

Revisión DIALECTICA (1996)
8

Huellas en la autonomía.

Algunas notas sobre críticas de Hegel a Kant

PABLO DANIEL GILBERTI

Diciembre de 1995

con las huellas puestas
[Melly Sachs]

1. Voy a inscribir aquí algunas notas sobre las críticas hegelianas al concepto kantiano de autonomía. Y, al hacerlo, pienso que es algo que vale la pena hacer.

¿Por qué ir de aquí a allí? Porque creo que, además de satisfacer un deseo epistemológico de cavar en las mazas entranas de filosofías como las de Kant o Hegel, la problemática en cuestión resulta reclamada desde otros males. En efecto, la cultura del capitalismo moderno en la que vivimos ha convertido a la idea de autonomía en la piedra de toque de su pensamiento de sí. El homo economicus se representa a sí mismo como un agente libre que valoriza mercancías con sólo desearlas, que entra en la trama del mercado con la aventura de la independencia autorrealizadora en su frente, que opera sobre la tosa naturaleza produciendo un mundo nuevo esclavo de sus cálculos de utilidades, que contrata libremente los roles que informará en sus relaciones con las otras autonomías. En la esfera política, el hombre moderno cree que gobierna en las gestiones de su destino, que su voto engendra el curso de su comunidad, que el Estado al que respeta es la corporización de su voluntad comunicada. Sin embargo, esta idea de sí es, por lo menos, paradójica. Conviene con un molesto sentimiento de vacuidad y desplazamiento. Cuando lo piensa un poco, o cuando vuelve del trabajo en un colectivo cargado de gente sombía, nuestro hombre moderno no tiene la impresión de haber pasado un día majestuosos: no ha elegido lo que ha producido en la fábrica en la que trabaja, no ha querido nacer menos acaudalado que su jefe, no ha conversado con el ministro de economía por teléfono como su patrón esta tarde, ni ha escrito la Constitución que lo proclama libre. Nuestro hombre moderno vive una libertad sin sustancia, y siente que sus elecciones son actos en voz pasiva que otro desliza en su lugar jugando con la energía de su pulso. Un sentimiento de desigualdad, indiferencia, reducción instrumentalista, aburrimiento, soledad y servidumbre atraviesa su faz aerodinámica mientras recorre autónomamente el círculo de su celda. ¿Cuánto puede por sí mismo este hombre? ¿Y qué posibilidades tiene de querer y poder construir un modo social de vivir distinto?

Hegel y Kant no parecen haber hablado de estas cosas tan poco filosóficas. Los filósofos han hablado, eso sí, de dicotomías tales como las de presentación / representación, interno / externo, negativo / positivo, autonomía / heteronomía, puesto / impuesto, soberanía / subordinación. Pero ¿quién podría decir seriamente que aquí no se ventila la otra tragedia? Ahora bien, Hegel es precisamente uno de esos filósofos que ha sido autoconsciente de que su accionar filosófico era una tematización mediata de la tragedia corriente, y ha llevado hasta consecuencias inesperadas esta convicción. Su crítica a Kant tiene que ver con esto, y también la crítica de Marx a Hegel mismo tiene que ver con esto. Hegel abre una percepción

DIALECTICA / ARTICULOS - 93

que Marx profundizará contra el propio Hegel. Comencemos a hablar un poco más claro: Hegel descubre que el concepto de autonomía tal como aparece en Kant es una abstracción de sí sin tener que callar inmediatamente. La pura y correa autonomía del sujeto humano kantiano es una forma hipostasiada, un artefacto que no puede dar cuenta de su factura y de su accionar, una móndada que no puede reconocer su facticidad como ser ahí. Para Hegel, esta "autonomía" kantiana está trazada de huellas, es una figura de un complejo más amplio que simultáneamente determina y es determinado por ella: las pasiones, los otros hombres, la historia del mundo. La naturaleza, están allí en su operar. Marx dirá otro tanto de la autonomía hegeliana: ésta tampoco reconoce las huellas de su propio trabajo y el de los otros. Y pone en su lugar las huellas de un sujeto trascendente que se desarrolla teleológicamente en la inmanencia como un niño que engendra juguetes que ama y que rompe.

Ordenaré estas notas del siguiente modo: en primer lugar trazaré una breve caracterización del concepto kantiano de autonomía (I); a continuación puntualizaré algunas críticas hegelianas a aquella concepción (II); y finalmente anotaré algunas opiniones sobre la posición hegeliana (III).

1

2. La idea de autonomía, tal como aparece en Kant, es resultado de un largo proceso de la historia social y de las ideas. Se trata de una culminación del recorrido de un hilo que surge en la crisis de disolución de la polis griega, que muestra su faz nuevamente en el mundo romano y reaparece finalmente para quedarse en la modernidad. "Autonomía" es el concepto que corona el desarrollo de la ruta hacia el descubrimiento de sí del hombre como un ser que es capaz de producir y legislar, combatir y negociar, manipular e instituir, fundar y fundamentar. Elementos del concepto de autonomía aparecen ya en Sócrates que prefiere escuchar a su *daimon*, en un Agustín que se busca a sí mismo en su memoria, en un Hobbes que anuncia que el Estado es un artificio de los hombres que juzgan a la luz de deliberaciones orientadas por su conveniencia y, por supuesto, en un Rousseau que piensa la gestión política como un acto de presentación y no de representación. Kant retoma este hilo, y va más lejos: Sócrates aún elegía satisfacer los designios de lo que consideraba injusto; Agustín aún tornaba hacia arriba en el momento crucial de su sondear adentro; Hobbes entregaba la soberanía y el derecho a la determinación de lo justo a su propio artefacto subordinándose a él; de Rousseau habría que decir que, en realidad, llegó más lejos que Kant, pues logró pensar la autonomía como un reino de la acción colectiva, y no el de una esteparia enunciación individual monológica. En Kant la ruta hacia la interioridad del sujeto alcanza uno de sus puntos más extremos. La autonomía se convierte en la propiedad distintiva del hombre, y en el concepto fundamental de la filosofía moral y política.

2.1. En la cultura moderna, los hombres tienden a representarse a sí mismos como piedras de toque para la determinación de lo verdadero, lo justo y lo bello: la *certeza subjetiva* es la fuente dadora de validez. Esto lleva, necesariamente, a poner en primer lugar el problema de identificar en qué consiste ese sujeto (el "hombre") al que todas las cadenas justificatorias apelan como fuente última de validez. ¿Quién es ese en cuya certeza se fundamentan todas las determinaciones atributivas? El concepto de autonomía aparece así como inherente a la

94 - ARTICULOS / DIALECTICA

esencia del hombre: cualquier caracterización de éste debe apelar al predicado "es autónomo". Esto es así porque, si "es autónomo" significa "se da su propia ley" y se asume que el hombre es la piedra de toque última de toda evaluación, entonces no puede más que afirmarse que el hombre es autónomo.

Pero el problema recién empieza. En la cultura moderna se dice: todos los caminos de la justificación deben conducir a y concluir en la certeza subjetiva de los hombres, punto en el cual estos se dan su propia ley. Ahora bien, ¿en qué consiste el acontecimiento práctico de tener la certeza subjetiva del? Esto es: ¿qué sucede si abrimos la caja negra de esta operación?, y al hacerlo ¿qué puede decir "autónomamente"? Pueden pensarse varias respuestas a estas preguntas. Una línea de la cultura moderna (que es un complejo no orgánico, por supuesto) ha respondido: las pasiones. Otra línea ha afirmado contra la anterior que allí no había autonomía sino esclavitud de los hombres frente a los objetos que en ellos impactaban por medio del proceso fisiológico del desear. En esta última línea se afirma que lo que hay ahí cuando abrimos la caja negra es, meramente, la razón en tanto que estructura operatoria. Por aquí anda Kant.

3. ¿Qué es la autonomía para Kant? En una definición sumaria, podríamos decir que, para Kant, la autonomía es una propiedad del hombre que, en cuanto sujeto nouménico y no sólo fenoménico, es capaz de autodeterminarse dándose su propia ley por la operación formal y universal de su sola razón. Veamos más detenidamente lo que esto significa.

La autonomía es una propiedad del hombre. En efecto, para Kant el hombre ha sido "armado por" la "naturalidad" para una "misión" especial, característica, que lo diferencia, por cuanto es "más alta", de los animales, cuya misión es más baja.² Los hombres sí, y los animales no, pueden autolegislarse autónomamente.

La autonomía es una propiedad del hombre en cuanto sujeto nouménico y no sólo fenoménico. El hombre, para Kant, es un ciudadano de dos mundos: (i) del mundo fenoménico; y (ii) del mundo nouménico. El mundo (i) es el mundo del determinismo causal de la *Natura naturata* de Spinoza, allí el hombre es un esclavo más, un eslabón en cadenas causales que no gobierna. Este es el mundo que aparece necesariamente al entendimiento bajo sus cuadrículas categoriales teóricas. Pero, a su vez, el hombre pertenece al mundo (ii). Este es el mundo de la libertad, de la causalidad de la libertad, en el que el hombre es un legislador incondicionado. Este mundo es un mundo que no puede captarse mediante operaciones teóricas (recluidas en su dominio posible a la esfera de lo sensible); sino sólo por medio de la razón práctica, capaz de penetrar en la esfera de lo inteligible, escapando al marco categorial del entendimiento teórico.³ Es importante tener en cuenta que, para Kant, si bien los mundos (i) y (ii) son independientes, los productos del mundo (ii) pueden impactar en el mundo (i), iniciando una nueva cadena causal, mientras que no se da la relación simétrica. Sobre esta contradicción entre independencia y dependencia de (i) respecto de (ii) se montará Hegel en su crítica en la *Fenomenología del espíritu*.

El hombre es capaz de autodeterminarse. Esto es un corolario de lo anterior. Por cuanto el hombre es participante de un reino de la causalidad por la libertad independiente del mundo de la causalidad natural, el hombre es capaz de sustraerse a los impactos causales de la naturaleza, extrayendo de su interioridad incondicionada el fundamento de determinación de su voluntad y su obrar.

