ANUARIO FILOSOFÍA JURÍDICA y SOCIAL

Nº36

Primer semestre 2020

SOCIEDAD CHILENA DE
FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

ISSN-0719-4455

Es muy grato para nosotros presentar un nuevo número del Anuario de Filosofia Jurídica y Social de la Sociedad Chilena de filosofía jurídica y Social

En esta oportunidad presentamos un volumen que surge de la tercera versión del seminario “Escritores abogan por sus libros” el cual fue celebrado en la Universidad Adolfo ibáñez, sede Viña del Mar, el 14 de noviembre de 2018. La pretensión de dicho seminario es generar una instancia de discusión entre investigadores consagrados y nóveles de diversas áreas del derecho y la filosofía con el fin de revisar las ideas que se van desarrollando en el contexto jurídico hispanohablante.

Esta tercera versión del seminario fue consagrada a la discusión del libro de Juan Iosa «El conflicto entre autoridad y autonomía» (Fontamara, 2017). En dicho libro, el autor analiza a fondo la ampliamente discutida paradoja que se presentaría entre la noción de autonomía y la existencia de autoridades practicas.

Los tres primeros artículos de este número, presentan los comentarios de tres autores que fueron discutidos en aquella ocasión. El primero de ellos, escrito por Christian Viera se centra en discutir los efectos prácticos que puede tener la propuesta de Iosa, discutiendo acerca de las consecuencias políticas que tienen os debates teorícios.

También es de interés de Viera la discusión acerca de la interpretación de Kant que se puede hacer a partir de las ideas de Iosa, cuestión en la que se detiene extensamente el autor del segundo comentario, Enzo Solarí. A partir del análisis de las consecuencias de asumir distintas interpretaciones respecto de la forma en que las diversas obras de Kant se complementan, Solari vuelve a llamar la atención acerca del rol político que parece conllevar inevitablemente la reflexión acerca de los conceptos prácticos que son objeto de las reflexiones de Iosa.

El último comentario es escrito por Antonio Morales Manzo. Este comentario vuelve a tomar la discusión acerca de la obra de Kant, pero enfocándose

en como la filosofía moral y la filosofía jurídica de este autor se pueden relacionar de tal manera de hacerse una imagen completa de su propuesta. A partir de ello, avanzará en una revisión crítica de la forma en que la propuesta de inspiración *raziana* que lee a la agencia a partir de la idea de razones para la acción, es pertinente para dar cuenta de lo que está en juego en la relación entre autonomía y autoridad.

El cuarto texto es escrito por Juna Iosa y se dedica tanto a discutir la obra de Kant como a clarificar y desarrollar más detenidamente las tesis presentadas en “El conflicto entre autoridad y autonomía”. Dichas réplicas se ordenan según temáticas y no directamente según los autores. Dichas réplicas fueron presentadas en una versión inicial en el seminario celebrado en Viña del Mar y en el texto acá publicado reciben su versión final.

El número termina con el comentario final de toda la discusión realizado por Carolina Bruna Castro. En dicho comentario final la autora clarifica algunos conceptos que están en la base de la discusión, dando nuevas luces acerca de cómo leer todos los textos anteriores. A su vez, analiza las formas en que a lo largo de la discusión son trabajados los límites entre el derecho y la política, mostrando cómo la tarea de los y las teóricas juegan un rol práctico relevante y cómo esa misma tarea se sostiene sobre prácticas.

Queremos manifestar nuestra profunda gratitud a todas las personas que contribuyeron con la tercera edición del seminario «Escritores Abogan sus Libros», y con la preparación de esta revista y que hacen posible que se publique este número, especialmente a los académicos y académicas que nos confían sus trabajos, por su generosidad para discutir y la paciencia que nos han tenido.

Sebastián Agüero San- Juan (Universidad Austral de Chile)

Sebastián Figueroa Rubio (Universidad Adolfo Ibáñez)

ANUARIO
Nº36 · 2020

Comentario a El conflicto entre autoridad y autonomía de Juan losa

Páginas 07-14

SOCIEDAD CHILENA DE
FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Nº36 (2020), Páginas 07-14

COMENTARIO A *EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA* DE JUAN IOSA

Christian Viera
Universidad de Valparaíso

RESUMEN

El comentario, luego de presentar algunas de las principales ideas y fortalezas del texto de Juan Iosa, el autor presenta dos cuestiones. La primera tiene que ver con la ubicación de la obra analizada por Iosa dentro del pensamiento kantiano. La segunda, supone preguntarse por los efectos prácticos y políticos de las propuestas de Iosa.

PALABRAS CLAVE

autonomía, Kant, autoridad

LEGAL NORMATIVITY, EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONMÍA OF JUAN IOSA, A COMMENTARY

ABSTRACT

In this commentary, after presenting some of the main ideas and strengths of the text of Juan Iosa, the author presents two issues. The first has to do with the location of the work analyzed by Iosa within Kantian thought. The second involves asking about the practical and political implications of Iosa's proposals.

KEYWORDS

autonomy, Kant, authority

En el marco del Seminario *Escritores abogan por sus libros*, organizado en conjunto por las escuelas de Derecho de la Universidad Austral de Chile y de la Universidad Adolfo Ibáñez, tuve ocasión de realizar un comentario al libro de Juan Iosa, el cual es objeto de este escrito. Se trata de un buen libro y se advierte que es fruto de un trabajo que al autor le ha reclamado años.

Antes de partir, lo primero, una prevención. A riesgo de equivocarme, el libro se inscribe en una tradición de la cual estoy muy distante —la filosofía analítica— por lo mismo me costó leerlo, había apartados en los que derechamente me perdía y, en definitiva, siempre rondaba la pregunta al término de las distinciones: ¿y después de esto, qué?

¿Cuál es la razón de mi pregunta?, porque mis intereses y estudios están más cercanos a la filosofía práctica y, especialmente, al rendimiento político que pueden tener las categorías que busco y con las que reflexiono.

Lo segundo, a pesar de mi distancia teórica, vuelvo a insistir, se trata de un libro bien escrito, desarrollado con sistemático orden y que presenta permanentemente, en un ir y venir, las propuestas de los autores que trabaja. Esto es notable en el caso de las reflexiones sobre Kant, Raz y Wolff.

El libro se inaugura con una afirmación y luego transita hacia una promesa: «en la filosofía política de cuño liberal es común afirmar que un gobierno legítimo es aquel cuya autoridad pueden reconocer los ciudadanos sin dejar de verse a sí mismos como agentes autónomos» (p. 17)[1]. Y ¿por qué digo «promesa»? Porque Iosa señala que «en este trabajo propongo un conjunto de distinciones que demarcan la estructura que considero adecuada para el análisis del conflicto entre autoridad y autonomía. Pongo en cuestión la comprensión hoy más aceptada de dicho conflicto» (p. 19). Y a partir de ahí comienza, como si de un cirujano se tratase, a buscar algo que permitiera explicar razonablemente la tensión entre los conceptos que dan nombre a su libro. Es por ello que debe hacerse cargo de lo que se entiende por autoridad, partiendo de conceptos básicos, los cuales son continuamente problematizados (pp. 20 y ss.). De ahí que desarrolle las concepciones sobre la justificación de la autoridad: «¿por qué debo obedecer determinada

1 Todos los números de páginas corresponden al libro El conflicto entre autoridad y autonomía (2017) México: Fontamara.

voluntad? ¿Por qué debo guiarme por las creencias de otro?» (p. 25). Entre las páginas 25 y 36 explica las concepciones voluntarista y epistémica que se enfrentan a este problema. Valoro que en esta parte Iosa desarrolle de manera sencilla los postulados de diferentes corrientes epistémicas, me imagino que lo hace pensando en un lector no iniciado.

Si Iosa parte con autoridad, también debería hacer lo mismo con Autonomía y eso es lo que desarrolla entre las pp. 36-50, presentando dos concepciones de la autonomía moral: la del juicio propio y la de la autolegislación. Pero es necesario precisar que Iosa quiere desarrollar «el conflicto entre autoridad y autonomía tal como es presentado por Wolff en *In Defense of Anarchism* [que] está construido a partir de la idea de autonomía moral. Solo ella es relevante a la hora de discutir la verdad de la tesis de que dicho conflicto es irresoluble» (p. 36). Rescato esta afirmación ya que hacia el final de este comentario quisiera hacerme cargo de su impacto en la resolución del conflicto.

Recogiendo a Wolff, señala Iosa que «las ideas de autoridad legítima y autonomía moral son conceptualmente incompatibles y que por ello es imposible la existencia misma de autoridades legítimas. En consecuencia, sostiene, no tenemos ningún deber de obedecer ningún derecho positivo en tanto emanado de fuentes con pretensiones de autoridad» (p. 51). Si esto es así, esta tesis de la incompatibilidad conceptual se puede dividir en dos: «a) el conflicto entre autoridad y autonomía es irresoluble porque la autonomía moral requiere que siempre seamos los autores de las normas que hemos de obedecer y la autoridad pretende que su voluntad sea la fuente de tales normas; b) el conflicto entre autoridad y autonomía es irresoluble porque la autonomía moral requiere que siempre juzguemos por nosotros mismos sobre cuestiones morales y la autoridad pretende que renunciemos a dicho juicio» (p. 53).

Además, en su libro, Iosa siempre nos va previniendo de qué va la cuestión. Por ejemplo, a propósito de la falta de consistencia de la concepción voluntarista, postula que esta no se sostiene, sin embargo, no es su propósito argumentar en contra de esa teoría, sino que más bien «presentar los argumentos de Wolff en contra de Kant, tarea que espero nos sea útil tanto

para permitirnos determinar los contornos de la concepción voluntarista de la autonomía como autolegislación, como para explicitar los compromisos que su adopción implica» (p. 54).

Con todo, es a partir de la descripción, diálogo y crítica que hace desde la página 55 con el título «Autonomía moral en *In Defense of Anarchism*» que Iosa inaugura el análisis fino. No solo es descriptivo, sino que principalmente analítico. Parte con los elementos del concepto de agencia racional (p. 55), luego con la responsabilidad y sus matices (pp. 56-57), lo que a su turno admite más distinciones. Finalizado ese escrutinio se enfrenta a las posibles objeciones al concepto normativo de un agente racional y ahí habla de malos entendidos. El primero de ellos, y que surge a partir de la lectura de Kant, es « suponer que lo que se afirma es que de hecho estamos obligados a actuar racionalmente» (p. 58), lo cual es rechazado rápidamente pues «lo único que Kant está afirmando es que, si alguien es un agente racional, entonces debe actuar racionalmente. Igualmente, Wolff afirma que, "si" alguien es un ser responsable, entonces está obligado a asumir responsabilidad» (p. 58). Pero de la misma primera objeción, que tiene una respuesta, surge de inmediato una segunda: «¿cómo puede ser que del concepto de un agente racional derivemos la obligación de actuar racionalmente?» (p.58). Y aquí, como señala Iosa, es que «los conceptos de responsabilidad y de agencia racional, afirman Wolff y Kant, son conceptos normativos. Pero persisten los problemas ya que «¿son estas definiciones normativas correctas en tanto definiciones de agencia racional y de responsabilidad?» (p. 59). A esta nueva pregunta, Iosa da una respuesta que comparto: «bien podríamos pensar que este no es el caso. Así uno podría pensar que el concepto de agencia racional implica meramente la capacidad, pero no la obligación, de actuar por razones» (p. 59). Y esta observación es muy pertinente porque, en definitiva, y en la misma línea que podríamos trazar con Kant, a quien también refiere el texto, «como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica» (p. 59). Esto es central, por polémico. Volveré sobre el punto al final.

Iosa previene las complejidades de este asunto, porque, en el fondo, la pretensión kantiana es postular la universalidad de su deontología. Por eso es precisa la observación planteada por nuestro autor: «en este caso toda

máxima que no satisfaga la condición establecida por FUL[2] será considerada como inadmisible en la discusión moral. Incluso podríamos decir que su adopción está prohibida. Pero el hecho de que una máxima satisfaga la condición en cuestión solo será indicador de su admisibilidad *prima facie*. Esto es, solo tendrá sentido discutir el carácter normativo de máximas que satisfagan el FUL. Pero la satisfacción no será suficiente para determinar el carácter normativo de ninguna máxima» (p. 71). Da en el clavo Iosa, aunque no lo menciona derechamente o no lo advertí: la propuesta kantiana es metodológica y entra en disputa con otras. Es plausible porque genera un mínimo, pero satisfecho ese mínimo es uno —sólo uno o uno más— de los indicadores de admisibilidad de pretensión normativa.

Pero como la tarea es escarpada, persisten las preguntas «¿hay algún deber que podamos derivar sin mayores discusiones del mero concepto de agencia racional?» Ciertamente, podemos derivar el deber de actuar racionalmente [...] lo que implica un mandato de adoptar máximas para las cuales tengamos buenas razones. Como las razones, en tanto hemos abstraído cualquier condicionamiento que las convierta en buenas razones solo para algunos agentes, son universales en su forma, entonces este es un mandato de actuar sobre la base de razones que sean buenas razones para todo agente racional. ¿Qué razones son obviamente buenas para todo agente racional?» (p. 72).

Y aquí Iosa nos da una pista: «no parece ser el caso que la mera consistencia lógica de una máxima pueda ser razón suficiente para adoptarla. Pero sí es una buena razón para rechazar el que sea inconsistente» (p. 73). Y esto es verdad, es una buena regla. Que sea impecable según reglas de lógica no excluye que podamos arribar a conclusiones que políticamente son absurdas. Permítaseme un ejemplo, que por la complejidad del mundo de hoy y la simplicidad o superficialidad con que muchos se enfrentan a tan delicado tema, usando esas reglas arriban a resultados absurdos: a) todos los hombres tienen pene; b) Daniela Vega[3] tiene pene; c) Daniela Vega es hombre. Impecable razonamiento, sin embargo, absurdas las conclusiones,

2 Fórmula de ley universal.

3 Daniela Vega es una actriz y cantante chilena, protagonista de la primera película chilena en ganar un Oscar a mejor película extranjera, activista en defensa de los derechos de la comunidad LGBTI y mujer transgénero.

no porque no se pueda discutir, sino que por el plano de la discusión cambia de foco. Este diálogo no se da en el ámbito de los conceptos y del lenguaje, esto se da en la esfera de lo político.

En fin, el libro transita en las propuestas de la metafísica de las costumbres de Kant y sus problemas para justificar la relación entre autonomía y autoridad. Luego, a partir de la página 105, se enfrenta a la teoría de la autoridad como servicio de Raz, la que tampoco está exenta de dificultades. Sintetiza Iosa una reconstrucción al «problema al que Raz trataba de dar respuesta: el desafío del anarquismo filosófico. Básicamente afirma lo siguiente: (i) existe una contradicción conceptual entre las ideas de autoridad legítima y autonomía moral; (ii) la obligación de autonomía moral es inderrotable; (iii) por lo tanto, no existen autoridades legítimas ni, consecuentemente, obligación de obedecer el derecho positivo. Para rechazar la conclusión de este argumento basta con rechazar cualquiera de las premisas. En este trabajo me interesa evaluar el intento raziano de negar la verdad de la primera»[4] (pp. 106-107). Y eso es lo que hará Iosa en las páginas siguientes, haciéndose cargo incluso del problema de las «creencias» como motivadoras para la toma de nuestras decisiones o la creación de normas (p. 132).

A partir de ahora me permito algunas observaciones y lo digo con pudor y sin falsa modestia, dado que son temas que me resultan ajenos, sobre los que el autor me ha enseñado y no tengo méritos para discutir de manera horizontal con Iosa. Tal vez, incluso, estos comentarios puedan resultar útiles para una mejor comprensión del libro o para entrar en diálogo con otras tradiciones y maneras de pensar.

Lo primero, tengo entendido que la *Crítica de la razón pura* es un trabajo de Kant destinado a verificar el estatuto de la metafísica, la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, con vocación universal y necesarios. Pues en ese intento, Kant percibe su imposibilidad en un contexto en que se asomaba el empirismo como una vertiente epistemológica muy poderosa. He ahí la razón de la *Metafísica de las costumbres*. Ante la imposibilidad de juicios

4 Hago presente que Raz no es un autor que esté en la esfera de mis conocimientos. De hecho, el texto de Iosa me fue muy útil para conocer en algo los postulados de tan importante pensador.

universales y necesarios se opta por el camino de la deontología, que parte de axiomas, discutibles desde el origen, pero que son eso, axiomas. Si esto es así, las mismas observaciones que se formulan en el texto se podrían realizar por el mismo Kant, porque de la lectura a las críticas a Kant no se advierte una comprensión del contexto a partir del cual Kant postula lo que postula. Si bien en la bibliografía se considera la *Crítica de la razón pura*, no logré percibirlo como un texto que permita comprender el paso de un libro a otro. Porque, precisamente, el empeño de encontrar la universalidad y necesidad, Kant la descarta.

Lo segundo, como texto que se inscribe en la filosofía analítica, la importancia de los conceptos, las distinciones, el rigor y la búsqueda de una respuesta razonable a las preguntas planteadas es un camino permanente.

Sin embargo, y aquí es donde vuelvo a la prevención que hacía al comienzo de este comentario: siempre rondaba la pregunta ¿y después de esto, qué? al término de las distinciones.

¿Por qué? Porque siguiendo este camino no logro observar el rendimiento político de los problemas planteados. Y tal vez sea responsabilidad mía no advertirlo o no está en el horizonte de esta tradición o siquiera en los intereses del autor enfrentarse a los desafíos que demanda una filosofía de la praxis. Porque mientras leía el libro, diferentes fenómenos se estaban produciendo en el mundo (y, aclaro, no tiene responsabilidad alguna ni el libro ni su autor sobre ninguna de las barbaridades de las que somos testigos estos días), muchas de ellas relacionadas con el ejercicio del derecho a sufragio, el más sacrosanto de los derechos liberales asociados a la democracia (cuestión que, por cierto, no comparto), que provocan la emergencia de movimientos y corrientes donde la razón brilla por su ausencia, o más bien se trata de una racionalidad que desconocemos. ¿Cómo podemos pensar y explicarnos los fenómenos que se están dando en el mundo entero y que, al menos a mí, me dejan perplejo? ¿Dónde se encuentra la razonabilidad, salvo en la justificación procedimental, de la autoridad de personajes que no vale la pena siquiera nombrar?

Pero no solo eso, hay autoridad normativa y un problema que se toma muy en serio este trabajo es intentar comprenderla y relacionarla con la

autonomía. Pero la autoridad no solo es la normativa; también tenemos la fáctica. De inmediato alguno podría reprochar esta afirmación acudiendo a la vieja distinción romana entre la *auctoritas* y la *potestas*. Pues bien, acepto la objeción, sin embargo, aún queda en pie la facticidad de un poder que sin normatividad, que ya es complejo de justificar, tiene poder político —y mucho— e incide con decisión en nuestra vida cotidiana.

Pues bien, el esfuerzo intelectual del autor es enorme; como señalaba, tal vez han sido años de arduo trabajo, no obstante, no por su responsabilidad se queda corto a la hora de enfrentar respuestas que un lector como yo le demanda, a menos, claro está, que este sea un esfuerzo por intentar prescribir una suerte de ontología de la autoridad y la autonomía, para lo cual la discusión se centra entre los especialistas que dominan tan específica gramática sin apertura cognitiva. Pero el texto parte por autoridad, que dice relación con poder y, de hecho, cuando acepté la invitación a comentar este libro fue con la mirada al índice, que me parecía sugerente. No obstante, tras su lectura, no logro percibir el diálogo con una filosofía y ética política que se enfrente a las preguntas que nos demanda el mundo de hoy. Tal vez están y no las advierto y en eso la responsabilidad es del lector y no del autor, por lo mismo, será interesante abrir un espacio para el diálogo sobre estas cuestiones.

ANUARIO
Nº36 · 2020

¿Vacíos conceptos despolitizados?

(Comentario de Juan losa, El conflicto entre autoridad y autonomía)

Páginas 17-33

SOCIEDAD CHILENA DE
FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

¿VACÍOS CONCEPTOS DESPOLITIZADOS?

(COMENTARIO DE JUAN IOSA, *EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA*, FONTAMARA, MÉXICO, 2017, 176 PP.)[1]

Enzo Solari[2]
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN

este comentario intenta mostrar que una argumentación filosófica puramente conceptual sobre autonomía y autoridad es abstracta o insuficiente si no considera los sentidos concretos y determinados de la institucionalización o exteriorización de ellas, con lo cual vuelve a notarse aquí el vínculo intrínseco de la filosofía jurídica con la política.

PALABRAS CLAVES

autoridad, autonomía, voluntad, juicio, Kant, autoridad epistémica. de las decisiones

EMPTY DEPOLITICIZED CONCEPTS

(A COMMENTARY ON JUAN IOSA, EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA, FONTAMARA,MÉXICO, 2017, 176 PP)

ABSTRACT

This commentary attempts to show that a purely conceptual philosophical argument about autonomy and authority is abstract or insufficient if it does not take into account the concrete and determinate meanings of their institutionalization or externalization, consequently the intrinsic connection between the philosophy of law and politics is reestablished.

KEYWORDS

authority, autonomy, will, judgment, Kant, epistemic authority.

