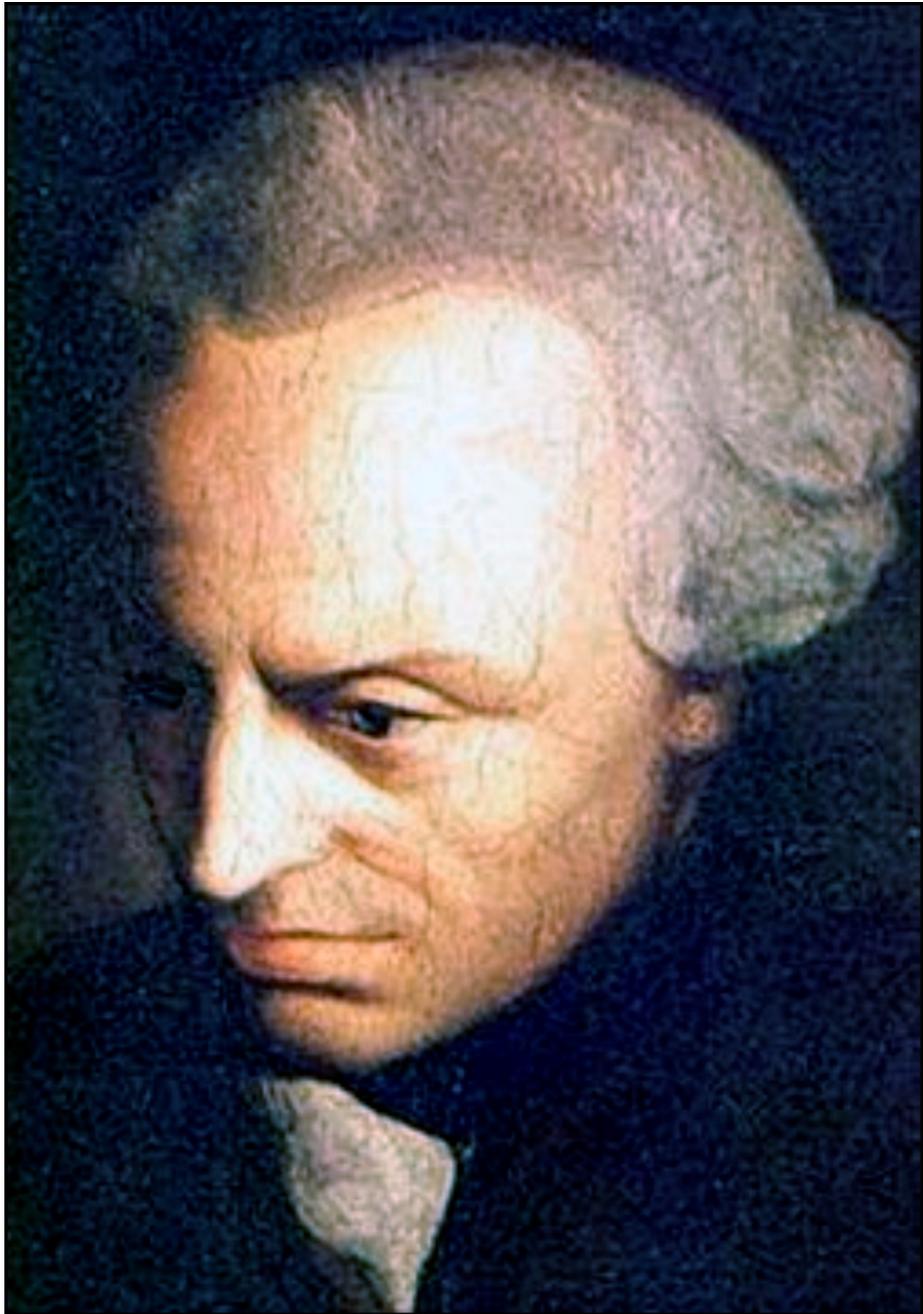
SOBRE LA JUSTICIA KANTIANA

LA VISIÓN DE JOHN RAWLS

LA VISIÓN DE LYOTARD

CONCLUSIONES

ACERCA DEL AUTOR



Immanuel Kant

PREÁMBULO:

LAS RAÍCES KANTIANAS DEL PENSAMIENTO ANARQUISTA

Capi Vidal

Recientemente, he oído sobre la descripción del anarquismo español como «movimiento kantiano», en oposición a la concepción hegeliana. Al margen de lo categórico y reduccionista de dicha calificación, expresada de esa forma al menos se hace algo antipática, merece la pena indagar en el asunto y tratar de aprender algo por el camino.

El modelo hegeliano puede interpretarse como inclinado hacia la cuestión política, hacia la perfección del Estado («el espíritu objetivo»), el contexto que permitiría la acción individual. Hegel considera el Estado como un ámbito objetivo de normas, un sistema compartido que anula el peligro de una subjetividad absoluta. El Estado sería el lugar en el que se desarrolla lo

subjetivo, y supone la verdadera libertad según Hegel, no como separación sino como unión que asegure el orden. Como dice Elena Sánchez, en su artículo «Kant y Bakunin» (*Germinal. Revista de Estudios Libertarios* núm.1), «El Estado no es el resultado de las decisiones individuales conscientes, son éstas las que pueden desarrollarse en el devenir del Estado, configurante de la voluntad». Tal y como la entiende Hegel, su concepción del Estado (unidad como comunidad) es previa a la sociedad civil.

El modelo kantiano, anterior en el tiempo al hegeliano y muy al contrario que éste, pretende que es el individuo el anterior a cualquier instancia aglutinadora; cualquier individuo resulta condición de posibilidad de lo social, y es desde él desde donde se piensa la sociedad. Tal y como la entiende Kant, la libertad aparece lo más pura posible y el hombre sería autónomo para otorgarse sus propios fines. Frente a los fenómenos de la naturaleza, regidos por leyes deterministas, el hombre posee una libertad pensada como espontaneidad y opuesta a toda causalidad. Como libre que es, el hombre se da a sí mismo leyes o normas para actuar, surgidas de su voluntad racional (la cual es libre y autónoma). La política sería entonces producto de la libertad de la subjetividad, capaz de legislar y de intervenir en el orden práctico, y sería la autonomía el rasgo más destacado del hombre. Kant consideró que los hombres deberían abrirse definitivamente a la razón y a su autonomía, con la exigencia del respeto a la libertad de los demás, para construir una sociedad política regida por la paz y el respeto recíproco. La ética individual sería para Kant el punto de apoyo desde el que se levanta toda construcción política. El imperativo moral, la

libertad de los sujetos, y su capacidad autolegisladora, dan lugar al discurso político.

