

ARTICULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 108-124
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Acerca del fetichismo de la ley

On law's Fetishism

Miguel Ángel ROSSI

mrossi@orien-sistemas.com

Universidad de Buenos Aires. Argentina

CONICET, IES y PPaat

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3740090>

RESUMEN

La propuesta de nuestro artículo atiende a la problemática de la fetichización de la ley a partir de las hermenéuticas de dos vertientes, que lejos de contraponerse, se enriquecen mutuamente. La primera vertiente, pone el acento en la tradición filosófica y psicoanalítica y toma como punto de partida al pensamiento kantiano, especialmente en lo que respecta al formalismo de la ley, cristalizado en el imperativo categórico moral kantiana y sus implicancias en lo que respecta a la política. En tal sentido, será central como parte nodal del trabajo, las críticas que dicho formalismo recibirán de Adorno, Hegel y Lacan. La segunda vertiente, vinculada a la reflexión teológica-bíblica, tomará específicamente el aporte crucial de Franz Hinkelammert a partir de analizar un mito fundante como lo es el célebre pasaje bíblico del sacrificio de Abraham y cómo aquel fue leído por la tradición y reactualizado por la Teología de Pablo de Tarso, especialmente a partir del análisis de un célebre fragmento de la carta paulina a los Romanos.

Palabras clave: Adorno; Hegel; Hinkelammert; Imperativo Categórico; Kant; Lacan.

ABSTRACT

The aim of this article is to explore the problem regarding the fetishization of law by examining the hermeneutics of two traditions that, far from being opposed, mutually enrich each other. The former puts forward both philosophical and psychoanalytical traditions, addressing Kantian thought, particularly with respect to law's formalism, illustrated in the categorical imperative and its implications on politics. Therefore, we will stress the relevance of the different critics such formalism received from Adorno, Hegel and Lacan. The latter, linked to a theological-biblical thought, will take into account Franz Hinkelammert's crucial contribution, analyzing Abraham's sacrifice myth, which was interpreted by the tradition, and updated by Pablo de Tarso's Theology, especially studying a well-known passage from the paulin letter to the Romans.

Keywords: Adorno; Hegel; Hinkelammert; Kant; Categorical Imperative; Lacan.

Recibido: 18-11-2019 • Aceptado: 15-02-2020



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

La propuesta de nuestro artículo atiende a la problemática de la fetichización de la ley a partir de las hermenéuticas de dos vertientes; vertientes que lejos de contraponerse se enriquecen mutuamente. La primera de ellas pone el acento en la tradición filosófica y psicoanalítica y toma como punto de partida al pensamiento kantiano, especialmente en lo que respecta al formalismo de la ley cristalizado en el *imperativo categórico* y a sus implicancias en la política. En este sentido será clave repasar las críticas propinadas por Adorno, Hegel y Lacan. Por su parte, la segunda vertiente se sustenta en el aporte de Franz Hinkelammert, más precisamente en el análisis de un mito fundante como lo es el célebre pasaje bíblico del sacrificio de Abraham. En este marco, se verá cómo fue leído por la tradición y reactualizado por la teología de Pablo de Tarso, especialmente en un célebre fragmento de la carta a los *Romanos*.

ACERCA DEL FORMALISMO DE LA LEY KANTIANA

Resulta ya de conocimiento básico de cualquier introducción a filosofía presentar a la ética kantiana como una ética formal y autónoma en vistas de contraponerla a las diversas éticas materiales y heterónomas en la que la ética aristotélica juega un rol central. Pero sería imposible entender la ética kantiana plenamente sin tomar en consideración la emergencia de la modernidad y su producción de sentidos, pues la sola referencia al concepto de autonomía individual en su absoluta referencia ontológica, que es capaz de ser la fuente de toda acción moral, jurídica y política, sumándole el requisito de lo formal, en una suerte de vaciamiento heterónimo, fuertemente vinculado a la tradición o tradiciones, son pruebas suficientes de que todas las categorías teóricas no pueden pensarse sin su inscripción epocal. Vayamos entonces a una breve caracterización de la ética kantiana.

Sin duda alguna, una de las categorías nodales, sin las cuales no se puede pensar la ética kantiana, es la de voluntad¹, una voluntad que si queremos efectuar una descripción adecuada estará constituida, según Kant, por una dimensión centrada en la razón y otra dimensión focalizada en las inclinaciones. Con respecto a las inclinaciones, dicho pensador sostendrá que las mismas son siempre subjetivas y empíricas, motivo por el cual invalidará que de aquellas pueda inferirse una ley universal, quedando así solo la dimensión racional, pero en su sentido más formal, como única legisladora. Pues de lo que se trata es que la razón determina a la voluntad a partir del vaciamiento de todo tipo de inclinaciones.

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*² y un poco más adelante Kant afirmará: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación a alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto: es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma”³.

Si realizáramos una mirada rápida por la tradición de la teoría y filosofía política anterior a Kant, nos encontramos al menos con dos matrices fundamentales. La matriz griega (Platón y Aristóteles) que pone el acento en las partes del alma³ para establecer un criterio de ley y gobernabilidad. Según tal matriz habría un

1 Independientemente de las múltiples tradiciones que pueblan la historia y actualidad de la filosofía, sin duda alguna, hay dos tradiciones muy constitutivas. Una que pone el acento en la razón y la otra que hace hincapié en la voluntad. Tradiciones que muchas veces han sido antagónicas y otras tantas complementarias, si bien con cierta hegemonía de algunas de las dos categorías. Es claro que, en el caso de Kant, no sin cierta influencia rousseauiana en lo que respecta a su categoría de *voluntad general*, el pensador alemán pone el acento en una noción de voluntad determinada por la razón. Asimismo, y en conexión con la tradición medieval, Kant entiende a la voluntad como la facultad del querer y la sede del libre arbitrio.

2 Kant, I. (1983) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, colección Austral, p. 28.

3 Si bien no forma parte de este artículo ahondar en la diferenciación de Platón y Aristóteles con respecto a la noción de alma, es importante señalar que hay diferencias profundas. Una de ellas, es que mientras el filósofo ateniense se orienta más por un criterio metafísico, ya que

aspecto racional, un aspecto irascible y un aspecto concupiscible. Claro está, y de eso dependerá los regímenes correctos de gobierno, que el aspecto apetecible y el concupiscible⁴ se subordinen a la razón. Más allá de todas las críticas que pueden efectuarse a este modelo, lo cierto es que para los griegos lo importante era mantener las jerarquías de estas tres partes, pero jamás anular a las mismas, pues son aspectos necesarios de la vida. Incluso en Aristóteles puede observarse la gran relevancia que se le asigna al deseo humano, basta mencionar la clásica cita con que inicia su *Metafísica*⁵, a saber, todos los hombres desean conocer, y que en el primado de la ética y la política, pero también de la *filosofía primera*, se formularía bajo la idea de *todos los hombres desean ser felices*, siendo la felicidad el fin natural al que todos tendemos.

Pasando a la emergencia de la primera modernidad, tanto en su vertiente contractualista (Hobbes, Locke y Rousseau) como en la vertiente gnoseológica de Descartes, se pone el acento en la noción de individuo. Por ende, suele tomarse al *cogito* cartesiano como la primera certeza de la Modernidad. Asimismo, tengamos presente que la unidad de análisis y el fundamento del contrato que nos hace ingresar en una sociedad política es el individuo. Pero lo interesante es cómo desde el contractualismo las inclinaciones humanas ocuparán un rol central, siendo la razón, en cierto sentido, un instrumento de aquellas. Por ende, el pensamiento de Hobbes será el ejemplo por antonomasia, especialmente cuando hace del miedo a la muerte violenta la primera causa que motiva la entrada en la política.