1 Este texto es parte del Proyecto Fondecyt Regular N° 1150686.

2 El autor agradece a Sebastián Figueroa y Sebastián Agüero la invitación a exponer en el Seminario 'Escritores abogan por sus libros' (realizado en la Universidad Adolfo Ibáñez, Viña del Mar, el 20.11.2018), las observaciones y discusiones que este comentario suscitó en Juan Iosa y demás participantes en el mismo, así como –gracias a una invitación de Juan Carlos Bayón- el examen del mismo por parte del grupo de filosofía del derecho de la Universidad Autónoma de Madrid (el 5.02.2019).

I. El libro de Juan Iosa es, me parece, agudo y sugerente. Es preciso, está muy bien argumentado, posee una escritura generalmente limpia. Y su tema —los conceptos de autonomía y autoridad y el posible o necesario conflicto entre ambas— es de una importancia difícil de exagerar. Ahora bien, ¿por qué discute estas cosas Iosa? Lo hace, dice, porque desde siempre se ha preguntado si es que hay que obedecer mandatos de autoridades. Es el dilema o paradoja de la autoridad (pp. 11 y 19): «si la autoridad manda lo que es correcto entonces es redundante, si manda lo que es incorrecto entonces es irrelevante» (p. 19).

II. ¿Cuáles son las influencias que más se advierten en este libro? Junto a los dos autores a los que dedica Iosa sus análisis, R. P. Wolff y J. Raz, se diría que entre las mayores influencias sobre el autor están I. Kant, J. B. Schneewind y J. C. Bayón. Aunque, todo hay que decirlo, atraviesa a este libro —tan analítico— cierta indeterminación. Hay profusos trozos de la argumentación asumidos (a confesión suya) solo provisionalmente, como el del juicio que merecería la filosofía moral de Kant; uno tiene la impresión de que todo el tiempo Iosa asume categorías kantianas sin pronunciarse definitivamente acerca de su verdad y justificación. Lo mismo ocurre con su argumentación acerca del cognitivismo y su opuesto, y sobre el realismo y su opuesto, la que parece estar atravesada, no por una declaración (platónica) de aporía, sino por una indecisión entre todos ellos, en cuya virtud Iosa los considera una y otra vez provisionalmente, explorando lo que quepa decir si fuera cada uno en algún sentido verdadero, practicando así una filosofía —que diría Borges- del *als ob*. Sin embargo, como diré, parece que la discusión más pormenorizada y constante de la filosofía moral kantiana y del cognitivismo permite abrigar la sospecha —solo una sospecha— de que Iosa suscribe una y otro.

III. Los miembros de su argumento son autonomía y autoridad. Autoridad, dice, es quien posee derecho a mandar, es decir, a dictar normas vinculantes (pp. 20-21). Más estrictamente y de manera minimalista, es quien «tiene la capacidad de alterar directamente alguna de las premisas normativas de nuestro razonamiento práctico. [Solo] indirecta y potencialmente [es quien] tiene la capacidad de alterar nuestros deberes finales» (p. 23). Respecto de la justificación moral de la autoridad, Iosa, por una parte, deja expresamente fuera de consideración aquellas concepciones de la moral que la ven

como engaño o error (pp. 27-28) y, por la otra, considera tanto la variedad voluntarista como la epistémica de la autoridad legítima —y por ende de la diferencia práctica— encuadrándolas en el mapa contemporáneamente trazado de teorías (epistémico-semánticas) cognitivistas y no cognitivistas, y de teorías (sobre la índole de la normatividad moral) realistas y antirrealistas (pp. 24-36).

IV. Autonomía moral, a su vez, es o bien juicio propio o bien autolegislación. Que sea autolegislación, dice Iosa, significa que «para un agente autónomo la fuente de cualquier deber categórico que se le aplique, así como aquello que da cuenta de su carácter normativo, es su propia voluntad (en algún sentido, todavía por determinar, de esta expresión)» (p. 37). Y que sea juicio propio, según Iosa, no se relaciona con la autocreación de la ley, sino (citando a Wolff y a Scanlon) con actuar «sobre la base de nuestro propio juicio moral» (p. 37). En cambio, Iosa parte por dejar expresamente fuera de consideración otros sentidos de autonomía, como los de ámbito privado (à la Berlin) y de autopropiedad personal (à la Locke) (p. 36), y luego examina con atención la variedad voluntarista y la judicativa-epistémica, otra vez a la luz del contexto proporcionado por las teorías cognitivistas y no cognitivistas y las teorías realistas y no realistas (pp. 38-50).

V. ¿Cuál es su tesis? La de que no hay incompatibilidad conceptual entre autoridad y autonomía. Ni en la versión voluntarista de la autonomía moral como autolegislación y de la autoridad como voluntad originadora de normas vinculantes, aun cuando solo fuera porque hay un caso —no es lo que pienso, sino lo que piensa Wolff— de compatibilidad entre autonomía y autoridad: el de la democracia directa y por unanimidad; ni en la versión judicativa de la autonomía moral como juicio propio acerca de los deberes finales o razones categóricas para actuar y de la autoridad como servicio epistémico —no es lo que pienso, sino lo que piensa Raz— que exige la renuncia a tal juicio propio para ajustarse al mejor juicio y a las razones de la autoridad (pp. 13-4) y que, según Iosa, debería ser incondicionalmente abandonada (pp. 14 y 106, n. 95; para su desarrollo, véase pp. 138-166). Por supuesto, advierte Iosa, no hay que cruzar los criterios y juntar a la concepción voluntarista de la autonomía con la epistémica de la autoridad, ni viceversa (p. 12).

Pues bien, aquí podría acabar este comentario, y es que, en cuanto al punto central de su argumentación —no hay incompatibilidad conceptual entre autoridad y autonomía ni en la versión voluntarista ni en la versión judicativo-epistémica, aunque, a propósito de esta última versión, lo que se sostiene es que la autoridad como servicio es una idea que debe ser rechazada—, yo estoy de acuerdo con Iosa. Pero hay más.

VI. Adelantaba las indeterminaciones de Iosa y la posibilidad de resolverlas. Discutiendo la idea de autonomía como juicio propio, Iosa trata al cognitivismo moral como aquella concepción para la cual «es posible conocer el valor de verdad de los enunciados prácticos» (p. 38). Y añade que el mismo implica, cuando menos, tres exigencias: de soberanía o independencia epistémica, de que las creencias obtenidas en virtud de procedimiento cognoscitivo independiente sean el antecedente de la acción, y de que la acción, por ende, se base en aquellas creencias. «Resumiendo, el juicio propio bajo el cognitivismo exige que el agente actúe en virtud de creencias suyas que considera verdaderas y justificadas (*i. e.* considera que constituyen conocimiento —aunque, por cierto, puede que de hecho no lo constituyan—) en tanto son fruto de un procedimiento epistémico confiable que tiene a su alcance» (pp. 38-9). «En un sentido», dice Iosa entrecomillando esta expresión, podría pensarse que el juicio propio de alguien es incompatible con el cognitivismo, sobre todo si se supone el realismo moral, pues entonces lo que importa, moralmente hablando, es actuar de acuerdo con razones objetivamente vinculantes y no tanto de acuerdo con nuestro juicio acerca de ellas. Iosa sostiene «sin dudas» que no hay conexión necesaria entre realismo moral y autonomía como juicio propio, pero que tampoco hay contradicción entre realismo y juicio propio. El juicio propio puede entenderse como la obligación de juzgar por sí mismo acerca de razones objetivas para actuar. Si se asume —en epistemología moral— que todos tienen idéntica capacidad para conocer razones morales objetivas y —en un plano normativo— que es obligatorio el juicio propio, entonces cabe afirmar, a la vez, que es posible y que es necesario acceder a esas razones morales objetiva y categóricamente vinculantes mediante y solo mediante nuestros juicios y creencias (razones objetivas:« porque están completas como razones, aun si nosotros no creemos en ellas», p. 39;; razones categóricas: «porque son independientes de nuestros deseos», p. 40). (Mientras así argumenta, de

pronto Iosa pasa a decir que la obligación de juicio propio «no implica que no nos esté permitido delegar el juicio en otro» (p. 40), cosa que en ese lugar del texto deja sin desarrollar). Iosa parafrasea esta compatibilidad de autonomía como juicio propio y cognitivismo realista diciendo que se trata de una teoría «que tiene un conjunto de normas sustantivas y al menos una norma procesal que impone la obligación de cada agente de comprometerse en el conocimiento de esas normas sustantivas» (p. 40).

VII. Justo cuando ofrece dicha paráfrasis, Iosa alude en pie de página a Kant, quien también sostuvo la autonomía como juicio propio, pues afirmó de nosotros (de agentes racionales) la capacidad de igual acceso a la ley moral y la obligación de actuar racionalmente, es decir, moralmente. Iosa agrega que, según intérpretes kantianos como Wood y Kain, la filosofía moral kantiana debe leerse en clave realista tal como —guardando las proporciones y las diferencias— ocurre a la vez con la tesis de la autonomía defendida por Raz y con la tesis de la autoridad legítima del mismo Raz, para la que, precisamente, se trata de señalar las condiciones «bajo las cuales está justificado renunciar a juzgar por uno mismo— (p. 40, n. 35). Luego de lo cual, la exposición del no cognitivismo antirrealista es sumaria y , por lo demás, no podría ser de otra manera, ya que entonces la autonomía no puede significar juicio propio: «no importa el juicio como proceso epistémico porque no se supone que haya nada que conocer» (p. 40), sino siempre y solo que se actúe bajo el imperio de nuestras creencias, de que se las acepte como propias y en consecuencia como vinculantes (pp. 40-41).

Pero esto no es todo, según Iosa. Kant —nótese— es responsable de las dos versiones de la autonomía, no solo de la autojudicativa como se acaba de ver, sino también de la autolegislativa (pp. 41-42). A Kant, en efecto, hay que hacer remontar la tesis de la (auto)legislación que responde con la noción de autonomía (donde autonomía es lo mismo que autogobierno) a las preguntas «¿qué deberes morales tengo?» y «¿cuál es el contenido de la moral?», y la tesis de la (auto)soberanía que responde a preguntas tales como «¿por qué debo ser moral?» y «¿por qué debo hacer lo que debo hacer?» (p. 41). Iosa no se pronuncia acerca de distintas lecturas de la autonomía moral: la mayoritaria, que ve en ella la fuente de toda normatividad categórica, y la minoritaria, que niega lo anterior para afirmar, en cambio, que «en el ámbito jurídico ‘autonomía como autolegislación es simplemente irrelevante’» (p.

42, n. 38, citándo a Flikschuh). Iosa hace ver que la postura de la minoría equivale a defender en Kant el fraccionamiento del razonamiento práctico. Añade que ambas posturas son posibles y que entre ambas aquí no se toma una decisión (p. 42, n. 38). Aun siendo así, Iosa explicita que sostener la tesis de la minoría abre tres caminos: el de negar normatividad categórica al derecho, el de afirmar la normatividad categórica del derecho, pero independientemente de la moral (y esto sería propiamente fraccionamiento del razonamiento práctico), y el de desconectar autonomía y normatividad moral para poder seguir derivando la normatividad jurídica de la normatividad moral (p. 43). Iosa expone la autonomía como autolegislación al hilo de Kant (su elogio es claro: «sin duda es en el pensamiento kantiano en donde alcanza sus máximas cumbres el proyecto ilustrado de fundar la praxis en la razón, *i. e.* la creencia en una autonomía de la voluntad racional o razón práctica», p. 43) para mostrar, frente al fraccionamiento del razonamiento práctico y a las demás alternativas (todas las cuales serían, por ende, no kantianas), que es posible derivar «la normatividad del derecho a partir de la normatividad de la moral entendida como autonomía» (p. 43). Iosa sigue el razonamiento kantiano de la *Grundlegung* mencionando las posibilidades de leer en la autonomía o bien el protagonismo de cada individuo en particular y de su positiva voluntad legisladora moral, o bien el protagonismo de la «voluntad racional presente en nosotros, pero en absoluto dependiente de nuestros actos ni de ninguna otra particularidad nuestra» al legislar normas objetivas, universales y necesarias (pp. 44-45). Esto recuerda, si bien secularizadamente, el dilema de Eutifrón (9e-10a) entre voluntarismo y racionalismo, dice Iosa, quien cree que esta contradicción en la noción kantiana legislativa de autonomía no es solo aparente. Y como no es solo aparente es que ha habido intentos serios por desatarla: el voluntarista (de Wolff y Bittner), el constructivista (de Rawls, O'Neill, Korsgaard y Reath) y el realista (de Kain y Wood) (pp. 46-48), recibiendo, este modo realista —¡el realismo nuevamente!—, una atención más detallada, no en un solo párrafo sino en dos, siendo el segundo (¿sintomáticamente?) aclaratorio.

VIII. Todo lo cual es presupuesto por Iosa para distinguir entre dos concepciones de la autoridad y dos concepciones de la autonomía (moral) para, a continuación, vincularlas coherentemente —a las dos de la voluntad entre sí y lo mismo a las dos del juicio, como hemos visto— y así mostrar que hay dos versiones de la incompatibilidad conceptual, en todo caso, por

rechazar (pp. 48-50). Una pregunta importante, por supuesto, es si estas distinciones son necesarias para abordar la (in)compatibilidad conceptual de autoridad y autonomía. Yo diría, si seguimos el argumento de Kant, que no, al menos *prima facie*. No, porque la autoridad, como la autonomía, tiene un momento volitivo y otro momento intelectivo o, para decirlo en el vocabulario analítico que hace suyo Iosa, que la distinción entre voluntad y episteme no es más que un desgajamiento hecho dentro de una disección fenomenológica, conceptual y evaluativa tanto de la autoridad como de la autonomía. En el mejor de los casos, cabría decir que las dos legislaciones, la de la autonomía y la de la autoridad, son predominantemente volitivas, mientras que los dos juicios, el de la autonomía y el de la autoridad, son predominantemente epistémicos. Pero que la legislación sea obra de la voluntad quiere decir que es obra de la razón práctica, o sea, que es intrínsecamente racional. Mientras que el enjuiciamiento, sea determinante o reflexivo, es esa facultad mediadora entre lo general y lo particular, que opera por reflexiva subsunción de esto bajo aquello. El juicio en general, teórico o práctico, es una facultad cognoscitiva distinta de la racional, pero cuyo centro gravitacional está en el tránsito subsuntivo de lo general a lo particular, lo que, cuando se trata de la praxis, implica que el enjuiciamiento no sería tal si no incluyese al mismo tiempo ese complejo cognitivo-volitivo expresable como decisiones, normas o incluso acciones particulares. Tal y como la voluntad es racional, asimismo el juicio práctico es un conocimiento que hace posible decidir, regular o actuar. No pudiendo entrar en una argumentación suficientemente precisa aquí, sugeriré esquemáticamente algunas características solamente de la autonomía como juicio según Kant, para sugerir que la distinción entre legislación y juicio, tal como Iosa la elabora, es tosca y por lo mismo ha de ser mejorada.

IX. En Kant se halla una pormenorizada investigación acerca de la formación o constitución del juicio (*Urteil*) que no debe desatenderse.[3] De la facultad de juzgar (*Urteilskraft*), dice Kant, que consiste en una facultad de pensar distinta del entendimiento y de la razón. El entendimiento (*Verstand*) es la «facultad del conocimiento de lo *universal* (las reglas)». La razón (*Vernunft*) es la «facultad de *determinación* de lo particular por lo universal (de la

3 Sintetizo en este y los dos párrafos siguientes algunas partes de un artículo aún inédito: «El juicio como operación intelectual y el derecho».

derivación desde principios)». Mas, la facultad de juzgar es la «facultad de la *subsunción de lo particular* bajo lo universal» (Kant, *KU*, Introd.: 28). Por otra parte, junto a esta facultad de pensar y su tripartición, hay otras facultades del ánimo humano: «el *sentimiento de placer y displacer* y la *facultad de desear*» (Kant, *KU*, Introd.: 31). El *sentimiento de placer y displacer* «no es en modo alguno un conocimiento ni lo procura, aunque pueda presuponer un conocimiento como fundamento de determinación» (Kant, *KU*, Introd.: 31), es «una facultad o receptividad intermedia [...], así como entre las facultades superiores de conocimiento queda una intermedia, la facultad de juzgar». Así, puede advertirse en Kant una noción estricta y otra amplia del juicio. Estrictamente hablando, juicio es la síntesis de representaciones en las que hay una de orden conceptual y, por ende, referencia a objetos reales o posibles. Ampliamente, en cambio, juicio es cualquier enlace consciente de representaciones y aun sin ese elemento de mediación conceptual, como dice en el §22 de *Prolegomena.*[4]

Ahora bien, en un artículo, cuyo punto de partida es que la filosofía jurídica kantiana de la facultad de juzgar solo está fragmentariamente documentada («Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52, 1998, pp. 1-22, aquí p. 21), el mismo Wieland sugiere algo notable a propósito de la definición kantiana de juicios determinantes (que subsumen lo particular bajo lo general o ley, estando lo general dado, *gegeben*) y reflexionantes (que operan una subsunción sin que esté dado lo general sino solamente lo particular y donde esta facultad de juzgar debe encontrar lo general: Wieland, *Kants Rechtsphilosophie*, p. 7). Y es que en el caso del juicio reflexionante se trata, en rigor, de un juicio meramente (*bloss*) reflexionante, lo que lleva a admitir que hay juicios meramente reflexionantes y no meramente reflexionantes, y que estos últimos son precisamente los juicios determinantes: juicios, a la vez, de determinación y de reflexión, lo que es tanto como decir que los juicios determinantes suponen (*voraussetzen*) los juicios reflexionantes (Wieland, *Kants Rechtsphilosophie*,7-8, remitiendo a Kant, V 179), o bien, que no

4 He seguido en esto a W. Wieland, Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 2001, pp. 78-103.

hay juicios sin reflexión, pues esta es función presente en todo juicio, de modo que el juicio es reflexionante si es solo reflexivo y, en cambio, es determinante si es reflexivo-determinativo.

Toda esta cuestión del juicio en general, de su formación o constitución y del primado de la función reflexiva es, por cierto, espesa, difícil en Kant, y para qué decir cuando se la enfoca en sí misma y desde otros puntos de vista filosóficos. Kant, podría decirse, detalla algo que Aristóteles solo constató: que distintos tipos judicativos (como los juicios jurídicos, morales y estéticos), más allá de sus mayores o menores constricciones positivas y conceptuales, tienen la común estructura de ser juicios. Siendo el juicio una apófansis, un declarar algo acerca de algo: *légein tí katà tinós*, que decía Aristóteles (véase *De int.* 6, 17a 25). Lo cual es asumido por Kant, para el que el juicio en general es representación de representación, esto es, síntesis que determina algo porque previamente es reflexión acerca de algo. Un juicio, kantianamente, es una determinación patente fundada, explícita o más bien implícitamente, en una reflexión (pues esta con frecuencia es latente y en todo caso suele desaparecer tras la determinación).