Según Kant, el gran impedimento para la emancipación del ser humano, y para cumplir con los postulados de la Ilustración, es el de traicionar su propia autonomía y dejarse guiar por otros. Para escapar a esa tutela de los demás, el sujeto debe buscar razonar en lugar de obedecer y lograr así su libertad. Todos los hombres están dotados de razón moral, el arma que la naturaleza les proporcionó como fundamento de autonomía y libertad. Dicha libertad no puede ser agredida por ninguna autoridad, ya que el hombre autónomo e ilustrado lo impedirá. La concepción kantiana asume que todos los hombres son libres, de manera previa a toda organización política, por lo que se establece una distinción radical entre eticidad y legalidad.

El anarquismo considera que es la voluntad individual la que debe otorgarse el marco normativo, y rechaza toda instancia externa a ella que pretenda imponer cualquier legislación. Se confía en que las estructuras que surjan de esta elevada concepción de la libertad estén también a la altura y provoquen el continuo flujo de decisiones libres.

Bakunin, como Kant, tenía una alta consideración de la dignidad humana (todo individuo es un fin en sí mismo, nunca un medio, dice el imperativo kantiano) y estaba convencido de que la libertad desarrollada en un «reino de hombres libres y responsables» era la condición indispensable de la vida moral (el adecuado desarrollo de la libertad individual se da en la vida social).

Si Kant consideró que la cohesión social y el perfeccionamiento están dentro de la naturaleza humana, el anarquismo respondió con la aseveración de la existencia de la solidaridad. Bakunin no concibe la libertad en el individuo aislado, es necesaria la convivencia social, y solo la solidaridad la puede hacer habitable.

A diferencia de la concepción hegeliana, la posibilidad de una organización social está en cada individuo y se reivindica lo ético por encima de lo político. Se prima lo individual frente a la organización, y se considera que una sociedad libre para tomar sus propios acuerdos funciona mejor que cualquier intento de regulación (algo, siempre autoritario). La solidaridad es la gran meta a alcanzar como la forma definitiva de cohesión social, la que produce la perfecta adecuación entre individuo y sociedad, generadora de vitalidad interna y autónoma.

Si para el anarquismo el mal se encuentra en el poder del Estado, fuente de desigualdad, explotación y violencia, puede decirse que se sitúa por ello en las antípodas de la concepción hegeliana. Según ésta, el Estado no se sostendría por la fuerza y la coacción, sino por la identificación de los individuos con sus instituciones, condición para la existencia de la sociedad. Lo objetivo, según el filósofo alemán, se encarnaría en lo real. Esto no puede ser admitido por la filosofía de la libertad y la conciencia de Kant, así como la de Bakunin concretada en la solidaridad y en el apoyo mutuo como nexo social.

Kant y Hegel son dos autores de primer orden en la historia del pensamiento, con concepciones enfrentadas que son perfectamente contextualizables, pero que en mi opinión no

han sido totalmente superadas por el tiempo. Bakunin no fue ajeno a este conflicto intelectual de una época determinada, y el pensamiento libertario, deudor de este autor fundamental (sin ataduras férreas ni sentimentales), no solo no ha sido superado por ninguna época (aunque, se pueda reivindicar una nueva forma de pensar o de afrontar los problemas), sino que considero que sigue estando lleno de futuro.

KANT EL LIBERAL, KANT EL ANARQUISTA

SOBRE LA JUSTICIA KANTIANA

La crisis actual del pensamiento marxista seguramente provocará investigaciones renovadas por parte de los filósofos políticos de su campo.

Los filósofos radicales buscarán una alternativa viable, mientras que los filósofos liberales volverán a su tradición, ya sea para dar cuenta de su aparente éxito o para profundizarlo.

En ambos casos, la cuestión de la justicia se volverá central, ya que es especialmente esta dimensión de la vida social la que parece estar viciada bajo el régimen capitalista de Estado.

Para los marxistas, la justicia siempre ha recaído en un orden económico equitativo; por lo tanto, la demanda, en particular entre los europeos del Este, de una esfera política irreductible, una esfera que busca relaciones sociales justas, ha planteado preguntas fundamentales sobre la viabilidad de la práctica marxista.

Los pensadores liberales se han dado cuenta durante mucho tiempo de la necesidad de un concepto vital de justicia. Como muestran las discusiones de Rawls, Walzer y Gauthier, la cuestión de la naturaleza de la justicia domina sus investigaciones.

Los pensadores radicales, sin embargo, también están empezando a discutir la justicia. Entre ellos, Jean-François Lyotard ha dedicado gran parte de su trabajo a dilucidar una noción radical de justicia.

Lo que quizás sea sorprendente es que, en el caso de Rawls y Lyotard, los intentos de articular concepciones diametralmente opuestas de la justicia –la una unitaria y liberal, la otra múltiple y anarquista– han recurrido por su inspiración histórica (y a veces justificación filosófica) a la misma figura: Kant. Kant, en resumen, ha sido reclamado como el padre de las dos tradiciones que actualmente compiten con la teoría política marxista: el liberalismo y el anarquismo postestructuralista.¹

Este texto, examinará el regreso a Kant tanto de Rawls como de Lyotard, centrándose en sus principales discusiones sobre la justicia, *A Theory of Justice* y *The Differend*², respectivamente.

Se verá que, para dar cuenta de la inspiración kantiana, estos filósofos estudian dos obras diferentes de Kant, y usan esas obras de manera diferente. Argumentaré que, aunque es Rawls el que acierta con la intención kantiana de articular una

1 Todd. May recibió su doctorado en Filosofía de la Universidad Estatal de Pensilvania en 1989, y actualmente es Profesor Asistente de Filosofía en la Universidad de Indiana de Pensilvania.

2 John Rawls: *Una teoría de la Justicia*. J F Lyotard: *La diferencia*. [N. d. t.]

concepción unitaria de la justicia; son las investigaciones de Lyotard sobre los múltiples e irreductibles territorios ontológicos de Kant las que hacen que su interpretación kantiana sea la correcta.