En resumen, se trata de subordinar los aspectos inferiores del alma a la manera griega o de dar primacía a alguna inclinación y buscar una lógica racional que nos posibilite cierta seguridad, pero sin erradicar tales inclinaciones. Por esa razón una de las críticas de Kant a Hobbes es que el hombre en estado político no gana en moralidad, ya que no hay ningún tipo de transformación allí.

En el caso de Kant, de lo que se trataría es justamente de excluir, no de subordinar, todo tipo de inclinaciones para así quedarnos solo con el aspecto racional. En este sentido, tengamos en cuenta que para dicho pensador tanto la moral como el derecho procederán exclusivamente de la parte racional que denomina también, en muchas oportunidades, trascendental. Si bien no es nuestra intención ahondar en la diferencia entre la moral y el derecho, no podemos dejar de mencionar aquí al menos dos diferencias: 1) que la moral legisla intenciones con la cual es el propio sujeto el que se reprime internamente, no en vano Freud asimila al *Imperativo categórico* kantiano con la categoría de *superyó*⁶ y 2) que el derecho legisla conductas, mentadas esencialmente desde la idea de espacialidad, de ahí el concepto de libertad negativa⁷.

Otra diferencia decisiva es que en el derecho Kant sostiene que alguien puede obrar con finalidades patológicas y no necesariamente morales, como es, por caso, el miedo al castigo. Así se entiende el motivo

el alma en su verdadero retorno puede subsistir sin el cuerpo, de hecho, aquel fue pensado como una cárcel, en el Estagirita el registro es mucho más biológico, pues se toma al *animal*, en este caso al humano, pero no es el único, como unidad sustancial de cuerpo y alma, incluso al alma como lo que informa el cuerpo, con lo cual para muchos célebres comentaristas, la eternidad solo era pensada por el Estagirita para la especie pero no para los individuos. No obstante, en lo que respecta a la matriz de sujeción del cuerpo respecto al alma o las partes del alma para pensar los regímenes políticos correctos, no habría grandes diferencias.

4 Tal caracterización es más platónica que aristotélica. La misma puede encontrarse en el libro IV de *República* cuando Platón relaciona las partes del Alma con las partes de su polis ideal. Justamente tiene que incorporar la parte irascible como aspecto central de los guardianes, y legitimar la *timocracia* como régimen de gobierno, que es el gobierno de Esparta. Sabido es que Platón era un gran admirador de Esparta, con lo cual dicho régimen no tiene la excelencia de los regímenes correctos, como la aristocracia y la monarquía, que se vinculan con la parte racional del alma, pero tampoco se vincula con los regímenes incorrectos vinculados a la parte apetecible del alma, como la oligarquía, la democracia y la tiranía.

5 Término posterior a Aristóteles, pues el Estagirita se refería a este tipo de saber como *Filosofía I* y a veces como *teología*.

6 En *El malestar en la cultura*, Freud sostiene que "sólo sobreviene un cambio importante cuando la autoridad es interiorizada por la instauración de un superyó. Con ello los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado (estadio); en el fondo, únicamente entonces corresponde hablar de conciencia moral y sentimiento de culpa. En este momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto; y también, por completo, el distingo entre hacer el mal y quererlo; en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos". Freud, Sigmund (1992) "El malestar en la cultura". *Obras completas*, vol. 21. Buenos Aires, Amorrortu). No obstante, una diferencia profunda entre Kant y Freud es que aquel nunca llegó a pensar en la génesis de la conciencia moral a partir de la exterioridad, sino que partía de un *factum a la manera de una facultad del individuo*. De ahí también la idea de autonomía.

7 Al respecto, resulta muy ilustrativa la siguiente definición de Kant acerca del Derecho Público: "El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de que esta libertad concuerde con la libertad de todos, en tanto esa concordancia es posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de las leyes externas que hacen posible tal concordancia" Kant, I. (1984) *Teoría y Praxis*. Buenos Aires, Leviatán, p. 40.

por cual postula que cuando el derecho es fuerte se puede tener una república de demonios, pues no importarán las intenciones sino solo las conductas.

Pero regresando a la cuestión de la razón y de las inclinaciones, Kant dirá que hay inclinaciones conformes a la razón e inclinaciones⁸ contrarias a ella. Resulta fácil deducir que las primeras son acciones moralmente neutras y las segundas acciones inmorales. Siendo lo definitivo que una acción se considere moral solo si opera por razón o, mejor dicho, por el deber. Como se sabe, la apelación kantiana a la noción de deber es introducida para contraponer toda voluntad humana a la voluntad divina o santa⁹, en donde precisamente el querer de la voluntad coincidiría espontáneamente con la ley. De esta forma se deduce, y esta es una de las críticas que Lacan le realizará a Kant, que la única manera de saber que estoy cumpliendo una ley moral es a través de la contraposición con las inclinaciones. De ahí que Kant al preguntarse en dónde reside el principio moral afirme categóricamente lo siguiente:

No Puede residir sino en el *principio de la voluntad*, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción, pues la voluntad, puesta entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y como ha de ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído¹⁰.

Al respecto es central la acotación efectuada por Gustavo Robles:

El concepto de voluntad es, entonces, el centro de la ética kantiana. Lo que hace buena a esa voluntad es el respeto a la ley de la razón expresada en la conciencia moral, que solo es posible porque esa voluntad pertenece a un mundo inteligible no determinable completamente por lo empírico¹¹.

Y *a posteriori* Kant introduce la formulación del *Imperativo categórico*:

Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general; que debe ser el único principio de la voluntad; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general –sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones– la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico¹².

Si analizamos el imperativo categórico es importante destacar algunos aspectos. En primer lugar, en su formulación se deja en claro que el terreno de la ética se vincula enteramente a la cuestión del obrar, es decir, de la acción. En segundo lugar, aparece la noción de autonomía de la cual proviene la máxima, entendiendo por la misma, en los propios términos de Kant, todo principio subjetivo del querer. Y, en tercer lugar, un querer que esa máxima se transforme en ley universal, vale decir, que de lo subjetivo pasemos a lo universal u objetivo.

8 Incluso Kant hace mención a inclinaciones por motivaciones inmediatas y por inclinaciones mediatas.

9 "La voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el *deber ser* no tiene lugar aquí adecuado porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana". (Kant: 1983, *Op. Cit.*, p. 61).

10 Kant (*Op. Cit.*, p. 38).

11 Robles, Gustavo (2018) "Kant, Adorno y la crítica al sujeto moral". En: Casuso, Gianfranco; Serrano, Justo (eds.) *Las armas de la crítica*. Barcelona, Anthropos. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.689/pm.689.pdf>, p.271.

12 Kant (*Op. Cit.*, p. 41).

Una vez establecido los aspectos más nodales de la ética kantiana, si bien de modo escueto, es menester profundizar en algunas de las críticas que se le hicieron en el transcurrir de la filosofía, comenzando por Adorno, quien nos va permitir retrotraernos a Hegel y concluir luego con Lacan.

LA CRÍTICA DE ADORNO AL IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO

El objetivo de este apartado es tomar algunos aspectos de la crítica que realiza Adorno a la ética kantiana tal cual se desarrolla en su trabajo intitulado *Problemas de la filosofía moral*. Nos concentraremos específicamente en su lección 14 para dar cuenta de la caracterización que allí se efectúa del *Imperativo Categórico*.

Un primer punto a tener en cuenta reside en la hermenéutica que el exponente de la Escuela de Fráncfort realiza de la ley moral kantiana, la cual es interpretada siempre en términos de dominio de la naturaleza, tanto en sentido externo, cuestión que en la *dialéctica de la Ilustración*¹³ estará más que presente, como de la naturaleza interna. Pues tengamos presente que en el contexto kantiano todavía se sigue pensando una antropología de la naturaleza humana. Así, y a pesar de las grandes diferencias entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*, habría un elemento fuertemente en común: la pulsión humana de dominio que conlleva la reducción de todo lo existente al despotismo de la unidad a partir de un *sujeeto trascendental*.