Esta autodeterminación se da de una manera tal que, en ella, el hombre determina su voluntad por su sola razón. En efecto, el hombre puede sustraerse a los mandatos de la "facultad interior del desear". Para Kant la razón no es la esclava de las pasiones, no es una facultad inerte que moviliza directivas emanadas de la baja y despreciable usina corporal. Por el contrario, la razón es una excelsa facultad activa e independiente, capaz de ser un "motor" o "resorte" suficiente para impulsar al hombre a la acción y para determinar la validez de sus metas. Esto no quiere decir que las "inclinaciones" no jueguen para Kant ningún papel. Si juegan un papel, el de ofertar a la razón legisladora candidatos para ser promovidos, máximas para ser convertidas en leyes.

La determinación de las leyes por la razón se da por una operación sólo formal. Kant presenta la estructura del juicio moral de una manera tal que éste consiste en el siguiente procedimiento:⁴ (i) en una fase previa a la operación racional legisladora, se le ofrece a esta una máxima enunciable en un enunciado singular del agente promovida por las inclinaciones; (ii) el sujeto se pregunta ¿es esta máxima universalizable, i.e., podría querer que todos hicieran lo que en ella se promueve?; (iii) si la respuesta es positiva, entonces la máxima es elevada por el sujeto racional al rango de ley; en caso contrario, es reducida al rango de una prohibición de su contenido. Lo crucial aquí es el procesamiento de la máxima por la razón examinadora. Kant pretende que este examen se da de una manera totalmente formal: el sujeto quiere o rechaza la máxima por la consideración de su sola forma, sin presuponer para ello ningún contenido. Hegel mostrará en su *Filosofía del derecho* que esta presentación es completamente falaz.

La operación de autodeterminación por la razón es universal. La razón es una y la misma en todos los hombres de todos los tiempos. Puestos en una misma situación de elección, un cura medieval y un negociante inglés dirían lo mismo acerca de sí es moral o no una máxima presentada.

De este modo, vemos que para Kant, la autonomía consiste en una capacidad singular del hombre concebido como un sujeto escindido en dos esferas contrapuestas. Este es sólo autónomo en la medida en que puede subordinar la esfera de la naturaleza, las pasiones, a la de la razón regida por la sola operación del imperativo categórico. La concepción metafísica kantiana está así centrada en el concepto del deber, y no en el de lo bueno o lo deseable (una acción no es debida porque es buena, sino que es buena porque es debida). La meta moral no es la de ser un hombre feliz, sino la de ser un hombre digno. La voluntad humana, que no es ni puede ser una voluntad santa, se ve obligada a operar una construcción sobre su corrupto cuerpo: la intenz dignidad es el destino del hombre moral capaz de respetarse a sí mismo y a los demás. La última palabra de Kant:

La majestad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; tiene aquella su ley propia y también su tribunal propio. Y por mucho que se quisiese sacudir las juntas para mezclarlas y darlas, por decirlo así, como medicamentos del alma enferma, pronto se separan, sin embargo, por sí mismas; y si no lo hacen, no obra la primera; pero aunque la vida física gansase alguna fuerza con ello, desaparecería, no obstante, la vida moral sin salvación.⁵

4. La autonomía kantiana es una autonomía en la que no hay huecos. En su *Crítica de la razón práctica*, Kant hace una análisis de la facultad humana de la voluntad. El producto de tal

análisis es la división de esta facultad en dos partes, una material y la otra formal. El hombre es autónomo porque puede operar con la segunda evitando lo contrario. La voluntad en cuanto razón legisladora universal y formal es una máquina pura, un diamante frío que actúa cortando y seleccionando sobre la tosca materia sin ser impactado jamás por ella en su proceder. Así, Kant logra conciliar la tradición religiosa del desprecio del cuerpo con el valor moderno de la autodeterminación⁶. Triunfa momentáneamente sobre las éticas de las virtudes y sobre las éticas teleológicas hedonistas: "la maestría del deber" reina desde un tribunal aséptico, inmutable y perfecto como el del reino platónico de las ideas. Hegel desmontará esta ilusión ascética.

II

5. No es poco lo que Kant y Hegel tienen en común. Ambos asignan un papel crucial a lo subjetivo y a lo autónomo como contrapartida de lo positivo-heterónimo; ambos identifican en la razón un papel crucial en la determinación de lo justo y lo moral y políticamente bueno, enfrentándose a toda forma de irracionalismo y misticismo; ambos critican toda forma de utilitarismo o de crudo hedonismo; para uno y otro "autonomía" y "libertad" son categorías básicas de la filosofía moral y política; los dos afirman que la meta de la práctica moral y política está en alcanzar progresivamente el Bien Absoluto en lugar de estar en la resolución de problemas más o menos singulares (como sostendría un pragmático contemporáneo); finalmente, ambas terminan conectando al sujeto moral y político con la divinidad; en teleologías objetivas por las cuales los bienes superiores serían finalmente alcanzados. Pero no piensan estas cuestiones exactamente de la misma manera. En particular, el concepto de autonomía adquiere en Hegel unas características totalmente distintas. Luego de una lectura de la crítica hegeliana, queda claro que, para él, la autonomía será una autonomía "con las huellas puestas" o no será.

En efecto, Hegel mostrará que el sujeto autónomo tal como lo presentó Kant es una abstracción. En lenguaje hegeliano, esto quiere decir que aquí "autónimo" aparece como un concepto no desarrollado en sus múltiples determinaciones, sino como un universal abstracto. La autonomía concreta, para Hegel, será una tal que incluirá en su ser en y para sí un conjunto de huellas resultado de su despliegue.

6. Pero vayamos por partes. Consideremos, en primer lugar, las críticas immanentes que Hegel hace a la concepción kantiana de la autonomía.

Voy a exponer sintéticamente aquí tres argumentos críticos hegelianos. En primer lugar, un argumento desarrollado en *El espíritu del cristianismo y su destino*, por el que Hegel reduce al absurdo la tesis kantiana de que el sujeto que actúa por el solo respeto del deber es un sujeto autónomo (1); en segundo lugar, otro argumento presentado en la *Fenomenología del espíritu* por el que se muestra la contradicción según la cual a la vez existe y no existe una conciencia moral suficiente para la determinación de la voluntad bajo la concepción moral del mundo de la que participa la filosofía práctica kantiana (2); finalmente, una cadena de argumentos presentados en la *Filosofía del derecho* por la cual se muestra sucesivamente que, si siguen se representa su actuar en el mundo a la kantiana, entonces se confunde, es malo, o es un hipocrita (3).

1. En su (1798-1800), Hegel - en la persona de Jesús- presenta una reducción al absurdo de la tesis kantiana - en la figura del "espíritu judío" - según la cual el hombre es autónomo en la medida en que determina su voluntad exclusivamente por el respeto del deber que la razón opera independientemente de las inclinaciones. Kant opone a las leyes positivas la exigencia de que fueran aceptadas, para poder ser consideradas como válidas, por una facultad del hombre, la razón.

Era de esperar que [...] por esto, la legalidad, en cuanto producto de una fuerza humana, de la facultad de lo universal, de la razón, pierda toda su objetividad, su positividad, su heteronomía, y que el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundado en la autonomía de la voluntad humana. [p. 308]

Así, según Kant, la razón, aquella "facultad de lo universal", podía determinar la validez de las leyes por sí misma, y era esto lo que la hacía autónoma, i.e., independiente de toda positividad.

Sin embargo, la positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso... Entre los shamanos de los Tunguses, los prelatos europeos que gobiernan en la Iglesia y en el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros están en la servidumbre y éste último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo. Para lo particular -léguese impulso, amor patológico, sensibilidad o de cualquier otra manera-, lo universal es necesaria y eternamente algo ajeno, algo objetivo. Se conserva un resto de positividad indestructible en el cual el carácter odioso de la positividad alcanza su punto máximo por el hecho de que el contenido que adquiere el mandamiento universal del deber, es decir, un *determinado deber*, está afectado por la contradicción de ser limitado y universal al mismo tiempo, y en favor de la universalidad de su forma eleva las exigencias más duras en favor de su unilateralidad. [p. 308; cursivas mías].

Kant creía que el "hombre que obedece al mandamiento de su propio deber", a diferencia de los hombres religiosos, se legisla por sí mismo lo justo, sin tener que apelar a un "Señor" externo del cual ser un servidor. Pero Hegel nos muestra que esta determinación interior de la voluntad es en realidad la introyección de un exterior cuyas huellas no se reconocen. En efecto, para determinar un deber particular, no basta la mera operación de la razón, pues ésta, por cuanto es ajena a todo lo determinado, no puede operar en el sin presuponer algo limitado que lo haga posible. Ahora bien, este algo limitado es precisamente lo que Kant no ve, y lo que hace que su procedimiento termine consistiendo en la validación ciega de determinaciones unilaterales como universales. Esta autonomía es en realidad la peor de las heteronomías. Representa el orgullo de un siervo que piensa que es un señor?

2. En su (1807; cap.6.c.): Hegel opera una crítica immanente a la concepción moral kantiana

-como parte de la figura de la "concepción moral del mundo". Se toma la tesis según la cual *existe una conciencia moral real* (i.e., un fundamento de determinación de la voluntad sólo basado en el pensamiento racional y formal del deber-independientemente de toda materia natural- tal que es suficiente para determinar a la voluntad a obrar). Para mostrar la contradicción de Kant (que consiste en definitiva, en afirmar que virtud y felicidad, deber y naturaleza, son a la vez independientes e indiferentes pero los segundos han de depender de los primeros), Hegel analiza los argumentos kantianos de la Dialéctica de su *Crítica de la razón práctica*. Allí Kant nos dice que el "supremo bien" como finalidad absoluta de la acción moral, consiste en la conjunción actual de virtud y felicidad. Kant piensa -a diferencia de los estoicos y epicúreos- que esa unión no puede determinarse analíticamente (i.e., la extensión de ambos conceptos no se identifican, no son indefinibles), sino sólo sintéticamente (i.e., de una manera causal). Pero entonces se encuentra con el problema de que le resulta imposible afirmar en enunciados sintéticos a priori tanto (a) que la búsqueda de la felicidad llevará a la obtención de la virtud (porque los resortes heterónomos, dejados a su sola suerte, jamás coincidirán con la satisfacción práctica de las metas morales); como (b) que la búsqueda de la virtud se verá coronada con la obtención de la felicidad (porque las características del mundo fenoménico de las que depende que esta meta subjetiva se satisfaga de hecho son unas tales que hacen totalmente contingente la unión esperada). Kant resuelve esta antinomia haciendo postulados: los "seres racionales finitos" podrán alcanzar la unión porque su alma es inmortal y porque existe un Dios que los ayudará.