El intento de Kant de ser liberal lo llevó directamente dentro de la tradición anarquista actual.³

3 Utilizo el término anarquismo aquí para denotar un pensamiento que intenta criticar el liberalismo desde una perspectiva que niega un punto de Arquímedes desde el cual todo cambio radical podría emitirse, contando así las tareas de las intervenciones políticas como múltiples, descentralizadas e irreductibles. Esta perspectiva se da en las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze, así como en Lyotard. Para más información sobre esto, ver mi "¿Es anarquista la teoría política postestructuralista?" en *Filosofía y Crítica Social*, Vol. 15, 2, pp. 167–182.

LA VISIÓN DE JOHN RAWLS

Las propias reflexiones de Kant sobre la justicia se producen en un texto no citado por Rawls ni por Lyotard. En *Los elementos metafísicos de la justicia*⁴, delineó la esfera de la justicia y la alejó de la esfera de lo ético, con la que podría confundirse. Todas las formas de legislación, argumentó, ya sean éticas o jurídicas, consisten tanto en una ley como en un incentivo para seguir esa ley. Sin la ley, no hay nada que la voluntad deba seguir; sin el incentivo, no hay conexión entre la ley y la voluntad. Lo que diferencia lo ético de lo jurídico radica en esto:

Si la legislación hace de una acción un deber y al mismo tiempo hace de este deber el incentivo, es ética. Si no incluye esta última condición en la ley y, por lo tanto, admite un incentivo de la idea del deber en sí, es jurídica.⁵

La justicia, entonces, no lleva su incentivo dentro de ella; a diferencia de la ética, sus leyes no mueven la voluntad de actuar de acuerdo con ellas simplemente a través de su existencia. Se

4 Tr. John Ladd, Indianápolis, Bobbs–Merrill, 1965.

5 *Ibíd.*, pág. 19.

requiere un motivo externo⁶, y también una codificación externa (ya que las leyes de la justicia no se prestan inmediatamente a la voluntad).

Después de esta distinción, Kant ve tres parámetros que definen la esfera de la justicia. En primer lugar, la justicia sólo se aplica en situaciones de relaciones externas entre personas. En segundo lugar, se aplica solo en las relaciones entre voluntades, no entre anhelos y deseos (las voluntades no son solo la representación de un deseo o un objeto deseado, sino también el reconocimiento de la capacidad de realizar ese deseo)⁷. Por último, la justicia debe aplicarse a todas las voluntades, no solo a deseos específicos u objetos deseados, sino que debe basarse únicamente en "la forma de la relación entre las voluntades en la medida en que las considere libres"⁸. Concluye que "[la justicia es el conjunto de las condiciones bajo las cuales la voluntad de una persona puede unirse con la voluntad de otra de acuerdo con una ley universal de libertad"⁹. En resumen, la justicia es una cuestión de equilibrar la multiplicidad de voluntades en una sociedad dada mediante el respeto al concepto unitario de libertad. La libertad –para Kant la

6 Aquí podemos ver por qué Rawls recurre a la segunda crítica de Kant en lugar de a esta obra para fundamentar su propio pensamiento. Para Kant, la justicia implica la distinción entre el interés del testamento y la obligación del testamento, que es precisamente la distinción que la metodología de Rawls está tratando de superar. Para una crítica de Rawls sobre este punto, véase Robert Paul Wolff *Understanding Rawls* (Nueva Jersey, Princeton University Press, 1977), pp. 113–115. Además, vea la discusión sobre Rawls a continuación.

7 Cf., *Ibíd.*, pág. 12; *Crítica de la razón práctica*, Indianápolis, Bobbs–Merrill, 1956,–p. 15.

8 *Ibíd.*

9 *Ibíd.*

capacidad de actuar de acuerdo con la razón, al margen de los impulsos animales¹⁰– se convierte en el estándar por el cual se puede juzgar la justicia de una acción, produciendo un único principio de justicia para todas las acciones:

Cada acción es justa [correcta] en sí misma si es tal que la libertad de la voluntad de cada uno puede coexistir junto con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal.¹¹

Dada esta concepción de la justicia, está claro por qué se requiere una motivación externa para promover la justicia. En la situación ética, la voluntad se coloca bajo la legislación de la razón solamente; así el deber y el deseo se unen. La justicia, sin embargo, debe surgir en un contexto en el que en primer lugar las voluntades sean divergentes y segundo, dado que esas voluntades no se han colocado únicamente bajo la legislación de la razón, no hay ningún motivo interno para actuar de acuerdo con el principio de justicia. Un motivo externo, la coerción, es, por lo tanto, un componente necesario de la justicia, y no una limitación impuesta desde el exterior. Si la coerción fuera parte de la ética, la limitación sería externa; pero debido a la multiplicidad y heteronomía de las voluntades, se requiere coerción para que se alcance la libertad. Como dice Kant:

Si un cierto uso de la libertad es en sí mismo un obstáculo para la libertad de acuerdo con las leyes universales (es decir, es injusto), entonces el uso de la coerción para contrarrestarla, en la medida en que es la prevención de un obstáculo a la libertad, es consistente con la libertad de

10 Cf. *Ibíd.*, pág. 13; *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 28.

11 *Ibíd.*, pág. 35.

acuerdo con las leyes universales; en otras palabras, este uso de la coerción es justo.¹²

Kant concluye, entonces, que "el concepto de justicia [o de un derecho] puede considerarse que consiste en la posibilidad de la conjunción de la coerción recíproca universal con la libertad de todos".¹³

La justicia, para Kant, es una cuestión de descubrir la unidad en medio de dos multiplicidades relacionadas, una multiplicidad de los deseos de las voluntades y una multiplicidad de fuentes, --el impulso animal y la razón--, para esas voluntades. La unidad que encuentra, la libertad, no se deriva de las leyes éticas, sino de un equilibrio entre el permiso y la restricción sobre la base del interés propio y la razón. La razón entra en el nivel de la libertad porque es la posibilidad de actuar libremente --es decir, de acuerdo con la razón--, lo que está protegido; sin embargo, la acción interesada en el ello no es per se rechazada.