En lo que atañe al segundo tipo de dominación (*la naturaleza interna*), Adorno aclara que esta tendencia a negar los impulsos ha sido una constante en la historia de la filosofía en su línea hegemónica desde la antigüedad, incluso el propio Freud puntualizó que la noción de cultura supone la renuncia a cierta satisfacción pulsional. En los propios términos del filósofo alemán:

La diferencia que él establece (se refiere a Freud) es entre dos formas de renunciamiento a los instintitos. Por un lado, como represión, esto es un comportamiento que no atiende a este renunciamiento, sino que desplaza los impulsos al inconsciente y produce en su lugar un tipo problemático y precario de satisfacción sustitutiva, y por otro lado, como renunciamiento consciente en el que también el comportamiento impulsivo es colocado bajo el primado de la razón. Esto es muy similar a lo que sucede en la ética kantiana, de modo que si se fijan en este punto decisivo verán que en relación al control de los impulsos coinciden tanto lo extremadamente antipsicologista ética kantiana y el extremo psicologismo, o si lo prefieren, la extremadamente psicológica teoría de Freud¹⁴.

Paso seguido, Adorno introduce el argumento de la autoconservación, cuestión muy presente en el fundador del psicoanálisis, tanto en lo que atañe a las pulsiones de autoconservación como a la dialéctica entre el principio de placer y el principio de realidad, pero que también resulta una categoría recurrente en la historia de la teoría y filosofía política. Por ende, el iusnaturalismo moderno aparece como un fiel reflejo de lo que estamos diciendo, pues basta pensar a Hobbes como uno de los pensadores más claros en connotar que la primera ley natural consiste en preservar en el *ser*. Otro tanto podría decirse de Spinoza e incluso del propio Kant. Razón por la cual Adorno hace suya una cita de la *Crítica del Juicio*, más específicamente del parágrafo 64, en se sostiene, en palabras del propio Adorno, "que los organismos parecen estar contruidos

13 "El iluminismo es totalitario. En la base del mito del Iluminismo ha sido siempre antropomorfismo, la proyección de los subjetivo sobre la naturaleza. (...) El iluminismo reconoce *a priori*, como ser y acaecer sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa. En eso no se distinguen sus reversiones racionalistas y empiristas (...) La multiplicidad de las figuras queda reducida a la posición y el ordenamiento, la historia al hecho, las cosas a la materia". Horkheimer; Adorno (1987) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, p. 1.

14 Adorno, Theodor W. (2019) *Problemas de Filosofía moral*. Buenos Aires, Las cuarenta, p. 257.

según el propósito de la autoconservación, entonces se concluye que el comportamiento racional del ser humano es racional en la medida en que sirve a este principio¹⁵.

Sin embargo, a dicho pensador parece interesarle demostrar cómo pese a esta idea de autoconservación, la sociedad está organizada de forma irracional, pues ella incumple la promesa de compensación que supondría la renuncia a estos impulsos. Será a partir de estas consideraciones que echará entonces mano de la categoría de fetichismo.

Adorno aplica tal noción al imperativo categórico kantiano, pues de lo que se trataría en aquél es del renunciamiento absoluto a todo tipo de inclinaciones, pero la paradoja de ello es que así se produce que el formalismo y rigorismo que connotan el *Imperativo categórico* resulte imposible de cumplir si consideramos a los hombres de carne y hueso. Adorno extrema la cuestión para mostrar que la pureza del imperativo moral excluye cualquier remota gratificación, incluso de la acción moralmente buena. De esta forma, y acuñando el sentido clásico de ideología como dispositivo de ocultamiento, Adorno aduce que de lo que se trata es de ocultar este falso balance que se da entre la negación de los impulsos y el dominio de la naturaleza, pues de lo contrario, cuando desvelamos tal relación, desvelamos también el aspecto irracional de lo racional, tal como ya sugerimos anteriormente. Sin embargo, no se trataría de mostrar lo irracional como la *otredad diferente* de la razón, sino de mostrar, con el sentido más fuerte del término, como la razón ilustrada genera sus propios monstruos¹⁶. La conclusión no se hace esperar, y en tal sentido, Adorno afirma lo siguiente en una luminosa cita:

Se podría decir –y este me parece que es el punto más decisivo de la crítica de la filosofía moral kantiana– que está presente aquí un caso modelo de fetichismo, que la teoría del imperativo categórico fetichiza el renunciamiento, es decir, que el imperativo se hace independiente de su compensación (...) y que es elevado así a algo existente en sí mismo, a un bien en sí. Así es como la aturdida e ingenua conciencia, llamada de forma particularmente engañosa como conciencia moral, hace creer a los seres humanos que renunciar a algo es bueno por sí mismo, sin que se nos diga claramente en qué debería consistir lo bueno del renunciamiento¹⁷

Por otro lado, Adorno concluye su lección mostrando el reverso complementario que se da entre una filosofía que se hace eco del principio adjudicado el jesuitismo del *fin justifica los medios*, en un extremo, y su intento de elevar la máxima subjetiva a ley universal, hecho que siempre llevaría al antagonismo entre el individuo y lo colectivo. Por ende, concluye:

una razón puramente objetiva, separada de los intereses de los sujetos, de su autoconservación, tal y como ocurre en la filosofía moral kantiana, entonces esto sería también problemático, ya que, si los seres humanos no fuesen considerados en la instauración de un mundo ético, hablando en términos de Hegel, todo se convertiría nuevamente en pura y simple heteronomía (Adorno: 1987, p. 270).

La propia referencia de la cita a Hegel nos brinda entonces la posibilidad de explicitar algunas de las críticas más relevantes que tal pensador efectuó al imperativo categórico.

15 Adorno (*Op. Cit.*, p. 257).

16 Justamente este patrón de reducir todo lo real a la fenoménico, de comenzar a pensar la naturaleza solo en términos cuantitativos, productivos, hace, para decirlos en términos freudianos, que retorne con fuerza demoledora aquello reprimido. Lectura que la primera mitad del siglo XIX, específicamente el Romanticismo, tuvo en claro en su diatriba contra la Ilustración.

17 Adorno (*Op. Cit.*, p. 261).

LA CRÍTICA HEGELIANA AL IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO.

Hegel le critica a Kant que le haya robado a la filosofía su objeto más sublime que es, justamente, el conocimiento de lo absoluto, instancia a superar a través de la dialéctica; de allí que haya incurrido en una filosofía que se nutre de la diferenciación insalvable entre *nóumeno* y *fenómeno*. Tal separación abarca la dimensión antropológica: lo humano perteneciendo tanto al mundo inteligible como al sensible. En esta dirección es muy sugerente la afirmación de Heinz Krumpel:

Por otra parte, Hegel dirigió su crítica esencialmente a dos aspectos de la concepción kantiana: por un lado, a la separación kantiana del hombre en un ser inteligible y un ser empírico; por el otro, al formalismo de la ley moral kantiana que, según Hegel, en el campo del yo inteligible permanece idéntica sólo consigo misma y deja detenido el contenido social de la conciencia moral¹⁸.

Así, Hegel muestra con agudeza cómo el criterio del imperativo categórico kantiano, al basarse en el principio de identidad formal del entendimiento, excluye toda posible contradicción. Nuevamente el aporte de Krumpel es muy esclarecedor y refuerza aún más lo antedicho:

En el ensayo sobre los tipos de tratamiento científico del derecho natural, Hegel afirma que la ley moral de Kant existe en la legal-formalidad de la máxima y permanece igual en sí misma, como la posición $A=A$. Esta identidad formal sería el fundamento para que la autonomía de la legalización no produjese sino tautología.