Hegel toma los postulados de la razón práctica como elementos básicos del sistema filosófico práctico kantiano³ (esto es, los considera como implicados -no en mera conjunción- con las tesis presentadas por Kant en la Análisis). Así, si Hegel puede mostrar contradicciones en éste área del sistema, éstas revertirán destructivamente sobre el resto.

Como decíamos más arriba, Hegel parte suponiendo que es verdadera la tesis kantiana según la cual existe una conciencia moral autónoma y legisladora *sólo basada en el pensamiento formal del deber* capaz de ser suficiente en la determinación de la voluntad para obrar⁴. A continuación¹, Hegel analiza detenidamente las postulaciones kantianas de (1) la existencia posible de una conciliación universal entre deber y naturaleza -la satisfacción del "fin supremo"; (2) la inmortalidad del alma y la existencia de un progreso moral infinito para los hombres singulares; y (3) la existencia de un santo legislador que santifica y valida los deberes particulares. Hegel muestra que, en el momento de actuar, los hombres que se representan a sí mismos a la kantiana, en realidad no toman en serio sus postulaciones y, en definitiva, la representación de sí mismos como sujetos "autónomos" (en el sentido kantiano de "autónomo"). Antes de actuar, los agentes postulan (1), pero al actuar no se lo toman en serio, porque de hecho persiguen deberes singulares y ven en ello un fin que produce goce, renunciando a la persecución del fin supremo a nivel universal. Sabiendo ya que su constitución ontológica es una tal que necesariamente incluye siempre ya (contra-diciendo la posibilidad de (1)) a la vez la excelsa representación pura del deber y la vergonzosa impaciencia de las inclinaciones (la naturaleza en el interior del hombre), antes de actuar los sujetos se dicen que, en la medida en que su alma es inmortal, perseguirán infinitamente el enlace entre virtud y felicidad, progresando moralmente indefinidamente, pero al punto no se toman esto en serio, pues es claro que una tarea *infinita* no es una tarea, sino una etapa desagradable. Así, resulta que los agentes no parecen verse subjetivamente motivados a

perseguir la realización de su meta moral. Es entonces cuando, antes de actuar, para obligarse a realizar deberes particulares, los individuos apelan a (3); pero tampoco se toman esto en serio, porque estaban ya convencidos de que la única fuente de validez de los deberes era su propia conciencia, y no la representación de la de otro. Pero el haber tenido que postular (3) ya les muestra que, en el fondo, no se toman en serio la propia representación de sí a la kantiana. En efecto, suponer que existe una conciencia moral *real* es incompatible con la necesidad de apelar a otra conciencia para la determinación del propio obrar. En este punto, el sujeto autónomo devendrá un sujeto heterónimo, *representándose* lo que decía que iba a *presentar*. Por tanto, la única manera de escapar a la molestia contradicción de sostener a la vez que hay y no hay una conciencia moral real es abandonar la "concepción moral del mundo", y esto sólo puede implicar, o bien recaer en la positividad religiosa, o bien un "plegarse sobre sí misma" de la conciencia de sí, precipitándose, en una primera figura consecutiva, al campo de la arbitrariedad subjetiva de la convicción. Si se niegan estas consecuencias a sabiendas de la existencia de "la trama de contradicciones carentes de pensamiento" señaladas, entonces se es un hipócrita. En todo caso, queda claro que el supuesto inicial de Kant que pensaba la autonomía como una propiedad del hombre en cuanto un sí mismo sólo constituido por la representación de un deber puro como opuesto al en sí de la naturaleza es falso. La autonomía debe reconocer lo que ha pensado como fuera de sí: "la existencia, la realidad"², como algo que la constituye.

3. En su (1821: #133-40) Hegel nos presenta una cadena de argumentos demoliendo. Hegel no duda en reconocer en Kant dos puntualizaciones muy importantes: la de que la moralidad es relativa a la libertad del sujeto (#133). Y la de que en la determinación de lo bueno la razón tiene un papel ineludible (#135). Sin embargo, nos dice Hegel, la "conciencia moral formal" kantiana no es capaz de determinar el bien en y para sí (a diferencia de la "verdadera conciencia moral", patrimonio de la figura de la eticidad y no de la moralidad (#137)).

En primer lugar, Hegel argumenta que la presentación kantiana del juicio moral -según la cual basta con la apelación al principio formal del imperativo categórico para evaluar la satisfactibilidad moral de una máxima- es falaz. Para demostrar esto toma una de las formulaciones del imperativo categórico, aquella que dice "obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"¹. Al explicarnos lo que significa esta formulación, Kant nos dice que es un principio formal que nos manda prohibir toda máxima que, universalizada como ley natural, pueda resultar contradictoria (por ejemplo: yo puedo querer pedirte -para salir de un grave apuro financiero- un préstamo que sé que no voy a devolverte aunque te prometo que voy a hacerlo; pero, sin embargo, no puedo a la vez querer que todos hagan siempre lo mismo en la misma situación, porque, de ser así, nadie le creería a otro cuando éste le hiciera una promesa. Y, por tanto, nunca podría yo lograr el préstamo que necesito porque nadie aceptaría mi promesa de devolver el dinero que pido). Sin embargo, para Hegel existe aquí una grave falacia: el principio formal *no es suficiente para decidir la inmoralidad de una máxima*. Veamos un ejemplo. Supón que quiero matar a un político. Universalizo la máxima: "todos cometerán un asesinato". El resultado en el mundo posible regido por esa ley natural que arrojaría este procedimiento contrafáctico sería uno en el que todos los seres humanos mueren. Hegel pregunta: ¿dónde está la contradicción? Supón ahora que quiero robar la limousine del patron de una empresa multinacional. Esto,

en una abstracción conveniente, terminaría implicando contradictoriamente -universalización mediante- que no exista más propiedad privada. Nueva mente pregunta Hegel: ¿dónde está la contradicción? Sin embargo, decimos que no queremos un mundo sin vida humana ni -para Hegel al menos- un mundo sin propiedad privada. Pero, al descartar ese mundo posible, lo que estamos suponiendo es otro principio, esta vez sustantivo, que enunciara que la vida o la propiedad son valiosas. De modo que, para poder *decidir* si una máxima es moral o no, no nos basta con el procedimiento de universalización; necesitamos hechar mano de principios materiales, *en virtud de los cuales*, podemos querer o no lo que la universalización de la máxima arroja como resultado. Pero esto es precisamente lo que Kant nos decía que no debíamos hacer. Esto es precisamente lo que pretenderíamos al proponernos su estructuración del juicio moral. Concluye entonces Hegel:

Anteriormente pusimos de relieve el punto de vista de la filosofía kantiana, porque al plantear la conformidad del deber con la razón representa una perspectiva elevada, pero ahora hay que poner al descubierto su carencia: la falta de toda articulación. En efecto, la proposición "considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal", sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Si exigimos de un principio que sea también determinación de una legislación universal, se le supone entonces un contenido, que, cuando está presente, conduce fácilmente a la aplicación. Pero en este caso no está presente ni siquiera el principio mismo y el criterio de que no debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco puede haber una contradicción. [§ 135].

Este "vacío formalismo" sólo puede conducir a una "retórica del deber por el deber mismo". Quien sostenga esta posición y justifique así su acción puede estar confundido (bien puede ser el caso de Kant), en la medida en que supone falsamente que no existen contenidos materiales en el fundamento de determinación de su voluntad. Si el sujeto persiste vanidosamente en esta posición, por la cual decide en definitiva su mero *arbitrio*, puede devenir la conciencia moral en una conciencia mala, pues el sujeto es completamente responsable de la persistencia en esa subjetividad formal por la cual pueden introducirse principios materiales lesivos para otros (# 139). Ahora bien, puede sin embargo saber que en realidad con este proceder sólo presenta su convicción particular como un valor universal. Si en este caso no reconoce que opera esta conversión falaz, entonces es un *hipócrita* (# 140).

Se ve entonces aquí que la autonomía formal kantiana es sólo la de una abstracta identidad sin contenido, completamente ineficaz en la determinación de la voluntad y la acción. Para completar esta determinación, el sujeto "autónomo" se ve obligado a hechar mano de los contenidos que constituyen la fuente de los principios materiales sin los cuales una voluntad eficaz es imposible. El sujeto debe elevarse por encima de esta "abstracta certidumbre de sí mismo"¹⁴, enfrentar las huellas que lo constituyen.

7. Estas críticas immanentes, lógicas, que acabamos de ver, son sólo la superficie de una crítica más profunda a los supuestos antropológicos y ontológicos que subyacen a la noción kantiana de autonomía. En efecto, para Hegel, la visión kantiana del hombre como una

autonomía abstracta, vacía y desencajada es la visión de una faceta parcial de la naturaleza humana. La visión es parcial histórica y espacialmente. Kant no capta, para Hegel, la totalidad concreta de la naturaleza humana. Esta totalidad concreta es una tal que la autonomía kantiana es sólo un momento de su desenvolvimiento genético. Para el Hegel de (1798-1800) la moralidad hegeliana no es incondicionada ni absoluta, sino sólo una de las tantas "modificaciones de la vida". Su ley implegable y su formalismo son sólo un "fragmento del corazón humano" (p. 330), del despliegue de "la vida" que parte de una unidad total, se disoca en sí misma (luego origen a la moralidad y su rigorismo) y se reunita a través del amor (superando la perspectiva del ocio moral) (p. 330-1). La "concepción moral del mundo" la enajenación de sí en la historia de la cultura tras la bancarrota de la unidad ética griega y el advenimiento tras las figuras sucesivas de la conciencia que actúa, la conciencia que juzga que se presenta en (1807) es sólo una "figura del espíritu", una visagra entre el estadio de la enajenación de sí en la historia de la cultura tras la bancarrota de la unidad ética griega y el advenimiento tras las figuras sucesivas de la conciencia que actúa, la conciencia que juzga y la dialéctica del perdón, que desembocan en la total certeza de sí del espíritu como espíritu absoluto.¹⁵ Finalmente, en su (1821), Hegel sitúa a la conciencia moral kantiana en momentos específicos de la historia humana en los cuales aparece un desajuste entre la interioridad moral y la exterioridad jurídica (#138). Desde un punto de vista más global, en esta obra Hegel sitúa la autonomía abstracta kantiana como un vértice necesario por el que debe pasar el espíritu objetivo, la idea de la libertad, en el periplo de su concreción que culmina en el todo orgánico de la eticidad, donde el individuo desencajado kantiano se inserta, dándose una "segunda naturaleza" (#151), en el "espíritu de un pueblo", finalmente realizado libremente en la figura del Estado (Cf. #33).