John Rawls conserva la noción de interés propio como base para su teoría de la justicia, pero intenta unir la ética y la justicia en la búsqueda de articular una teoría kantiana de la justicia. El núcleo de la autocomparación de Rawls con Kant ocurre en el capítulo 4 de *Una teoría de la justicia*. Antes de eso, sin embargo, Rawls indica su visión general de la ética kantiana a través de un contraste con el utilitarismo. A diferencia del utilitarismo, la ética kantiana (que Rawls llama teoría del "contrato social"¹⁴) se niega a aceptar estándares más bajos de

12 Ibid., pág. 36.

13 Ibídem.

14 *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 11.

tratamiento para algunas personas, ya sea que esto contribuya o no al bienestar general. Rawls ve este rechazo en su propio principio de la diferencia, que dice aproximadamente que las desigualdades son permisibles solo en la medida en que benefician a los menos favorecidos. El principio de la diferencia, que surge de la situación contractual original bajo el velo de la ignorancia, es una forma de realizar el imperativo kantiano de "tratar a la humanidad, ya sea en su propia persona o en la persona de cualquier otro, nunca simplemente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin"¹⁵. La teoría del contrato de Rawls proporciona de esta manera "un sentido en el que los hombres deben ser tratados como fines y no sólo como medios".¹⁶

Para sacar esta conclusión, Rawls debe romper la distinción, crucial para Kant, entre lo heterónomo y lo autónomo. La heteronomía surge cuando "la voluntad busca la ley que la ha de determinar en cualquier otro lugar que no sea en la idoneidad de sus máximas para su propia creación de la ley universal"¹⁷. La heteronomía implica actuar de acuerdo con la ley a partir de motivos distintos del deber que la ley implica; por lo tanto, la heteronomía sólo puede ofrecer imperativos hipotéticos, nunca categóricos. Que Rawls colapse las dos nos proporciona la clave para su intento de unificar la justicia y la ética bajo el nombre de Kant. Se recordará que, para Kant, lo que diferencia la ética de la justicia es la cuestión de si la motivación es interna o externa:

15 *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, tr. H. J. Paton, Nueva York, Harper and Row, 1964, p. 96.

16 Rawls, op. cit., p. 180.

17 *Fundamentos de la Metafísica de la Moral*, op. cit., p. 108.

es decir, categórica o hipotética. Uno realiza una acción por su propio bien o por el bien de otra cosa. En el punto de vista kantiano, primero está la ética, y después la justicia. Para Rawls, sin embargo, dado que el interés propio y la moralidad están unidos por la decisión que emana desde la posición original, la distinción entre ética y justicia es discutible.

Con este barniz sobre el propio punto de vista de Kant, Rawls coloca su propia teoría del contrato social directamente dentro de la tradición kantiana. En el capítulo 4, Rawls cita cinco puntos centrales de convergencia con Kant¹⁸. En primer lugar, considera que sus dos principios son objeto de elección racional y los principios más racionales que podrían elegirse¹⁹. En segundo lugar, los principios prevén un reino de fines. En tercer lugar, caracterizan a las personas como libres y racionales. Cuarto, el velo de ignorancia detrás del cual son elegidos impide lo que Rawls llama "heteronomía", y que él caracteriza como influencia que emana de "la posición social o las dotaciones naturales, o del tipo particular de sociedad en la que vive o de las cosas específicas que él quiere"²⁰. (Ya se ha visto que no excluye de la heteronomía, como lo hace Kant, el interés propio general). En quinto lugar, y relacionado con esto, los dos principios encubren

18 El siguiente análisis se extrae de las páginas 251–257.

19 Los dos principios que caracterizan a una sociedad justa de Rawls, son los siguientes:

1.- Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. (Rawls, 2006: 68).

2.- Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (Rawls, 2006: 68). [N. d. t.]

20 *Ibíd.*, pág. 252.

la idea de Kant del imperativo categórico, en el sentido de que cada uno de ellos es "un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser racional libre e igual".²¹

Estos cinco puntos de convergencia con el pensamiento kantiano se extraen de los escritos éticos, en particular del *Groundwork* y de la segunda crítica. Al tratar de unir la justicia y la ética a través de una introducción del interés propio en la esfera ética, Rawls ve su proyecto como un intento, menos de modificar a Kant, que de ofrecer una profundización sustantiva de la ética kantiana. Esta profundización se produce por medio de la posición original, que es "una interpretación procedimental de la concepción kantiana de la autonomía y el imperativo categórico"²². Dejando a un lado las cuestiones relativas a la exactitud de la interpretación, hay que destacar dos puntos. En primer lugar, la apropiación de Kant por parte de Rawls se refiere únicamente a lo que Kant llama en la tercera crítica "el reino supersensible del concepto de libertad"²³. En segundo lugar, debido a esto, la "solución kantiana" de Rawls al problema de la justicia es necesariamente liberal.

La *Crítica del Juicio* intenta salvar el "abismo inconmensurable"²⁴ entre las limosnas de la libertad y la naturaleza, y es sobre el reconocimiento de tal abismo que Lyotard fundará su propia interpretación de la justicia kantiana.

21 Ibid., pág. 253.

22 Ibid., pág. 256.

23 *Critique of Judgement*, tr. J. H. Bernard, Nueva York, Hafner Press, 1951, p. 12.

24 Ibidem.

Para Rawls, sin embargo, la cuestión de la justicia no se basa en la relación entre los dos reinos²⁵, sino únicamente en el reino de la libertad. La justicia es una cuestión de ética, no de juicio; como tal, su reino propio es el *noumenal*, el reino supersensible de la libertad. Esto es lo que le da al pensamiento de Rawls su unidad. Es precisamente porque Rawls asimila el interés propio en la ética por lo que puede evitar la heteronomía que el propio Kant encuentra en su discusión de la justicia. Por lo tanto, hablar de justicia no es relacionar conceptos que son diferentes en especie, sino más bien encontrar la articulación adecuada de un cierto reino de la experiencia: el de los seres libres y racionales. Rawls enfatiza que en la posición original se excluyen los intereses específicos, los intereses pertenecientes al reino de la naturaleza, dejando que la tarea de una teoría de la justicia sea únicamente la articulación de principios éticos derivados de la razón pura y práctica.