En *la fenomenología del Espíritu* (1807), la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant adquiere un carácter sintético y sistemático. (...) él afirma que lo general no puede ser impuesto a la realidad, sino que siempre está ligado a algo específico o determinado y sólo existe en la unidad y la contradicción¹⁹.

Todas estas críticas que Hegel realiza al *Imperativo categórico* a partir de sus escritos serán retomadas en su obra *La filosofía del Derecho*. Al respecto, recordemos que ya habían sido adelantadas en la *Ciencia de la lógica*, la *enciclopedia* y la *fenomenología*. Vayamos, por tanto, a algunos párrafos capitales de la primera de estas obras mencionadas. Escribe Hegel que:

En cuanto a la acción como tal; el derecho de la objetividad tiene la figura según la cual es una modificación que debe existir en un mundo real, que quiere ser reconocida también en él, y debe adecuarse a lo que vale en ese mundo (...) De igual modo, en el Estado, como objetividad del concepto de razón, la responsabilidad judicial no se limita a lo que se considere o no se considere ajustado a su razón, a una comprensión subjetivista, de la justicia o de la injusticia, de lo bueno o de lo malo, ni a las exigencias que se establezcan para satisfacer la propia convicción²⁰.

Es claro que para Hegel, asumiendo cierto principio de la filosofía antigua, la acción virtuosa no salta en el vacío, razón por la cual toda praxis supone un mundo real. Como parte nodal de ese mundo real, se inscriben también los posibles otros. De hecho, la acción (que se traduce en derecho) siempre tiene de referencia la *otredad*, al tiempo que necesita ser reconocida. De ahí que la figura del reconocimiento, central en la *Fenomenología del Espíritu*, y consagrada en la *Filosofía del Derecho*, en el que el Estado será su dimensión fundamental, aunque no única. Claro que para Hegel su visión de Estado se vincula a la *eticidad*.

18 Krumpel, Heinz (2006) "La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad". file:///C:/Users/Miguel/Trabajo/Miguel/Autores/Adorno/244-1-478-2-10-20120620.pdf, pp.43-4.

19 Krumpel (Op. Cit., p. 44).

20 Hegel, Georg W.F. (2015) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Leviatán, párg 132, p. 161.

Es decir, al reino de la auténtica *intersubjetividad*. Reino al que no se puede llegar por el mero camino contractual, que en el fondo se sitúa en el terreno de la mera subjetividad. Por eso Hegel va a referenciar al Estado pensado por el contractualismo, como *Estado del entendimiento*, es decir, un simple medio al servicio de los intereses individuales²¹. Vayamos a otro parágrafo de capital relevancia.

En tanto es esencial destacar que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber, así como el conocimiento de la voluntad ha obtenido en la filosofía kantiana por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes mediante el pensamiento de autonomía infinita (ver parág. 133), entonces la defensa del mero punto de vista moral al no alcanzar el concepto de la eticidad reduce ese mérito a un *vacío formalismo* y a la ciencia moral a una retórica sobre el deber por el deber. Visto así el problema no es posible ninguna doctrina inmanente del deber; se puede tomar una materia del exterior y llegar así a deberes particulares; pero si se parte de la determinación del deber como *falta de contradicción o de concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la indeterminación abstracta, no se puede llegar a la determinación de deberes particulares ni hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se considere para la acción es un deber o no lo es. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser así justificado. La fórmula kantiana más precisa, la capacidad de una acción para ser representada como máxima universal, lleva consigo la representación más concreta de una situación, pero no contiene para sí otro principio que aquella carencia de contradicción y la identidad formal. Que no haya ninguna propiedad no contiene para sí ninguna contradicción, como tampoco que este pueblo o esta familia, etc, no exista, o que en general no viva ningún hombre (...) una contradicción sólo puede surgir con algo que es, con un contenido que subyace de modo previo como principio firme. Solo con referencia a un principio semejante una acción está de acuerdo o en contradicción. Pero en el deber que ha de ser querido solo como tal y no a causa de su contenido, *la identidad formal* es precisamente esto: excluir todo contenido y determinación²².

Que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber, es una afirmación que Hegel está dispuesto a asumir, incluso destacando la relevancia que Kant le otorga para caracterizar la dimensión humana desde el primado de la libertad. Al respecto, recordemos que cree como un momento necesario la figura de la moral kantiana entendida como la autorreflexión del individuo, y que si bien dicha figura caracteriza a la sociedad civil y es superada por la eticidad propia del Estado hegeliano, es una superación que lejos de anular conserva tal figura. Por esa razón destaca que el individuo sabe y quiere ser parte de una totalidad, de un pueblo. Pero al mismo tiempo si nos quedamos solo en el terreno de la moralidad, o hacemos de ella un absoluto, Hegel también observa, específicamente en lo que atañe al *Imperativo categórico* que, al no confrontarnos con otras posibles máximas, con otros posibles derechos, al no inscribirnos, nuevamente, en un mundo real, un mundo con un *ethos* ya establecido.

Paso seguido Hegel desarrolla dos fuertes y sugerentes críticas. La primera remite a que en el fondo ese formalismo siempre puede ser llenado por cualquier contenido, incluso perdiendo todo juicio moral, ya que en definitiva se ha renunciado a todo criterio hermenéutico. La segunda, que en la máxima moral kantiana lo que termina anidando son los principios lógicos del entendimiento, tanto el principio de identidad como el principio de no contradicción. En lo que respecta al primero de ellos el grave problema que encierra, extremando la cuestión, es que rechaza toda posible diferencia, justamente porque su otra versión es el

21 Al respecto, hay que evitar también el peligro de pensar que Hegel pretende situar al individuo como un medio del Estado. Así, en sus Lecciones sobre la *Filosofía de la Historia* sostiene que "Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son los instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio." Hegel (1994) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Buenos Aires, Altaya, p. 101.
22 Hegel, W.F. (2015) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Leviatán, prg 135, p. 164).

principio de no contradicción. Indudablemente lo que Hegel pone de manifiesto es que Kant rechaza todo movimiento dialéctico, lo que justamente aloja la lógica de la contradicción. Así, Kant al pretender eliminar toda contradicción, termina por eliminar también el terreno concreto de la historicidad y del universo humano, cuya dinámica es justamente el juego de las contradicciones, la lucha por el reconocimiento. Bastaría entonces recordar cómo Hegel analiza la tragedia de Antígona en esta misma línea, contraponiendo así el derecho de Antígona y el derecho de Creonte.

Por otro lado, recordemos que toda la escuela de Fráncfort es una profunda heredera de la crítica de Hegel a Kant. Si tomamos en cuenta la polémica que Adorno mantiene con Popper en relación a la disputa con el positivismo, justamente lo que aduce es que no se puede entender la dinámica social con los principios formales del entendimiento:

La sociedad es contradictoria y, sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la consciencia. A ello debe inclinarse el proceder todo de la sociología. De lo contrario incurre, llevada de un celo purista contra la contradicción, en la más funesta de todas: en la contradicción entre su estructura y la de su objeto. Tan escasamente como la sociedad se sustrae al conocimiento racional y tan evidentes como son sus contradicciones y las condiciones de las mismas, resultan éstas imposibles de escamotear por postulados mentales extraídos de un material indiferente al conocimiento y que no opone resistencia alguna a los usos cientificistas que por regla general se acomodan a la consciencia cognoscente²³.