X. Espero que pueda apreciarse cuánto matiz significativo y relevante —ausente en el tratamiento que ofrece Iosa del juicio propio— envuelve la crítica de la facultad de juzgar en Kant y precisamente a propósito de las relaciones entre autonomía y autoridad. La cuestión tendría que prolongarse, cosa que no haré, si se exploraran en esa tercera *Crítica* (yo agregaría, claro, a la *Metafísica de las Costumbres*) las características peculiares del juicio práctico-político, algo —como se sabe— que ha hecho polémica, pero tan sugerentemente, H. Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Solo diré que el juicio político y jurídico, en la lectura que hace Arendt del viejo Kant, tiene características que se deben a las insuficiencias que, sobre todo tras las grandes revoluciones de su época, él mismo fue percibiendo en la razón práctica y legisladora, aquella razón de la que trata la *Grundlegung*, que parece ser la obra central en los análisis kantianos de Iosa. Recuérdese lo que Arendt decía:

Los temas abordados en la *Crítica del juicio* —lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular;

la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no solo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus facultades mentales— son temas, todos ellos, de importante significado político —esto es, importantes para la política— que preocuparon a Kant antes de que, tras concluir su empresa crítica (*das kritische Geschäft*), los retomase al fin en su vejez [...] Todo hace pensar que el problema de Kant en este período tardío, cuando, por así decirlo, la revolución americana, y más aún la francesa, lo habían despertado de su sueño político (del mismo modo que, en su juventud, Hume lo había despertado de su sueño dogmático, y Rousseau, en su madurez, del sueño moral), era el siguiente: ¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica? Y el hecho sorprendente es que sabía que su filosofía moral no podría ayudarle en esta empresa. Así, se distanció de toda postura moralista y comprendió que el problema era constreñir al hombre a 'ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno' y que 'no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo' [...] (Arendt, 2012: 35 y 39)

XI. ¿Podría decirse que esta distinción kantiana final entre razón legisladora y juicio hace justicia a las parejas que forma Iosa para el análisis del problema autoridad-autonomía? Lo dudo. Más arriba preguntaba si estas parejas distinguidas son necesarias para abordar la (in)compatibilidad conceptual de autoridad y autonomía, respondiendo que no, al menos *prima facie*. Ahora toca averiguar por qué *prima facie*. Yo diría: porque hablar de *la* autonomía (moral) y de *la* autoridad, así en singular, es probablemente una forma demasiado abstracta de hablar, de donde se originan distinciones como la de legislación (de la voluntad) y juicio (epistémico o intelectivo). Esto, que podría considerarse una suerte de postrera reivindicación de la argumentación dualizadora de Iosa —el que distingue dos sentidos de autonomía y dos de autoridad—, sin embargo, marcha por otra ruta. La posible distinción entre legislación de la voluntad y juicio epistémico puede aprovecharse en un nuevo sentido, no cuando se distingue entre las (cuatro) concepciones de autoridad y autonomía ya mencionadas, sino cuando se analizan o diseccionan *hacia adentro* autoridades o funciones

de la autoridad, y cuando se hace lo propio entre momentos o funciones de la autonomía. A mi modo de ver, tal sería el esquema, el principio de este argumento: el que autoridad y autonomía se dicen en muchos sentidos. Así, la justificación kantiana de la autoridad requiere distinguir en ella más y mejor, cuando menos analizando en ella la *multivocidad de la legislación* (la cual puede mentar su fundamento moral como su legalidad política y jurídica) *y del juicio autoritativo* (que puede mentar la decisión jurisdiccional, administrativa/gubernamental o incluso la dimensión judicativa presente en el proceso de formación de la ley), y analizando distintamente también, en las autoridades así distinguidas, la posibilidad de un *servicio epistémico* tanto en el sentido de *razones para la acción* como en el de *razones para creer* que acompañan y sostienen determinadas razones para actuar. Y en cuanto a su contraparte —la autonomía moral—, tampoco debería perderse de vista su complejo estatuto, *en tanto en cuanto ella es legislativa y judicativa*. Entre una y otra, pues, y a la luz de sus muchos sentidos, habría que decir, como también hace Iosa, aunque por motivos más diferenciados, que es, por ende, tan posible la compatibilidad de formas de autoridad con instancias de autonomía moral como la incompatibilidad de una y otra, mas no necesaria ni conceptualmente, sino *in concreto*. Esto importa, que la autoridad y su posible compatibilidad con la autonomía ha de ser estudiada en sus instanciaciones, las cuales, modernamente, son no solo las tres de rigor (legislación, administración/gobierno y jurisdicción), sino también una miríada de agencias cuya índole no siempre encaja clara y distintamente en esa triplicidad estructural/funcional. Habiéndome referido antes a la autonomía como juicio que incluye un momento volitivo, ahora solo me referiré a la autoridad como una legislación política y jurídica que requiere un momento aplicativo y particularmente epistémico, y en especial a unas funciones de autoridad justificables, básicamente, por la igualdad política aunque a la vez legitimadas (¿y constreñidas?) por configuraciones institucionales cuya pretensión es hacer probable el mejor desempeño epistémico de las mismas. Advierto que tampoco será posible un argumento exhaustivo, sino solamente algo que anticipe una parte de su estructura.

XII. Acerca de las tres potestades clásicas del Estado moderno, comprendidas como estructuras organizadas para mediar ciertas funciones, Fernando Atria ha expuesto un argumento persuasivo y, a diferencia de Iosa, no desde un punto de vista puramente conceptual, sino desde uno institucional (que parte

del análisis de las instituciones realmente existentes, probablemente a la zaga de *Legalidad y legitimidad*, de Carl Schmitt, y seguramente bajo el influjo hegeliano de que en principio —derrotablemente pues—- lo real es racional y viceversa).[5] Véase qué resulta de fijar la atención en un momento como el de la jurisdicción, lo que tendría que replicarse con las otras potestades y funciones. La jurisdicción es la potestad estatal organizada de acuerdo con el principio de independencia para identificar, imparcialmente y según la ley, lo que en cada caso se le debe a alguien, «lo suyo». Lo cual exige audiencias de las partes cuyo derecho se trata de juzgar judicialmente y cuyo conflicto debe precisamente adjudicarse. Pero, dice Atria (2016: 251-341), cuando se trata de cortes o tribunales constitucionales el asunto cambia de aspecto pues la jurisdicción constitucional sería una institución dislocada o incongruente, en tanto que en ella la estructura es judicial y la función legislativa. Si esto último fuera cierto, la justicia constitucional ofrecería una instancia estupenda de patología institucional, de una institución tan inestable como inconsistente y que no puede diferenciarse de una tercera cámara legislativa.

XIII. Ahora bien, ¿podría justificarse otra conclusión, distinta de la de Atria y de los que recusan la jurisdicción constitucional, pero que también se distinga de la defensa de unos jueces constitucionales cuya palabra, en lo que respecta al control de constitucionalidad, es institucionalmente la última, y que más encima operan sin ninguna garantía de presunción de constitucionalidad de las normas controladas y aun decidiendo tal calificación por una simple mayoría? A mi modo de ver, sí, por lo menos en ciertos contextos y circunstancias (en esto sigo de cerca a Juan Carlos Bayón). Se trataría, de hecho, de un órgano efectivamente híbrido, pero cuya hibridez pudiese ser justificada. Esto es, sería un órgano, bien semijudicial bien paralegislativo, distinto del legislador y del administrador, cuyo cometido sea evaluar precisamente la justificación constitucional de reglas generales y que, permitiendo la argumentación sofisticada de principios, solo tome decisiones por supermayorías y proceda de manera limitada, deferente y colaborativa para con los órganos representativos justamente por estar institucionalmente diseñado para evitar la hipertrofia y el activismo. Todo

5 Reproduzco aquí y en los dos párrafos siguientes partes de artículos anteriores, uno publicado («Alternativas ante la hipertrofia de la justicia constitucional chilena», en Revista Derecho del Estado. Universidad Externado de Colombia, 35, 2015, pp. 201-241), el otro aún inédito («Un constitucionalismo débil para Chile»).

esto descansa en la posibilidad de «filosoficar» la justificación democrática con un dispositivo institucional que controle en general la constitucionalidad de las normas legales y administrativas, haciendo así probable un incremento de la racionalidad argumentativa que la estructura del proceso democrático-deliberativo *per se* no asegura. Las controversias políticas que atraviesan a una comunidad no serían, de este modo, eliminadas ni por la constitución ni por unos jueces (o mejor, expertos) constitucionales, sino que antes de ser democráticamente resueltas habrían de ser procesadas pasando a través de una forma no estrictamente judicial sino que, más propiamente, cuasilegislativa o semijudicial, justo por estar entregadas a letrados o expertos que, sin ser imparciales, sino estando involucrados en ellas, son, pese a todo, capaces de sofisticar filosóficamente las razones para su resolución finalmente política. Sería algo así como un consejo constitucional sin que esto signifique asumir las peculiares características que el órgano con ese nombre tiene en Francia. Y mientras Dworkin cree que tales expertos son jueces y que están en condiciones suficientemente apropiadas de tomar la decisión institucionalmente final sobre estos *hard cases* constitucionales, quien defienda modelos de constitucionalismo débil, como en el caso de Bayón (y en el mío), por una parte sostendrá, en cambio, un papel puramente epistémico para esos expertos que, entonces, serán más bien consejeros de los que cabe esperar un juicio no solo determinante sino también reflexionante (y es que todo juicio, recuérdese, es reflexionante), una capacidad de juicio institucionalmente posible y cuya credencial reside en su peculiar calificación o *auctoritas*, y, por otra parte y a la vez, encomendará la resolución de esos casos duros o difíciles a la deliberación y a la decisión de los órganos democráticos.

XIV. Este es solo un ejemplo de dispositivo que no en vez, sino desde la base de un proceso democrático montado sobre la igualdad política pretende institucionalizar racionalidad y juicio epistémicamente relevantes (tanto en sentido teórico como práctico). Cabría preguntarse si este tipo de órgano —como un consejo constitucional que no decide los casos constitucionales pero sí los enjuicia antes de que las estructuras políticas sí lo resuelvan— es efectivamente autoridad, lo que puede responderse o bien trivialmente, y así negándolo por no disponer de derecho a mandar, de dictar normas vinculantes, o bien algo más sofisticadamente aceptando que las estructuras y funciones de autoridad admiten la existencia de arreglos particulares que

por sí mismos no mandan ni vinculan, pero que forman parte de (o interactúan con) configuraciones institucionales que sí poseen tal derecho a mandar y a vincular. Esto equivaldría a operar como lo hace la teoría jurídica cuando asegura que Kelsen exageraba al pretender que una norma no es jurídica completa o independientemente si no incluye ella misma una consecuencia coactiva para tal o cual supuesto; aquí, análogamente, se afirma que hay autoridad incluso cuando se trata con una estructura que media cierta función en la que no se despliega estrictamente autoridad, pero que está implicada por estructuras y funciones que sí exhiben autoridad. Y de este tipo estructural/funcional de autoridad no inmediatamente vinculante hay ejemplos variados en el campo estatal. Y allende el Estado: caben, en efecto, otras tantas configuraciones, no solo dentro sino también fuera del Estado, que podrían mejorar la legitimación material *a posteriori* de las decisiones democráticamente tomadas, haciendo probable que a través de ellas se satisfaga no el interés de una sola facción sino el de todos y considerando las mejores razones científicamente disponibles. Y es que los expertos no están excluidos de las instituciones de una comunidad democrática, instituciones que, fundadas *primo et per se* en la igualdad política, pueden autónomamente incorporarlos. Instituciones deseables serían, en este sentido, no sé si unos bancos centrales con los niveles de autonomía que hoy parecen haberse naturalizado[6]), pero sí oficinas no decisoras, sino consejeras y/o consultivas —insertas en los órganos parlamentarios, gubernamentales y administrativos— de expertos independientes del partisanismo (por supuesto no solo economistas, sino también abogados, lógicos, matemáticos, físicos, biólogos, ecólogos, neurocientíficos, etc.), de lo cual es ejemplo (también en sentido ejemplar) la británica *Law Comission* (véase https://www.lawcom.gov.uk/, donde tal comisión se autodescribe como «*a statutory independent body. We aim: - to ensure that the law is as fair, modern, simple and as cost-effective as posible, - to conduct research and consultations in order to make systematic recommendations for consideration by Parliament, and - to codify the law, eliminate anomalies, repeal obsolete and unnecessary enactments and reduce the number of separate statutes*»). Deseables también, aunque parezcan batirse en retirada en estos tiempos de desatada industria académica gobernada por *managers* internos y externos, son las universidades, siempre que esas instituciones aún sean caracterizables

6 Véase críticamente W. Streeck (2018) «¿El cuarto poder?», en New Left Review, 110:151-61.

por (el estándar de) la libertad de docencia, de investigación y de crítica política interna y externa, y por su autonomía respecto del Estado (como respecto de todo poder, interés o agenda que pretenda adueñarse de ellas), y cuyo papel epistémico en relación con la cultura política y las instituciones democráticas nunca se enfatizará suficientemente.

Así, creo, en algún sentido (solo en alguno) podría rescatarse la idea de Raz de que la autoridad puede pretender un servicio epistémico, solo que, en los dos sentidos de una autoridad epistémica, tanto el de razones para la acción, como en el de razones para creer que han de ser tomadas en serio y, precisamente, cuando se trata de brindar (legislativa, administrativa o jurisdiccionalmente) razones para actuar. Lo que es tanto como decir que la postrera alusión crítica de Iosa a la democracia deliberativa (que es, en esencia, una defensa de la democracia tal como la de Bayón en «¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?», en *Diritto & questioni pubbliche* (2009: 189-228), no por sus credenciales epistémicas, sino porque «a veces antes que tomar decisiones correctas nos importa tomar nosotros mismos, colectivamente, las decisiones que han de regular nuestra vida en común», p. 162) es solo parcialmente apropiada, en la medida en que sean posibles formas institucionalizadas de servicio autoritativo epistémico que no ofusquen la igualdad política.

XV. Diría, para terminar, que el sentido de estas últimas observaciones críticas, bastante kantianas por una parte, y con seguridad parciales y extravagantes por poco fieles al contenido estilo que mantiene rigurosamente Iosa, podría resumirse como la insatisfacción por una forma puramente conceptual de argumentar, la que requeriría de algo no derivado sino previo, primario: una reflexión institucional, política, acerca de autonomía y autoridad. ¿No hay, en Iosa, una consideración mínimamente institucional de la autoridad y sumamente subjetiva de la autonomía —como en un «diálogo interno del yo», que es lo que parece hacer Kant en la *Grundlegung*—? Por decirlo analógicamente, con este tratamiento de la autonomía y la autoridad podría vislumbrarse lo que, en relación con el problema de la libertad, denunciaba H. Arendt cuando advirtiera que la analítica del concepto de libertad interior como *liberum arbitrium* es una cuestión importante, pero secundaria, pues supone el anterior estudio de la libertad no puramente concebida sino realmente existente y conectada siempre y en todo caso con el problema de

la autoridad: la libertad ya completamente exteriorizada en el espacio político ("¿Qué es la libertad?", trad. A. Poljak, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003, pp. 227-268, aquí p. 231), la libertad que es liberación de las necesidades vitales, que necesita de la compañía de otros seres humanos en alguna igualdad de condiciones y de un espacio público común para tratarse entre todos como libres de palabra y de obra (*Ibid*, p. 235). ¿O no?

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hanna (2003). «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, trad. A. Poljak,

— — — (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Bacrelona: Paidós, trad. C. Corral.

Atria, Fernando, (2016). *La forma del derecho*. Barcelona: Marcial Pons.

Solari, Enzo (2015) «Alternativas ante la hipertrofia de la justicia constitucional chilena», en *Revista Derecho del Estado*, 35: 201-241.

W. Wieland (2001) *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag,

W. Wieland (1998) «Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52, 1998, pp. 1-22

I. Kant, (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1992. (citada como KU)

ANUARIO
Nº36 · 2020

Normatividad jurídica, moral y autonomía. Comentario al libro El conflicto entre autoridad y autonomía de Juan losa

Páginas 37-50

SOCIEDAD CHILENA DE
FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Nº36 (2020), Páginas 37-50

NORMATIVIDAD JURÍDICA, MORAL Y AUTONOMÍA. COMENTARIO AL LIBRO *EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA* DE JUAN IOSA

Antonio Morales Manzo

Abogado y magíster en Derecho, Universidad de Chile. Profesor instructor, Universidad Adolfo Ibáñez, ciudad, Chile.

antoniomoralesmanzo@uai.cl

RESUMEN

a partir de la lectura del libro de Juan Iosa, el presente comentario pretende mostrar los eventuales problemas de una aproximación a una teoría kantiana de la moralidad que no tome en consideración el planteamiento kantiano respecto del derecho en tanto ámbito institucional y de argumentación. Posteriormente, se aborda críticamente la noción inspirada en la obra de Joseph Raz, de acuerdo con la cual las razones emanadas de una autoridad (jurídica) representan un conjunto de razones de segundo orden, que tienen una incidencia efectiva en el conjunto motivacional de quienes deben obediencia al derecho.
El artículo busca exponer la pertinencia descriptiva y normativa de considerar a los mandatos jurídicos como determinantes meramente de las acciones (y no de las razones para la acción) de los sujetos, en consonancia con lo que, por medio de la propuesta tardía de Immanuel Kant, puede ser entendido como el ámbito institucional propio del derecho.

PALABRAS CLAVE

Kant, normatividad, autonomia, derecho y moral

LEGAL NORMATIVITY, MORALITY, AND AUTONOMY. A COMMENTARY ON *EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA* WRITTEN BY JUAN IOSA

ABSTRACT

The paper shows the possible problems implied in developing a Kantian theory of morality deprived of a Kantian approach to Law, understood both as an institution and as an argumentative social practice. The article critically reflects on Joseph Raz' position, according to which authoritative reasons would be second-order reasons aimed at effectively influencing the motivational state of those who must obey the law. The paper makes the case for a differentiation between 'action' and 'reasons for action', thus considering legal commands only in relation to the category of action. In doing so, the essay assesses the pertinence of a coherent Kantian approach that sets the limits among moral, legal, and political reasoning through the differentiated concepts of *internal* and *external* use of free choice.

KEYWORDS

Kant, Normativity, Autonomy, Law and Morality

I. INTRODUCCIÓN

El libro de Juan Iosa permite adentrarnos en distintas discusiones relevantes para la teoría de la acción contemporánea y su vínculo con los conceptos de obediencia y derecho. En primer lugar, la aproximación del libro, según entiendo, presupone el carácter práctico de la razón como un elemento de hecho o consustancial a la agencia humana. Este es un primer aspecto digno de profundizar, pues asume un postulado teórico debatido latamente en la discusión clásica y actual, sin explicitar una tesis al respecto que permita comprender acabadamente cuáles son los límites del concepto de racionalidad práctica que asume el autor. Desde el punto de vista de la noción de identidad personal, la racionalidad práctica, como hilo narrativo que conecta distintos momentos psicológicos de la persona, es en sí misma una constricción normativa al sujeto en tanto punto de imputación de responsabilidad. En este sentido, siguiendo la terminología empleada por Christine Korsgaard, la Razón, con mayúscula, entendida kantianamente como el aspecto activo de la mente, es algo distinto a las razones para la acción, entendidas como estados conativos, deseos o actitudes favorables de un agente. Bajo una aproximación de inspiración kantiana, entonces, podría afirmarse que la Razón, como facultad activa de la mente, debe tener la capacidad de motivar al individuo si se quiere predicar identidad personal y normatividad moral respecto de él (Korsgaard, 2008: 2, 207-208).

Otras aproximaciones a la acción humana, en cambio (un amplio abanico de posturas derivadas principalmente de posiciones presentadas por David Hume en la filosofía moderna), negarán o admitirán excepcionalmente el carácter práctico de la Razón. Bajo estas perspectivas, la Razón, con mayúscula, desempeñará un rol secundario (o no desempeñará rol alguno) en relación con la determinación del actuar de un agente en base a razones y en torno a la valoración, tanto del comportamiento de un agente, como de los motivos que permiten explicar su comportamiento por la vía de «racionalizarlo» (Davidson, 1995a; Williams, 1981; Hume, 1998).

¿En cuál de las distintas versiones disponibles del debate aludido en los dos párrafos anteriores podría subsumirse la perspectiva desarrollada en el libro de Iosa? En el transcurso de la obra, el autor desarrolla su análisis del concepto de autoridad y de la compatibilidad (o no) de dicho concepto con el

de autonomía utilizando las posturas de Immanuel Kant, Joseph Raz y R.P. Wolff como principales referentes intelectuales. A partir de un análisis crítico de la obra de Wolff, Iosa sostiene que la autonomía no es conceptualmente incompatible con la autoridad, aun cuando esto se deba a la verificación de un caso posible en el que la no incompatibilidad es constatable: consenso entre todos los agentes que deliberan acerca de un tópico en particular en el marco de un sistema de democracia directa y por unanimidad (Iosa, 2017: 100-103). La perspectiva de Wolff posee, respecto del concepto de autonomía, una vaga inspiración kantiana, especialmente reconducible al Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; no obstante, su propuesta no es completamente coherente con la aproximación del Kant de la *Metafísica de las costumbres* (en adelante, también, «lLa metafísica») y debería, por tanto, ser entendida como una lectura libre de inspiración kantiana acerca del concepto jurídico y moral de autoridad, no reconducible del todo a los cánones argumentativos del filósofo de Königsberg.[1]

En distintos pasajes de su escrito, Iosa adopta una concepción de agencia racional en sentido fuerte, asumiendo, generalmente de manera implícita, que la noción de agencia autónoma descansa en la capacidad de elegir actuar por razones (Iosa, 2017: 55), vinculando el concepto de autonomía al de libertad de voluntad (Iosa, 2017: 61-63), y el concepto de razones a la capacidad de un agente de actuar motivado por razones «racionales» (Iosa, 2017: 142). Este conjunto de elementos permite afirmar que el autor desarrolla una propuesta genéricamente de inspiración kantiana, al apostar por una teoría de la agencia humana que presupone a la racionalidad como herramienta para juzgar críticamente el conjunto de razones que determina el actuar de los sujetos. En este sentido, al igual que Wolff y Raz, Iosa plantea una aproximación *grosso modo* racionalista respecto del tópico en cuestión. Sin embargo, y también coincidentemente con Wolff y Raz, desarrolla una perspectiva alejada del enfoque kantiano como una alternativa de construcción racionalista respecto del rol de la autonomía en una explicación y justificación del derecho como fenómeno institucional. En las siguientes líneas me enfocaré en mostrar cuáles son los elementos que permiten fundamentar la afirmación anterior. Primero, presentaré una

1 Por razones de extensión, en este comentario no se profundizará en la propuesta de Wolff; las críticas a las consecuencias de una perspectiva que entienda a la autonomía moral como algo equivalente a la autonomía jurídica serán canalizadas a través del análisis de la tesis de Joseph Raz.

lectura posible de la noción de autonomía en Kant como un concepto que dispone de dos significados: uno moral y otro jurídico. En segundo lugar, plantearé por qué el concepto moral de autonomía no resulta relevante para entender el deber general de obediencia al derecho en Kant, en circunstancias de normalidad institucional. Posteriormente, abordaré, a partir de la presentación de Iosa, la tesis de Raz respecto del derecho como un conjunto de razones excluyentes de segundo orden como una perspectiva incompatible con la concepción kantiana del derecho. Finalmente, señalaré por qué la aproximación de Kant es preferible a la versión de racionalismo de inspiración kantiana presente tanto en la obra de Raz, como en la propuesta de Iosa.

