

# ***Aequitas*, la divinidad muda: en torno a la referencia equívoca de la virtud en la filosofía práctica kantiana\***

***Aequitas*, the silent divinity: around the ambiguous reference of virtue in Kant's  
practical philosophy**

José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

Universidad P. Comillas Madrid

*vazquez@chs.upcomillas.es*

Recibido: 09/12/2012

Aprobado: 23/04/2013

## **Resumen:**

Este artículo reconstruye la genealogía de la ley moral de la filosofía práctica kantiana remitiéndola a la anomalía del derecho de equidad, el cual, por carecer de mecanismo de coerción, es segregado del ámbito del ius, con lo que la exterioridad del deber resulta transferida al pabellón de la conciencia moral, donde resonará como culpa que instituye la subjetividad en la diferencia (*homo noumenon/homo phaenomenon*) de la sujeción.

*Palabras Clave:* Kant, derecho, moral, equidad, conciencia moral, deseo del otro

## Abstract:

This article reconstructs the genealogy of the moral law of Kant's practical philosophy relating it to the anomaly of the right to equality. Due to a lack of enforcement mechanisms, the right to equality is segregated from the scope of *ius*, which is the externality of duty transferred to the moral conscience, where it resonates as guilt that establishes subjectivity in the difference (*homo noumenon / homo phaenomenon*) of the subject.

*Keywords:* Kant, law, morality, equity, moral conscience, desire of the other

El fundamento del sacrificio está en lo siguiente: cada uno de nosotros es dos, y no uno. No somos un ladrillo compacto, sino que cada uno de nosotros es los dos pájaros de los *Upanishads*, en la misma rama del árbol cósmico; uno come, el otro mira al que come. El engaño sacrificatorio, que sacrificante y víctima sean dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos, sobre nuestro doble ojo.

R. CALASSO, *La ruina de Kasch*

## El principio de contradicción práctico

El hilo que nos guiará en este laberinto, del que no saldremos, será la tesis arendtiana que asevera que el principio de contradicción se convirtió en ético en la filosofía práctica kantiana. Así, con el imperativo categórico, que exige que acomodemos las máximas de nuestras acciones a una ley que pueda universalizarse, “se trata de nuevo de la misma regla general: no entres en contradicción contigo mismo (no con tu yo sino con tu *ego pensante*), regla que determina tanto el pensamiento como la acción”<sup>1</sup>. Esa conversión del principio lógico en principio ético tiene su ascendiente en la máxima socrática, según la cual es

\* Este artículo, cuyo embrión fue una nota a otro texto en la que se pretendía deslindar el concepto de derecho inmanente krausogineriano del kantiano, y en cuyo estado intermedio se configuró como ponencia para el *II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM* (Madrid, 12-16 de noviembre de 2012), con el título “La equívoca equidad: reflexiones en torno a la relación entre derecho y moral en la filosofía práctica kantiana”, se inscribe, en ésta su fase madura, en el marco del proyecto de investigación del Plan Nacional I+D+i: “FUNDAMENTOS Y DESARROLLO DE LA IDEA KRAUSISTA DE EUROPA: UNIVERSALISMO, INTERNACIONALISMO, EDUCACIÓN Y CULTURA”, con referencia FFI2011-23682.

<sup>1</sup> H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner*, Barcelona – Buenos Aires: Paidós 2003, p. 75.

preferible “...que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga”<sup>2</sup>, esto es, que puedan tomarme como dos o más.

La filosofía especulativa da por sentada la unidad y la simplicidad de la representación *yo* de la aperccepción pura, condición formal –‘yo pienso’– de todo conocimiento posible, que, por medio de la imaginación, liga la diversidad de las representaciones y experiencias a las que acompaña. Pero la dialéctica de la razón pura nos enseña que de tal función nada podemos inferir acerca del ser de ese sujeto:

...la representación «yo», que es simple y, por sí misma, vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = *x*, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado<sup>3</sup>.