LACAN Y LA LÓGICA DE LA PERVERSIÓN: KANT CON SADE

Ahondemos, ahora, en el célebre texto de Lacan intitulado *Kant con Sade*, aclarando que nuestra intención es solo tomar algunos aspectos de las implicancias que para el mencionado psicoanalista tiene la ética kantiana como matriz de la perversión. Vale decir, por qué la filosofía del tocador, como sostiene Lacan, nos da la verdad o la clave de la *Crítica de la Razón Práctica*. Al respecto, es ilustrativo lo que explicita Miller:

Es una característica común de las dos –perversión y moralidad– querer algo más que el bienestar. La moralidad implica, por ejemplo, el sacrificio: cuando alguien se sacrifica por un valor, es un testimonio moral que existe en la vida humana, en lugar de sólo continuar viviendo se puede morir por una causa. También vemos una causa en la perversión²⁴. En ésta hay una causa –la causa del deseo– que, precisamente, puede permitir abrir una dimensión más allá del bienestar²⁵.

En primer lugar, Lacan muestra como Kant constituye un punto de inflexión con respecto a las éticas tradicionales, equiparable, afirmación nuestra, a lo que en la historia de la filosofía en el terreno de la gnoseología suele referenciarse como *la revolución copernicana*. Así, Lacan sostiene: "Aquí Sade es el paso inaugural de una subversión de la cual, por picante que la cosa parezca ante la consideración de la frialdad del hombre. Kant es el punto de viraje, y nunca detectado, que sepamos, como tal". Al respecto, para entender

23 Adorno (1973) "sobre la lógica de las ciencias sociales" En: Adorno, T.W., y otros: *La disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Barcelona-México D.F., Grijalbo.

24 Es claro que ese más allá del bienestar apunta a lo que Lacan va a denominar *plus de goce*. Al respecto, es muy importante la influencia que tiene Marx sobre Lacan en tanto Lacan piensa el plus de goce en analogía con *la plus valía*. Desde esta perspectiva, resulta insoslayable la afirmación de Samo Tomšič "Lacan introduce su referencia a Marx de la siguiente manera: "procederé con una perspectiva de homología basada en el orden en que Marx introduce el lugar donde nosotros necesitamos colocar la función esencial del objeto a" (Lacan: 1968, p. 16). Me gustaría centrarme específicamente en esta noción de homología principalmente por dos razones: en primer lugar, porque precisa cómo Lacan describe de forma subsecuente la relación entre plusvalía y plus de goce; y segundo, porque en el término homología, el énfasis sobre la lógica compartida en el campo freudiano y marxiano ejemplifica la especificidad del enfoque de Lacan a diferencia de otros intentos por vincular el psicoanálisis y el marxismo". (Tomšič, Samo (2018) "La homología entre Marx y Lacan". *Teoría y Crítica de la psicología 10*, p. 106. <http://www.teocripsi.com/ojs/>

25 Miller, J-A. (1998) *Elucidación de Lacan, charlas brasileñas*. Buenos Aires, Paidós, p. 231.

la fuerza de esta frase es importante reparar en el significante frialdad, que en el Marqués de Sade podría traducirse como apatía, central en la lógica de la perversión²⁶.

En segundo lugar, y relacionado fuertemente con lo primero, en tanto exclusión de toda empatía o afectación (odio, amor, etcétera) que sería de orden de lo patológico para Kant, Lacan sostiene que el punto culminante de la inflexión kantiana que mencionamos anteriormente radica en una ética que pone el acento en la afirmación del *bien* en detrimento absoluto con la idea de *bienestar*:

El principio del placer es la ley del bien que es *wohl*, digamos el bienestar. En la práctica sometería al sujeto al mismo encadenamiento fenomenal que determina sus objetos (...) La búsqueda del bien sería pues un callejón sin salida, si no se renaciese, *das Gute*, el bien que es el objeto de la ley moral. Nos es indicado por la experiencia que tenemos de oír dentro de nosotros mandatos, cuyo imperativo se presenta como categórico, dicho de otra manera, incondicional²⁷.

La diferenciación entre el bien y el bienestar resulta clave para entender la dimensión de goce que genera la ética kantiana cómo lógica de la perversión, especialmente si se tiene en cuenta que el perverso es el objeto de la voluntad de goce que se sitúa en una suerte de identificación con la formalidad de la ley, cuestión que explicaremos ulteriormente.

Si intentásemos realizar una contraposición entre la ética aristotélica y la ética kantiana además de notar, tal como anticipamos anteriormente, que la primera suele caracterizarse por ser un ética material y heterónomo; y la kantiana formal y autónoma, también debe sumarse a las posibles diferencias que la ética aristotélica se orienta en relación a la categoría de bienestar. Al respecto, recordemos que para el Estagirita el fin natural es la felicidad y que la política, como la expresión más completa de la ética, tiene por finalidad no la vida sino el buen vivir. Incluso, Aristóteles es muy realista al sostener que, si bien la felicidad reside en la virtud como ejercicio racional, además de la virtud son necesarios otras variables, muchos de los cuales no dependen de nosotros, como la salud o la buena fortuna. En contraposición, lo que inaugura la ética kantiana es el *estar mal en el bien*, justamente porque se ha desterrado toda posibilidad de bienestar identificado siempre con inclinaciones patológicas. En este aspecto en particular es muy revelador un pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica*, en donde Kant pone el acento en el dolor como la dimensión más pura de la moralidad: "Podemos comprender *a priori* que la ley moral como motivo dominante de la voluntad, por el hecho de que perjudique a todas nuestras inclinaciones, tiene que provocar un sentimiento que puede denominarse dolor"²⁸.

Por esta razón Lacan sostiene que para Kant la búsqueda del bien, como bienestar sería un callejón sin salida, porque ese bienestar al ser subjetivo no podría nunca alcanzar el bien en sentido universal. De ahí que Lacan infiera una paradoja a la que nos lleva la ética Kantiana. En los propios términos del pensador francés:

Retengamos la paradoja de que sea en el momento en que ese sujeto no tiene ya frente a él ningún objeto cuando encuentra una ley, la cual no tiene otro fenómeno sino algo significativo ya, que se obtiene de una voz en la conciencia, y que, al articularse como máxima, propone el orden de una razón puramente práctica o voluntad. Para que esa máxima haga ley, es preciso y suficiente que ante la prueba de tal razón pueda retenerse como universal por derecho lógico. Lo cual recordémoslo de ese derecho, no quiere decir que se imponga a todos, sino que valga para todos los casos o, mejor dicho, que no valga en ningún caso si no vale en todo caso²⁹.

26 La categoría de *apatía* en relación a Kant con Sade, fue excelentemente trabajada en *SDialéctica de la ilustración*. Tengamos en cuenta que fueron Horkheimer y Adorno los primeros en establecer dicha relación.

27 Lacan, J. "Kant con Sade". *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 728.

28 Kant, I. (1968) *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, p. 80.

29 Lacan (Op. Cit., p. 729).

Creemos que la cita precedente tiene algunos aspectos de capital importancia para comprender la lógica de la perversión. Sabemos que para Kant la máxima moral de una acción, o una máxima que pretenda ser universal debe excluir toda motivación patológica, pero al mismo tiempo la única forma de encontrarnos frente a la ley es por el camino de dichas motivaciones patológicas, con lo cual la moral siempre deviene conflictividad, es decir, siempre es, para utilizar una terminología nietzscheana, reactiva. Incluso siempre está pensada desde una dimensión negativa, porque sin los motivos patológicos no habría forma de arribar a la ley universal. Pero lo interesante es el plus que agrega Lacan al mostrar que sí nos encontramos con un objeto el cual nunca se pierde. Se trata justamente del objeto *voz*. De ahí, *la voz de la conciencia*, instancia privilegiada del *superyó* de la cual no podemos escapar. Justamente en el seminario sobre la *Ética* Lacan va a proponer otro tipo de ley que no emane del imperativo superyoico. A su vez, este imperativo categórico exige como condición *sine qua non*, que valga para todos los casos, pero que no quiere decir que se imponga a todos. Sin duda alguna, este es una de las frases más complejas y oscuras del texto de Lacan. Un punto clave para entender el sentido de la frase subyace en los términos por *derecho lógico*. Al respecto, recordemos que la lógica, ya desde el tiempo que es definida por Aristóteles, es una disciplina que se ocupa de la forma correcta de pensar sin importarle el contenido del pensamiento. Sabemos que Lacan le otorga mucha importancia a la lógica, y en determinado momento se dedicó a pensar universales lógicos pero que no tienen existencia real o, mejor dicho, para existir por derecho lógico deben sacrificar toda existencia singular. En otros términos, y para hacer una transferencia al campo de las ciencias sociales, para que exista el *ser alemán* como universal es necesario sacrificar todo aquello que no constituya parte de ese universal: los judíos, los gitanos, los homosexuales, etcétera, pero al mismo tiempo lo que hace ese universal solo puede existir si existen los judíos, los gitanos, etcétera, amén que para Lacan lo universal no existe en lo real, motivo por el cual siempre constituye un registro imaginario.