II. ARBITRIO INTERNO Y EXTERNO EN KANT: MORAL Y DERECHO COMO ÁMBITOS DIFERENCIADOS DE ARGUMENTACIÓN

Uno de los postulados fundamentales que permite aprehender los elementos distintivos de una aproximación kantiana a la agencia humana es la afirmación de la posibilidad de irracionalidad práctica como correlato al carácter práctico de la razón. La distinción entre Razón con mayúscula y razones para la acción presupone que el sujeto instancia o realiza un caso de irracionalidad práctica cuando no existe coherencia entre la intención que afirma tener y los medios empleados para concretar tal intención en tanto fin. Lo anterior, designado en la discusión anglosajona reciente como el argumento del «principio instrumental» (Korsgaard, 2008), permitiría afirmar que la contradicción entre medios y fines demostraría que la irracionalidad es posible y, *a contrario*, que el actuar motivado por una revisión racionalmente crítica de mis razones para la acción, también lo es. Bajo una acepción kantiana, si la acción moralmente significativa se realiza obrando en virtud de leyes que se sujetan en última instancia al imperativo categórico de la razón, entonces el sujeto actuará moralmente en la medida en que su comportamiento se ajuste incondicionadamente a tal precepto. Actuar racionalmente de manera incondicionada sería, en definitiva, actuar moralmente de manera autónoma (Kant, 2001).

¿Qué rol desempeña el derecho en la propuesta que Kant desarrolla respecto de la agencia humana? Para responder a esta pregunta resulta iluminador adentrarse en la *Metafísica de las costumbres*, obra tardía del autor y que concreta una ambiciosa sistematización de la moral y el derecho como ámbitos diferenciados de argumentación. La propuesta kantiana es un enfoque de derecho natural moderno, que tiene como característica central distinguir los planos moral y jurídico de la acción. De acuerdo con la posición de este autor, las acciones de los sujetos racionales pueden entenderse tanto desde una perspectiva moral, como desde un enfoque jurídico. En tanto subjetividades que disponen de una voluntad, los sujetos racionales son aptos para actuar conscientemente en relación con situaciones concretas a través de un arbitrio libre, esto es, racional, y por ende autónomo, que puede prescindir de las inclinaciones que supuestamente contrarían los dictados de la razón pura. Dicha capacidad nos diferenciaría del arbitrio animal. La materia o contenido del arbitrio, que contiene la máxima a partir de la cual planificamos nuestro actuar, constituye la dimensión moral del fenómeno que compone la acción. La moralidad se determinará evaluando si la referida máxima está o no en concordancia con el imperativo categórico en virtud del cual se formula. Dicha «certificación» o "«test» pertenece al fuero interno de cada sujeto, y es, por lo tanto una apreciación individual, aun cuando contiene la pretensión de universalidad de la determinación de la moralidad de la acción. Así. la perspectiva moral no es susceptible de coacción (externa) para ser concretada, pues si así fuera no sería autónoma (Kant, 2001: 109).

Por otro lado, el arbitrio desde su apreciación externa, manifestada en los actos que el sujeto realiza en su interacción con otros seres dotados de las mismas facultades para la acción, encarna la dimensión jurídica del actuar, dado que lo relevante, desde esta perspectiva, es la afectación a la libertad de los otros que la propia acción produce bajo una ley universal de la razón. Este principio universal del derecho, según el cual «una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal», posibilita definir el concepto donde lo jurídico involucrará tanto una pretensión de derecho, como la coacción requerida para asegurar la convivencia según una ley universal de la libertad, preservando la vigencia de dicha pretensión en términos fácticos. Así expuesto, la relación

del derecho con la coacción será necesaria y analítica, y permitirá asegurar a cada uno la convivencia libre entre los integrantes de una comunidad política y jurídica (Kant, 1989: 39).

De lo relatado se desprende que, según Kant, un mismo fenómeno podrá ser abordado desde una dimensión moral y otra jurídica. En la primera, lo relevante será que el individuo actúe por deber (perspectiva interna o materia del arbitrio), mientras que en la segunda importará que actúe en conformidad al deber (perspectiva externa del arbitrio). Es preciso notar que ambos enfoques no son contradictorios entre sí. Kant afirma que la acción realizada será la misma, ya sea que se inspire en el primer o segundo criterio. Lo importante es que, para determinar la corrección moral, no se requerirá comprobar su corrección jurídica y viceversa.

La aproximación kantiana a la acción humana emplea sistemáticamente el concepto de legislación, con el objeto de proporcionar criterios que permitan evaluar de forma crítica tanto el conjunto motivacional, como el comportamiento de los sujetos. No obstante lo anterior, el uso del término «legislación» adquiere distintos significados en función del carácter del ámbito de argumentación en el que es empleado. Utilizando este criterio, es posible entender a la moral como un ámbito de argumentación no institucionalizado, propio del individuo o persona que reflexiona críticamente acerca de su conjunto motivacional y conducta. Dentro de esta perspectiva, obrar moralmente es actuar motivado por leyes, pero no por cualquier clase de leyes, sino por leyes de la razón, y no meramente en conformidad a ellas, sino en virtud de o *por* ellas. El espacio argumentativo del derecho, en cambio, tendría un carácter dual. Por un lado, sería un ámbito de argumentación no institucional en referencia a la concepción que plantea al principio universal del derecho como un criterio de derecho natural previo al estado civil y que también opera como una guía de apreciación crítica de la legislación positiva y del poder institucional ejercido dentro del estado civil; por otro lado, el derecho consistiría en el conjunto de disposiciones legislativas provenientes del soberano, en el marco del estado civil, bajo condiciones de normalidad institucional, y que establecen limitaciones respecto de la libertad de acción de los agentes en relación con la expresión externa de su arbitrio. La diferenciación de espacios o ámbitos de argumentación es correlativa a la diferenciación de ámbitos del arbitrio y del ejercicio de

la libertad del agente; como consecuencia, el uso kantiano del término legislación presupone la no contradicción entre distintas clases de leyes respecto del arbitrio del sujeto, en la medida en que no sobredeterminan la voluntad del sujeto al momento de decidir cómo y por qué razones actuar. (Esto será relevante para remarcar las diferencias entre el enfoque kantiano y los enfoques de inspiración kantiana que se analizarán en los acápites siguientes de este comentario).

III. LA RELACIÓN ENTRE DERECHO Y MORAL EN CASOS LÍMITE

El planteamiento descrito en los párrafos precedentes es, dentro de la obra del Kant tardío de La metafísica, aplicable a situaciones de normalidad institucional. En tales circunstancias, y de modo consistente con un enfoque contractualista como el desarrollado por el autor, no se ponen en cuestión las razones que motivan el ingreso a un estado civil en el que el derecho adquiere una concretización institucional en virtud de un poder centralizado que ejerce la coacción. Las instituciones jurídicas propias del estado civil permiten asegurar (y no dar, a diferencia de la reflexión recopilada en el *Codex* de Justiniano) a cada uno lo suyo en forma perentoria y no solo provisionalmente, legitimando el ordenamiento jurídico vigente y vinculante para el individuo, el que, en concordancia con lo que señala Kant, pretende justificarlo racionalmente (Kant, 1989: 55 y ss.).

Distinta es la situación en aquellos casos límite en que el «derecho natural racional» se opone al «derecho estatutario» o «positivo» que coacciona al sujeto para mandatarlo a realizar ciertas acciones o a tolerar intromisiones en su libertad que no serían aplicables en conformidad a lo que el filósofo denomina ley universal de la razón. En este momento, como ejercicio especulativo, la obediencia al derecho se fundamenta. en último término. en un imperativo moral, el cual dictamina que el seguir los postulados del derecho estatutario es un acto universalizable, no así su desobediencia. Aun cuando el derecho positivo se oponga al derecho natural racional —definido a partir del principio de la razón ya señalado—, mantenerse fiel a sus preceptos es lo correcto, preferible a situarse en un estado de

naturaleza, donde no está asegurada la posesión perentoriamente y en el cual la libertad de cada uno respecto de los otros se encuentra, por lo tanto, constantemente amenazada (Kant, 1989: 38 y ss.).

Lo anterior se suma a la comprensión de los deberes jurídicos que desarrolla Kant. Ser un hombre honesto, no dañar a nadie y —condicionado por la imposibilidad de cumplir con el segundo— entrar en una sociedad con otros, en donde a cada uno se le asegure lo suyo, representan, en conjunto, una mixtura de argumentos para ingresar a un estado civil buscando perpetuar el orden vigente a partir de justificaciones *a priori* de la razón, pero elaboradas con posterioridad a la entrada en vigencia del esquema normativo que coarta la libertad del sujeto en una sociedad dada (Kant, 1989: 47 y ss.).

La exposición de los argumentos del Kant de la *Metafísica de las costumbres* nos permite elaborar una síntesis y complementar las reflexiones realizadas en el acápite previo de este comentario: primero, la dimensión jurídica y la dimensión moral de la agencia humana representan dos perspectivas diferenciadas, pero no incompatibles (incluso me atrevería a afirmar que necesariamente compatibles) del estudio de la acción; segundo, la coacción se encuentra analíticamente vinculada al concepto de derecho (natural); y tercero, como consecuencia de los puntos uno y dos, conceptualmente no hay oposición entre coacción y el contenido o materia interna del arbitrio susceptible de ser evaluado en términos de autonomía moral por tratarse de ámbitos diferenciados de argumentación (jurídico el primero, moral el segundo). En definitiva, la concepción de derecho natural moderno que desarrolla Kant en la *Metafísica de las costumbres* no permite identificar oposición entre coacción y autonomía moral.

¿Existe, entonces, algún ámbito en el cual podría entenderse que es posible concebir una oposición entre autoridad y autonomía en el planteamiento del Kant de la *Metafísica de las costumbres*? Probablemente no, si entendemos el concepto de autonomía en su acepción moral. La conclusión apunta, por cierto, en sentido contrario: una lectura sistemática del planteamiento kantiano, que incorpore su filosofía moral y del derecho, debería identificar que la obediencia a la autoridad institucional que ejerce la coacción estatal es en sí misma un imperativo moral. ¿Hay, por otro lado, oposición entre autoridad y autonomía en algún sentido distinto al moral? Sí, en caso de

que se identifique a la esfera de la libertad de acción (dimensión externa del arbitrio) como algo equivalente a una noción de autonomía en sentido jurídico. Bajo esta lectura «jurídica» del concepto de autonomía, el principio universal del derecho funciona como una guía para la acción, atendiendo a la libertad externa de las personas y su no afectación como criterio para determinar cómo comportarse; simultáneamente, el derecho positivo es el arreglo institucional que permite concretar, en términos operativos, el vínculo entre coacción y pretensión jurídica, confiriendo al representante del soberano político la atribución de decidir cómo y cuándo emplear la coacción a través del aparato estatal. En la medida que el uso de la coacción encuentra fundamento en «negar la negación» de la libertad ejecutada por un particular en contra de otro particular, la restricción a la autonomía jurídica de un sujeto se justifica en la protección de la autonomía jurídica de otros individuos. Por lo tanto, pese a existir oposición entre autoridad y autonomía en el sentido jurídico aquí presentado, la afectación de la libertad jurídica no es un problema relevante en la filosofía del derecho propuesta por Kant, al contrario, es una consecuencia deliberadamente buscada de su comprensión del derecho como ámbito institucional y de argumentación.

En definitiva, la oposición entre autonomía moral y autoridad jurídica no es directamente un tópico planteable en el enfoque kantiano debido a que moral y derecho constituyen ámbitos diferenciados de argumentación. Por otro lado, si entendemos la expresión «autonomía» en un sentido jurídico, sí es posible constatar un conflicto entre dicho concepto y el de autoridad; no obstante, ese conflicto no representa un problema para el planteamiento kantiano dado que el derecho se propone precisamente como el criterio para definir cómo restringir la libertad externa de todos los individuos de un modo no arbitrario.

IV. RAZONES PARA LA ACCIÓN Y AUTORIDAD

La perspectiva expuesta a través de Kant permite apreciar críticamente una aproximación en torno a la cual gira parte importante del libro objeto de este comentario: la comprensión desarrollada por Joseph Raz acerca de las razones para la acción y su vínculo con el derecho. En términos generales, Raz distingue dos clases de deliberación en un agente respecto de sus razones para la acción: en circunstancias normales, el individuo actúa en

función de la razón que «inclina la balanza» respecto de un curso de acción en desmedro de otro. Bajo este modelo, todas las razones se encuentran en el mismo nivel de argumentación. En ciertos contextos, sin embargo, el espacio de las razones se divide en, al menos, dos niveles. Por un lado, se encontrarían las razones de primer orden, las que contendrían a aquel conjunto de razones en torno a las cuales el individuo determina sus cursos de acción en circunstancias normales (entendiendo por tales a aquellas situaciones de hecho en que los sujetos deliberan en torno a razones de un mismo nivel); y, por otro lado, serían identificables un conjunto de razones de segundo orden, que compartirían como elemento común el poder incidir en las razones de primer orden que el sujeto selecciona para actuar. De acuerdo con Raz, existirían distintos tipos de razones de segundo orden donde los mandatos de la autoridad jurídica serían asimilables a las por él denominadas razones de segundo orden de carácter excluyente. Esta clase de razones de segundo orden se caracterizarían, como se desprende de su nombre, por producir la exclusión de ciertas razones de primer orden del proceso de deliberación que lleva a un sujeto a actuar. En definitiva, bajo la aproximación de Raz, el derecho, en tanto conjunto de mandatos de una autoridad, podría ser entendido como un compendio de razones de segundo orden de carácter excluyente y tendría la facultad de incidir no solo en las acciones, sino en las razones que justifican el comportamiento de aquellos individuos sometidos a la autoridad jurídica (Raz, 1991).[2]

La comprensión del vínculo entre razones para la acción y derecho en la aproximación de Raz tiene aspectos que ameritan profundización. En primer lugar, el autor entiende no solo que existe una relación entre razones para la acción y derecho, sino que el derecho es en sí mismo un conjunto de razones para la acción. En segundo lugar, Raz plantea que las razones para la acción provistas por el derecho tienen un estatus superior a las razones de primer orden que el agente tiene en consideración en circunstancias «normales» de deliberación. En tercer lugar, y como corolario de lo anterior, de esta postura se desprende que las razones para la acción que constituyen las reglas jurídicas tienen incidencia efectiva en el conjunto motivacional

2 Iosa parece hallar en Wolff una postura emparentada con Raz a este respecto al afirmar que aquel autor entiende que la autoridad pretende, mediante su voluntad, crear razones (Iosa, 2017: 95).

del sujeto, consiguiendo no meramente la alteración de los cursos de acción que ejecutaría un individuo, sino también la constitución misma de sus preferencias personales.

La perspectiva de Raz abre un abanico extenso de discusiones relevantes para la teoría de la acción como disciplina filosófica y es interesante para analizar la vinculación entre el tópico de las razones para la acción y el razonamiento práctico en contextos institucionales de deliberación. Para efectos de este escrito, solo me centraré en mostrar las posibles tensiones entre la construcción ofrecida por Raz y el planteamiento de Kant, considerando tanto su filosofía de la moral, como su filosofía del derecho.

¿Es correcto entender al derecho como un conjunto de razones para la acción? A partir de la propuesta del Kant de La metafísica, bien podría afirmarse que el derecho (en el sentido de mandatos de la autoridad jurídica) tiene un rol relevante en la determinación de los cursos de acción de los agentes, sin incidir en las razones en virtud de las cuales los sujetos se comportan públicamente en su interacción con otros. El contexto de la argumentación jurídica se refiere a las conductas públicamente perceptibles y no a los motivos que gatillan dichas conductas. El análisis crítico de los motivos de la acción es el ámbito discursivo propio de la moral, el espacio de análisis por medio del cual el sujeto se observa a sí mismo a través del tribunal de su propia conciencia. De acuerdo con esta construcción del argumento kantiano, entonces, entender al derecho como razones para la acción excluyentes de segundo orden significaría asumir que el espacio argumentativo del derecho no se distingue del espacio argumentativo de la moral, y esto es precisamente lo que una aproximación kantiana al tópico debería negar. De lo contrario, la obediencia al derecho se disputaría en el nivel de las conciencias morales de los sujetos y no en la manifestación pública de los individuos a través de sus acciones y de su efecto en el arbitrio externo de otros. La comprensión del derecho como razones de segundo orden es, en definitiva, una lectura moral del derecho, pero no solamente eso: se trata de una lectura moral con respaldo coactivo, en otras palabras, de una aproximación que infringe lo que Kant entiende por autonomía moral.

La aproximación de Raz al tópico de la obediencia al derecho no solo es problemática desde el punto de vista normativo, en términos descriptivos, supone un enfoque psicologizante que torna difícil constatar cuándo un sujeto instancia un acto de obediencia a una autoridad. ¿Cómo verificar que un sujeto no realizó un comportamiento en virtud de una razón excluida por una razón excluyente de segundo orden? Aun cuando asumamos que el sujeto es transparente respecto de los motivos que lo llevan a la acción, por qué deberíamos suponer que tiene un acceso privilegiado a la intelección de la intencionalidad de su propia conducta. Este último es probablemente un problema para toda aproximación a la acción de índole racionalista (Hume, 1945; Davidson 1995b; Smith, 1994);[3] sin embargo, la gran aportación de Kant a este respecto es concebir un ámbito de argumentación (el jurídico) que no descansa en el espacio de la razones para determinar la constatación de la obediencia a los mandatos de la autoridad.

La perspectiva que se desprende de una lectura sistemática de Kant, por oposición a Raz, es también fructífera respecto a la *praxis* política que conlleva la obediencia a los dictados jurídicamente vinculantes de una autoridad. En Raz, la noción de autoridad epistémica produce la neutralización de la actitud crítica respecto de las razones para la acción del individuo cuando estas son excluidas por consideraciones de la autoridad. En Kant, en cambio, esa perspectiva crítica no es neutralizada, tampoco cuando el juicio propio del individuo apunta a una vía de acción distinta a la que señala la autoridad; la expectativa ilustrada respecto del sujeto consiste en que este razone moral y jurídicamente en torno a sus acciones, teniendo en consideración al derecho positivo como límite no de sus razones, sino de su comportamiento. Esto podría parecer baladí, sin embargo, resulta fundamental, en términos de pedagogía política, para habituar a los individuos en una práctica de seguimiento de reglas que suponga algún grado efectivo de reflexividad como condición de posibilidad de la pervivencia institucional del derecho.

En su libro, Iosa percibe la tensión presente en la perspectiva de Raz al intentar preservar el núcleo de su fundamentación respecto del concepto de autoridad epistémica por medio de distinguir entre razones operativas-

3 Por razones de extensión, no es posible referirse a este tópico en el marco de este escrito. Para una mayor profundización, véase (Morales, 2016).

hecho y razones operativas-premisa (Iosa, 2017: 143 y ss.). Junto a lo anterior, Iosa también se refiere al argumento desarrollado por Raz para responder a posibles objeciones y que consiste en que «a veces las razones exigen que nos guiemos por ellas, otras veces, (u otras razones) exigen que actuemos en conformidad con ellas» (Iosa, 2017: 149). Finalmente, Iosa intenta salvar el argumento de Raz por vía de analizar «si es posible concebir la relevancia de la autoridad en términos de un cambio en las razones auxiliares relevantes para la determinación de los deberes finales» (Iosa, 2017: 162). Las distintas alternativas de reconstrucción del argumento raziano muestran que, pese a las tensiones que aborda, Iosa asume una perspectiva similar a Raz respecto a la relación entre las razones para la acción y el comportamiento de un agente. En ambas posturas teóricas es observable una aproximación que asume la relevancia de las razones para la acción en la determinación de cuándo una autoridad es efectivamente práctica (o efectivamente una autoridad). Al verificarse dicha observación, se confirma también que en ambas posturas la tensión entre autonomía (moral) y autoridad (jurídica) es un problema conceptual relevante en la concreción de la libertad de los agentes.

El libro de Iosa es una lectura interesante sobre el debate en torno al vínculo entre autonomía y autoridad. El autor conecta, a través de Wolff, la discusión planteada con la doctrina de las virtudes como obra tardía de Kant; hubiese sido igualmente interesante apreciar la aproximación del autor a la doctrina del derecho de Kant presente en la misma obra, en la medida que se vincula directamente al tópico central que une las distintas secciones del libro. No tengo duda respecto a que existirán otros contextos de interacción en los que el debate podrá abordarse a través de esa vertiente de la argumentación del filósofo de Königsberg.

BIBLIOGRAFÍA

Davidson, Donald (1995a). «Acciones, razones y causas». En *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona: Crítica, pp. 17-36.

Davidson, Donald (1995b). "Tener la intención". En *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona: Crítica, pp. 107-129.

Hume, David (1945). *Investigación sobre la moral.* Buenos Aires: Losada (trad. J. A. Vásquez).

Hume, David (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos (trad. F. Duque).

Iosa, Juan (2017). *El conflicto entre autoridad y autonomía*. Ciudad de México: Fontamara.

Kant, Immanuel (1989). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos (trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho).

Kant, Immanuel (2001). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa (trad. L. Martínez de Velasco).

Morales, Antonio (2016). «Razón y Agencia Intencional». En Ormeño, Juan (ed.), *Acciones, razones y agentes*. Santiago de Chile: LOM, pp. 158-177.

Raz, Joseph (1991). *Razón práctica y normas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (trad. de Juan Ruiz Manero).