Así, el sujeto autónomo kantiano aparece para Hegel como un sujeto trazado de huellas: (i) las resultantes de las exigencias ineludibles de goce de su cuerpo; (ii) las resultantes de las condiciones de realizabilidad de sus metas en el marco institucional de una comunidad política (Hegel, como Aristoteles, sitúa la reflexión moral como un momento subsumido por un plan más amplio cuya arquitectónica la define la política¹⁶); (iii) las resultantes de su recorrido histórico como elemento de una figura del mundo; (iv) las resultantes del *ethos* en el que se inserta inevitablemente¹⁷. Así, la naturaleza y la cultura entran turbulentamente en el innaculado reino de la autonomía. Hegel ha querido hacerse cargo de lo que esto significa.¹⁸ Una autonomía sólo puede ser tal si se sabe como autonomía "con las huellas puestas".

iii

Pues, si hay que hacer las cosas por el bien, en la práctica ¡sea y llámanse uno tiene que pre- guntarse por el bien de quién. A partir de aquí las cosas no cam- nan solas. LACAN (1960): p. 380.

8. "Autonomía con las huellas puestas". Pero preguntemos de una vez: ¿la autonomía de quién? ¿las huellas puestas por quién en quién?. Es hora de deslizar un poco de maltrato crítico sobre Hegel.

En cada uno de los textos que comentamos, tras su crítica a Kant, Hegel se encuentra con

un problema: el problema de la posible inexistencia de un "bien objetivo"¹⁸. El sujeto autónomo kantiano que representaba una versión monológica de lo que Rousseau contaría como propiedad dialéctica a los hombres en un conjunto comunitario como "voluntad general", una vez deconstruido críticamente por Hegel, deviene el sujeto singular del bien subjetivo puro. Esta es la figura de los ofensores y ofendidos combatiendo por sus nociones singulares del derecho ((1798-1800): pp. 326-7); la de la conciencia que actúa bajo el arbitrio de su deber singular no universalizado ni reconocido ((1807): pp. 374-80)¹⁹; del sujeto de la ética de la convicción subjetiva como estándar absoluto de la autovaleidación ((1821): # 140). Pero Hegel quiere hablarnos de la posibilidad de un bien objetivo (sintetizado, además, con los bienes subjetivos (Cf. (1821): # 141)). Pero ¿cómo llegar a su definición una vez que se ha criticado tanto los estándares de la majestad de la positividad opresora -reconociendo el "derecho de la subjetividad"- como la posibilidad de una fundamentación en las subjetividades singulares del bien para todos -esta es la crítica a la posición kantiana-?

Este es sin duda uno de los problemas cruciales de la filosofía moral y política moderna: el de la ruptura de los estándares consistentes que abrigan la gris y ordenada vida de los hombres medievales: el problema de encontrar fundamentos y condiciones de posibilidad para la identificación de un bien objetivo cuya existencia es después de todo *deceada*. Hegel tiene su solución para este problema. Las dialécticas del perdón en (1798-1800): pp. 329-35) y ((1807): pp. 390-3) y la de la "sustancia ética" en (1821: Tercera Parte) suponen para su posibilidad como fusión de lo subjetivo y lo objetivo tal como la piensa Hegel, de una filosofía de la historia muy particular, en la cual, subrepticamente, el concepto de autonomía se deslizará hacia una nueva abstracción.

El bien objetivo es reconstruido como el predicado que capta como *télos* de sí un sujeto que se despliega diacróticamente. El mal, a su vez, aparece como momento necesario para el advenimiento de ese bien (un paso atrás, dos pasos adelante)²⁰. Ahora bien ¿quién es ese sujeto? En la respuesta a esta pregunta aparece el giro hegeliano. Ese sujeto es en (1798-1800) *la Vidaz*, en (1807) *el Espíritu*²¹ y en (1821) *la Idea de la libertad*²².

Hegel critica la abstracta idea kantiana del individuo autónomo: lo "heterónimo" (la naturaleza, la sociedad, la historia) es constitutivo del fundamento de determinación de su voluntad, de sus operaciones y de su acción. ¿Cómo situar entonces la autonomía con las huellas en ella? Porque Hegel aún nos habla de la *libertad*. Postula un sujeto que trasciende a los individuos -aunque los incluye- en el que las heteronomías de cada uno de ellos se resuelve en la autonomía general de ese macro-sujeto que se despliega en un macro-periplo -*el través de los micro-periplos de las vidas individuales finitas*- para sí como historia natural y cultural. El de Hegel, sin duda, es un pensamiento de lo Uno, de un Uno que se multiplica y reconstituye: el Narciso que instrumenta la construcción de una historia cuyos acontecimientos manipulará de modo que ellos mismos satisfagan su necesidad de autosaberse. Toda tragedia será entonces necesaria y positiva. Narciso debe reconocerse *completamente*. Por lo tanto, debe desplegar y poner como real *todo lo posible*.

El sujeto autónomo de Hegel, claro está, no es otro que Dios²³. Es ese Dios que llega a reflejarse en sí. Pero no es un Dios inmóvil que piensa sobre el pensamiento como el de Aristóteles, ni la Sustancia que no es a la vez sujeto del Dios de Spinoza²⁴, sino que es uno que sale de esta vacía mismidad lógica para pensar sobre el mundo que se pone como un

otro de sí (Narciso debe dialogarse). Toda la tragedia histórica, cada momento de ella, no es más que el acontecer del "juego de amor consigo mismo"²⁵ de Dios. Es lo infinito poniéndose como finito. La de Hegel es tal vez la última gran teología racional de la filosofía moderna. Así, en el límite, los hombres, en Hegel, son la huella de *otro sujeto*. Son la marca que Dios se da para reconocerse. *El que es autónomo es Dios* (o, en lenguaje no eclesástico²⁶, el Espíritu²⁷).

9. Pero entonces estamos ante el típico esquema del *sacrificio*. ¿En qué quedó entonces el "derecho de la subjetividad" que Hegel dice reconocer como acierto de Kant? En el límite, ese derecho se reduce a la capacidad de *reconocer el propio deber*²⁸, el propio rol dentro de la secuencia teleológico-objetiva necesaria. No estamos tan lejos de los estoicos, después de todo, del mandato de tranquila sumisión de un Epicuro.²⁹

¿En qué queda entonces el fervor por el "goce" y la lucha contra la genuflexión frente a la positividad con que Hegel nos arengaba en su juventud? En la hipóstasis de una nueva positividad: la "sustancia ética" que arroja el autodespiegue del Espíritu en su recorrido necesario.

Al fin y al cabo el fin del autorreconocimiento del Espíritu justifica los medios trágicos en los cuales los hombres mortales sufrirán sin conocer jamás el día de gloria del (auto) reconocimiento final del Espíritu. Esto es así con Hegel a *menos que este postule* (con Kant) (volviendo a la "concepción moral del mundo") la inmortalidad del alma humana y su progreso indefinido. Hasta tanto, y mientras no se demuestre tal inmortalidad ni el supuesto básico de la existencia de Dios o del Espíritu ¿qué puede importarme que el Espíritu necesite reconocerse a través de mí sufrimiento? ¿por qué voy a prestarle ese servicio? Muchas gracias, pero prefiero gozar de mí finitud y decir con Wittgenstein:

¿Qué me importa la historia? ¡Mí mundo es el primero y el último!³⁰

10. Pero la crítica a esta transfiguración fantástica no se hizo esperar demasiado. Ya el joven Marx (siguiendo el surco iniciado por Feuerbach) someterá esta reconstrucción hegeliana del concepto de autonomía a una crítica despiadada, tanto a nivel ético como normativo. En sus *Manuscritos* de 1844, Marx critica la transposición operada por Hegel por la cual el hombre real se convierte en momento del espíritu, cuando en realidad de lo que se trata es precisamente de lo contrario, i.e.: el "pensamiento enlucido" que Hegel mismo representa es un momento contingente de la historia de los hombres reales (de la historia de ese hombre "como un sujeto humano y natural, con oídos, ojos, etcétera, que vive en la sociedad, en el mundo y en la naturaleza" (p. 205)). ese momento en el cual los hombres reales se hayan enlucidos en la producción social de su existencia (de la que la filosofía -esto es especialmente claro en el *Joven Marx*- es uno de sus aspectos). Nos dice Marx allí:

Este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo aparece en cuanto resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el *Dios*, el *espíritu absoluto*, la *idea que se conoce y se afirma*. El hombre real y la naturaleza real se convierten simplemente en predicados, en símbolos de este irreal hombre escondido y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen así el uno en el otro una relación de

inversión absoluta. [MARX (1844): p. 202].

Para Marx toda la dialéctica hegeliana está viciada por esta inversión. Sus tiradas ponen como primer momento un abstracismo que será confirmado siempre en el tercer momento de la "negación", mientras que la naturaleza y el hombre reales quedan siempre relegados al momento ser-otro al que lo espiritual tiene que apelar en su despliegue para que (el filósofo que habla del) lo espiritual salga de su "aburrimiento" (p. 204), pero del que siempre tiene que volver al abstracismo reducido de sí -eso sí, con los bolsillos cargados con alguna que otra divertida tragedia en la que los mortales hayan sufrido un poco?.