Otra posibilidad de comprender este calificativo de por *derecho lógico* atiende al aporte realizado por Rolando Karohty, quien equipara la lógica aristotélica a la kantiana en lo que atañe a la idea de universal, y muestra la importancia que tienen el pensamiento de Pierce para realizar una crítica a este tipo de universal que puede prescindir de toda existencia singular:

El cuadrángulo de Peirce nos sirve para hacer visible lo que está oculto en Aristóteles y en Kant, es decir, que lo universal prescinde de la existencia. Pierce defiende explícitamente, en su desarrollo lógico y semiológico, la existencia contra el *a priori* de lo universal. Cuando Aristóteles considera los enunciados particulares, afirmativos o negativos, da lugar efectivamente a lo que no es universal; pero lo que esconde es que la existencia misma de lo universal prescinde de que exista una cosa que pueda no responder a ello³⁰.

Unos pocos pasajes más abajo, Karohty continúa reflexionando:

Alguien crítico una vez a Kant y dijo que “parecía” tener las manos limpias. Pero el problema es que Kant no tenía manos, aunque si en realidad las hubiera tenido no hubieran estado tan limpias porque, como Aristóteles, lo que escondía con la tesis del universal es que en función del Bien se podría matar a cualquiera con el objeto de preservar el universal³¹.

Concluamos con Lacan a partir de explicitar el imperativo de goce sadiano, central para entender la lógica del capitalismo:

30 Karohty, R. H. (2005) *Una sola gota de semen*. Buenos Aires, Letra Viva, pp. 79-80.

31 Karohty (*Op. Cit.*, p. 81).

Digamos que el nervio del *factum* está dado en la máxima que propone su regla al goce, insólita en tomar su derecho a la moda de Kant, por plantease como regla universal. Enunciamos la máxima: 'Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar de él'. Tal es la regla a la que se pretende someter la voluntad de todos, si una sociedad le da mínimamente efecto por su obligatoriedad³².

La primera cuestión, radica en que Lacan formula la perspectiva de Sade en términos del imperativo categórico, vale decir, como ley universal³³. En segundo lugar, aparece también el objeto voz, incluso de una manera más franca, en lo que atañe al objeto voz en el imperativo kantiano, dado que Sade sostiene 'puede decirme cualquiera', revelando que todo deseo es deseo del *otro*. Cuestión que Kant no contempla porque justamente parte de la idea de autonomía y conciencia moral, tal como si la conciencia moral, como dimensión *superyoica*, no proviniera de mandatos internalizados. A su vez, es muy interesante del párrafo, la diferenciación entre el sujeto del enunciado: yo (tengo derecho), y el sujeto de la enunciación: el otro (puede decirme cualquiera), con lo cual la perversión puede entenderse como el instrumento de una voluntad de goce que viene siempre del otro, aunque el perverso no lo sepa. Ya sea de la voz de la conciencia, extremando la cuestión cuando hay que decir siempre la verdad, ya sea desde la exterioridad del puede decirme cualquiera. En tercer lugar, el derecho al goce nunca es intersubjetivo, nunca es pensado desde la idea de reciprocidad. Por esa razón, Lacan sostiene que el *pseudo discurso* capitalista no genera lazo social. En cuarto lugar, de lo que se trata en la lógica de la perversión es de dividir al otro (la víctima) hasta provocar la angustia, y al mismo tiempo la identificación del sujeto agente en objeto fosilizado. Ya sea renunciando a las inclinaciones (masoquismo), ya sea mostrándole al otro lo real, en sentido lacaniano, en lo que atañe a la fragmentación del cuerpo, es decir, rompiendo toda unidad imaginaria.

Concluyamos este apartado con una cita de Miller en donde muestra muy bien la dimensión del objeto en la lógica de la perversión:

La tesis de Lacan es que a través del fantasma sadiano podemos saber que hay también un objeto en la ética kantiana, sin embargo, no es un objeto de la experiencia. Es a partir de ese objeto escondido que podemos conseguir la desaparición de la experiencia. Hay un objeto, es el objeto a. Él hará aparecer la contradicción con todos los objetos de la experiencia. Es lo que se da también en la experiencia de la perversión. Precisamente eso es lo que dice Kant, que no hay un objeto absoluto. Los objetos son modificables, diferentes, etcétera. En la perversión tenemos la idea de un objeto absoluto para un sujeto. Un sujeto que no puede desear sin zapatos (...) El fetichismo es la demostración de ello³⁴.

Por esta razón, el perverso no es el libertino tal cual puede imaginarse el sentido común, sino el hombre de la apatía, del sistema, de aquel que puede dejar de lado todas sus inclinaciones, hecho que se verifica bien cuando se tiene que reprimir en nombre de la ley, o bombardear a una población con niños incluidos.

32 Lacan (*Op. Cit.*, p. 730).

33 Desde esta perspectiva es muy ejemplificadora la afirmación de Tomás Otero que reza que el perverso "se aferra a una ley que reclama el derecho al goce con el rigor del imperativo categórico, donde fuera de ser la víctima la que se degrada en calidad de objeto, es el perverso el que se coagula en la rigidez de un instrumento y a diferencia en la perversión de abolir al otro, más bien se consagra a fabricar otro sin falla". Otero, Tomás (2016) "Acerca del 'Kant con Sade' de Lacan". *Psicoanálisis*, vol. XXXVIII, n 2y 3, p. 369.

34 Miller (*Op. Cit.*, p. 235).

HINKELAMMERT Y EL FETICHISMO DE LA LEY

Vayamos, ahora, a una reflexión acerca del *fetichismo* de la ley, pero tomando la vertiente de la tradición teológica. Para tal propósito nos valdremos del pensamiento de Franz Hinkelammert, uno de los autores más profundos y sugerentes de América Latina, pues logra conjugar diferentes tradiciones como la economía, la filosofía, la teología, la teoría política, entre otras. En esta oportunidad tomaremos como texto central un célebre escrito que lleva por título *La fe de Abraham y el Edipo occidental*³⁵. Nos interesa destacar dos aspectos en particular que allí son tematizados. El primero, pone énfasis en el relato del sacrificio de Isaac leído desde dos hermenéuticas antagónicas o, mejor dicho, desde dos tradiciones antagónicas: la *yavista-sacerdotal*³⁶ y la *Elohísta-profética*³⁷, para luego abordar brevemente la teología de San Pablo.