Smith, Michael (1994). *The moral problem*. Oxford: Blackwell.

Williams, Bernard (1981). «Internal and external reasons». En *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-113.

ANUARIO
Nº36 · 2020

El conflicto entre autoridad y autonomía, recargado

Páginas 53-81

SOCIEDAD CHILENA DE
FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA, RECARGADO

Juan Iosa

doctor en Derecho y Ciencias Sociales, CONICECT-CIJS-UNC, US21, Córdoba, Argentina.

juanfiosa@gmail.com

RESUMEN

Respondo a mis críticos. En el camino ofrezco una versión más clara que la contenida en *El conflicto entre autoridad y autonomía* respecto de qué afirmo condicionalmente y qué categóricamente sobre la tesis de la contradicción conceptual entre autoridad y autonomía y la obligación de obedecer el derecho.

PALABRAS CLAVE

conflicto entre autoridad y autonomía, Kant, Wolff, Raz

THE CONFLICT BETWEEN AUTHORITY AND AUTONOMY, RELOADED

ABSTRACT

I answer to my critics. Along the way, I offer a clearer version than the one contained in *The conflict between Authority and Autonomy* regarding what I assert conditionally and what categorically about the thesis of the conceptual contradiction between authority and autonomy and the obligation to obey the law.

KEYWORDS

conflict between authority and autonomy, Kant, Wolff, Raz

Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe
bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente,
levantar un testimonio falso contra un hombre
honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos,
quisiera perder, preguntadle si entonces cree posible
vencer su amor a la vida, por grande que éste sea.
No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no;
pero que ello es posible, tiene que admitirlo sin vacilar.
Él juzga, pues, que puede hacer algo, porque
tiene conciencia de que debe hacerlo. Y reconoce en sí mismo
la libertad que sin la ley moral hubiese
permanecido desconocida para él.

Kant, Crítica de la Razón Práctica (5:30)

I.

Chile me ha recibido bien toda la vida. Desde que por primera vez viajara, a mis 17 años, desde el volcán Osorno y la zona de los lagos hasta Santiago. Y luego, en mis muchas vueltas, mochila al hombro, por Antofagasta, San Pedro de Atacama, Calama, Iquique, Arica... O en plan académico, sin nunca dejar de lado el espíritu viajero y curioso, por Temuco, La Serena y muchas veces por Santiago. La última visita fue a Valparaíso y Viña del Mar, invitado por Sebastián Figueroa Rubio y Sebastián Agüero-San Juan, a discutir mi libro *El Conflicto entre autoridad y autonomía,* con tres colegas que se tomaron el trabajo de leerme y discutirme amablemente: Enzo Solari, Christian Viera, y Antonio Morales. A ellos cinco, a las universidades Adolfo Ibáñez y Austral de Chile, que hicieron posible el evento, y a los editores del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social,* quienes amablemente acogieran esta conversación, va mi agradecimiento y mi cariño por un pueblo que siempre me ha fascinado y al que quiero entrañablemente.

Encaro este trabajo con dos propósitos en mente. Como no podía ser de otra manera, la primera tarea es responder a mis colegas. Pero dado que observo que por momentos no hay uniformidad acerca de la comprensión

de las tesis principales de mi libro, al presentar mi réplica me detendré escuetamente en su reconstrucción, de modo de ofrecer una claridad que tal vez faltaba allí: la necesaria para que el argumento pueda captase en su integridad de un vistazo.

II.

1. ¿Tiene rendimiento práctico mi trabajo? ¿Es una mera filosofía del «como sí»?

Enzo Solari y Christian Viera comienzan con sendas críticas cercanas, interconectadas, tanto que las trataré juntas. Christian dice que luego de leerme se preguntaba «¿y después de esto, qué?», no logrando ver el rendimiento práctico ni político de las tesis de mi libro. Más aún, afirma que mi libro «se queda corto» a la hora de dar respuesta a los interrogantes que un lector como él (interesado en el rendimiento político de las categorías que estudia) esperaba ver resueltos. Enzo, por su parte, afirma que yo practico una filosofía del como si, una filosofía en condicional.

La pregunta que en última instancia motiva mi libro es si debemos obedecer el derecho por el mero hecho de ser tal, con independencia del contenido moral de sus mandatos. Solo debemos obedecerlo si hay autoridades legítimas. Hay muchísimos argumentos a favor o en contra de la obediencia y una respuesta completa tendría que evaluarlos todos, lo que está fuera de mi alcance. Pero si es cierta la tesis de la contradicción conceptual entre autoridad jurídica y autonomía moral dada la prioridad normativa de la autonomía moral, entonces se sigue *a priori* que no hay razón para obedecer el derecho en tanto tal. De modo que mi libro se limitó al análisis de esta tesis. Y efectivamente, como dicen Christian y Enzo, mi libro no ofrece un argumento completo tal que nos permita llegar a una conclusión categórica respecto de su valor de verdad. En síntesis, no dice que haya una contradicción conceptual ni que no la haya. Como no concluyo con una afirmación categórica, tal como me señala Christian, mi libro parece

no tener un rendimiento práctico directo. Al no decirnos si es verdadera o falsa la tesis de la contradicción conceptual no nos indica si debemos o no obedecer a la autoridad del derecho.

Durante mucho tiempo me molestó este carácter en cierta medida condicional de mi trabajo y su consiguiente carencia de consecuencias prácticas. De hecho, por momentos me sigue molestando. Al respecto dos cosas. Primero, ¿por qué habría de ser problemático hacer solo afirmaciones condicionales? En el momento de escribir (y en buena medida aun hoy) mi certeza llegó hasta ahí. Después de todo, una afirmación condicional es también una afirmación. De hecho, si el lector la acepta, puede, con las herramientas ofrecidas por el análisis, especialmente con la distinción entre las dos formas del conflicto que revisaremos más adelante, continuar por su cuenta el argumento, completando la premisa menor con sus propias certezas y, por lo tanto, obteniendo por su cuenta la conclusión. El análisis no habrá sido en vano: habrá mostrado que lo que creíamos ser *una* premisa mayor eran dos en realidad, y que, por lo tanto, quien quiera resolver categóricamente el conflicto, quien quiera obtener una respuesta competa, debe enfrentarlo en ambas formas. Además, el libro algo dice, incluso categóricamente. Algo más de lo que ven mis críticos.

Un indicio en este sentido: curiosamente, luego de imputarme hacer una filosofía del *als ob,* del como sí, Enzo se pregunta cuál es mi tesis y se responde «la de que no hay incompatibilidad conceptual entre autoridad y autonomía». La misma tesis me imputa Antonio pero limitándola, cautelosamente, a mi análisis de la obra de Wolff. En realidad, bien leído, sostengo, respecto de los argumentos que trabajo, exactamente la tesis contraria. Enzo y Antonio toman como conclusión lo que no es sino el consecuente de un condicional que sí afirmo *en tanto tal*. Soy, entonces, mucho más *als ob* (ahora casi con orgullo) que lo que ellos afirman. En rigor, de verdad, tal como luego de su categórico pronunciamiento matiza Enzo, solo afirmo los dos condicionales que enunciaré más adelante. Y de lo poco que afirmo categóricamente surge, —creía, hasta ahora, que de modo claro— que ni del argumento de Wolff ni del argumento de Raz surge que no haya incompatibilidad conceptual. La incompatibilidad se mantiene respecto de esos dos argumentos. Claro que puede no mantenerse en virtud de otros argumentos no trabajados en mi texto, como el de la coordinación.

Sin duda no doy una respuesta completa a la pregunta y, por lo tanto, no le digo al lector si debe o no obedecer el derecho. Lamentablemente en esto no podré satisfacer a mis críticos. Pero, en todo caso, sí digo que no hay razones para la obediencia avaladas por esos dos argumentos. Trataré en lo que vienede ser más explícito que en el libro respecto de lo que pienso de las premisas menores que siguen a los dos condicionales enunciados. Ello a finde dar cuenta de lo poco que creo que sí se sigue categóricamente: *que la tesis de la incompatibilidad conceptual se mantiene respecto de esos dos argumentos contrarios*. Tal vez pueda, así, aun sin dar una respuesta completa a las preguntas por el deber de obediencia al derecho y por el valor de verdad de la tesis de la incompatibilidad conceptual, mostrar el rendimiento práctico de las categorías bajo análisis, si quiera en el limitado grado en que lo tienen.

Comenzaré recordando las dos versiones del conflicto que surgen al final del análisis propuesto en el capítulo 1 del libro (Iosa, 2017: 48).

> a) El conflicto entre autoridad y autonomía es irresoluble porque la autonomía moral requiere que siempre seamos los autores de las normas que hemos de obedecer, mientras que la autoridad pretende que su voluntad sea la fuente de tales normas.
>
> b) El conflicto entre autoridad y autonomía es irresoluble porque la autonomía moral requiere que siempre juzguemos por nosotros mismos sobre qué razones categóricas deben guiar nuestra acción y que obremos en consecuencia, mientras que la autoridad pretende que renunciemos a actuar sobre la base de nuestro propio juicio para descansar en el suyo.

Vamos, ahora sí, a las afirmaciones condicionales. Respecto de la primera versión del conflicto, me centro en su concepción voluntarista (no analizo, por las razones que nombro más adelante, las concepciones constructivista y realista de la autonomía como autolegislación). Lo que digo entonces es que: *a) si se entiende autonomía como autolegislación en el sentido voluntarista de Wolff y b) si las decisiones tomadas por una democracia directa y por unanimidad son decisiones autoritativas, entonces c) no hay contradicción conceptual.* Sin embargo, no afirmo ni niego categóricamente que la autonomía deba ser entendida en el sentido de Wolff ni que la

democracia directa y por unanimidad sea un caso de autoridad. En realidad debo ser más cuidadoso ya que, tal como muestro más abajo, algo afirmo. En todo caso, es cierto que en el libro no ofrezco argumentos categóricos, acabados, a favor o en contra de estas tesis. Trataré aquí de presentar de un modo claro lo que pienso al respecto, aun si no llego a formular argumentos completos.

Por el otro lado, mi argumento sobre la tesis de la autoridad como servicio de Raz, quien parte de la segunda versión del conflicto, puede ser reconstruido en los siguientes términos: *a) Si la autonomía moral se concibe, tal como hace Raz, en el sentido de juicio propio sobre razones independientemente existentes y b) si la autoridad legítima se entiende como justificación (sobre la base de un argumento epistémico y de la tesis de la justificación normal) de la delegación del juicio propio y c) si está efectivamente justificada la delegación del juicio propio por esas razones, entonces d) no hay contradicción conceptual.* Pero aquí sí soy bastante explícito y ofrezco argumentos acerca de al menos uno de los elementos de la premisa menor: específicamente sostengo que el argumento de la pericia no funciona como justificación de la autoridad legítima vía la tesis de la justificación normal. En otras palabras, la delegación del juicio no está justificada sobre la base del mayor conocimiento de la supuesta autoridad. Por lo tanto, no hay autoridad legítima: la tesis de la contradicción conceptual se sostiene en contra del ataque de Raz.

Ofrezco seguidamente una reconstrucción más detallada de estos dos argumentos y de las razones que, a mi juicio, permitirían negar alguna de las premisas y, consecuentemente, las conclusiones de los condicionales. Razones que, en definitiva, permitirían sostener, respecto de estos dos argumentos, la tesis de la incompatibilidad.

2. El conflicto sobre la voluntad

Partamos por la primera versión del conflicto, la de Wolff, aquella que concibe la autonomía moral como autolegislación y a su vez entiende que el agente se autolegisla y se compromete moralmente solo cuando toma decisiones voluntarias con otros. Esta concepción de la fuente de la moralidad no funciona (Iosa, 2017: 51 - 103), la moral no es producto de un contrato

real, expreso o tácito, ni de una convención. No lo es en la concepción kantiana —de hecho Wolff argumenta contra Kant para defender su propia concepción— y, a mi juicio, no lo es en la realidad. Toda una comunidad puede estar moralmente equivocada. De hecho, las peores atrocidades cometidas por la humanidad se han perpetrado en momentos de hegemonía moral. No argumentaré mayormente al respecto, pero en lo que sigue debo dar razón a Enzo Solari. Respecto de la fuente de la moralidad hago una lectura realista de Kant: el primer principio de la moral surge *a priori* del concepto de un agente capaz de actuar por razones, no de ningún acto o decisión contingente de los agentes. No sin cierto pudor, no sin alguna duda que no puedo dejar de tener sobre estos temas últimos, confieso que creo en esta concepción realista de la autonomía como fuente de la moralidad.[1]

Recordemos que, junto con su tesis de la incompatibilidad conceptual, Wolff sostenía (inconsistentemente) que la democracia directa y por unanimidad es el único caso de autoridad legítima. El desarrollo de la concepción voluntarista nos permitía entender la razón de esta inconsistencia. Solo si la moralidad es fruto del consenso de los actores de una comunidad moral la democracia directa y por unanimidad es vinculante, porque la democracia directa y por unanimidad es equivalente al consenso de todos los involucrados. Todos habrán realizado el acto de voluntad contingente que los vincula. Sin embargo, el carácter autoritativo de la democracia directa y por unanimidad es más que dudoso. En contra juega la idea de que la autoridad es, en la definición del libro, el poder normativo sobre *otro.* En esa democracia, en cambio, el agente es parte de esa decisión. Se implica más bien como quien promete. Es decir, solo cambia su propia situación normativa porque promete y no puede cambiar la situación de los demás sino hasta tanto cada uno prometa. Es decir, cada uno cambia su propia situación normativa. A favor de su carácter autoritativo juega el hecho de que, en todo caso, el agente promete *con otros.* De aquí que su acto en buena medida se independiza de él: no podría retractarse. Por lo tanto, si luego quiebra lo comúnmente decidido, los demás pueden someterlo a pena o a cualquier otro costo previsto para la infracción.

1 Al respecto ver Wood (1999) y Kain (2004).

Pero, como puede observarse, este último argumento no es del todo sólido. ¿Por qué, exactamente, no podría retractarse el agente y desligarse así de lo comúnmente decidido? De cualquier modo, la democracia directa y por unanimidad es el único caso de autoridad legítima (y, por lo tanto, no se sostiene la tesis de la incompatibilidad conceptual) solo si la versión adecuada de la autonomía como autolegislación es la voluntarista. Al caer dicha opción por las razones enunciadas más arriba (y por otras que no tengo espacio para formular aquí pero que tienen que ver con la inviabilidad de su crítica a una lectura de Kant menos voluntarista que la suya), cae todo el andamiaje que permitía a Wolff sostener (inconsistentemente) que este tipo de democracia es el único tipo de autoridad legítima. El argumento quedaría, entonces, así:

> a) Si es verdadera la concepción de la autonomía moral como autolegislación en el sentido voluntarista de Wolff y si las decisiones tomadas por una democracia directa y por unanimidad son decisiones autoritativas, entonces no hay contradicción conceptual.
>
> b) La concepción de la autonomía moral como autolegislación en el sentido voluntarista de Wolff es falsa.
>
> c) La democracia directa y por unanimidad no es un caso de autoridad legítima (sino de promesas multilaterales).
>
> d) En consecuencia, no es cierto (al menos no sobre la base de estas premisas) que no haya contradicción conceptual. O lo que es lo mismo, se mantiene la tesis de la contradicción conceptual.

Es importante notar que todo lo que el argumento afirma es que la conclusión (que la tesis de la contradicción conceptual se mantiene) es relativa solo a las premisas. No afirma categóricamente que haya contradicción conceptual. Una afirmación categórica a favor o en contra debe revisar todas las premisas posibles sobre las cuales se puede sostener la tesis de la contradicción.

Ahora bien, si no funciona la voluntarista entonces quedan otras dos concepciones de la autonomía como autolegislación: la constructivista y la realista. No las desarrollo en el libro pese a que las trabajé en mi tesis.

No las desarrollo pues ambas son cognitivistas: afirman que ya sea por construcción o por derivación, del primer principio de la moral se pueden extraer principios de menor generalidad y normas morales cognoscibles, ie., susceptibles de ser enunciadas en juicios a su vez susceptibles de verdad o falsedad. El problema pasa a ser, entonces, qué juicio ha de prevalecer en caso de desacuerdo. Por eso es que en el libro paso directamente al análisis del conflicto entendido como la cuestión de si debe prevalecer el juicio propio en cuestiones morales o si, por el contrario, puede delegarse. Y ahí tampoco soy completamente *als ob.* Algo digo categóricamente. Paso a reconstruir sucintamente mis afirmaciones y mis argumentos.

3. El conflicto sobre el juicio

Enzo se equivoca cuando entiende que afirmo que en la versión judicial del conflicto no hay incompatibilidad conceptual. De hecho, de modo similar al resultado de la indagación sobre el conflicto en su versión voluntarista, la conclusión es que la tesis de la contradicción conceptual se mantiene, que Raz, mediante su concepción de la autoridad como servicio epistémico, no ha logrado demostrar su falsedad. El análisis se limita a evaluar el argumento epistémico. Nada dice respecto del argumento de la coordinación. De modo que, de nuevo, la respuesta es incompleta. No nos dice que *bajo ningún caso* debemos obedecer una autoridad que pretenda que deleguemos nuestro juicio propio. Se limita a afirmar que no hay razón para obedecerla cuando la supuesta autoridad pretende conocer más sobre cuestiones morales o sobre cuestiones fácticas moralmente relevantes. Pasemos a su reconstrucción.

Lo primero que hay que mostrar es que el argumento contra Raz es un argumento en contra de la supuesta superación de la tesis de la incompatibilidad conceptual; en otras palabras, que dicho argumento es conceptual, no meramente normativo. Contra la tesis de la incompatibilidad conceptual Raz afirma que ella depende de una mala comprensión de la estructura de las razones. Dicha comprensión (wolffiana) cree que todas las razones son razones de primer orden, razones a favor o en contra de hacer algo. No captaría, en consecuencia, la existencia de razones de segundo orden: razones excluyentes, *ie*. razones para dejar de tener en cuenta ciertas razones (Raz, 1979: 17; 1991: 44; Iosa, 2017: 124), o razones protegidas, *ie.* una conjunción sistemática de una razón de primer orden para hacer

algo más una razón excluyente para no tener en cuenta otras razones (Raz, 1979: 18; 1991: 238; Iosa, 2017: 126). Los mandatos de una autoridad legítima son razones protegidas (Raz, 1979: 18, nota 19). Una vez captada adecuadamente la estructura de las razones, se capta también que no hay delegación de juicio propio: una persona autónoma tendría en cuenta, en su juicio práctico, estas razones protegidas. En consecuencia, no habría contradicción entre autoridad y autonomía.

Pero, como el mismo Raz reconoce (Raz, 1986: 63; Iosa, 2017: 120-121), la autoridad *legítima* es un concepto normativo. Nadie es autoridad legítima en tanto sus mandatos no deban ser tomados en cuenta como razones protegidas. Y no podemos decir de ningún mandato que sea una razón protegida hasta que no demos un argumento que justifique el considerarlo tal. Autoridad legítima es autoridad justificada. De modo que mientras no demos cuenta de la justificación, no habremos mostrado que no hay contradicción conceptual. Raz, sin embargo, cree tener un argumento a favor de la justificación de la autoridad como justificación de la delegación del juicio propio: su tesis de la autoridad como servicio y, especialmente su tesis de la justificación normal.

> TJN: El modo normal de establecer que una persona tiene autoridad sobre otra implica mostrar que es probable que el sujeto aludido cumpla mejor con las razones que se le aplican (razones diversas al mandato autoritativo) si acepta las directivas de la supuesta autoridad como autoritativamente vinculantes e intenta seguirlas, en lugar de intentar seguir directamente las razones que se le aplican (Raz, 1986: 53, Iosa, 2017: 131).

Raz cree que los principales argumentos a favor de la justificación de la autoridad, *ie*. las situaciones donde se satisfacen las condiciones exigidas por la tesis de la justificación normal, son el mayor conocimiento de la supuesta autoridad y su habilidad para asegurar la coordinación social (Raz, 1990: 6; Iosa, 2017: 136). Yo he dejado de lado el análisis del argumento de la coordinación para centrarme en el epistémico.

El argumento epistémico afirma que cuando la autoridad conoce mejor las razones dependientes o de primer orden y puede determinar con mayor

precisión su peso relativo, *ie.* cuál de ellas debe decidir el caso genérico, sus mandatos generan razones protegidas y, por lo tanto, estamos justificados de tomarlos como tales, pues solo si los tomamos así conseguiremos maximizar el ajuste de nuestra acción a aquellas razones (Iosa, 2017: 136 – 137). El mayor conocimiento es imprescindible: solo ese mayor conocimiento hace más probable que actuemos conforme a las razones existentes, delegando el juicio que no delegándolo.

Ahora bien, el argumento epistémico pretende justificar el juicio propio solo en el ámbito moral, pues solo allí parece haber, *prima facie*, una obligación de juico propio. Si cuando se me tapa la cañería de mi casa llamo a un plomero para determinar dónde está el problema y repararlo, no estoy en absoluto delegando autonomía en el sentido relevante. La obligación de juicio propio es solo problemática, entonces, respecto de nuestros deberes categóricos. ¿Pero, por qué es rste el caso? ¿Qué tiene de especial el ámbito moral?