Ya marca Marx el nuevo vuelco cuando nos dice:

Sobreponerse a la religión como la dicha *illusoria* del pueblo es exigir para este una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa *pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen, la crítica de este valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*. [MARX (1843-4): pp. 491-2].

Así, en Marx se conserva la crítica hegeliana que señala la existencia ineludible de huellas en la autonomía, pero sin sostener su giro teologizante. La de Marx será una apuesta a identificar los procesos de "luelificación" como procesos immanentes a la tragedia real de la vida social de los hombres en su historia. En cierto modo, así, Marx vuelve también a Kant. En efecto, se vuelve a enunciar el irreductible derecho del singular finito. Aunque, esta vez, dentro de esta revelata del singular se procede a una comprensión más concreta tanto de la configuración de ese singular como de la del complejo proceso del cual la asignación de aquel derecho es un momento*.

Por supuesto, los dilemas kantianos y hegelianos reaparecen en Marx. No es lo mismo la imagen que de la autonomía relativa de los individuos, pudiera presentarnos Marx en los *Manuscritos* que la que nos presentará en el famoso Prólogo de 1859 (donde la perspectiva individual se disuelve en la ruta incondicionada del desarrollo de las fuerzas productivas que genera funcionalmente sus estructuras económicas y edificios jurídico-políticos e ideológicos convenientes) o en el del volumen primero del *Capital* (donde nos habla de los sujetos como "portadores" y "personificaciones" de categorías económicas e intereses de clases en el marco de una "*historia natural del desarrollo de la formación económico-social*"). Marx no se alinea netamente ni en la tradición atomista de los contractualistas, ni en la organicista teológica de Hegel o Aristóteles*. El suyo es un caso complicado cuya elucidación no es en modo alguno sencilla.

La problemática se trasladará luego a los debates al interior del pensamiento marxista. Basta pensar en las colisiones entre el marxismo althusseriano (y su reino de la historia sin sujeto) y el marxismo del último Sartre (con sus exigencias de fundar un "nominalismo dialéctico"); o en las más recientes dentro del "marxismo analítico" entre Gerald Cohen (con su reconstrucción funcionalista del materialismo histórico) y John Elster (con su crítica despiadada de la explicación funcional y el holismo metodológico*?). El debate sigue abierto.

11.

una Perfección : una Bella Forma : una Consistencia : son sólo las

DIALEKTICA / ARTICULOS - 105

precarias exhalaciones : de un cuerpo que trabaja : y es sucio y es otro : y anda fuera de sí en la sustancia de su futuro

12. El búho de Minerva debe volar el día entero.

Adenda I: Sobre la naturaleza de la argumentación crítica de Hegel a Kant.

1. Existen en Hegel dos tipos de críticas. Una es immanente, interna, y la otra es trascendente, externa. La primera consiste en mostrar que Kant se contradice. En este sentido, las argumentaciones de (1807) y (1821) son un claro adelanto de lo que hoy se denomina la identificación de autocontradicciones pragmáticas (cuando Hegel muestra que lo que un sujeto -que se representa a sí mismo a la kantiana- hace se contradice con lo que dice). En cuanto al segundo tipo de crítica, ésta consiste en un ataque a los supuestos antropológicos sustantivos de la teoría meta-ética de Kant.

2. Esta segunda línea de argumentación podría no ser aceptada por los kantianos. Éstos podrían argumentar que tal tipo de crítica supone una afrenta contra la tesis de la existencia de un halo absoluto entre las esferas del deber ser y del ser, en la medida en que se basarían en argumentaciones sobre la segunda para atacar el complejo discursivo referido a la primera.

Pero creo que esta defensa de los kantianos es insostenible. Cualquier uso del lenguaje involucra una predicación de ciertas propiedades de algún sujeto. A su vez, para que esto tenga sentido (y esto es independiente o previo a la cuestión de si esas predicaciones son verdaderas o falsas), es necesario que exista ya una determinada concepción de los atributos esenciales de ese sujeto, tal que hagan de él una entidad susceptible de ser soporte con sentido de aquel tipo de predicaciones. Por ejemplo: que yo diga ahora que "esta pluma es verde y negra" supone que yo sostengo que "esta pluma es algo a lo que yo pueda referirme como teniendo colores". Los usos de lenguaje, así, suponen siempre un conjunto de denominaciones de rangos de predicaciones posibles para las entidades a las que se refiere. Con la construcción de una teoría meta-ética pasa lo mismo, aunque los actos predicativos modalicen, luego, prescriptivamente la predicación de las propiedades asignadas*. Cuando Kant nos dice que un hombre actúa moralmente en la medida en que se legisla a sí mismo por la operación de su razón práctica pura, Kant nos está diciendo también que existe un hombre tal que podemos decir de él que puede determinarse su intención de tal y tal manera, y esto es así porque a la vez podemos decir de él que acertadamente que tiene tales y tales características que lo definen. Ahora bien, es claro que, si podemos mostrar que *no existe* un hombre tal con tales y tales características, entonces podremos inferir de esta mostración que la teoría meta-ética kantiana es vacua*, y que lo es porque los enunciados que están a la base de ella caracterizando al hombre serían falsos. Esto es precisamente lo que hace Hegel. Hegel nos mostraría que no existe un sujeto moral del tipo del que Kant supone como existente en tanto que soporte de su teoría meta-ética.

En suma, Los enunciados específicos de una teoría moral suponen, como condición de posibilidad de su consideración veritativa, la verdad de otro conjunto de enunciados referentes a la constitución ontológica del "hombre". Si tales enunciados ontológicos son verdaderos (y no nos metemos aquí en el problema de cómo decidir si lo son) y bajo qué criterios de determinación justificados de qué modo), entonces la teoría meta-ética puede

106 - ARTICULOS / DIALEKTICA

ser verdadera o falsa; si no lo son, entonces tal teoría es vacua, i.e., no es ni verdadera ni falsa, pues el discurso que la enuncia carece de soporte ontológico (o los enunciados supuestos sobre su soporte son falsos).

3. En realidad, esta problemática está pragmáticamente supuesta por los propios kantianos⁴⁰. De lo contrario, ¿por qué se preocupan por sondear en las teorías descriptivas acerca de la formación del sujeto moral? ¿Que procedan a esta búsqueda de identificar un soporte en la naturaleza humana en el que inheran el núcleo normativo universalista y sus condiciones de posibilidad implica *sin tómicamente* que existe aquí un punto de relevancia para la validez argumentativa de todo el edificio teórico normativo. Y esto es así porque, después de todo, como dice varias veces Hegel en el capítulo que comentamos de su (1807), lo crucial es que "hay que actuar", y toda teoría moral que no de suficiente cuenta del sujeto al que interpele a la acción es una teoría que no habla del mundo, ni puede cambiarlo bajo sus designios (salvo por un mecanicismo causal opaco para su visión y por lo tanto ajeno a su determinación conciente).

Adenda II: Falacia naturalista, falacia formalista y "falacia" conservadora.

1. En la actualidad, la teoría meta-ética kantiana es defendida frecuentemente por haber podido evitar la "falacia naturalista"⁴¹. La concepción kantiana había podido, así, fundar una perspectiva verdaderamente crítica de la moralidad, en la cual no jugarían papel alguno los contenidos materiales de las costumbres, las ideologías ni los intereses o deseos. Pleno, sin embargo, qué el enfoque kantiano no ha podido sustituirse absolutamente al impacto de los contenidos materiales. Esto puede mostrarse señalando que Kant no pudo escapar a otra operación falaz que podemos llamar "falacia formalista".

2. El planteo naturalista ingenuo sostiene la tesis de que [a] la obligación de hacer A se justifica por la máxima que la precede lógicamente en la deliberación del agente.

Así, para justificar su acción, a un agente le basta con apelar, por ejemplo, a su deseo de hacer A para obtener B (si yo no pago los impuestos, y alguien me pide una justificación de mi acto, basta que yo le diga que esperaba guardar ese dinero para alimentar a mis hijos). Kant critica fuertemente esta tesis "consecuencialista", aduciendo que

[b] la obligación de hacer A se justifica cuando la máxima satisface el principio formal del imperativo categórico.

Para Kant no basta que yo desee alimentar a mis hijos para obligarme a no pagar los impuestos, debo además preguntarme si es universalizable una máxima como ésta, i.e., si yo podría querer que existiese el mundo posible en el que nadie paga sus impuestos para poder alimentar a sus hijos. Como vimos más arriba en la nota 3, Kant pretende que, en la deliberación moral, sólo operan la máxima y el principio formal del imperativo categórico, de un modo tal que el segundo es *suficiente* para evaluar positiva o negativamente a la primera. Pero esto es precisamente lo que critica Hegel -como vimos en la nota 6, sección 3-, sosteniendo que

[c] la obligación de hacer A se justifica cuando la máxima satisface el principio formal más, al menos, un principio material.

En efecto, sólo es posible declarar no universalizable ni máxima de no pagar los impuestos

para alimentar a mis hijos si sostengo previamente un principio material como el de que es bueno que el Estado se mantenga estable y operativo, por ejemplo. Esto es: [c] implica que la operación de la evaluación por el principio formal es necesaria pero no suficiente para determinar la validez o no de una máxima: i.e., [b] nos dice que una máxima debe ser universalizable, pero no nos dice lo suficiente para determinar qué máxima ha de ser universalizada. De modo que las argumentaciones fundadas en [b] constituyen argumentaciones falaces: existe aquí una falacia formalista por la cual se pretende que los contenidos materiales sólo se sitúan en la evaluación pero nunca en lo que evalúa.

3. El punto, entonces, de crítica de Hegel a Kant, no es que debe realizarse la falacia naturalista, como a veces se piensa, sino, más bien, que debe evitarse lo que aquí hemos llamado la falacia formalista.

Podemos entonces puntualizar dos tesis a este respecto.

Tesis 1: el planteo de [b] sirve para criticar al de [a], pero no logra su mayor objetivo: mostrar que *pueden* constituirse evaluaciones morales *independientemente* del sostenimiento simultáneo de supuestos sustantivos o materiales.