Hinkelammert parte de analizar el carácter estructural de los mitos como modo de subjetivación, para utilizar una categoría foucaultiana, y en tal sentido hacer referencia a tres tipos de mitos fundantes de occidente: el mito judío, el mito griego y el mito cristiano, tomando como hilo conductor la cuestión del Edipo. En tal sentido, una de sus hipótesis centrales es mostrar que en la sociedad hebrea nunca hubo un *Edipo* a la manera griega justamente porque Abraham no mata a Isaac en la tradición *elohísta*, pues en la sacerdotal tiene la intención de hacerlo y es detenido por el ángel de Dios, mientras que en el Edipo griego el padre manda a matar al hijo, si bien este se salva por una ayuda exterior, siendo luego el hijo quien mata al padre. Aun cuando Edipo no sabía que Layo era su padre, de lo que se trata es del hilo trágico vinculado a la lógica sacrificial del poder. Hinkelammert va a decir por ello que el Edipo cristiano es perfecto, en tanto Dios padre manda a matar a su hijo y este obedece, consustanciándose con la voluntad del padre. Con lo cual nunca se plantea la posibilidad de la resistencia en una consagración de la lógica sacrificial. Al respecto, recordemos la importancia que se le asigna al mito en la tradición de la teoría política y el uso que se hace de este. Incluso el propio pensamiento de Freud le asigna un rol fundamental en muchas de sus obras, como es por caso, *Tótem y Tabú con la muerte del padre de la horda primitiva*, el regreso del padre muerto y la génesis del *superyó*. Pero lo interesante es ver cómo el núcleo de poder se encuentra fuertemente relacionado con los vínculos familiares primarios. Ya sea para hablar desde la lucha entre los hermanos, incluso como dimensión desacralizada y relaciones de horizontalidad a la manera de Hobbes, ya sea como desde el asesinato del padre o del sacrificio de los hijos como *Ifigenia* o el mismo Jesús.

Por ello, analicemos brevemente el mito de Abraham; mito que tiene un núcleo histórico. Su descripción se encuentra en *Génesis 22, 1-19*. A los fines de este artículo, seleccionaremos solo algunos fragmentos:

Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: "Abraham". Este respondió: "aquí estoy", y Dios le dijo: "toma a tu hijo, el único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré". (...) Llegaron al lugar que Dios le había dicho a Abraham y levantó un altar. Preparó la leña y ató a su hijo Isaac, poniéndolo en el altar, sobre la

35 Hinkelammert, Franz (1991) *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José, Costa Rica, DEI.

36 "En el S. VI, en el destierro de Babilonia, y luego en el siglo IV, cuando los desterrados vuelven a Jerusalén, son los sacerdotes los que organizan la sociedad alrededor de su dominación. Ellos retoman la tradición que ya se había escrito en el documento yavista, que legitimaba la dominación davidico-salomónica, y la retocan con los agregados que supone la dominación típicamente sacerdotal. Se configura así el proyecto monárquico-sacerdotal, cuyo exponente más acabado es el Levítico". Dri, Rubén (1987) *Teología y Dominación*. Buenos Aires, Roblanco S.R.L., p.80. Para una mayor profundización de las distintas tradiciones bíblicas, se recomiendan: Clévenot, Michel (1978) *Lectura materialista de la biblia*. Salamanca, Sígueme. Pixley, Jorge (1993) *La Historia de Israel vista desde los pobres*. Quito, Colección Biblia 47.

37 "En el siglo XIII a.C., se produce la gesta histórica conocida con el nombre de Éxodo. Diversas tribus hebreas logran escapar de la esclavitud egipcia, atraviesan el desierto y se instalan en lo que luego se llamará Palestina. Allí establecen una confederación comapesina que sólo reconoce a Yahvé por Rey. Es el Reino de Dios." Dri, Rubén. *Op. Cit.*, p. 84. Esta teología se basa en la idea de pacto entre las tribus con Yahvé, que es parte del contrato y pone el acento en la idea de don, a diferencia de la teología sacerdotal que hace hincapié en la idea de mancha. "La teología que la expresa será la teología profética y más tarde (siglo II a.C.) la apocalíptica. Es una teología de la liberación vuelta hacia el futuro, hacia la segunda creación. Los profetas nunca parten de la creación del mundo sino en el Éxodo, en las luchas de la liberación del pueblo de la esclavitud" (Dri, Rubén. *Op. Cit.*, p. 89).

leña. Estiró la mano y tomo el cuchillo para degollarlo. Entonces el Ángel de Dios lo llamó desde el cielo y le dijo: "Abraham, Abraham" Y él contestó: "Aquí estoy". "No toques al niño, ni le hagas nada".

El pasaje bíblico continúa relatando que Abraham sacrifica un carnero en reemplazo de su hijo. ¿Cómo analizar este texto desde la tradición Elohista? En primer lugar es necesario atender al contexto socio histórico. Por eso hicimos referencia a que es un mito con un núcleo histórico crucial, ya que como bien sostiene Hinkelammert, era costumbre sacrificar al primogénito ante la divinidad. En tal sentido, si Dios hubiese pedido el sacrificio de Isaac, no hubiese hecho otra cosa que cumplir con lo rutinario de la ley. Vale decir, acota Hinkelammert, que ni Dios ni Abraham hubiesen realizado un acto extraordinario, sino todo lo contrario. Justamente la voz del ángel en coincidencia con la fe de Abraham, exige transgredir la ley en favor de la vida. Así, Hinkelammert sostiene:

La sorpresa es que ahora aparezca el Ángel de Dios, que pida a Abraham no sacrificar a su hijo. Pide violar la ley, pide una transgresión de la ley de Dios. Pide un acto difícil, que va a confrontar a Abraham con toda su cultura y con toda la sociedad en la cual vive. Pide una ruptura con toda la ley vigente de su tiempo, y por tanto una lucha. Además, como consecuencia va a tener que cambiar su lugar de residencia, que él toma entonces en Bersebé. Probablemente hay persecución de Abraham, por haberse opuesto a la ley. Lo que le pide el ángel, es hacerse libre y ponerse por encima de la ley³⁸.

Sin embargo, es importante aclarar que no se trata de oponerse a la ley por razones caprichosas o arbitrarias, sino justamente por entender que nunca se debe renunciar a un criterio hermenéutico por el cual la ley pueda ser siempre repensada o que pueda depender de un valor por encima de ella misma, en este caso la propia noción de vida, poniendo en cuestión una lógica del sacrificio. Justamente es lo que se pone de relieve en la tradición elohista profética. Por ende, traigamos a relación, también, los propios evangelios y la práctica profética de Jesús en lo que entraña mostrar el fetichismo del sábado, al decir que el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Pero retomando el texto de Abraham, lo significativo del mismo es potenciar una fe que consiste en transgredir la ley cuando aquella es sinónimo de opresión, y no pensar la fe como un salto al absurdo o una obediencia ciega.

Si nos enfocamos ahora en la tradición sacerdotal, es interesante notar como se llega a las consecuencias contrarias. Especialmente por el agregado de dos frases en el relato que fueron incorporadas al texto por el documento sacerdotal. A Saber:

"Pues ahora veo, que temas a Dios, ya que no me negaste tu hijo, el único que tienes". En esta primera afirmación el ángel de Dios lo detiene porque ya bastaba la disponibilidad de Abraham en sacrificar a Isaac.

"...y no me has negado a tu hijo, el único que tienes". La segunda afirmación se conecta con la bendición que Dios le da a Abraham desde la bendición de multiplicar sus descendientes

Vale decir, que la fe de Abraham se sustenta en esta tradición en su disponibilidad a sacrificar en nombre de la ley.

Queda, por último, la referencia que hace Hinkelammert a la teología de Pablo de Tarso, que se conecta con lo anterior e incluso da un paso más. Reprodúzcamos el pasaje del evangelio que toma Hinkelammert para su ulterior análisis:

En un tiempo, yo vivía sin ley; pero cuando llegó el mandamiento le dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento, dado por la vida, me había traído la muerte. El pecado aprovechó la ocasión del mandamiento para engañarme y con el mismo mandamiento me dio la muerte (*Rom. 7, 9-11*)³⁹.