Para responder a esta pregunta, en mi libro (2017: 138-139) distingo tres sentidos que pueden darse a la afirmación de que debemos juzgar por nosotros mismos sobre cuestiones morales.

> a) Que la obligación abarca todos los pasos del razonamiento categórico-práctico.
>
> b) Que abarca solo el conocimiento de las razones operativas (morales).
>
> c) Que abarca solo el conocimiento de las razones auxiliares (fácticas).

Podemos dejar de lado el primer caso ya que es una conjunción de los otros dos. Centrémonos, primero, en el de las razones operativas. ¿Bajo qué condiciones deberíamos conceder que tiene sentido delegar el juicio propio en este ámbito? Creo que bajo dos: a) cuando la autoridad tiene mayor conocimiento sobre esas razones operativas, morales (lo que satisface la tesis de la justificación normal, ie, hace más probable nuestro ajuste a razones si seguimos el mandato que si nos guiamos por nuestro propio juicio); b) cuando, en virtud de ese mayor conocimiento, tenemos razón

para tomar su mandato como una razón (protegida) para la acción (tesis de la exclusión). Si este es el caso, el mandato de la autoridad produce un cambio en nuestro catálogo de razones (Iosa, 2017: 142).

Reproduzco aquí, a fin de ilustrar la cuestión, el ejemplo de razonamiento práctico que uso en el libro (2017: 143).

> a) El bosque nativo es valioso y debe ser preservado en las zonas del Estado donde todavía existe (razón operativa, normativa).
>
> b) En las zonas *p, q* y *r* aún existe bosque nativo (razón auxiliar, fáctica).
>
> c) Deben preservarse las zonas *p, q* y *r* (conclusión normativa).

En el libro introduzco diversas distinciones y argumentos para mostrar que no hay razón que justifique delegar el juicio ni sobre las razones operativas ni sobre auxiliares. No las reproduciré aquí, tanto por una cuestión de espacio, como porque cualquiera puede acudir allí a revisar esas distinciones y argumentos. Sí quisiera remarcar un argumento en contra de que haya razón para delegar el juicio. En lo que hace a las razones operativas,

> para que sean humanamente posibles autoridades prácticas sobre la base de su mayor conocimiento de esas razones, y siendo estas razones morales, hay que suponer que hay gente que tiene un mayor conocimiento moral que otras. Este es un supuesto al menos preanalíticamente incompatible con nuestras asunciones morales básicas como sujetos modernos. No estoy diciendo que sea falso, sino simplemente que nosotros pensamos y actuamos moralmente bajo el supuesto de que todos, en tanto agentes racionales, tenemos el mismo acceso a la moral, la misma capacidad de conocer, tal vez incluso el mismo conocimiento de lo que está bien y lo que está mal: nuestro mundo es un mundo sin sabios morales (Iosa, 2017: 153 y ss. donde ofrezco argumentos a favor de esta tesis).

En lo que hace al argumento que concede autoridad sobre la base de un mayor conocimiento de los hechos que son razones auxiliares, baste observar que no consideramos autoridad práctica a toda persona que conozca más sobre los hechos relevantes para el razonamiento práctico en cuestión (*eg*. alguien que conozca muy bien las zonas del Estado donde el bosque nativo está bien conservado, pero que no sea oficial público). Esto indica que no es el mayor conocimiento de los hechos fácticos relevantes como razones auxiliares lo que distingue a la autoridad práctica (Iosa, 2017: 166).

Creo que podemos concluir que no hay autoridad legítima justificada sobre la base de su mayor conocimiento moral o fáctico. Quien pretende autoridad sobre esa base no respeta la autonomía de los súbditos. De nuevo, no hay autoridad legítima, al menos sobre la base de argumentos epistémicos, aunque bien puede haberla sobre la base de otros argumentos no trabajados. En relación a la tesis de la justificación normal y al argumento de la pericia al menos, se mantiene la tesis de la contradicción conceptual.

III.

Paso a otro punto que me parece importante en la crítica de Enzo. En el apartado VIII de su texto, él correctamente muestra lo que tal vez sea el mayor aporte del libro: el deslinde de las dos versiones dentro de la tesis de la contradicción conceptual que presenté en el apartado II.1. de este texto. Al respecto se pregunta si estas distinciones son necesarias para abordar la (in)compatibilidad conceptual entre autoridad y autonomía. Y responde que no; no al menos *prima facie*, no al menos si seguimos el argumento de Kant. Y no porque tanto «la autoridad, como la autonomía tienen un momento volitivo y otro intelectivo»; en otras palabras, porque «la distinción entre voluntad y episteme no es más que un desgajamiento hecho dentro de una disección fenomenológica, conceptual y evaluativa tanto de la autoridad como de la autonomía.» Por momentos pareciera, por lo que vengo reconstruyendo, que a su juicio hay un exceso de distinción. Pero concluye el párrafo afirmando lo contrario: que «[...] la distinción entre legislación y juicio tal como Iosa la elabora es tosca y por lo mismo debe ser mejorada.».

No creo que sea interesante ponernos a ver si debemos afinar o suprimir la distinción. Mucho más interesante me parece entender la impugnación de Enzo. Esta está basada centralmente en su comprensión del pensamiento kantiano. No pudiendo parafrasearlo solventemente traigo aquí su punto principal:

> En el mejor de los casos, cabría decir que las dos legislaciones, la de la autonomía y la de la autoridad, son predominantemente volitivas, mientras que los dos juicios, el de la autonomía y el de la autoridad, son predominantemente epistémicos. Pero que la legislación sea obra de la voluntad quiere decir que es obra de la razón práctica, o sea, que es intrínsecamente racional. Mientras que el enjuiciamiento, sea determinante o reflexivo, es esa facultad mediadora entre lo general y lo particular, que opera por reflexiva subsunción de esto bajo aquello. El juicio en general, teórico o práctico, es una facultad cognoscitiva distinta de la racional, pero cuyo centro gravitacional está en el tránsito subsuntivo de lo general a lo particular, lo que, cuando se trata de la praxis, implica que el enjuiciamiento no sería tal si no incluyese al mismo tiempo ese complejo cognitivo-volitivo expresable como decisiones, normas o incluso acciones particulares. Tal y como la voluntad es racional, asimismo el juicio práctico es un conocimiento que hace posible decidir, regular o actuar.

Efectivamente, tener autoridad es tener el derecho de tomar una *decisión* sobre lo que se debe hacer, sobre lo que también otros deben hacer. En este sentido, Kant afirmaba que la autoridad del legislador es la facultad de obligar a otros simplemente mediante su *arbitrio* (Kant, 6: 224). Esta palabra es interesante pues es ambigua respecto de si esta facultad de obligar descansa en un acto de voluntad, caprichosa incluso, o de juicio. Sin duda, el fenómeno de tomar una decisión, sobre uno mismo o sobre otros, es, como dice Enzo, un complejo cognitivo-volitivo. De hecho, en el caso de las autoridades legislativas (el tipo de autoridad en el que, tal vez sin aclararlo explícitamente, estoy pensando en el libro), al menos bajo una concepción cognitivista de las razones morales, el legislador, idealmente, toma la decisión legislativa, dicta la ley tratando de reflejar las mejores razones existentes. Es decir, en un acto que tiene *prima facie* un aspecto

predominantemente volitivo, hay un momento epistémico. Del mismo modo en el caso contrario, el de las autoridades judiciales. Un juez en su sentencia conoce tanto los hechos como el derecho. No es libre de crear uno u otro. Sin embargo, la sentencia judicial no es un acto puramente cognoscitivo. De hecho, al puro conocimiento, a la pura contemplación, dudaríamos en calificarla como acto. En cualquier caso no sería un acto autoritativo. En una sentencia, la elección (más o menos fundada) de una interpretación entre varias posibles del texto legal y la decisión misma de aplicar el derecho al caso parecen ser momentos predominantemente volitivos. No hay sentencia sin ese paso al acto. Del mismo modo, cuando un agente actúa en base a razones que juzga correctas hay ahí un complejo epistémico-volitivo.

Ahora bien, concedido esto, ¿debemos rechazar la distinción entre dos concepciones de la autonomía (autolegislación y juicio propio), dos concepciones de la autoridad (delegación de la voluntad legislativa y delegación del juicio) y, consiguientemente, dos formas de la tesis de la contradicción conceptual? Creo que no es el caso. Por varias razones.

Primero, porque la tradición filosófica, y particularmente los autores que trabajo (Wolff, Raz, Kant, entre otros) han usado estas categorías. No podemos obviar su presencia en la tradición filosófica de pensamiento acerca de este problema. Para peor, muchas veces las han usado indistintamente, incluso mezclándolas en su análisis. Tal es el caso de Wolff quien dice primero que un agente autónomo es legislador de sí mismo y acto seguido, sin introducir distinción alguna, que es su propio juez. Un trabajo de clarificación conceptual sobre el punto no es, entonces, vano.

Segundo, porque a menos que pensemos que no hay distinción que hacer entre la tarea de un legislador y la de un juez, creo que el análisis aporta. Cuál es exactamente la distinción que hay que hacer es otra cosa, pero, sin duda, en la tarea de un legislador la voluntad parece tener un rol preponderante, mientras que en la del juez parece tenerlo el conocimiento.

Tercero, porque del hecho que en un fenómeno podamos encontrar más de una propiedad, una característica, no se sigue que el análisis de ese fenómeno no consista precisamente en descomponerlo en sus partes, de modo que podamos identificar con precisión su composición. Enzo puede,

con toda razón, preferir un análisis institucional a uno conceptual, pero ello no implica que el análisis conceptual no aporte a la comprensión del fenómeno en cuestión.

Cuarto, porque si aceptamos que en el caso de la autoridad hay tanto un momento volitivo como uno epistémico, y si aceptamos que quien tiene autoridad tiene la capacidad de cambiar las razones para la acción, bien podemos preguntarnos si esa capacidad se debe a uno u otro momento. El que en todo caso de autoridad ambos elementos se den a la par no significa que ambos participen, o que ambos participen del mismo modo, en la producción del cambio normativo.

Hasta aquí una respuesta bastante tentativa a un problema que reconozco como tal y en el que tengo que seguir pensando: la cuestión de si realmente podemos concebir una concepción puramente voluntarista de la autonomía como opuesta a una concepción puramente voluntarista de la autoridad. El mismo problema se reproduce para las concepciones centradas en el juicio. La impugnación tiende a diluir la distinción como innecesaria o como incompatible con la naturaleza compleja del fenómeno que pretende estudiar. Pero luego Enzo toma el camino opuesto. Afirma que la distinción en cuestión es demasiado tosca y las categorías utilizadas requieren refinamiento. Para profundizar el análisis toma en cuenta, a modo de ejemplo, la idea de autonomía como juicio propio. Siguiendo a Kant pretende mostrar la vía adecuada para lograr esa sintonía fina.

Según Enzo (en el punto IX de su texto), para entender cabalmente la idea de juicio implicada en la noción de autonomía moral como juico propio debemos profundizar en las categorías kantianas desarrolladas principalmente en la *Crítica del juicio*. Nos recuerda que allí Kant concibe la facultad de juzgar como la facultad de la *subsunción de lo particular* bajo lo universal. En el pensamiento kantiano, destaca Enzo, esta facultad se opone tanto al entendimiento (la facultad de conocimiento de lo universal) como a la razón (la facultad de determinación de lo particular por lo universal, la derivación según principios). Trae, asimismo, dos distinciones a su entender relevantes. La primera, entre una noción estricta y una amplia de juicio. «Estrictamente hablando, juicio es la síntesis de representaciones en las que hay una de orden conceptual y por ende referencia a objetos reales o

posibles. Ampliamente, en cambio, juicio es cualquier enlace consciente de representaciones, aun sin ese elemento de mediación conceptual, como dice en el §22 de *Prolegomena».* La segunda es la distinción entre «juicios determinantes (que subsumen lo particular bajo lo general o ley, estando lo general dado) y reflexionantes (que operan una subsunción sin que esté dado lo general sino solamente lo particular, debiendo, entonces, esta facultad de juzgar encontrar lo general». En el apartado X de su comentario, Enzo nos dice, como para concluir este aporte sobre el punto en cuestión, que espera que «pueda apreciarse cuánto matiz significativo y relevante, ausente en el tratamiento que ofrece Iosa del juicio propio, envuelve la crítica de la facultad de juzgar en Kant y precisamente a propósito de las relaciones entre autonomía y autoridad».

Pero la verdad es que no. No puedo apreciar la relevancia de las distinciones trazadas para nuestro problema. Primero, «juicio» se dice en muchos sentidos. Y relevante en la discusión sobre la autoridad legítima, en contra de lo que parece sugerir Enzo con la distinción entre un sentido amplio y uno estricto, no es el de juicio como proposición. El juicio al que Kant se refiere, por lo menos en los párrafos que nos acerca Enzo, es un enlace de representaciones. El caso más claro es el del enlace de conceptos, el tipo de juicio que a la vez puede ser parte de un razonamiento. Un juicio en este sentido dice que «p es q». Un juicio es, en síntesis, una proposición. En el mejor de los casos (y esto solo lo digo a título tentativo, para dar cuenta de la impugnación de Enzo en relación con nuestro problema) una norma: «si p entonces debe ser q». Por el contrario, en esta discusión, juicio quiere decir proceso epistémico. Es cierto, tras el juicio en este último sentido llegaré a afirmar categóricamente que *debo hacer q* o que *si p entonces debo hacer q,* y esto es una proposición en el sentido de un enlace de representaciones. Tras haber conocido las proposiciones normativas y fácticas aplicables al caso y tras haber razonado, derivado, una conclusión, sí, es cierto, obtendré un juicio en el sentido de Enzo y en el del Kant de la *Crítica del juicio*. Pero en la discusión filosófica sobre autoridad y autonomía, juicio hace referencia al proceso antes que al producto. Si queremos ver cómo funciona este juicio, este proceso judicial, en Kant podemos apelar a la sección primera del capítulo segundo de la *Doctrina de la virtud* en la *Metafísica de las costumbres*, que trata de *el deber del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio juez innato.*

Segundo, ¿es este proceso epistémico reducible a la kantiana facultad de juzgar, tal como nos la recuerda Enzo? La respuesta me parece de nuevo negativa. No delegar el juicio simplemente significa no actuar por lo que otro piensa que se debe hacer sino pensar por uno mismo al respecto y actuar en consecuencia. El primer paso de este proceso tiene por objeto el conocimiento de normas universales. De modo que parece ser un caso de uso del entendimiento antes que de uso de la facultad de juzgar. Por lo que hace a la distinción entre juicio y razón, el primero referido a la subsunción de lo particular bajo lo universal, la segunda a la determinación de lo particular por lo universal, Enzo no nos ofrece pistas ni sobre la adecuada comprensión de esta distinción —por demás oscura en el mismo Kant— ni sobre cómo jugarían estas dos facultades en el proceso de conocimiento moral. Claro que una vez conocidas las normas morales universales he de aplicarlas al caso bajo análisis y que esa aplicación es parte del juicio propio. Pero por lo que nos muestra Enzo, esa aplicación puede ser un caso tanto de uso de la facultad de juzgar como de uso de la razón.

Por último, no logro ver en este contexto la utilidad de la distinción entre juicios determinantes y reflexionantes, a no ser que Enzo no esté suponiendo que la mera explicitación de las distinciones del juicio contenidas en la *Crítica del juicio* sea suficiente para que podamos apreciar su significación y relevancia. De hecho, a continuación del párrafo en el que afirma esta relevancia sostiene que «[L]a cuestión tendría que prolongarse, cosa que no haré, si se exploraran en esa tercera *Crítica* las características peculiares del juicio práctico-político [...]» Algo dice, sin embargo. Citando a Arendt, Enzo nos recuerda que los temas abordados en la *Crítica del juicio* son de importante significado político:

> Todo hace pensar que el problema de Kant en este período tardío… era el siguiente: ¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica? Y el hecho sorprendente es que sabía que su filosofía moral no podría ayudarle en esta empresa. Así, se distanció de toda postura moralista y comprendió que el problema era constreñir al hombre a 'ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno' y que 'no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino

> más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo' [...] (Arendt, Hanna (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Barcelona: Paidós, pp. 35 y 39, trad. C. Corral).

Respecto de esta nueva impugnación, lo primero que tengo que decir es que mi libro no pretende ser una exégesis correcta del pensamiento kantiano sobre el conflicto entre autoridad y autonomía. En todo caso utiliza algunas herramientas conceptuales de origen kantiano para pensar el problema en su formulación contemporánea, es decir, tal como lo han pensado autores como Wolff y Raz.

Segundo, no siendo un conocedor fino de la *Crítica del juicio* ni de la obra de Arendt sino ateniéndome a lo que leo en el texto de Enzo, lo primero que diré es que no me resulta en absoluto clara la conexión entre las categorías de la *Crítica del juicio*, —la facultad de juzgar como facultad de la mente para tratar lo particular, el juicio como enlace consciente de representaciones, etc.— y el problema de la «organización del Estado». No digo que esa conexión no exista, simplemente no la veo en el texto de Enzo.

Segundo, aun si hubiera una conexión entre las categorías kantianas de la crítica del juicio y la cuestión de la organización del Estado, no es este el problema central planteado por el desafío del anarquismo. La tesis de la contradicción conceptual está formulada no desde el punto de vista del estadista sino del sujeto particular: «¿Debo obedecer el derecho del Estado por el mero hecho de ser derecho?» se pregunta el agente. Y la respuesta anarquista es que no, menos aún si lo que me manda es inmoral. La pregunta tiene sentido para el agente particular aun si es cierto que la razón legisladora de la *Fundamentación* no es útil para dar cuenta de las bases de organización del Estado. El mismo Kant, en la cita que encabeza este trabajo, así lo atestigua.

IV.

Este último punto me permite enlazar con la crítica de Antonio. Así como Enzo indica que la razón práctica y legisladora de Kant no da cuenta del

problema de la organización del Estado, Antonio señala que, en línea con Wolff y Raz, desarrollo una perspectiva alejada del enfoque kantiano. Entiende que una adecuada lectura de Kant nos muestra que la autonomía tiene dos significados: uno moral y otro jurídico, y que el concepto moral de autonomía no resulta relevante para entender el deber general de obediencia al derecho en Kant. En breve, que la fuente de la normatividad jurídica no es la misma que la de la normatividad moral, que para entender los fundamentos de la obligación jurídica hay que acudir al Kant de la *Metafísica de las costumbres* y no al Kant de la *Fundamentación*.

A esto podría responder, de nuevo, que nunca fue mi intención dar cuenta de la teoría de la autoridad de Kant, que no pretendo hacer exégesis del pensamiento kantiano sino utilizar sus herramientas para ayudarnos a responder preguntas contemporáneas. Pero esto sería insuficiente ya que Antonio se apropia de las categorías kantianas. Al respecto, afirma que una comprensión genuinamente kantiana es preferible a aproximaciones de mera inspiración kantiana como las de Raz, Wolff y la mía. De modo que mejor ingresar a evaluar sus argumentos por su peso.

Respecto de la relación entre la fuente de la normatividad jurídica y la fuente de la normatividad moral hay, por lo menos, tres posiciones. Las dos primeras compiten en tanto interpretaciones correctas de la obra de Kant, mientras que la tercera es de inspiración kantiana: 1) La normatividad jurídica se deriva de la normatividad moral. En consecuencia, el deber de obedecer el derecho es un deber moral. La tesis supone la unidad del razonamiento práctico. 2) Normatividad jurídica y normatividad moral surgen de fuentes distintas. Así, por ejemplo, la normatividad jurídica surgiría del principio del derecho (como un principio no reconducible al imperativo categórico de la *Fundamentación*). Esta tesis, que es la que parecen sostener tanto Antonio como Enzo, implicaría el fraccionamiento del razonamiento práctico. 3) La tesis de la cooriginalidad que afirma que tanto el imperativo categórico como el principio del derecho surgen de un principio más abstracto como el habermasiano principio del discurso. Recordemos su formulación: «D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento

como participantes en discursos racionales» (Habermas, 1998: 172). Como esta última posibilidad no ha sido traída al debate por ninguno de mis críticos, no la trataré.

Con respecto a la tesis del fraccionamiento del razonamiento práctico, lo primero que tengo que apuntar es que no la trabajo en mi libro. Solo la nombro y digo que es una salida posible si uno encuentra que no lo es el derivar la normatividad jurídica de la normatividad moral entendida como autonomía (ver Iosa, 2017: 42 - 43, especialmente la nota 38). Tal como digo ahí, ni la afirmo ni la niego. Bien puede que allí esté la fuente de la normatividad jurídica si es el caso que no se puede derivar de la moral. Y bien puede que, si ese es el caso, tengamos el deber de obedecer el derecho. No será este un deber moral ni está preanalíticamente claro cómo habría que comportarse en caso de conflicto entre ambos tipos de deberes, pero habría una normatividad jurídica independiente de la moral. De nuevo, no doy una respuesta completa a la pregunta que motiva mi libro, la respuesta por la obligación de obedecer el derecho. Solo doy una respuesta parcial a la tesis de la incompatibilidad conceptual: ni la idea de Wolff, de que la autoridad de una democracia directa y por unanimidad se derivaría de la autonomía como autolegislación en su versión voluntarista, ni la idea de Raz, de que la delegación del juicio está justificada ya que los mandatos serían razones protegidas a ser tenidas en cuenta por un agente autónomo sobre la base del mayor conocimiento (moral o fáctico) de la autoridad, lo que a su vez daría por satisfechos los requisitos exigidos por la tesis de la justificación normal (mayor probabilidad de que el agente actúe conforme a las razones que de hecho tiene siguiendo a la autoridad que siguiendo su propio juicio), serían argumentos suficientes para descartar la tesis de la incompatibilidad conceptual. Eso es todo lo que surge de mi libro.