Tesis 2: el planteo [c] presupone, además, una diferencia a nivel de concepción metafísica con respecto al planteo [b]. El planteo [c] sí, y el planteo [b] no, sostiene que las formas son cristalizaciones contingentes que se da la materia en diversos momentos de su despliegue. El planteo [b] supone, así, un *fetichismo de las formas* (volveremos sobre este punto en el Adenda III).

De modo que la crítica hegeliana arroja el siguiente doble resultado contra la suposición kantiana de estar formulando una perspectiva moral totalmente sustrada a los contenidos materiales: (i) los contenidos materiales son necesarios para que el principio formal pueda operar, y lo son no sólo como integrantes del dominio de lo evaluado (como pretende Kant), sino también como integrantes del dominio de lo que evalúa; y (ii) el mismo principio formal, si lo consideramos desde un punto de vista genético, es una cristalización del despliegue de lo material.

4. Quisiera anotar una opinión más general sobre el "problema de la falacia naturalista".

Según Moore, que fue quien acuñó el término en su *Principia Ethica*, cometemos la falacia naturalista siempre que pretendemos deducir que algo es *bueno* partiendo de la enunciación de que ese algo tiene tal o cual propiedad que le asignamos en un lenguaje descriptivo. Otra formulación, más radical, es la que dice -como lo hace, por ejemplo, Hans Kelsen en su *Teoría pura del derecho*- que ningún enunciado de la forma A *debe ser* se sigue de otro enunciado de la forma A *es*. Por medio de esta tesis del hiato lógico entre las proposiciones descriptivas y las prescriptivas, los kantianos descartan toda forma de teoría moral del estilo de las del aristotelismo -perfeccionistas o basadas en alguna "moral positiva" o de las de las hedonistas y teleológicas como las de un Epicuro o de un Mill.

Sin embargo, es obvio que, *en un sentido*, los kantianos cometen la falacia naturalista. En efecto, de enunciados como "la acción A es universalizable" deducen otros como "la acción A debe ser realizada". Pero, por supuesto, nos dicen que tal deducción es posible *porque* opera *otra premisa*, a saber: la que anuncia el imperativo categórico. Pero ésta, a su vez, se deduce de proposiciones descriptivas sobre la naturaleza nouménica del sujeto humano. De modo que deducen un enunciado normativo de otros descriptivos *por medio* de otro

enunciado. Este otro enunciado -una suerte de regla de inferencia para Kant- es un *criterio*, que define qué es una acción moral u obligatoria (el imperativo categórico, la ley moral fundamental).

Ahora bien, otro tanto se puede decir que hace un hedonista, por ejemplo. El también deduce prescripciones de descripciones a través de enunciados criteriosales del tipo "debes hacer A si y sólo si las consecuencias que se seguirán de hacer A son presumiblemente más placenteras que dolorosas para ti bajo un cálculo que efectúes detenidamente"². De modo que, en realidad, o todos cometen la falacia naturalista o ninguno lo hace. En rigor, hay que decir que ninguno lo hace por cuanto todos presuponen en su concepción de la deliberación moral la operación de enunciados criteriosales: y todos lo hacen porque fundan ese principio en teorías descriptivas sobre la naturaleza humana.

Por otro lado, creo que, en realidad, el sentido del concepto de "falacia naturalista", la intuición que le subyace, hay que buscarla en otro lado. Me parece que, más allá de ciertas minucias lógicas, esta intuición, en realidad, refiere al problema más profundo relativo a la cuestión de cuán crítica o autónoma puede ser la deliberación moral de los hombres frente a los cánones de lo positivo, y éste es un problema antropológico acerca de la cuestión de cuán crítico y autónomo es el sujeto humano. Sin duda la preocupación kantiana en este punto es totalmente genuina y, en mi valoración, rescatable frente a las consecuencias de la concepción positiva hegeliana, que termina disolviendo el problema bajo la postulación de teleologías objetivas.

Vimos ya cómo en Kant reaparece la positividad que él pretendía desalojar. Pero persiste el problema crucial: ¿cómo dar cuenta del *espíritu crítico* de la deliberación moral? Vimos que Kant no puede hacerlo; Hegel, finalmente, nos ofrece una teleología objetiva que es la positividad misma desplegada. El problema sigue abierto.

5. Todavía un comentario más. La perspectiva "aristotélica" consistente en derivar enunciados acerca de la buena vida y la buena sociedad (que se convierten implícita o explícitamente en prescripciones) de un análisis de la naturaleza humana es también vista como culpable de operar la falacia naturalista.

Un aristotélico podría defenderse, sin embargo, argumentando que, en realidad, los enunciados prescriptivos que enuncia se derivan de otros enunciados prescriptivos. Y esto es así porque la "naturaleza humana" cuyo análisis lleva a cabo *incluye* valores, juicios acerca de lo bueno/malo, correcto/incorrecto. De este modo, enunciar juicios prescriptivos es el output de un análisis de qué criterios usted selecciona esas prescripciones en lugar de aquellas otras³. Frente a esta pregunta hay dos alternativas: (i) sostener que esos criterios forman parte de la naturaleza humana misma que se está analizando -que incluye una jerarquía de valores así como un conjunto de contradicciones y ambigüedades- y de la que el analista-prescriptor mismo forma parte; o (ii) sostener que esos criterios no forman parte de la naturaleza humana. La segunda perspectiva es la tradicional perspectiva kantiana, que lleva inmediatamente a un dualismo ontológico y a una segura cognitiva de lo que es el segundo hombre postulado, el "sujeto moral". La primera, en cambio, es la aristotélica y la hegeliana, que, en mi opinión es capaz, a la vez, de afrontar las dos tareas de construir programas normativos y de comprender genéticamente su aparición. Así, la primera perspec-

tiva incluye los logros de la segunda sin caer en sus defectos cognitivos.

6. Tal vez habría que hablar de *falacia conservadora* más bien que de falacia naturalista. Seguir utilizando el segundo término lleva a la consecuencia ridícula de sostener que el hombre no pertenece al mundo natural. Hablar de la primera, en cambio, posibilita retener el núcleo crítico de la intervención kantiana simultáneamente a una comprensión autorreferencial del sujeto moral en cuanto integrante del mundo natural (y social).

Se trata aquí, básicamente, de una discusión acerca de concepciones antropológicas. Lo que está en juego, específicamente, no es la cuestión de si el hombre, en cuanto sujeto moral, pertenece o no al reino causal de la naturaleza y la sociedad. Es obvio que si pertenece. Lo que está en juego, más bien, es la cuestión relativa al modo en que se concibe a ese "hombre", esa "naturaleza", y esa "sociedad". La "falacia conservadora"⁴, en este sentido, supone un tipo de concepción antropológica que disminuye la capacidad crítica de los hombres frente a los contextos social-naturales en los que se inscriben.

Adenda III: Participación y perdón. La moral como "fragmento".

1. Hacia el final de los segmentos de algunos de los textos considerados de Hegel (1798-1800); pp. 329-35; (1807): pp. 387-92), se plantea la dialéctica del perdón. Con esta figura Hegel cree mostrar un punto ciego del rigorismo kantiano y un elemento iluminador de la naturaleza humana. Por mi parte, diré aquí que, en efecto, creo que la figura del perdón es sintomáticamente iluminadora de la abstracción dentro de la cual se mueve el discurso moral característico. Si esto es así, entonces será necesario construir un modo radicalmente distinto de pensar la moral.

2. En su (1798-1800) Hegel critica fuertemente el punto de vista del "judasismo" (que hace equivalente, a este respecto, al kantiano). Este, para Hegel, es completamente incapaz de comprender el fenómeno del perdón. Y esto es así porque sólo puede pensar la relación entre dos personas en un entorno a través de las figuras que la ley moral presta para pensarlas. Bajo esta visión, sólo tenemos el agresor y el agredido, el criminal y el inocente damnificado. Pero el momento en el que el agredido *perdona* a su agresor es algo que no resulta comprensible para el rigorista para quien sólo existe la norma, la sanción y el castigo. Les dice Hegel a los rigoristas

Vosotros ponéis tanto para vosotros mismos como para los otros, un ser ajeno que es *anterior* a la acción, convertís en algo absoluto lo que es mero fragmento de la totalidad del corazón humano. [...] Así, en lo que respecta a la justicia, no se puede hablar de reconciliación, de retorno a la vida. Ante la ley, el criminal no es nada más que un criminal. Sin embargo, de la misma manera que la ley es un fragmento de la naturaleza humana, el "criminal" también lo es: si la ley fuera una totalidad, un absoluto, entonces solamente sería el criminal nada más que un criminal. (p. 330)

En su (1807), Hegel nos presenta el trágico enfrentamiento entre la conciencia que juzga (A), y la conciencia que actúa (B). Mientras que B se concentra en su singularidad y persigue la *efectividad* de lo que su convicción subjetiva le señala como apetecible. A se le opone desde el tribunal de lo universal condenándole un operar que no reconoce lo que sus juicios *morales* demarcan como lo justo. El argumento de Hegel acaba mostrando que si bien B aparece

prima facie como el singular nihilista, termina reclamando el reconocimiento por otros de la validez de lo que persigue, con lo que muestra la conciencia de un pecado y la apertura al diálogo reconciliador, resultante de su conciencia de su simple finitud; a su vez, aunque A aparece *prima facie* como el universal justo y objetivo, termina deviniendo un singular finito más cuyos juicios universales son tornados también singularmente, aunque lo niegue esta conciencia, huyendo hacia la figura del *alma bella* que renuncia a actuar por el miedo a saber que no podrá más que reconocer su mancharse. La salida de B de su nihilismo, y de A de su heroicidad pureza en última instancia impotente y cobarde, señala el punto de elevación en la autoconciencia del espíritu por el que éste logra reconciliar su infinitud con su ser finito inevitable. Aparece aquí el punto de vista del perdón, que supera el singularismo de B y el falso universalismo de A.