Es la naturaleza formal del método de Rawls lo que hace que su apropiación de Kant sea liberal. Al absorber la justicia en la ética kantiana, Rawls ofrece una teoría de la justicia que evita explícitamente la preocupación por las circunstancias materiales de las personas. Lo que simplemente no deriva de una consideración de la relación de las condiciones sociales en un determinado momento y lugar con un conjunto dado de creencias éticas, sino de un método formal que asume que las personas son seres libres y racionales. Tanto la suposición como

25 La libertad es la capacidad de los seres racionales para determinarse a sí mismos para actuar de acuerdo con las leyes que se dan por su propia razón. La libertad para Kant es igual a la autonomía de la voluntad. Con el postulado de la libertad, Kant muestra que el hombre pertenece a dos reinos: el “fenomenal” (o mundo de fenómenos), donde todo está sujeto a causalidad, y el neumónico (o mundo de esencias) donde rigen las leyes morales (la esfera de libertad). [N. d. t.]

la formalidad del método basado en esa suposición son legados de la tradición liberal que comienza con Locke. La teoría de la justicia de Rawls, como contractual, basa sus principios sustantivos en un procedimiento que a su vez se basa en uno de los reinos de Kant, el reino de la libertad y su correspondiente facultad de razón pura y práctica, como una interpretación de los seres humanos. Así, para Rawls, la unidad y la formalidad que se encuentran en los escritos éticos de Kant forman la base de una apropiación de Kant como teórico político liberal.

LA VISIÓN DE LYOTARD

Jean-François Lyotard se ha encontrado a menudo habitando el borde exterior de la escena política radical francesa. En los últimos años, sin embargo, ha pasado del estilo más libre de obras como *Economie Libidinale*²⁶ hacia la cuestión de la justicia y cómo debe realizarse en una sociedad que ya no cree en las "grandes narrativas"²⁷ del tipo ofrecido por el liberalismo o el marxismo.

Su principal discusión sobre la justicia, *The Differend*, se basa en una apropiación de Kant que se vuelve cada vez más clara a medida que avanza el texto.

Para comprender esta apropiación, sin embargo, uno debe tener claro lo que se entiende por "diferencia".

Para Lyotard:

26 París, Editions de Minuit, 1974.

27 *La condición posmoderna: un informe sobre el conocimiento*, tr. Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 (o. pub. 1979), p. xxiii.

Un caso de diferencia entre dos partes tiene lugar cuando la "regulación" del conflicto que se opone entre ellas se hace en el lenguaje de una de las partes, mientras que el mal sufrido por la otra no se significa en ese idioma.²⁸

La diferencia con la que Lyotard comienza es la de la negación por parte de Robert Faurisson de que el Holocausto tuviese lugar alguna vez (porque no se podía encontrar a nadie que pudiera testificar la existencia de las cámaras de gas).

A partir de la idea de la diferencia, Lyotard desarrolla una teoría del lenguaje que lo ve menos en términos de comunicación que en términos de estrategias de competición por el dominio. Entre géneros no hay asimilaciones, solo diferencias. Por lo tanto, el género capitalista y el género marxista están en una relación de diferencia, porque la explotación del trabajo no puede formularse en términos capitalistas; y hay una diferencia entre el conocimiento narrativo de las culturas tradicionales y el conocimiento científico de la cultura contemporánea, porque esta última no puede formularse en el género de la primera.

La injusticia, en este modelo, es la violencia que un género comete sobre otro a través de su exclusión del otro por medio de una diferencia. Lyotard no dice si este es el único tipo de injusticia que puede ocurrir, pero deja claro que en la medida en que el lenguaje crea nuestro mundo (específicamente, las frases del lenguaje crean "universos de frases"²⁹ por los cuales los

28 *The Differend*, tr. Georges Van Den Abbeele, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 (o. pub. 1983), p. 9.

29 *Ibíd.*, págs. 70 y 71.

géneros compiten en la comprensión de nuestro mundo), la injusticia que surge a través de diferencias extremas es una central, de la que fluyen muchas, si no todas los demás.

Es en este contexto que la interpretación de Lyotard de Kant echa raíces, cuyo grueso aparece en cuatro "Avisos de Kant" distribuidos a lo largo del texto. En el primero, Lyotard señala que en la primera crítica de Kant, hay una diferencia entre el aparato sensorial y el sentido. Lo sentido no es tanto prestado por la facultad de la enseñanza como suprimido por ella al estar sujeto a las restricciones de la intuición: "el sujeto no puede tener presentaciones, sino sólo representaciones"³⁰. El segundo "Aviso Kant" pone de manifiesto otra diferencia, la que existe entre lo descriptivo y lo prescriptivo, entre los que hay un "abismo"³¹. La existencia de este abismo implica que ningún acontecimiento en el mundo puede traer consigo un sentido de obligación: la obligación ética es irreductible a cualquier evento o situación fenoménica. Es por eso que, señala Lyotard, Kant ve la libertad como derivada de la obligación y no de la observación empírica. La libertad es la condición de la posibilidad de actuar moralmente, no una implicación del mundo fenoménico, dentro del cual sólo puede haber causas.

La pregunta que Lyotard plantea a Kant en el tercer "Aviso Kant", es entonces, cómo será posible moverse entre los géneros de lo descriptivo y lo prescriptivo (así como lo estético) sin hacer una injusticia a ninguno de los dos, es decir, sin reducir uno al otro y, por lo tanto, cometiendo una violencia sobre él.

30 Ibid., pág. 64.

31 Ibid., pág. 123.

Aquí la tercera crítica de Kant asume gran importancia para Lyotard. El juicio, que no puede crear un reino propio, se mueve entre los diferentes reinos para crear "pasajes"³² que son irreductibles a cualquier reino. Lyotard ofrece una imagen del juicio como el barco que navega por un archipiélago de reinos. Los pasajes no pueden reconciliar los diversos reinos o facultades; solo pueden organizarlos o ponerlos en perspectiva. Esto ocurre a modo de analogía, como cuando lo bello se analiza como un símbolo del bien o la ley moral se concibe en analogía con la ley natural.

Esta perspectiva parecería excluir cualquier esperanza para una comunidad dentro de la cual la justicia encontraría su realización. Si la justicia es el respeto otorgado a la heterogeneidad de los diversos géneros –con todas las implicaciones que el respeto tiene para las víctimas de las diferencias, por ejemplo, las del Holocausto–, entonces parecería excluir cualquier principio unificador que defina un espacio comunitario. Sin embargo, Lyotard afirma, en el cuarto "Aviso Kant", que los escritos políticos de Kant, vistos desde la perspectiva de la tercera crítica, ofrecen tal comunidad. Esta comunidad no es empírica, sino una comunidad creada por una experiencia específica de lo sublime.