38 Hinkelammert (*OP. Cit.*, p. 16).

39 Es muy interesante la confrontación de este pasaje acerca de la ley tan liberador con el otro pasaje de *Rom, 13, 1-2*: "Toda persona debe

La sugerente lectura de Hinkelammert pone el acento en la diferenciación de lo que entraña una hermenéutica que interpreta el pecado como transgresión a la ley, de la hermenéutica que pone en claro que el pecado, de ahí que se referencia como pecado estructural, se genera en nombre de la ley. Es justamente el segundo caso el que nos posibilita la clave de lectura para entender el fragmento de la carta de Pablo. Por esta razón Hinkelammert sostiene:

La ley, al provocar la conciencia de los pecados en sentido de transgresiones, elimina precisamente la conciencia de los pecados que se comete por identificación con el pecado estructural. La ley destruye por presentar sus valores como valores absolutos. A este reino de la muerte, que es el orden de la ley, Pablo contrapone el reino de la vida, que es un más allá de la ley y del orden institucionalizado⁴⁰.

Al respecto, es importante tener en cuenta que de lo que se trata no es de invalidar la ley como dimensión simbólica, sino de pensar la ley como un absoluto, como un incondicionado a la manera del *Imperativo Categórico*, o la ley como un fetiche. cuando es, por caso, el cumplimiento de la deuda externa a los países del tercer mundo a costa, incluso, de sus pueblos. De ahí que conectado con esta problemática aparezca también el tema de la deuda, de raíz fuertemente teológica.

A manera de breve conclusión, nos gustaría enfatizar algunos aspectos de nuestro trabajo.

En primer lugar, mostrar la impicancia que supone pensar lo político desde el dispositivo trascendental y su vinculación con la lógica del sacrificio. Tengamos presente que así como Kant piensa una ética en la que es sacrificable toda inclinación, y Sade lleva a un terreno trascendental su idea de naturaleza para justificar la lógica del sadismo, en la actualidad el Neoliberalismo inscribe en un dispositivo trascendental la propia noción de competencia, generando de este modo un tipo de antropología en la que todo lazo social es sacrificable en los altares del dios mercado. De ahí que la lógica del capital suponga una vinculación muy fuerte en donde lo humano se piensa como capital, incluso utilizando una terminología que se ha internalizado en el sentido común sin advertirse su feroz peligrosidad como lo es la de capital humano. Asimismo, también es importante advertir la relación tortuosa del individuo consigo mismo, pues no solo se trata del sacrificio del otro, sino también del sacrificio del sí mismo, en post de alcanzar un éxito, como mandato *superoico*, que al ser pensado como trascendental nunca logra alcanzarse, generando consecuentemente, como refería Kant en la ética, un dolor existencial.

En segundo lugar, y relacionado con lo primero, que esta contraposición entre el bien y el bienestar, en favor del primer término, ha posibilitado *un plus de goce* exacerbado por la lógica del capital como pulsión de muerte que Lacan lo equipara al concepto marxiano de *plus valía*.

En tercer lugar, que el problema de pensar la dinámica social y humana extrapolando los principios formales del entendimiento: el de identidad y el de contradicción, lleva a erradicar toda posible diferencia, incluso a criminalizarla.

Por último, que todo fetichismo de la ley, que renuncie a la posibilidad de una dimensión hermenéutica que vaya más allá de esa ley, pero no desde el capricho o la arbitrariedad, justifica los fuertes sistemas de

someterse a las autoridades superiores, pues no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen fueron establecidas por Dios. Por eso, el que se rebela contra la autoridad, se rebela contra el orden establecido por Dios, y los que se rebelan preparan su propia condenación". Célebre pasaje que inspiró a Lutero a favor de la nobleza alemana en contra de la rebelión campesina. Daría la impresión que Pablo, de profunda formación farisea, intentara por un lado superar, para decirlo en términos hegelianos, la positividad de la ley judía y, por otro lado, buscara congraciarse con la autoridad romana, posiblemente para poner a salvo las comunidades cristianas, además que él no fue crucificado por alegar su ciudadanía romana. No obstante, creemos que la cuestión de la ley va mucho más allá del contexto judío. Incluso, hasta podría postularse una cierta impronta psicológica, de la que San Agustín será heredero, en relación al tema del deseo como transgresión a la ley.

40 Hinkelammert (*Op. Cit.*, pp. 29-30).

represión como instrumento de la voluntad de goce que anida en la propia ley del mercado como principio trascendental.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. y otros. (1973). *La disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Barcelona-México D.F., Grijalbo.
- ADORNO, T. (2019). *Problemas de Filosofía moral*. Buenos Aires, Las cuarenta.
- CLÉVENOT, M. (1978) *Lectura materialista de la biblia*. Salamanca, Sigueme.
- DRI, R. (1987). *Teología y Dominación*. Buenos Aires, Roblanco S.R.L.
- DRI, R. (1987) *Teología y Dominación*. Buenos Aires, Roblanco S.R.L.
- FREUD, S. (1992). *El malestar en la cultura. Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu. Vol. 21.
- HEGEL, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Buenos Aires, Altaya.
- HEGEL, G.W.F. (2015). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Leviatán.
- HINKELAMMERT, F. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José, Costa Rica, DEI.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (1987). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.
- KRUMPEL, H. (2006): "La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad". file:///C:/Users/Miguel/Trabajo/Miguel/Autores/Adorno/244-1-478-2-10-20120620.pdf
- KANT, I. (1968). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada.
- KANT, I. (1983). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, colección Austral.
- KANT, I. (1984). *Teoría y Praxis*. Buenos Aires, Leviatán.
- KAROTHY, R. H. (2005). *Una sola gota de semen*. Buenos Aires, Letra Viva.
- LACAN, J.. "Kant con Sade". *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI
- MILLER, J.-A. (1998). *Elucidación de Lacan, charlas brasileñas*. Buenos Aires, Paidós.
- OTERO, T. (2016). "Acerca del 'Kant con Sade' de Lacan". *Psicoanálisis*, vol. XXXVIII, n 2y 3.
- PIXLEY, J. (1993). *La Historia de Israel vista desde los pobres*. Quito, Colección Biblia 47.
- ROBLES, G. (2018) "Kant, Adorno y la crítica al sujeto moral". En: CASUSO, GIANFRANCO; SERRANO, J. (eds.) *Las armas de la crítica*. Barcelona, Anthropos. En Memoria Académica. Disponible en:<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.689/pm.689.pdf>
- TOMŠIČ, S. (2018) "La homología entre Marx y Lacan". *Teoría y Crítica de la psicología* 10. <http://www.teocripsi.com/ojs/>

BIODATA

Miguel Ángel ROSSI

Doctor en Ciencia Política. USP, Brasil. Profesor Titular Regular de la Cátedra de Filosofía. Universidad de Buenos Aires (Argentina), Facultad de Ciencias Sociales y Asociado a cargo de la Cátedra de Teoría Política y Social I. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Investigador Principal del CONICET (IESy P de Pat). Universidad San Juan Bosco. Director de la revista *Anacronismo e Irrupción, revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*. Instituto de Investigaciones Gino Germani (revista con indexación internacional). Codirector del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad San Juan Bosco, Chubut, Argentina. En la actualidad dirige los siguientes proyectos de investigación: "Crítica al sustancialismo de la concepción liberal de los derechos. Implicancias para la subjetividad, el lazo social y la estatalidad, a partir de reactualizaciones contemporáneas de la lectura de Hegel". del proyecto PICT 2017-2019; El lazo social como problema en la Teoría y Filosofía Política Contemporánea. UBACyT, 2016-2019. Autor de artículos y capítulos de libros a nivel nacional e internacional. Su último libro: *Lecciones sobre la Política de Aristóteles: libros I, III y VI*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2018. MAIL: mrossi@lorien-sistemas.com