3. Más allá de las implicaciones de los argumentos hegelianos que acabamos de reseñar (i.e., su culminación en teleologías objetivas en las que se cancela apofóricamente el problema moral), creo que podemos rescatar aquí algo (fundamental): Hegel está mostrando que el punto de vista típicamente moralista falla en su comprensión de la naturaleza humana. Apelando a un rigorismo por medio del cual interpela al hombre concreto desde una abstracción perfección, cae finalmente en la perplejidad, la impotencia, o el nihilismo más desentrenado, *porque* no es capaz de sostener el esfuerzo racional de comprender a un sujeto al que ha fragmentado.

La dialéctica del perdón señala sintomalmente el colapso de esta interpelación al sujeto desde la perfección moral: hay un punto en el cual el discurso moral torna a hablar un lenguaje foráneo a sí mismo, sin poder él mismo dar cuenta de su desplazamiento.

4. Los discursos de la efectividad, por un lado, y de la moralidad, por el otro, fragmentan al sujeto humano en campos inconexos. Los mismos discursos que tematizan esas parcelas se vuelven incommensurables entre sí. El sujeto epistémico que opera con ellos (Kant u otro filósofo, o cualquiera de nosotros en múltiples contextos de nuestra vida cotidiana) se ve envuelto en una esquizofrenia en la que salta de un registro a otro sin saber por qué lo hace ni cómo es eso posible.

Una virtud del enfoque hegeliano, que vuelve en términos relativos abstracto al kantiano, es la de criticar el *fetichismo del discurso moral*.¹⁴ En efecto, al mostrar el colapso de los lenguajes cerrados del interés inmediato y del rigorismo moral kantiano, Hegel nos está sugiriendo que una comprensión *real* (i.e., más *concreta*) de aquello a lo que ambos lenguajes provinciales remiten requiere la construcción de, digamos, un tercer "lenguaje" o discurso más global y profundo que sea capaz de dar cuenta genética y relacionamente de lo que los dos lenguajes anteriores e incommensurables dan cuenta y de lo que no pueden hablar. Los colapsos de esos lenguajes *muestran* algo de lo que no pueden hablar, este "tercer lenguaje" se constituye para poder hablar de ese proceso. La construcción de este tercer discurso es una exigencia tanto teórica como práctica. Es una exigencia teórica porque posibilita tomar comprensible aquello que se incluye como existente pero de lo que no se puede hablar bajo los "lenguajes" anteriores. Es una exigencia práctica porque una iluminación de ese conjunto de problemáticas intuitivas pero opacas posibilitaría una deliberación del sujeto actuante que fuera más poderosa en la determinación de su acción y de las consecuencias de ella.

5. Así, la crítica hegeliana al fetichismo del discurso moral de Kant nos conduce a la exigencia de construir un enfoque más profundo del sujeto actuante. Más en general, podríamos decir que los colapsos de los discursos utilitaristas, "moralistas", nihilistas, "destinistas" (etcétera, etcétera), nos reclaman el esfuerzo de una investigación más profunda de la densidad del sujeto social humano.

6. Aprender o construir o articular discursos más profundos es ser consecuentes con el impulso que nos lleva a hablar del mundo y de nosotros, de lo que odiamos y de lo que deseamos. De lo que no se puede hablar, hay que hablar.

Notas

¹ Ofrezco un análisis del punto de intersección que representa Rousseau en el ciclo de la filosofía política moderna, como último gran expositor del contractualismo y como su primer enterrador, en mi (1994).

² Cf. KANT, *CRPR*, pp. 133-4.

³ Cf. KANT, *CRPR*, p. 92 y 120-6.

⁴ Cf. KANT, *CRPR*, el apartado "De la época del juicio puro práctico".

⁵ KANT, *CRPR*, p. 153.

⁶ Cf. la relación que establece Taylor entre la concepción moral de Kant y la teoría de los "dos amores" (tracia lo "alio" e interno "lo-espiritual. Dios-y-hacia lo "bajo" y "externo"-los apetitos corporales, el mundo de los sentidos) de Agustín. Kant presentaría una versión racionalista y antropocéntrica de esta dicotomía ontológica y axiológica. TAYLOR (1989), p. 365-6.

⁷ La que acabo de dar es una interpretación posible de este pasaje, entre otras. Una distinta podría ser la siguiente. Si tratáramos esta crítica a Kant en un plano no ya interno sino externo, podría decirse que aquí está en juego una consideración distinta por parte de Hegel de lo que es lo "propio" o "interior" al hombre que la Kant. Para Kant los fundamentos de la determinación de la voluntad originados en las pasiones son "transcendentes", externos al hombre, mientras que los originados en la propia operación formal de la razón son "immanentes", internos (Cf. *CRPR*, p. 101 de la introducción). Kant sabía que la operación de la razón pura práctica causaría un dolor al sujeto, y que este dolor no sería desagradable (Cf. el capítulo II de la *Analítica de la CRPR*). Pero nos decía entonces que el "respeto de sí" que movilizaba este dolor, era prioritario respecto de la "estimación de sí" que lo recibía, porque el derecho de la interioridad estaba del lado del primero y no del del segundo. Ahora bien, cuando Hegel niega aquí que este dolor y el "desagradamiento de la interioridad" (p. 308) que supone sean un signo de autonomía, al decirnos que la operación formal de la razón presenta algo "ajeno", nos quiere decir que aquello a lo que se opone es algo "propio". Esto "propio" que la razón kantiana castiga ilegítimamente es precisamente lo que Kant consideraba algo "ajeno", a saber, "impulso, amor patológico, sensibilidad". De este modo, el joven Hegel -bajo el influjo del romanticismo- está suponiendo una concepción de la interioridad distinta de la de Kant.

⁸ Cf. KANT, *CRPR*, pp. 170-1.
⁹ Cf. HYPOLITE, J. (1946), p. 429.
¹⁰ Cf. HEGEL (1807), p. 360.
¹¹ p. 360-9.
¹² p. 368.
¹³ Cf. KANT, *FAC*, p. 40.
¹⁴ HEGEL, (1817), #511.
¹⁵ Cf. HYPOLITE (1946), pp. 446-50.
¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *EN*, 1084b.
¹⁷ Cf. también HEGEL, (1817), #513.

¹⁸ Otra cuestión importante, sin duda, es la relativa a cómo piensa Hegel los conceptos de "materia" y "forma" y su relación. Está apegado al canyo nodal para Kant, a saber, que en Hegel una forma es distinta. Cada vez que Kant presenta una estructura formal como un *in-volvi*-trascendental, Hegel denuncia la existencia de una hipóstasis arbitral incapaz de elevarse al punto de vista dialéctico de la concepción dialéctica de los procesos ontológicos.

Las formas son necesidades temporales que estructuran una materia que las origina y las trasciende. La materia misma, en su desarrollo, se da diversas formas de organización de sí, cada una de las cuales es como es cuando y por que favorece el despliegue de esa materia. Esas necesidades devienen contingencias tan pronto cuando resultan subóptimas para el desarrollo progresivo de la materia.

Este patrón conceptual es el mismo que utilizará luego Marx para pensar el desarrollo histórico y las relaciones de ajuste, dentro de una formación social, entre las fuerzas productivas y la estructura económica por un lado, y entre estas últimas y el edificio jurídico político por el otro. (Cf. COHEN (1978): caps. 1.4, 1.6 y 8, para una brillante elucidación de este "patrón" en Hegel y en Marx; finalmente reconstruido en los caps. 9 y 10 en términos de "explicaciones de consecuencia").

¹⁹ Cf. HEGEL (1821): #140.

²⁰ Oc en este caso la presentación de Hegel de una solución posible de la diversidad conflictiva de sujetos de la pura convicción como la posible a través del intercambio discursivo. El efecto, para Hegel, en el lenguaje mismo se encuentra en la evidencia de la universalizabilidad como el requerimiento del reconocimiento de los otros para la validación de la propia convicción como un deber. En estas pocas páginas vemos anticiparse mucho del programa de la ética discursiva que desarrolló hoy Habermas.

²¹ Lo positivo engendrando lo negativo. Cf. HEGEL (1821): #139.

²² Esa Vida es ese sujeto "inmortal" (p. 322) que persiste a pesar de la desaparición de alguna que otra de sus "modificaciones", esto es, sólo aquello que otro ser humano - que, partiendo de una "situación original" en que constituye una "totalidad" (índivisa), "sedicosa en sí misma", para luego "reunificarse otra vez" (p. 330-1).

²³ Ese "espíritu absoluto [que] entra en el ser allí solamente en la que su puro saber de sí mismo es la oposición y el cambio por sí mismo" (p. 391).

²⁴ Esta idea de la libertad, cuya "configuración superior" es la subordinación "a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo" (# 33).

²⁵ Todo se trata, en definitiva, de "el camino de Dios en el mundo" (Cf. (1821): #258).

²⁶ Estas serían los tipos "acosmismos", cuyo "defecto" consiste en que "no proceden de la determinación de la sustancia como sujeto y como espíritu" (HEGEL (1817): #573).

²⁷ HEGEL (1807): p. 16.

²⁸ Cf. la definición de "espíritu" en (1807): p. 19.

²⁹ En un rapto tal vez un tanto antipático, podría pensarse a la "dialéctica" hegeliana como aquello que Hegel tuvo que perseguir para poder autorizarse a hablar del despliegue de Dios en lo finito. El efecto, si nosotros queremos que nunca puede ser verdadero un enunciado contradictorio de la forma *a es F y no F*, entonces no le darían ningún golpe afirmaciones hegelianas como "el espíritu se pone como un otro de sí que es, y no es sí mismo". Pero Hegel se ve obligado a hacer afirmaciones como ésta, porque *todo y a la vez* en Dios y, luego de la *et* a Spinoza, sabe que, si nos tomamos en serio la idea de Dios, entonces no podemos decir demandada que no sea Dios mismo - pues éste es infinito espacial y temporalmente, a la vez, quiere presentar a Dios como deviniendo tras la pista de su autoconciencia. Ahora bien, sabemos que un sujeto puede ser autoconsciente sólo por la mediación del reconocimiento de otro sujeto. ¿Qué sujeto puede ser "otro sujeto" respecto del infinito Dios? Por supuesto que ninguno (esto diría Spinoza). Pero Hegel nos dice que ese otro sujeto es el hombre, que, a través de la historia que culmina con el desarrollo de la filosofía, llega a reconocer a Dios. Pues bien, el hombre es Dios mismo y a la vez no lo es. Y la "lógica" dialéctica está ahí precisamente para validar esa absurdidad.