Será en la filosofía práctica, que responde al ‘¿qué debo hacer?’, donde nos encontremos al hombre, “pues la determinación específica de los deberes [...] sólo es posible si se ha llegado a conocer previamente al sujeto de tal determinación (el ser humano [*Mensch*]) según la estructura que le configura realmente...”<sup>4</sup>. Si el principio de contradicción en su fórmula lógica establece la imposibilidad de que los contrarios convengan a la vez a lo mismo, la fórmula práctica del principio de contradicción exige, si es que somos libres para determinar nuestra voluntad y hasta para juzgarnos a nosotros mismos como legisladores de nuestra propia vida, la geminación del hombre:

La conjunción de la causalidad entendida como libertad con ella misma en cuanto mecanismo natural, siendo así que aquella queda constatada por la ley moral y ésta por la ley natural en uno e idéntico sujeto, cual es el hombre, resulta imposible sin representarse a éste como ser en sí mismo con respecto a lo primero y como fenómeno en cuanto atañe a lo segundo, en el seno de la conciencia pura y de la empírica, respectivamente. Sin esto, la contradicción de la razón consigo resulta de todo punto inevitable.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> PLATÓN, *Gorgias* 482 c (traducción, introducción y notas: J. CALONGE); en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo*, Madrid: Editorial Gredos 1983, p. 79. La contradicción, que parece sólo posible conmigo mismo, haría de mí otro. Sin embargo, conviene reparar, para lo que sigue, en la definición aristotélica de la identidad (*tautótes*) por sí (*kath' autà*), material o substancial: “unas cosas se llaman idénticas (*tautá*) de este modo [por accidente]; pero otras se llaman idénticas por sí, en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno. En efecto, aquellas cuya materia es una o por la especie o por el número se dicen idénticas, y aquellas cuya substancia es una. Por consiguiente, es claro que la identidad es cierta unidad (*henótes tís*), o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por ejemplo cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos (*hos dysi gàr chrètai auto*)”. (*Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe de Valentín García Yebra*, Madrid: Editorial Gredos 1982, p. 250: 1018a4-10). La identidad de la mismidad del autós supondría que deviniera como otro, al menos, que se le duplicara. Sobre ese fragmento, cfr. E. SEVERINO, *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Milano: Rizzoli 2007, pp. 205 ss. “Aristotele parla dell'identità come della situazione in cui l'uno si presenta come due. D'altre parte, se il destino è l'apparire dell'esser sé dell'essente, cioè è l'apparire dell'identità dell'essente, allora il rilievo critico che abbiamo fatto a proposito della formula aristotelico-moderna dell'identità [A = A] sembra doversi applicare anche all'esser sé dell'essente. Si tratterà di mostrare perché il destino non soggiace alla critica che abbiamo abbozzato a proposito del testo di Aristotele, dove l'identità [A = A] si presenta come non identità in quanto a sinistra dell'uguale [=] c'è una A e a destra dell'uguale c'è un'altra A. Ma sembra impossibile dire che qualcosa sia se stesso senza introdurre l'alterità nell'esser sé. Questa è la prima difficoltà” (p. 207).

<sup>3</sup> I. KANT, *Crítica de la Razón pura. Prólogo, Traducción, Notas e Índices Pedro Ribas*, Madrid: Alfaguara 1978, p. 331.

<sup>4</sup> I. KANT, *Crítica de la razón práctica. Edición de Roberto R. Aramayo*, Madrid: Alianza Editorial 2000, p. 59.

<sup>5</sup> *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 56. (en lo sucesivo, *Crpr*).