Lyotard define el Kantiano concepto de lo sublime como la "finalidad de una no finalidad y el placer de un displacer"³³. Para

32 Ibid., pág. 130. Lyotard toma prestada la idea de un "pasaje" (Uebergange) de la segunda introducción a la Crítica del Juicio, op. cit., pp. 12 y 33 (traducido allí como "transición").

33 Ibid., pág. 165. Nótese la propia definición de Kant del sentimiento de lo sublime como "un sentimiento de dolor que surge de la falta de concordancia entre la estimación estética de la magnitud formada por la imaginación y la estimación de

Kant, lo sublime, como lo bello, es estético en el sentido de que su objeto provoca un placer por medio de la imaginación que no puede ser explicado conceptualmente. Sin embargo, a diferencia de lo bello, el sentimiento de lo sublime no surge de un libre acuerdo de facultades, "la libre conformidad de la imaginación con la ley"³⁴. Más bien, es en la discordancia entre facultades donde surge lo sublime. El objetivo que induce el sentimiento de lo sublime insinúa una grandeza abrumadora que parece, según Kant, "violiar el propósito con respecto al juicio, ser inadecuado para nuestra facultad de representación y, por así decirlo, hacer violencia a la imaginación"³⁵. Lo sublime es el otro, cuya estatura monumental sólo puede ser insinuada en la experiencia, y cuya insinuación trae un placer sólo a través de la abrumadora sensación de discordancia que provoca. Así, a diferencia de lo bello, lo sublime, aunque estético, provoca heterogeneidad más que armonía. Esa heterogeneidad consiste tanto en la relación de lo sublime con la experiencia como en la relación de las facultades entre sí en el sentimiento de lo sublime.

La comunidad creada por una audiencia para un evento, por ejemplo, la toma de la Bastilla, en la que el entusiasmo de la audiencia se apropia del evento como un signo del progreso de la humanidad, es el tipo de comunidad creada por lo sublime. El

la misma formada por la razón. Hay al mismo tiempo un placer así excitado, que surge de la correspondencia con las ideas racionales de este mismo juicio de la insuficiencia de nuestra mayor facultad de sentido, en la medida en que es una ley que nos permita esforzarnos por alcanzar estas ideas". *Crítica del juicio*, op. cit., pág. 96.

34 *Crítica del juicio*, op. cit., p. 77.

35 *Ibíd.*, pág. 83.

progreso de la humanidad, tanto el hecho de que la humanidad progresa como que la toma de la Bastilla expresa este progreso, es la experiencia de lo sublime que crea una comunidad a partir de la audiencia del evento. Visto desde la perspectiva del régimen descriptivo, la historia, el desarrollo de los acontecimientos, es un caos y la idea de una comunidad es ilusoria. Es sólo desde la perspectiva estética de lo sublime que una comunidad puede surgir, como lo que Lyotard llama una "anticipación sentimental de la república"³⁶. Lo que une a tal comunidad no es ni un régimen descriptivo ni prescriptivo, sino más bien un sentimiento de lo que es ajeno a ambos y que no pretende establecer una armonía entre ellos.³⁷

Lyotard sostiene que una comunidad que es el producto de una experiencia estética de lo sublime introduce heterogeneidad en el corazón del pensamiento kantiano. "Con lo sublime, Kant avanza mucho en la heterogeneidad"³⁸. Lo que supera la injusticia de lo diferente, entonces, no es una comunidad empírica que esté de acuerdo en los principios éticos fundamentales (esto no sólo sería imposible, sino que recrearía la diferencia entre lo ético y lo descriptivo), sino una comunidad estéticamente realizada que preserve la heterogeneidad de reinos y facultades mientras construye pasajes entre ellos. Por lo tanto, para Lyotard, es el juicio de la tercera crítica más que la ética de la segunda lo que forma el eje de la interpretación para un enfoque kantiano de la justicia, un enfoque caracterizado por

36 Lyotard, op. cit., p. 168.

37 Es en este contexto, tal vez, que podemos entender la afirmación de Kant de que hay un vínculo entre lo bello y lo bueno que no se sostiene para lo sublime. De. *Crítica del juicio*, op. cit., págs. 199 y 200.

38 *Ibíd.*, pág. 169.

el respeto a los diferentes géneros en lugar de su borrado o asimilación.

La teoría de la justicia que surge de esta interpretación es aquella en la que convergen las tradiciones anarquista y postestructuralista. A lo que se resiste sobre todo es a una reducción de géneros a un solo género dominante, prefiriendo buscar la justicia en la multiplicidad y la heterogeneidad en lugar de en la unidad, en pasajes entre géneros en lugar de en la victoria de un determinado género. En otro texto, Lyotard escribe:

La intencionalidad que ha presenciado el siglo XX no ha consistido, como esperaba Kant, en asegurar pasajes frágiles sobre abismos. Más bien, ha consistido en llenar esos abismos a costa de la destrucción de mundos enteros de nombres.³⁹

Lo que es justo no es encontrar el principio o conjunto de principios que permitan un equilibrio social adecuado, sino preservar la multiplicidad de géneros diferentes que pueden permitir la articulación más completa de la experiencia. Lyotard establece su noción de justicia en oposición directa a las concepciones liberales y marxistas, viéndolas como totalitarias en su intento de reducir varias frases a un solo género.

Del análisis de Lyotard se desprende que la justicia, como la comunidad estética que la espera, debe seguir siendo una Idea

39 "Judiciousness in Dispute, Or Kant After Marx", tr. Cecile Lindsay, en Murray Krieger (ed.), *The Aims of Representation*, Nueva York, Columbia University Press, 1987, p. 64.

en el sentido kantiano, un "concepto formado a partir de nociones y que trasciende la posibilidad de la experiencia"⁴⁰. Porque existen los conflictos de géneros, y porque el lenguaje se produce por medio de vincular una frase a otra, y porque si bien "enlazar es necesario; cómo vincular es contingente"⁴¹, siempre existirá la amenaza de que un género alcance el dominio.

El proyecto de crear justicia es tanto darse cuenta de que la injusticia es inevitable –ocurre cada vez que un género se apodera de un conjunto de fraseos– como luchar contra la dominación o supresión a gran escala de los géneros. En este sentido, la concepción de la justicia de Lyotard es, como ha señalado un crítico, una "dialéctica negativa"⁴², que ofrece una crítica constante sin posibilidad de lograr una síntesis final, al menos a nivel empírico.