³⁰ Under no "ya" "moral", sino "ético" (Cf. HEGEL (1821): # 148). Podemos leer en # 156: "Lo ético no es abstracto como el bien sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos". He aquí la polisémica hegeliana en toda su crudeza.

³¹ Hay que decir, por otro lado, que Hegel no resuelve de ningún modo, en términos pragmáticos, el problema de determinar que es bueno-objetivamente en una situación concreta. El efecto ¿bajo qué criterio puede decirse a que yo interiormente mejor que exige el despliegue teleológico del Espíritu? ¿por qué está bien hacer esto y no aquello? ¿por qué está ley y no aquélla? ¿por qué esta forma de Estado y no esa otra? El problema queda abierto a la infinita referencialidad de los ideólogos (algo similar a lo que sucederá un siglo después con los "técnicos marxistas" rusos). Esta nueva tecnología del Hegel provocará, necesariamente, su nuevo uso de herramientas y categorías. El oficio de ser hegeliano.

³² WITTEGENSTEIN (1914-16): p. 139. Wittgenstein escribe esto a vuealpluma en el cuadernillo que llevaba en su

mochila mientras atraviesa Europa bajo la Primera Guerra Mundial como soldado voluntario. He aquí toda una parábola de la que la mayoría de nosotros parecemos no percatarnos de lo mucho que la habíamos; diamante marplatense, voluntariamente, tres metas cuya satisfacción no nos incluye.

³³ Nunca dbe olvidarse el nco significado de la mitología *Aufhebung*.

³⁴ No es descabellado pensar que, en uno de sus múltiples aspectos, la propuesta de Marx consiste en un intento de refundar el núcleo ético del programa kantiano (y, más allá de éste, sobre todo, del del *rousseauano*).

³⁵ MARX (1887): p. 8.

³⁶ Cf. sobre el pñonfñ (1994): p. 108 y pp. 113-5. Es decir, Marx no entraba claramente en la tabulación que estraza la disyunción de Hegel en su (1821): # 156). "Respecto de lo ético sólo hay [...] dos puntos de vista posibles": "el punto de la sustentabilidad o se procede de modo atomista, elevándose de la particularidad al fundamento". Por otro lado, puede decirse que en la posición de Marx sobre acciones y decisiones para introducir un enfoque alternativo a los que priman en la discusión actual en filosofía política. En efecto, creo que "universalistas" (pensó especialmente en alguien como Rawls) y "comunitaristas" (pensó especialmente en alguien como MacIntyre) entran en la extensión de la disyunción planteada por Hegel y potencialmente sobrepasada por Marx. La ética eticista en a los modelos de explicación funcional (que entendiendo que puede explicarse acciones humanas por las consecuencias positivas de éstas para la local entidad social, *no dependientemente de la* indiferencia o no de la previsión de tales consecuencias a nivel propositivo-subjetivo de los agentes) y, al mismo metodológico (que pretende la aceptabilidad de establecer predicciones reducidas de sujetos tales como la sociedad, el Estado, la historia, la humanidad, una clase social, etc.) se funda en una más profunda acerca del status de lo que ésta ha llamado "teleología objetiva" (procesos guiados por un propósito pero sin sujetos propiamente). La propuesta positiva de Elster termina siendo muy similar a la de Sartre: una suerte de individualismo relacional no atomista. (Cf. el capítulo 1 y los subcapítulos 2.3, 1, y 2.4, de su *impensamiento* (1985)).

³⁷ Al decir esto supongo, claro, que el discurso normativo involucra, además de un conjunto de enunciados normativos solo evaluables metafíisicamente como "correctos" o "incorrectos", otro conjunto de enunciados descriptivos (o, cuando su forma lógica) evaluables metafíisicamente como "verdaderos" o "falsos". A este segundo nivel pertenecen enunciados tales como los que describen la estructura del juicio moral y los que sostienen los supuestos antropológicos de la concepción normativa general que se sostiene.

³⁸ Dicha, al decir "vacua", me estoy refiriendo a una cuestión anterior, como condición de posibilidad, a la cuestión de si es verdadera o falsa. Por ejemplo, sí digo que "este párrafo es azul" estoy diciendo algo falso, y sí digo que "esta pluma es verde y negra", estoy diciendo algo verdadero - me refiero a esta pluma que yo tengo ante mí en este momento - pero sí digo que "esta pluma es psicótica", estoy diciendo algo sin sentido, que ni siquiera puede ser verdadero o falso, en la medida en que involucra un tipo de enlace entre sujeto y predicado que las convenciones lingüísticas que sostengo aquí, ahora y en este contexto no autorizan, pues estoy conchando dos dominios semánticos que juzgo incompatibles - i.e., creo que las lapiceras no son susceptibles de ser soporte de configuraciones psicológicas. (Por supuesto, estas convenciones varían según contextos y concepciones diversas del mundo. En el contexto de un poema, por ejemplo, la frase "esta pluma es psicótica" puede ser perfectamente plena de sentido. Algo de esto sucede en la comparación del discurso hegeliano con el kantiano: Hegel supone un conjunto de concepciones y convenciones diversas a las del Kant).

³⁹ Por ejemplo, Kant está preocupado por podemos demostrar la existencia de su postulado sujeto nouménico. En el diálogo de su *Critica* nos sugiere que el "factum" de la ley moral está "ratio cognoscenda de la libertad", que ésta última es la *ratio essendi* de la ley moral. Con lo primero nos quiere decir que si sostenemos su concepción meta-ética, entonces no podemos más que suponer que *existiría* un sujeto nouménico. Como segundo, nos quiere decir que "ese sujeto existe, entonces su teoría meta-ética está fundamentada (y no es un mero "finjido" del pensamiento)", como nos dice, curandopresentalatercera antimetalema en la *Critica de la razón pura*. Claro, a Kant se le plantea luego el problema de cómo demostrar la existencia efectiva de aquello que, en un principio, sólo es una exigencia de una concepción de la ley moral para su fundamentación. Para resolver esto sin cesar en la nada antimetalema, Kant termina apelando a una demostración "paradojal" por la que la razón práctica *es* capaz de demostrar lo que la razón teórica no puede. Hegel demostró todo el problema de cuipo: la ley moral, tal como la piensa Kant, no es un factum de la razón, sino delimitado entendimiento, que es incapaz de elevarse a un enfoque más concreto de las operaciones del sujeto.

⁴⁰ Como tal, una falacia naturalista consiste en pretender que puede deducirse un enunciado normativo (o un

conjunto de ellos) -de la forma "si A, entonces B debe ser" -de otro descriptivos (o un conjunto de ellos) -de la forma "si A, entonces B". Al parecer, fue Humé el primero en plantear esta cuestión lógica (en un breve pasaje de su (1734): I, III, pp. 689-90).

42. Esto quiere decir que, en rigor, la acusación de cometer la "falacia naturalista" sólo se aplica a lo que más arriba mencionamos como el "planteo naturalista ingenuo" (el planteo [ej]), pero que no es claramente extensible a posiciones no dogmáticas más sofisticadas (i.e., elaboradas teóricamente)).

43. Escribo aquí "falacia", entre comillas porque no se trata en este caso ya de un problema de invalidez de un razonamiento, sino, en cambio, de falsedad o incompletitud informativa de sus premisas.

44. Uso el término "felichismo" en el sentido en que G. A. Cohen lo ha redefinido, a saber: el que refiere a la felichización como un proceso -a la vez subjetivo y objetivo- por el cual acaban tomándose como propiedades monádicas de algo lo que en realidad son propiedades relacionales (por ejemplo, se concibe felichistamente al Estado o a la política cuando se pretende que ellos conflictos que en ellos se presentan son exclusivamente efectos de su dinámica, en lugar de representar modos de aparecer "políticamente" de conflictos sociales más profundos, tales como los relativos a la dinámica de la lucha de clases) (Cf. COHEN (1978), cap. 5; y también ELSTER (1985): cap. 2.3.2 (en rigor, en el vocabulario estándar, lo que estamos considerando aquí sería más un caso de "raffication" que de felichismo, en la medida en que el término bien a una descontextualización de un factor psicológico al interior del individuo -Cf. 2.2.6)).

Sostener una crítica del felichismo (usar la palabra "felichismo") implica sostener que, si se supone que algo o una propiedad de algo está relevantemente relacionado con otro algo o con otra propiedad, entonces se debe (se trata de un ideal regulatorio) tender a elucidar todo el complejo relacional del que forma parte a qué módulo original: esa operación de elucidación es condición necesaria para comprenderlo o explicarlo. Lo verdadero es el todo.

Bibliografía:

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea*, Madrid, Gredos, 1985. I ENI.
- COHEN, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Clarendon Press.
- ELSTER, J. (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GILABERT, P. D. (1994), "Del Estado a la Comuna, Ruptura y continuidad de Marx con el contractualismo moderno", *Dialéctica* 7, pp. 97-119, Buenos Aires, 1995.
- HEGEL, G. V. F. (1798-1800), *Espejo de la filosofía de su tiempo*, incluido en la compilación *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- (1807), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- (1817), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1990.
- (1821), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencias políticas*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- HUME, D. (1734), *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis, 1984 (trad. tomada de Editorial Nacional, de Félix Duque, 1981).
- HYPOLITE, J. (1946), *Genesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1991.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1990. [FMC].
Crítica de la razón práctica, México, Porrúa, 1990. [CRP].
- LACAN, J. (1960), *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- MARX, K. (1843-4), "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", incluido en el volumen I de la colección *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
(1844), *Manuscritos Económicos*, Madrid, Alianza, 1993.
- (1867), *El Capital*, Tomo 1, volumen 1, México, Siglo XXI, 1991.
- SACHS, N., "Sajó de la palabra", incluido en *Poesía semanal hoy (1945-1966)*, Bs. As., Sudamericana, 1967.
- TAYLOR, Ch. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard, Massachusetts, Harvard University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1914-6), "Diario filosófico (1914-1916)", Barcelona, Planeta/Agosini, 1986.