Los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* nos preparan para evitar las contradicciones que amenazan a la filosofía práctica, dirigiendo nuestra consideración a las relaciones de poder, que serían absurdas caso de que el dominio y la sujeción coincidieran en la misma persona (física o moral)<sup>6</sup>:

Así, en la sección segunda de la parte dedicada al derecho público (*El Derecho de Gentes*), se nos advierte de la injusticia de que los ciudadanos de un país vencido sean esclavizados, pues tal castigo sólo podría infligirse si entre los estados se diese una relación entre un superior y un subordinado, relación que contradiría su soberanía<sup>7</sup>. O en la sección primera (*El Derecho Político*), donde se considera que la resistencia de los ciudadanos frente al poder supremo es siempre ilegítima, pues no puede ser autorizada por ley alguna; si ese no fuera el caso "...la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio"<sup>8</sup>. Todavía más, en esa misma sección primera, en el apartado relativo al derecho penal, se defiende la pena de muerte frente a los alegatos beccarianos de que ésta supusiera un contradictorio consentimiento a perder mi vida, pues, aún en el caso de que yo me condenara, se distinguirían dos personas en mi mismo —una, el legislador-juez que aprueba y aplica la ley, otra, el reo:

Yo, como colegislador que decreta la *ley penal*, no puedo ser la misma persona que, como súbdito, es castigada según la ley; porque como tal, es decir, como criminal, no puedo tener un voto en la legislación (el legislador es santo). Por tanto, cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico legisladora en mí (*homo noumenon*) la que me somete a la ley penal a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona (*homo phaenomenon*) junto con todas las demás en una asociación civil. [...]. El punto clave del error (*πρωτον ψευδος*) de este sofisma es el siguiente: que el propio juicio del criminal de tener que perder la vida (que ha de atribuirse necesariamente a su *razón*) se considera como una decisión de la *voluntad* de quitársela a sí mismo, y de este modo se representan como unidos en una y la misma persona la ejecución y el juicio jurídicos<sup>9</sup>.

Los dos casos anteriores a éste exigen la exterioridad para salvaguardar el principio de contradicción en su uso práctico-jurídico —que la relación soberano-súbdito corresponda a dos personas. En este último, si es cierto que "nadie sufre castigo porque lo haya querido..."<sup>10</sup>, es porque la relación entre *imperantis* (por ej., el juez) y *subditum* (por ej., el criminal) conlleva que yo sea dos personas a la vez: yo como suscriptor del contrato por el

<sup>6</sup> La "...contradicción se evidencia al preguntar: ¿quién entonces debería ser juez en este conflicto entre el pueblo y el soberano? (porque, desde un punto de vista jurídico, son siempre dos personas morales diferentes)...". I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho*, Madrid: Tecnos<sup>4</sup>2005, p. 152.

<sup>7</sup> Cfr. *La Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., pp. 186ss. (en lo sucesivo, *MdC*).

<sup>8</sup> *MdC*, p. 152. "Permitir todavía una resistencia contra esta plenitud de poder (resistencia que limitaría aquel poder supremo) es contradecirse a sí mismo; porque entonces aquél (al que es lícito oponer resistencia) no sería el poder legal supremo, que determina primero lo que debe ser o no públicamente justo —y este principio descansa ya *a priori* en la *idea* de una constitución civil en general..." *MdC*, p. 219.

<sup>9</sup> *MdC*, p. 171. La división entre 'hombre noumeno' y 'hombre fenómeno' gobierna toda la división de la doctrina de los deberes según la relación objetiva de la ley con el deber, tanto del deber de derecho como del deber de virtud: "puesto que el hombre puede y debe ser representado en la doctrina de los deberes atendiendo a la propiedad de su facultad de libertad, que es totalmente suprasensible, y, por tanto, atendiendo sólo a su *humanidad* como personalidad independiente de determinaciones físicas (*homo noumenon*), a diferencia del mismo *hombre*, pero como sujeto afectado por tales determinaciones (*homo phaenomenon*), derecho y fin, referidos de nuevo al deber desde esta doble propiedad, darán la siguiente clasificación" p. 51.