El fundamento de esta dialéctica negativa se encuentra en la separación de reinos de Kant, una separación que ofrece posibilidades de paso, pero excluye la justicia de la captura. Para Lyotard, entonces, Kant, correctamente interpretado, es el fundador de una teoría de la justicia post-estructuralista y anarquista.

40 *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, Nueva York, St. Martin's, 1965, p. 314 (A320/B377). Aquí debemos entender una Idea como un fin que es regulativo sin ser teleológico. La comunidad heterogénea que Lyotard se apropia de Kant es aquella que no puede surgir empíricamente, pero puede guiarnos en nuestras elecciones políticas.

41 *The Differend*, op. cit., p. 29.

42 Ingram, David, "Legitimacy and the Postmodern Condition: The Political Thought of Jean-Francois Lyotard", *Praxis International*, Vol. 7, #3-4 (1987-88-), p. 297.

CONCLUSIONES

Rawls y Lyotard se involucran en apropiaciones diametralmente opuestas de Kant al argumentar sus concepciones de la justicia. Para Rawls, hay una unidad de forma que se puede tener incluso en todos los reinos que Kant tenía separados. Para Lyotard, es precisamente la separación de los reinos lo que sienta las bases para la posibilidad de una concepción adecuada de la justicia. Solo queda preguntarse si Kant debería ser visto más legítimamente como el liberal que Rawls encuentra en él o como el radical postanarquista que Lyotard querría que fuera.

Kant ciertamente debe haber querido que su teoría de la justicia se viera bajo una luz más casi rawlsiana. Aunque, a diferencia de Rawls, Kant distinguió la ética de la justicia, y trató de establecer un único principio de justicia⁴³ que se basaba en un solo concepto, la libertad, en la base de toda reflexión sobre la justicia. Además, este único principio, como los dos principios

43 Véase supra.

de Rawls, era formal, confiando no en los objetivos específicos de las voluntades en competencia (porque son demasiado divergentes para ofrecer la posibilidad de dibujar una concepción unitaria de la justicia), sino solo en la forma del deseo. Tal confianza supone que la voluntad humana, y por lo tanto la naturaleza humana, es esencialmente libre y racional. Por lo tanto, las propias reflexiones de Kant sobre la justicia se ajustan a los criterios del pensamiento político liberal, seguido también por los principios formales de Rawls, basados en una suposición común sobre la naturaleza de los seres humanos.

También hay una razón más profunda para creer que Kant pretendía una concepción unitaria de la justicia. Se encuentra en el proyecto de la tercera crítica, que es tratar de reconciliar el reino de la naturaleza y el reino de la libertad delineado en las dos primeras críticas. Que tal reconciliación es crucial para la filosofía de Kant se deriva del hecho de que los seres humanos se consideran sujetos a ambos reinos. Como señala Kant en su *Lógica*, la pregunta "¿Qué es el hombre?" subyace a las tres preguntas de ¿qué puedo saber, qué debo hacer, y qué puedo esperar?⁴⁴ Así pues, una concepción del ser humano en su conjunto requiere una reconciliación de los reinos de la naturaleza y de la libertad. Como escribe Kant en la segunda introducción a la *Crítica del Juicio*:

El concepto de libertad está destinado a actualizar en el mundo de los sentidos el propósito propuesto por sus leyes, y en consecuencia la naturaleza debe pensarse de tal manera que la conformidad con la forma de la ley al menos

44 *Lógica*, tr. Robert S. Hartman y Wolfgang Schwartz, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1974, p. 29.

armonice con la posibilidad de que los propósitos se efectúen en ella de acuerdo con las leyes de la libertad.⁴⁵

Esa armonización es el propósito de la tercera crítica, especialmente la segunda visión sobre el juicio teleológico, con su intento de reconciliación entre el juicio eterno y el reflexivo. Para dar una respuesta coherente a la pregunta "¿Qué es el hombre?", Kant tuvo que hacer precisamente lo que Lyotard argumentó que no podía hacer: dar una unidad final a su pensamiento. Tenía que encontrar una manera no sólo de pasar a través sino de encontrar el abismo permanente entre el reino de la naturaleza y el de la libertad, el descriptivo y el prescriptivo.

Por lo tanto, incluso si hay que hacer una distinción entre lo ético y lo político en el nivel de la acción legislativa, esa distinción debe trascenderse a un nivel más profundo en la armonización de los ámbitos de la naturaleza y la libertad. Rawls, si tal vez se equivocara al introducir el interés propio en lo ético en el nivel de la teoría de la justicia, sería reivindicado en el nivel de la reconciliación final del pensamiento kantiano, cuando el reino de la naturaleza y el reino de la libertad encontrarían un "territorio" común⁴⁶ por medio de la intervención del juicio.

La intención kantiana, entonces, tanto específicamente en la cuestión de la justicia como en general en toda su arquitectura, se ajusta más estrechamente a la interpretación rawlsiana. El argumento de Lyotard, si ha de ser reivindicado, no debe

45 *Critique of Judgement*, op. cit., p. 12., op. cit., p. 12.

46 *Ibíd.*, pág. 13.

apuntar a la intención de Kant, sino más bien a sus logros. Lyotard debería argumentar que lo que Kant realmente construyó fue una teoría con pasajes, pero sin puentes permanentes. Tal argumento sería correcto.

Para entender por qué esto es así, es necesario volver a la *Crítica del Juicio*. En la resolución a la antinomia del juicio teleológico, Kant argumenta que el juicio determinante y reflexivo no convergen en un territorio común. En cambio, la resolución encuentra que la relación entre el juicio determinante y el reflexivo es asintótica: lo que no puede explicarse en la naturaleza por el avance del juicio eminente, aún puede explicarse por el juicio reflexivo. Al final de la *Dialéctica del Juicio Teleológico*, Kant escribe:

Debemos explicar todas las consecuencias y ocurrencias en la naturaleza, incluso los más intencionales, por mecanismos en la medida en que está en nuestro poder... aquellas cosas que ni siquiera podemos declarar para su investigación, excepto bajo el concepto de un propósito de la razón, deben... ser subordinadas por nosotros finalmente a la causalidad de acuerdo con los propósitos.⁴⁷

Las consecuencias de esta relación asintótica entre el juicio eterno y el reflexivo son de gran alcance. Si no ha de haber reconciliación definitiva, ni un territorio común en el que converjan el juicio reflexivo y el determinante, entonces el reino de la naturaleza, explicado a través del juicio determinante, y la relación de la libertad, contabilizada a través del juicio reflexivo,

47 *Ibíd.*, pág. 264.

deben permanecer separados. Hay un abismo entre ellos⁴⁸. Y así no puede haber una unidad final del ser humano, ni una respuesta unificada a la pregunta "¿Qué es el hombre?" Si esto es así, entonces la reconciliación del interés propio y la ética que Rawls buscaba no se puede lograr dentro del marco kantiano. La solución a la antinomia del juicio teleológico no nos lleva más allá de la *Crítica de la Razón Pura*. La naturaleza y la libertad no deben reconciliarse; la relación es de diferencia, no de armonía.