Acepto, sin embargo, el desafío de Enzo y Antonio y trataré de sugerir algo respecto a la posibilidad de dar por buena la tesis del fraccionamiento.

Primero permítaseme reconstruir el ataque de Antonio. Él entiende que, para Kant, moral y derecho son ámbitos diferenciados de argumentación y las acciones humanas pueden valorarse desde ambas perspectivas. A su entender, la moral evalúa si la máxima, materia o contenido del arbitrio libre y autónomo está en concordancia con el imperativo categórico.

Dicha certificación o test pertenecería al fuero interno de cada sujeto. En consecuencia, la perspectiva moral no es susceptible de coacción externa. Por otro lado, afirma Antonio, el arbitrio en su apreciación externa, manifestada en los actos que el sujeto realiza en su interacción con otros seres dotados de las mismas facultades para la acción, encarna la dimensión jurídica del actuar, dado que lo relevante, desde esta perspectiva, es la afectación a la libertad de los otros que la propia acción produce bajo una ley universal de la razón. A su juicio, el principio universal del derecho, según el cual «una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal» (Kant, 6: 230),

> posibilita definir el concepto según el cual lo jurídico involucrará tanto una pretensión de derecho, como la coacción requerida para asegurar la convivencia según una ley universal de la libertad, preservando la vigencia de dicha pretensión en términos fácticos. Así expuesto, la relación del derecho con la coacción será necesaria y analítica, y permitirá asegurar a cada uno la convivencia libre entre los integrantes de una comunidad política y jurídica.

De todo esto se desprende, según Antonio, que un mismo fenómeno podrá ser abordado desde una dimensión moral y otra jurídica. «En la primera, lo relevante será que el individuo actúe por deber (perspectiva interna o materia del arbitrio), mientras que en la segunda importará que actúe en conformidad al deber (perspectiva externa del arbitrio) [...] Lo importante es que para determinar la corrección moral, no se requerirá comprobar su corrección jurídica, y viceversa».

En virtud de lo expuesto podría pensarse que Antonio entiende que para Kant la moral evalúa los motivos, las razones para la acción, mientras que el derecho evalúa la acción misma, ie. su conformidad con la ley, con independencia del motivo por el que se realizó. Pero no es este el caso. A su entender, en Kant la moral es un ámbito no institucionalizado de reflexión donde el individuo evalúa tanto su conjunto motivacional (las razones o máximas por las que actúa) como la conducta misma. Pero solo actúa moralmente quien actúa motivado por leyes o razones morales; no basta aquí la mera acción conforme.

Por su parte, el derecho, según Antonio, tiene una doble dimensión. Por un lado, tenemos el principio universal del derecho, que es un principio de derecho natural que determina el ámbito legítimo de acción del legislador positivo, ie., es un principio que tiene a dicho legislador como destinatario. Por otro lado, están las disposiciones de derecho positivo emanadas del legislador. Estas nada dicen sobre el contenido interno del arbitrio, no requieren una determinada motivación de la acción, sino que lo único que requieren es la conformidad de la acción con la ley positiva. Dado, entonces, que derecho y moral tienen ámbitos de argumentación diferentes (el arbitrio interno y el arbitrio externo respectivamente) «el uso kantiano del término legislación presupone la no contradicción entre distintas clases de leyes respecto del arbitrio del sujeto».

Ahora bien, Antonio entiende que para Kant todo este aparato teórico funciona para situaciones de normalidad institucional. Distinta es la situación para los casos límite en que el derecho positivo no se ajusta al principio del derecho. Cuando este es el caso, es decir, cuando hay contradicción entre la razón y la ley positiva, o entre lo que Antonio llama «autonomía jurídica» (es decir, el ámbito de libertad de acción de un individuo en tanto su actuar es compatible con el ejercicio de la libertad ajena) y el mandato de la autoridad jurídica, esta última debe aún obedecerse, pero por otros fundamentos. Ante esta contradicción debemos obedecer porque esta obediencia al derecho injusto es un acto universalizable como no lo es la desobediencia. Debemos obedecer el derecho positivo, aun si es injusto, porque hay que hacer todo aquello necesario para permanecer en el estado civil y la desobediencia nos empuja hacia el estado de naturaleza, donde todo bien, especialmente el bien de la libertad externa, está amenazado.

En conclusión, para Antonio no habría nunca posibilidad de contradicción entre autoridad jurídica y autonomía moral en Kant. En situaciones de normalidad institucional no la habría porque la dimensión jurídica y la dimensión moral de la acción humana corren por vías diferentes (no pueden colisionar como no podrían colisionar dos automóviles que van por caminos paralelos). Mientras que la perspectiva moral no es susceptible de coacción externa, esta última se encuentra analíticamente vinculada al derecho natural: del principio universal del derecho surge la necesidad de coacción respecto de aquellas acciones que lo violen. El conjunto de mandatos del

soberano, es decir, el derecho positivo, permitiría concretar, en términos operativos, la coacción garante de la vigencia de aquel principio. De aquí se sigue que no hay oposición posible entre el contenido o materia interna del arbitrio (susceptible de ser evaluado en términos de autonomía moral) y el derecho entendido en términos de coacción.

Tampoco hay contradicción entre autoridad y autonomía en situaciones de anormalidad institucional. Cuando el derecho positivo viola el principio universal del derecho, la moralidad (y la autonomía moral) manda obedecer igual para no tentar el retorno del estado de naturaleza.

Cuento con poco espacio de modo que seré escueto. Cabe preguntarse primero si es correcta la interpretación que Antonio hace de Kant. Segundo, dando por supuesta la corrección de la interpretación, si Kant interpretado de esta manera nos sería útil para resolver las inquietudes que nos llevaron a plantear el conflicto entre autoridad y autonomía en términos de la tesis de la incompatibilidad conceptual. Comencemos por este último problema.

La cuestión de fondo inquiere si debemos obedecer el derecho positivo, el derecho emanado de una supuesta autoridad, solo porque sea derecho. Si debemos obedecerlo, en otras palabras, aun si es injusto o inmoral. Esto nos pone en la situación de anormalidad institucional de la que nos habla Antonio. ¿Nos conforma, en este caso, la respuesta de que siempre debemos obedecer, no importa cuán inmoral sea el mandato, porque de lo contrario nuestra acción pone en peligro el estado civil y tienta el reingreso en el estado de naturaleza? A mi juicio no es este el caso. No lo es ni respecto de pequeñas desobediencias (como fumar mariguana en la propia casa cuando hay una norma no inconstitucional que nos lo prohíbe), ni lo es respecto de acciones desobedientes que violan mandatos groseramente inmorales (como mentirle a la autoridad que nos pregunta si tenemos oculto en casa a un preso político o un judío para evitar que lo mate). Las pequeñas desobediencias ni siquiera tientan el ingreso en el estado de naturaleza, no hacen mayor daño al sistema jurídico. Y la desobediencia de mandatos groseramente inmorales si bien puede, contingentemente, poner en cuestión el ordenamiento, lo hace con el objeto de levantar otro ordenamiento jurídico en su lugar, uno, por ejemplo, que respete el principio universal del derecho.

Pero esta cuestión de fondo nos llevaba a una segunda cuestión que es la que se desarrolla en el libro y de la que se hace cargo Antonio pensando en las situaciones de normalidad institucional. ¿Cuál es la relación entre autonomía moral y autoridad legítima? ¿Hay una contradicción conceptual? Antonio dice, conforme su lectura de Kant, que no la hay pues ni siquiera apuntan al mismo objeto: refieren a espacios de argumentación diferentes en tanto la moral apuntaría a la dimensión interna del arbitrio, mientras el derecho lo haría a la externa. Pues bien, revisemos el pedigree kantiano de la interpretación de Antonio.

Primero, por momentos pareciera que, según Antonio, la autonomía moral en Kant fuera un criterio para evaluar la motivación de los agentes, no sus acciones. En el mejor de los casos una acción sería moralmente autónoma cuando el agente actuó, como dice Kant, *por deber* y no meramente conforme a deber (esta última sería la relación propia de la perspectiva externa, del derecho, al que no le importan los motivos). Si este fuera el caso, a mi juicio, Antonio estaría equivocado. El actuar por deber, el guiarse por la ley moral, otorga mérito moral *al agente*. Pero la autonomía moral, tal como digo en el libro, es una tesis sobre el contenido y la vinculatoriedad de la ley moral. Nos dice qué debemos *hacer*. Es decir, nos permite derivar del imperativo categórico leyes morales con las cuales evaluar las máximas de nuestras acciones. Si una acción es conforme a una máxima que a su vez es conforme a una ley moral, esa acción es conforme a la autonomía moral. De lo contrario, la moralidad serviría solo para evaluar las motivaciones y los agentes que las portan, pero no acciones.

Una forma práctica de determinar quién tiene razón en este punto es preguntarse si una acción realizada por un agente por deber, es decir, de acuerdo a lo que ese agente considera que es su deber moral, pero no conforme al deber, es decir, no acorde con la ley moral, con el imperativo categórico, es una acción moralmente correcta para Kant. Antonio creería, según entiendo, que sí. Yo creo que no.

En otro momento, Antonio afirma que la moralidad se determinará evaluando si la referida máxima está o no en concordancia con el imperativo categórico. Que dicha certificación o test pertenece al fuero interno de cada sujeto. Que, en consecuencia, la perspectiva moral no es susceptible de coacción

externa. Y, sin duda, Antonio está en lo cierto en tanto esa evaluación la hace cada sujeto en su fuero interno. A eso se refiere la idea de autonomía como juicio propio. Pero supongamos que hemos llegado mediante este proceso a entender que no debemos matar, que la máxima según la cual podemos matar a otros no es universalizable. Y ahora el Estado nos exige que vayamos a la guerra o formemos parte de un pelotón de fusilamiento. ¿No hay contradicción? No la hay si lo que exige la autonomía moral es meramente que evaluemos la máxima, pero no que actuemos de conformidad con esa evaluación. Yo creo que la moral kantiana nos exige actuar moralmente, no solo tener buenos motivos. Pero, si tanto la moral como el derecho son criterios para evaluar acciones (acciones externas, que producen diferencias en el mundo y en los demás), habrá que aceptar que un mandato moral y uno jurídico pueden entrar en contradicción.

De hecho, en otra parte de su texto, Antonio afirma que Kant entiende la moralidad como «un ámbito de argumentación no institucionalizado, propio del individuo o persona que reflexiona críticamente acerca de su conjunto motivacional y *conducta*». Esta es una posición mucho más conforme con el sentido común. Sería muy raro que la moral no evaluara conductas. Pero si evalúa conductas entonces no es cierto que nunca haya posibilidad de colisión entre los criterios morales y los jurídicos. Si esto es así ¿en qué consiste la diferencia?

Una segunda vía que explora Antonio es la idea de que la moral es incoercible, mientras que el derecho está analíticamente, conceptualmente, vinculado a la idea de coerción. Esto sugeriría que Antonio lee a Kant como afirmando que el derecho positivo es, a lo Austin, un conjunto de órdenes respaldadas por amenazas, cuyo fin legítimo es asegurar la satisfacción del principio universal del derecho. Pero bien leído, no es este el caso. Antonio correctamente afirma que la coacción se encuentra analíticamente vinculada al concepto de derecho *natural.* Y el derecho natural en cuestión es el principio del derecho. En este sentido, Kant afirma que

> el derecho no puede pensarse como compuesto de dos elementos, es decir, de la obligación según una ley y de la facultad de aquel que obliga a los otros por arbitrio de coaccionarles a ello, sino que podemos establecer inmediatamente el concepto de derecho

> sobre la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno (Kant, 6: 232).

Pero lo que aquí está estableciendo Kant es una vinculación analítica entre el principio del derecho y la facultad de coaccionar. De hecho, el principio del derecho es un criterio dirigido al legislador, que define los límites de la coacción jurídica legítima.

En consecuencia, Kant no nos está diciendo que los deberes jurídicos emanados de una autoridad legítima no son deberes en sentido estricto sino meras órdenes respaldadas por amenazas, mera coacción. Sin duda, el concepto de un deber jurídico es distinto del concepto de un deber moral. «La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es ética. Pero la que no incluye al último en la ley y, por lo tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma de deber, es *jurídica»* (Kant, 6:219). De aquí que la identificación de los deberes jurídicos positivos sea totalmente independiente de la de los deberes morales. La de aquellos requiere identificar la autoridad que los dicta, la de estos comparar las máximas del arbitrio con el imperativo categórico. Pero esto no implica que para Kant los deberes jurídico-positivos no sean deberes en sentido estricto. Son deberes (razones que mandan categóricamente) que además vienen respaldados por razones prudenciales (la coerción). En este sentido, Kant afirma lo siguiente:

> En general, se llaman leyes externas las leyes obligatorias para las que es posible una legislación externa. De entre ellas se llaman leyes externas pero *naturales*, aquellas a las que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior; por el contrario, las que no obligan en modo alguno sin legislación externa efectiva (sin la que, por lo tanto, no serían leyes) se llaman leyes *positivas.* Puede, pues, pensarse una legislación exterior que contuviera sólo leyes positivas; pero entonces debería precederle una ley natural que fundamentara la autoridad del legislador (es decir, la facultad de obligar a otros simplemente mediante su arbitrio) (Kant, 6: 224).

En otras palabras, estamos de acuerdo con Antonio en que el concepto y, consecuentemente, el criterio de identificación de un deber moral es

distinto del de un deber jurídico (mal podríamos estar en desacuerdo al respecto). La cuestión pasa a ser, ahora, si la ley natural necesaria para fundamentar la autoridad del legislador jurídico es una ley moral o es una ley jurídica o de otra naturaleza. Solo si hay semejante ley (de la naturaleza que sea) entonces tengo, en tanto ciudadano, el deber de obedecer el derecho positivo. Está claro que esa ley natural no puede ser el principio del derecho pues este principio, por un lado, está dirigido al legislador y, por otro, se limita a establecer los límites de una coerción legítima. Pero no fundamenta ninguna obligación, ni siquiera nos dice qué debemos hacer como ciudadanos (Wood, 1999: 322).

La cuestión en debate, creo, está ahora mejor precisada: lo que discutimos es la fuente de la normatividad jurídica, no la diferencia entre el *concepto* de un deber jurídico y uno moral. Antonio parece pensar que para Kant toda la razón por la que debemos obedecer los deberes jurídicos (que claramente pueden colisionar con los morales) es nuestro deber de entrar en una sociedad con otros, una sociedad en la que a cada uno se le pueda asegurar lo suyo. Este deber a su vez se deriva del deber de no dañar a otro. Y es cierto, Kant afirma que ambos son deberes jurídicos (Kant, 6, 236). Por mi parte, no estoy tan seguro. Tampoco lo estoy respecto de qué sucede cuando este deber abstracto entra en colisión con un mandato concreto de una autoridad jurídica que me manda provocar daño.

Concluyendo, Antonio cree que en Kant la fuente de la normatividad jurídica no es reductible a la moral. Si bien, no creo que muestre su punto, es cierto que esta posición goza hoy de buen crédito entre los estudiosos de Kant (Ver por ejemplo Flikschuh, 2010: 51 – 70). Por mi parte, ni la afirmo ni la niego, mas me permito preguntar: ¿qué sucedería en caso de conflicto? Si la respuesta de Antonio es que no puede haber conflicto, la verdad es que no me satisface. Si no es esa, entonces no la logro ver.

BIBLIOGRAFÍA

Flikschuh, Katrin (2010). «Justice without virtue». En Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphisics of Morals, A Critical Guide*, 51-70. Nueva York: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta (Trad. Manuel Jiménez Redondo).

Iosa, Juan (2017). *El Conflicto entre autoridad y autonomía*, México: Fontamara.

Kain, Patrick (2004). «Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy». En *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 86: 257-306.

Kant, Immanuel (6), (1989) [1797]. *Metafísica de las costumbres*, Barcelona: Altaya (Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho).

Raz, Joseph (1979). *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press.

_____ (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.

_____ (ed.) (1990). «Introduction», en *Authority*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1991). *Razón Práctica y Normas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (Trad. Juan Ruiz Manero).

Wood, Allen W. (1999), *Kant's Ethical Thought*. Nueva York: Cambridge University Press.

ANUARIO
Nº36 · 2020

Vigencia de la aporía kantiana, ecos del contractualismo

Páginas 85-97

SOCIEDAD CHILENA DE
FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Nº36 (2020), Páginas 85-97

VIGENCIA DE LA APORÍA KANTIANA, ECOS DEL CONTRACTUALISMO

Carolina Bruna Castro.
Doctora en Filosofía, Facultad de Derecho Universidad de Chile, Santiago, Chile.
cbruna@derecho.uchile.cl

RESUMEN

El texto constituye una especie de epílogo a la discusión que tuvo lugar en Viña del Mar en 2018 en torno al libro de Juan Iosa: *El conflicto entre autoridad y autonomía*. La autora busca arrojar luz sobre la importancia del debate respecto el contractualismo que está en el trasfondo de la discusión y sobre la relación entre los aspectos legales y políticos de los textos.

PALABRAS CLAVE

Kant, contractualismo, autonomía, autoridad

THE ACTUALITY OF THE KANTIAN APORIA, ECHOES OF CONTRACTUALISM

ABSTRACT

The text represents a kind of epilogue to the discussion that took place in Viña del Mar in 2018 around the book of Juan Iosa: El conflicto entre autoridad y autnomía. The author tries to shed light on the importance of the debate on contractualism which is in the background of the discussion, and on the relationship between the legal and the political aspects of the texts.

KEYWORDS

Kant, constractualism, autonomy, authority

Cerrar un volumen que entrega una discusión por escrito me desafía a no caer en sintetizar acuerdos y desacuerdos respecto de la obra comentada, a saber, la de Juan Iosa, titulada *El conflicto entre autoridad y autonomía* (2017). A mi modo de ver resulta interesante mostrar alguna de las aristas que la discusión abrió y que, por cierto, no cerró. Por tanto, este epílogo se quiere hacer cargo de la arista que el autor no pretendía abrir, pero que fue abierta, e intenta mostrar dos cosas: la necesaria discusión teórica que debe considerar su relación con el mundo político y el trasfondo contractualista de este debate, en el contexto del cual se torna interesante volver a leer a Kant, un filósofo del canon, tanto de las teorías normativistas como de la teoría política.

Los textos de Christian Viera, Antonio Morales y Enzo Solari aluden a estos dos aspectos que, a mi juicio, se refieren a un mismo problema. En las páginas que siguen intentaré que la relación entre ambos aspectos quede lo suficientemente visible y destacaré la respuesta que Iosa hace sobre de estos dos asuntos. Por ejemplo, ante los comentarios respecto de la lejanía que se pueda dar entre filosofía jurídica analítica y la realidad en que vivimos, Iosa declara que su trabajo sí tiene rendimiento en la realidad humana, y respecto del debate sobre la obra de Kant indica no haber pretendido hacer un libro de experto sobre el filósofo. No obstante ello, y por eso voy a insistir en el eco que puede quedar de estas dos aristas, los comentarios que recibe nos llevan a volver a pensar en torno al filósofo de la ilustración alemana y los conceptos asociados al libro discutido, reclamando su vigencia y relación con la contingencia.

Poner atención, en el debate, más que sumar un comentario más a la obra, antepone considerar los problemas que nos quedan por discutir, lo que de seguro permitirá ya no solo destacar un diálogo para la filosofía analítica del derecho, que es desde donde habla Iosa, sino que también para las personas que estamos más cerca de la filosofía política y con ella de la reflexión sobre las instituciones y su crisis.

Parto enunciando preguntas que creo resumen el libro de Iosa y los comentarios que de él se hacen en este volumen en términos kantianos. ¿Es irreconciliable la distinción entre autonomía y autoridad? Sea cual sea la respuesta a esta pregunta sigue otra: ¿en qué términos debe ser pensada

esta distinción? Acá hago mías las palabras de Viera, cuando señala que es un libro que se distancia del lugar en que trato de situar mi trabajo y también mi lectura de Kant. Considerando esto último, el problema que aludo corresponde a una zona en que me muevo cómodamente y quizá por eso me parece estimulante que el debate la haya dejado abierta. No obstante dicha comodidad, siguiendo la senda de Iosa, este epílogo no pretende ser un comentario de experta sobre Kant, , que se cierra solo a las personas que se mueven en el ámbito de los estudios kantianos, por el contrario, la idea es entusiasmar al público que conoce algo del debate a adentrarse en la lectura de un autor tan relevante para la filosofía jurídica y social. Pido disculpas de antemano si a la gente experta le desilusiona que no entre en cada detalle ya que, por cierto, muchos de los asuntos que menciono quedan prácticamente solo enunciados.