Esta conclusión también tiene efectos sobre el texto de Kant sobre la justicia. Visto desde la perspectiva de Lyotard de reinos separados e irreductibles, el texto sobre la justicia es de alcance restringido. No se aplica a una concepción general de lo que es justo, sino únicamente al ámbito del comportamiento legalmente permisible. Aunque hay una unidad que se encuentra dentro de este alcance limitado, y aunque es una unidad formal, permanece ligada al contexto en el que se articula. Aplicarlo en cualquier lugar sería crear una injusticia en el sentido de Lyotard. Lo jurídico, en *Los elementos metafísicos de la justicia*, debe entenderse en el sentido restringido de legalmente justo, no en el sentido más amplio, como Rawls y otros han entendido, como moral o socialmente justo. Que la unidad formal de lo jurídico se base en la concepción de los seres humanos como libres y racionales no crea puentes permanentes, convergencias, entre reinos. La única

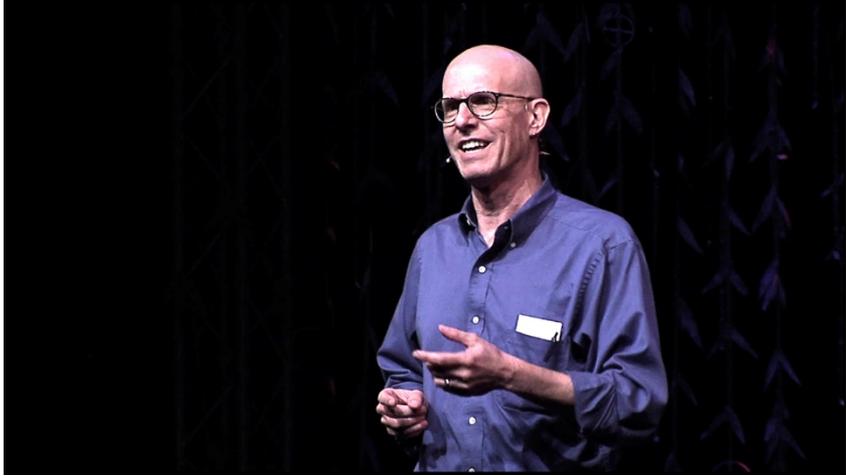
48 J. D. McFarland argumenta que Kant intenta su reconciliación final no en la *Dialéctica del Juicio Teleológico* sino en la *Metodología*. Esto me parece incorrecto, pero su juicio final, que Kant no logra su unidad buscada, está de acuerdo con el mío. Véase su artículo, "The Bogus Unity of the Kantian Philosophy", en P. Laberge, F. Duchesneau, y B. Morrissey (ed.), *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions, Held October 10-14, 1974*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1976, pp. 280-296.

convergencia posible que surge de esta base es entre lo ético y lo jurídico en la medida en que se aplican a los seres libres; y esta es una convergencia que Kant no negó.

Al final, es porque Lyotard se toma en serio las diferencias entre las diversas partes del todo kantiano que descubre la heterogeneidad que lo habita. Al moverse en la dirección opuesta a Rawls, Lyotard ha sido más leal a lo que Kant realmente logró, a pesar de la fidelidad de Rawls a la búsqueda kantiana de un principio de unidad. Si uno debe pasar de un sentido restringido de la "justicia" a un sentido más amplio para explicar su aplicación a una relación entre reinos, esto no parece controvertido, dada la amplitud de alcance que tanto Rawls como Lyotard están tratando de lograr.

Parece discordante al principio ver a Kant como un radical político. Sin embargo, el movimiento de toda su filosofía, y el cuidado que tuvo de no mezclar reinos o de reducir unos a otros (incluso cuando era su intención unificarlos) se ajusta a los principios de multiplicidad e irreductibilidad que han caracterizado el pensamiento político postestructuralista. Lyotard, al parecer, ha capturado ese movimiento en su intento de concebir una justicia no sujeta a las "grandes narrativas" del pasado.

En la búsqueda de la justicia, entonces, parece que, a pesar de sus propias insinuaciones, los hermanos de Kant se encuentran más en el campo de los anarquistas que en el de los liberales.



ACERCA DEL AUTOR

TODD GIFFORD MAY (nacido en 1955) es un filósofo político que escribe sobre temas de anarquismo, postestructuralismo y anarquismo postestructuralista. Más recientemente ha publicado libros sobre existencialismo y filosofía moral. Actualmente es Profesor de Filosofía en la Universidad de Clemson.

En 1989, May recibió un doctorado en filosofía continental en la Universidad Estatal de Pensilvania. Durante la primera parte de su carrera, se centró en la filosofía francesa, antes de pasar a la filosofía moral y política. May ha estado enseñando filosofía moral y política durante más de treinta años.

El académico de arte Allan Antliff describió *La Filosofía política del anarquismo postestructuralista* de May de 1994 como

"seminal" y atribuyó al libro la introducción al "anarquismo postestructuralista", más tarde abreviado como "postanarquismo".

May ha publicado trabajos sobre los principales filósofos postestructuralistas, incluidos Gilles Deleuze y Michel Foucault. También escribió libros sobre temas más generales accesibles al lector en general, incluidos: *La muerte; Nuestras prácticas, nosotros mismos o lo que significa ser humano; Amistad en la Era de la Economía: Resistiendo las Fuerzas del Neoliberalismo; Una Vida significativa: Significado Humano en un Universo Silencioso; Una Vida Frágil: Aceptar Nuestra Vulnerabilidad.*