Así, la reflexión que me queda después de haber leído el debate entre Iosa y sus críticos presupone dos ideas, la primera es que Kant es un contractualista extraño y que esa extrañeza se debe a que cuando habla de derecho nos habla de un espacio que tiene dos ámbitos, uno de los cuales su teoría moral no tenía. El común a la moral y el derecho entrega una definición pura, de tipo normativa, de lo que es el derecho, y el otro, alejándose del tipo de reflexión meramente normativa, se hace cargo de su relación con lo contingente y el modo en que como seres humanos procuramos responsabilizarnos de ello. Este plano da por resultado al Estado, la sociedad civil y las diversas instituciones que son parte de nuestra vida cotidiana (se puede ver Kant, 2008, 2006, 2002). En ese sentido, tal como Solari le propone atender a Iosa, nos movemos en las *aporías* que nos ha dejado Kant.[1] Además de estas preconcepciones, tengo que decir que la primera vez que leí el libro me asaltaba una pregunta, ya que se está hablando de autoridad y voluntarismo ¿por qué no se han buscado argumentos en Hobbes? Pensaba ello considerando que Hobbes es escasamente aludido en el libro de Iosa y es un autor ineludible para hablar del concepto de *autoridad* que, en el caso del inglés, es el resultado de un pacto en el que se deponen las voluntades individuales por ser consideradas arbitrarias. Además, es relevante para comprender el modo extraño en que Kant se acerca al contractualismo y a

1 Respecto de la relación de Kant con el contractualismo y una reflexión sobre las aporías que vienen de él se puede consultar a Duso (2012).

la relación o distancia entre autonomía y autoridad. Se debe agregar que con Raz se puede leer a Hobbes y quizá en dicho análisis se hubiesen encontrado aspectos que sirvan para criticar al propio Raz, que era uno de los objetivos de Iosa[2]. La búsqueda de justificar la acción humana en base a una estructura racional que reemplace el derecho natural religioso medieval es el asunto del contractualismo entre cuyos filósofos Hobbes tiene un lugar central. De hecho, se ha dicho que el intento de estees juridificar el derecho desde la justificación del concepto de autoridad y se discute si es o no un *ius naturalista*, etiqueta que siempre está acompañada por el adjetivo de racionalista.. Pese a que esta pregunta sobre la ausencia de Hobbes se mantiene en mí después de leer las respuestas de Iosa a sus críticos, me quedo con la primera aclaración que hace el autoren su defensa para desarrollar los aspectos kantianos:

«La pregunta que en última instancia motiva mi libro es si debemos obedecer el derecho por el mero hecho de ser tal, con independencia del contenido moral de sus mandatos. Solo debemos obedecerlo si hay autoridades legítimas» (respuesta a los críticos no se la paginación).

Agrega que ha reproducido todos los argumentos que están a su alcance y siguiendo esto se defiende de uno de sus críticos que le insiste en que no queda claro que haya una contradicción conceptual ni que no la haya. Dice el autor respondiendo: «Como no concluyo con una afirmación categórica, tal como me señala Christian, mi libro parece no tener un rendimiento práctico directo. Al no decirnos si es verdadera o falsa la tesis de la contradicción conceptual no nos indica si debemos o no obedecer a la autoridad del derecho» (Ídem). No obstante, no se concluye verdad o falsedad de lo anterior para el autor: «El análisis no habrá sido en vano: habrá mostrado que lo que creíamos ser *una* premisa mayor eran dos en realidad y que, por lo tanto, quien quiera resolver categóricamente el conflicto, quien quiera obtener una respuesta competa, debe enfrentarlo en ambas formas. Además, el libro algo dice, incluso categóricamente. Algo más de lo que ven mis críticos» (Ídem).

2 Sobre Raz y Hobbes se puede ver Venezia (2015). Sobre una reseña a esta referencia que levanta una crítica que apunta a la relación entre Hobbes y Raz (Bello, 2016).

La pregunta que en principio tenía sobre la poca mención a Hobbes se justifica aún más por las referencias anteriores y las que se pueden encontrar respecto de la autoridad en Kant como justificación racional de la acción moral del ser humano, que es la que va asociada al concepto de autonomía. A mi modo de ver, en Kant no hay una relación necesaria entre autonomía y autoridad como la que busca Iosa y digo esto pensando no en la autoridad que una misma es para sí misma, en el ser consecuente o bien en el respeto que se tiene a los propios principios, sino que en el concepto de autoridad que trae problemas como buscar justificaciones a por qué obedecer o encontrar un nexo entre las reglas que nos damos a sí mismas y lo que la autoridad impone como ley. Estos son los tipos de problemas de Raz o del mismo Hobbes en su momento. Por su parte, Kant se refiere a la autoridad de una manera distinta, el *imperativo moral* no es una autoridad al modo en que lo es un *soberano* y el rol que tendrá el imperativo moral en ese contexto no es solo obedecer las leyes *por deber,* sino que mantener un espacio de autonomía defendido para poder realizar la crítica y con ello aspirar a la ilustración del ser humano o al despliegue de su racionalidad.

Como indicaba antes, al ver el título —*El conflicto entre autoridad y autonomía*— pensé que el centro estaría dado en Hobbes compartido sin problemas con Kant. Entre estos dos autores el conflicto de hecho se da y desde él se puede establecer un nexo con la legitimidad de la autoridad y del derecho.

Con el fin de hacer visibles las aporías kantianas que quedan abiertas con el debate de este libro, a continuación, detallaré algunas características del pensamiento de Kant que quizá ayudan a que el problema siga abierto y supere la barrera de la catalogación de la filosofía conforme a ámbitos geográficos que cada vez, por suerte, usamos menos; a saber, una filosofía analítica y otra continental que tendría más relación con ¿lo político?

El problema que tenemos con Kant es que, en general, desde la primera crítica, la tradición analítica ha hecho una lectura desde su epistemología, la que se encuentra con un gran problema cuando accedemos al terreno de lo político o de las instituciones. Ya cuando Kant avanza hacia las instituciones, se encuentra con una aporía y esta es que todo aquello que ha establecido, tanto en su Crítica de la razón pura como en la Crítica de

la razón práctica, no encuentra salida en el terreno de la cultura. Dicho de modo simple y muy superficial, en *la Crítica de la razón pura* buscaba los límites de la razón en el conocimiento humano, es decir, hasta dónde puede llegar la razón sin la experiencia para conocer; además, en la *Critica de la razón práctica*, mostraba el uso normativo que tenía en su ámbito y a ello debemos sumar que en las dos críticas, la idea de subjetividad está aislada de su experiencia mundana porque se están buscando sus límites, qué puede hacer sola, y en ellas no se trata de sus productos sino que se trata de defender la condición de posibilidad de conocer y de actuar moralmente, tanto es así que Kant declara que para hablar de moral no se requieren ejemplos ya que la referencia será a las condiciones de. Pero ¿qué pasa cuando salimos del ámbito de las condiciones de posibilidad? Pero ¿qué pasa cuando salimos del ámbito de las condiciones de posibilidad? Se entra al lugar donde se puede pensar el derecho y la versión de la ética que Kant profundizará en la Metafísica de las costumbres y otros libros como La religión dentro de los límites de la mera razón o los denominados escritos sobre historia. En estos textos, los problemas normativos jurídicos abandonan el plano meramente metafísico de Kant para entrar al terreno de la realidad política con todos sus bemoles.

En este contexto ¿la autoridad tiene un sentido unívoco para Kant? Cuando hablamos de autoridad como dueña de nuestra acción ¿estamos hablando de autoridad como soberanía? ¿Como la justificación de una institución que debe ser respetada y obedecida? Como hemos dicho, al abandonar la mera metafísica, el derecho queda fuera del ámbito estricto de la razón pura y, si bien es característico de él, un aspecto que se puede enunciar de modo puro, que es aquello normativo que comparte con la moral, será posible porque se le trata del mismo modo que a la lógica con el simple fin de buscar la definición pura del derecho con la que llegaremos a su estructura. Dicha estructura se refiere a un imperativo que nos indica la condición de posibilidad del mundo jurídico y este imperativo jurídico reza como sigue: «Una acción es conforme derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal» (Kant, 2008: 39). Pero además de ese aspecto, que tiene relación con el hecho de que alguna vez nos topamos con otros seres humanos, el resto de su desarrollo se da en el cruce entre la idea de libertad y de naturaleza que, por cierto, es uno de los problemas aludidos

en la *Crítica del juicio*, libro al que, tanto para la tradición analítica, como para el desarrollo de Kant en Chile, se le ha dado más relevancia para la estética pero que propone interesantes derivas respecto de los dilemas de la moral, la historia y la cultura. En ese contexto no faltan referencias a las instituciones humanas.

Dicho esto, quiero insistir en la referencia a la autoridad en Kant más que a la autonomía que ha sido tematizada con mucha profundidad por los críticos de Iosa. El concepto de autoridad puede ser comprendido como el de autor, quién es el autor de algo y también en relación con el concepto de dominación. En el caso del contractualismo, el concepto de autor es relevante sobre todo si miramos a Hobbes, quien propuso que el origen del pacto social es haber cedido voluntariamente nuestro derecho de ser autores de una acción a la construcción de una institución —a saber, el soberano— que está encargada de organizar nuestra vida en comunidad (Hobbes, 1992). Esta cesión es voluntaria y, en ese sentido, quedamos atrapadas en una lógica en la que se nos reconoce como autores o autoras de las leyes que dicte un gobierno. Aunque me siento muy tentada a desviarme por Hobbes esta idea es relevante para entender el mundo que nos abre, desde la propia filosofía kantiana, todo el debate sobre el libro de Iosa. Primero porque para Kant el concepto de soberanía es un concepto de la *Metafísica de las costumbres,* de la *Antropología en sentido pragmático* y la filosofía de la historia, mientras que el de autonomía, que se puede referir a ser el origen de la acción, también puede referirse a la posibilidad de cuestionar la autoridad e incluso se presta para analizar su desobediencia, aunque no para justificarla. Con todo, se refiere justamente a la motivación, como indica Morales, a todo lo trabajado en la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio,* y que debe ser protegida al entrar en una comunidad política como la que Kant propone. La autonomía debe ser protegida por la constitución republicana a la que alude (Kant, 2008). Kant acepta la idea de entrar en un estado civil a lo Hobbes, pero intenta dejar un camino delineado para las aporías que en principio no puede solucionar. En principio, la moral y el derecho se refieren a aspectos diferentes de la acción, uno alude a la motivación (moral) y el otro al resultado de la acción (derecho). Esto, de alguna manera, comienza a proteger la libertad de pensamiento que Kant defiende en textos que se relacionan a la *Metafísica de las costumbres*, como la *Religión dentro de los límites de la mera razón* o sus textos sobre Historia, entre los que quiero

destacar la *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* (Kant, 1978). En todos ellos, insiste en que un ser racional se caracteriza porque nada ni nadie le indica en qué creer. Es así que, en el apartado en que Iosa se defiende de los cometarios de Solari, nos recuerda la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres,* «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud» (2008: 221-371), pero en esta referencia la alusión no es la mera idea normativa, sino que aparece algo que puede ser considerado el aspecto republicano de Kant, ese punto donde el filósofo de las críticas es cercano a la tradición republicana. No es que solo el derecho y la moral estén separados, sino que al estarlo, debe existir una doctrina de la virtud que, además de mostrar que el espacio de la sociedad civil es ese lugar en el que coincidimos por la búsqueda de un fin *pragmático* —esto es, ser felices cada quien a su manera y vivir en paz—, nos lleve a que finalmente respondamos al *deber* moral de respetar las leyes al comprender que su origen radica en nuestra propia racionalidad. No obstante, aunque ese es el objetivo, los argumentos de la doctrina de la virtud no van necesariamente a lo epistémico, sino que a la imaginación, que es capaz de mostrarnos, a través de las narraciones, ejemplos (*Beispiele*) de lo que serían conductas ejemplares (*Exemplarisch*), que son aquellas donde se da cuenta de la racionalidad humana práctica, es decir, de la autonomía. La razón por la que aceptamos la autoridad de la ley es el *deber,* porque ella no está siendo comprendida en el mismo sentido que el soberano como institución política. Todo aquello que se despliega en el derecho hace entrar en relación, no solo a la libertad y a la naturaleza como hemos dicho, sino que también, a todo lo contingente producto de la naturaleza o de los arbitrios individuales de quienes convivimos en el mundo.

La autoridad, así, es un tema complejo pues en Kant no se trabaja la delegación de la voluntad como se da en Hobbes. Se puede presuponer que es el aspecto que toma y mantiene de él, pero en caso alguno hay algo así como un pasaje que sea pariente de las dos primeras leyes de naturaleza desarrolladas por Hobbes en el capítulo 14 del *Leviatán* (1992). Todo aquello abordado en la idea de Estado kantiana tiene que ver con los imperativos hipotéticos que, si bien tienen un ancla en el imperativo categórico, buscan los medios para instaurar la sociedad civil. La diferencia con Hobbes vendría dada porque para Kant el soberano queda dentro del pacto, limitado por la libertad, por lo cual no solo tiene derechos, sino que tendrá deberes

jurídicos que, por cierto, se refieren a defender la autonomía y el uso de la razón. Por dar una idea que nos permita considerar esto, Kant piensa que el Estado tiene que ir realizando (por ocupar parte del lenguaje ya puesto en juego por los comentaristas) juicios que permitan considerar cuándo una acción humana, que se encuentra con la naturaleza, corresponde a una conducta que da cuenta de la racionalidad externa que intenta demostrar nuestra libertad. Así, por ejemplo, funciona la institución de la justicia, que debe considerar el factor contingente de la naturaleza, lo indominable, pero también hasta dónde el ser humano puede controlar o prever los riesgos, de modo tal que evite lo evitable. De este modo, si el Estado no da cuenta de la racionalidad humana, las personas podríamos fácticamente contra él, no está reglado pero es una posibilidad. Así, en Kant no queda clausurada la posibilidad de rebeldía, lo que queda es normativizada, pero igualmente podría pasar, tal cual Kant se refiere, con cierta admiración, a la revolución francesa, mencionada crípticamente en un pasaje de la tercera crítica:

> Así, en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta de todo el cuerpo del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no solo medio, sino también al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y, debe, a su vez, ser determinado por medio de la ida del todo, según su posición y su función. (Kant, 2001: §65).

La cita anterior nos comenta la manera en que, en vista de ser un organismo, un pueblo, atendiendo a su propia forma, al ser miembro del reino de los fines, busca una manera política, busca ser tratado como tal, siempre como un ser con dignidad. Esta exigencia de ser tratado como miembro de los fines puede llevar a buscar otras formas de autoridad, que puedan dar cuenta no solo del derecho de mandar, sino que de su responsabilidad de respetar la autonomía del ser humano. La racionalidad del derecho es externa pues se refiere tanto al origen de la propia acción, que sería la referencia al ámbito moral, como a la forma en la que reaccionamos ante la contingencia de la naturaleza, que tiene algo inmanejable. En línea con la posibilidad de resistirse mas no desobedecer, las decisiones del Estado pueden ser

cuestionadas, lo que Kant llama el *uso público de la razón*, cuando se usa en cuanto docto, pero en cuanto funcionario se debe hacer *uso privado de la razón,* es decir, no criticar la institución, sino que instaurarla. El ejemplo que da Kant está referido a los impuestos: puedo creer que es injusto, pero no obstante ello debo pagarlos; puedo, en todo caso, debatir y criticar, es decir, mostrar las razones de por qué todo el cobro de impuesto sería injusto (Kant, 1978: 29). Hobbes, por su parte, en el *Leviatán* parece indicar que una vez cedida mi voluntad a la institución del soberano no tengo derecho a cuestionar las decisiones que este toma, aunque podría siempre proteger la propia vida, pero no desde principios, sino que desde su materialidad (Hobbes, 1992: 119).

Pero Iosa no está pensando en el entramado de la autonomía como resistencia de la autoridad, él insiste en cuestiones con aire republicano, que no niego que se puedan pensar con Kant, pero no estoy segura de que pueda hacerse solo desde lo normativo. Esto es visible cuando responde a Morales que «el actuar por deber, el guiarse por la ley moral, otorga mérito moral *al agente*. Pero la autonomía moral, tal como digo en el libro, es una tesis sobre el contenido y la vinculatoriedad de la ley moral. Nos dice qué debemos *hacer*» (idem) Cuando Iosa enuncia esto, está pensando nuevamente en la *d*octrina de la virtud, en referencias a la misma vida humana, mientras que las críticas de Morales se refieren a los fundamentos de la moral, a la condición de posibilidad y me parece que le podrían entregar argumentos contra Raz, que es su objetivo. Iosa está pensando en las máximas y que estas probablemente correspondan a la idea de autonomía. Así, Morales tiene toda la razón cuando pone a Christine Korsgaard en el debate y que solo es mencionada una vez en el libro de Iosa. Siguiendo la referencia de Morales, Korsgaard propone la autoridad de la reflexión, es decir, del ejercicio que hacemos como agentes racionales para constatar que actuamos motivadas, finalmente, por ser miembros del reino de los fines. Esto es equivalente a buscar ser consecuentes en nuestras acciones, con nuestras motivaciones y, por último,con la definición de ser humano como ser racional. Dado esto, actuaremos siempre *como si* fuéramos racionales (Korsgaard, 2002). La referencia a Korsgaard ayuda a insistir en el comentario de la propuesta teórica que alude al *como si* y, si bien alude a un punto de vista individual como dice Iosa, es una referencia estrictamente normativa, sin historia. Ahora bien, con ella se puede relacionar autonomía

y autoridad en cuanto soberanía y en cuanto ley. Sobre todo porque la autoridad es la propia definición del ser humano como ser racional podemos criticar las instituciones cuando ellas no van por el camino del respeto hacia el ser humano en cuanto miembro del reino de los fines. Agrego que Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón,* explica que, si bien ni Dios ni ninguna autoridad le dicen al ser humano racional qué hacer, sí son útiles para guiar la acción humana ya que entregan alguna directriz del vínculo entre imperativo categórico que es una forma, e imperativos hipotéticos o las máximas individuales que aluden al contenido. Siguiendo esto, debo ser enfática, en términos estrictamente kantianos la moral no es contenido, sino que es forma; su relación ya entraña salir de lo meramente normativo y meterse en las aporías de Kant. No obstante, estoy tomando algún partido y lo hago porque creo que el argumento de Iosa tiene un punto que debe ser atendido y debemos mantenernos atentas y atentos a él: si vamos a hablar de lo jurídico en Kant no lo podemos hacer reposar solo en la forma moral. El problema es que al reconocer esto, en este ámbito, entremedio de lo normativo y de lo contingente, nos faltan piezas para argumentar con la propuesta kantiana y por esa razón se abrió este próspero debate.

Considerando lo anterior, creo que la tradición que sigue a Kant debe agradecer la frescura de este debate pues el filósofo alemán pasó a ocupar un lugar central en los críticos, tanto de modo directo como indirecto: directamente como se deja ver en el debate e indirectamente en el reclamo de Viera cuando indica que pareciera ser un libro que da vueltas sobre un problema teórico que reniega relacionarse con la realidad existente. Esto es algo que Viera no solo parece exigirle a Iosa sino que a toda la tradición analítica. Curiosamente esta fue una de las críticas que, casi contemporáneamente, recibió Kant respecto de su filosofía moral por parte de Hegel. Con todo, este debate le da nueva vida a la obra kantiana pues insiste en una pregunta que puede servir de autocrítica: ¿hemos puesto atención, respecto de los argumentos que elaboramos, tanto entre disciplinas diversas como entre tradiciones diversas? Lo dicho en torno al libro *El conflicto entre autoridad y autonomía* tiene el mérito de ir más allá del libro y comenzar tentativamente a dar una respuesta a la pregunta que Hanna Arendt se hace en las *Conferencias sobre la filosofía política de*

Kant, y quees referida por Solari y retomada por Iosa: «¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica?»(Arendt, 2012: 35 y 39).

Quizá esta pregunta nunca se responda satisfactoriamente y del modo en que lo hubiese hecho el propio filósofo, pero la aporía que ella refleja nos sigue acompañando y debates como el que en este volumen aparecen nos permiten acercarnos a ella y que ensayemos de qué modo podríamos solucionar o proponer vías de acceso al viejo problema de la tensión entre la individualidad y la colectividad, entre las reglas que nos damos a sí mismas, nuestros deseos y lo que la autoridad manda que hagamos en una sociedad. Podríamos decir que estos problemas nos deben conducir a pensar cómo generar instituciones en las que no solo se respete una autoridad heterónoma, sino que las personas nos sintamos autoras de la forma social.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hanna (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Barcelona: Paidós.

Bello, Donal (2016) «Hobbes on Legal Authority and Political Obligation de Luciano Venezia». En *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, 2 (, 12):373-376. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=12788

Duso,Giuseppe (2012). *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofía politica di Kant.* Padova: Polimetrica.

Hobbes, Thomas (1992). *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república ecleciástica y civil*. México: Fondo de cultura económica.

Iosa, Juan (2017). *El conflicto entre autoridad y autonomía*. México: Fontamara.

Kant, Immanuel (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

— — —(2006). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid: Espasa Calpe.

— — —(1978). *Filosofía de la historia.* México: Fondo de cultura económica.

Korsgaard, Christine (2002). *Las fuentes de la normatividad. México:* UNAM.

Venezia, Luciano (2015). Hobbes on Legal Authority and Political Obligation. Londres:

Palgrave Macmillan.