<sup>10</sup> *MdC*, p. 171.

que abandono el estado de naturaleza, soy distinto de yo como miembro de ese estado jurídico, en conformidad con la doble adscripción: nouménica y fenoménica. La solución estriba, por tanto, en que yo sea más de uno, para así poder estar en desacuerdo conmigo sin contradecirme.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Cfr. E. SEVERINO, *La identità della follia*, ed. cit., pp. 267 ss. Se discute allí la definición platónica del *metaxý*, del que se dice que “a la vez [háma] es y no es” *Rep.* 478d. El ente oscilaría entre el ser y el no ser, no siendo a la vez ambos, sino solamente estando ligado a ellos, y en ello consistiría su devenir. “...háma vuol dire sia la simultaneità, quella simultaneità di essere e di non essere che non può competere all’essente, sia l’unità (heís, mía, hén), il legame che, nel diveniente, tiene legati entrambi, «i due», l’essere e il non essere” (p. 276). Continúa informándonos de que la palabra griega para ambos, uno y otro, los dos (*entrambi*), es *amphótera*, de donde el debatirse entre esa alternativa fundamental (*entrambizzare*) se diga *epamphoterizein*. “Platone usa proprio questa parola, *epamphoterizein*, per indicare il qualcosa che insieme, *simul*, «è e non è», e cioè si sposa e con l’uno e con l’altro, non facendo mai divorcio definitivo né dall’uno né dall’altro, ma andandosene ora con l’uno ora con l’altro. L’essente è, innanzitutto, l’oscillante, l’*epamphoteristés* (quando si vuole rendere aggettivo l’*epamphoterizein*, l’essente è l’oscillante)” p. 277. No otra es la situación a la que conduce el principio de contradicción en su uso práctico, por cuanto provoca que el hombre oscile entre el mundo inteligible y el mundo sensible: “...la misma acción que como perteneciente al mundo sensible siempre se halla condicionada sensiblemente, o sea, es mecánicamente necesaria, sin embargo, como causalidad del ser que actúa en tanto que pertenece al mundo inteligible también puede, al mismo tiempo (*doch zugleich auch*), tener en su base una causalidad sensiblemente incondicionada y, por consiguiente, puede ser pensada como libre. Se trataba simplemente de llegar a transformar este *poder* en un *ser*... (...*daß dieses Können in ein Sein verwandelt würde*...)” *Crpr.* p. 208. No sólo la acción, sino yo mismo, ser sensible, soy conocido determinadamente como ser inteligible, y no sólo pensado como posible, en virtud de mi moralidad, balanceándome así entre ambos mundos immanentes al mismo tiempo –y no “...para balancearnos (*hinzuschwingen*) sobre aquello de lo que nada nos es dado” id., p. 210; bien entendido que el tiempo como intuición *a priori* no vige para el *homo noumenon*, “...habida cuenta de que, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (la ley moral), la razón no reconoce ninguna diferencia temporal y se limita a preguntar si el acontecimiento me pertenece como acto...” (id., p. 200), con lo que deberíamos pensar ese *zugleich* como vínculo (*legame*) que une el hombre suprasensible con el hombre sensible, o, mejor, aquel que religa este último (fenómeno) al primero (noúmeno), en definitiva, como la razón en su uso práctico o deber categórico. Se trataría de llegar a transformar este *poder* en un *deber*. Tal balanceo requiere que me represente por medio de esa identificación esquizoide (noúmeno y fenómeno), en la que sólo puedo hurtarme a la contradicción pensando mi identidad como dependiente, es decir, sujetando imaginariamente mi yo a otro-yo. Convendría aquí remitirse a la sección de la *Tugendlehre* titulada “Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst” (“El deber del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio juez innato”, en *McC*, pp. 302-306), donde se remacha la necesidad de representarse la conciencia moral como un tribunal interior en el que la ley y su aplicación son decididas por un juez imaginario: “...en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones a otro (como hombre en general) distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo mismo. Ahora bien, este otro puede ser una persona real o únicamente ideal, que la razón se crea por sí misma” (p. 304; vid. la nota a ese pasaje). Se trataría de exhibir (hipotiposis) simbólicamente la ley moral por medio de una analogía: “...por medio de esta idea [de un ser moral todopoderoso, *Dios*], sólo por analogía con un legislador de todos los seres racionales del mundo, recibe el hombre únicamente una dirección: representarse la escrupulosidad (que también se llama *religio*) como responsabilidad ante un ser santo (ante la razón moralmente legisladora), distinto de nosotros mismos, pero íntimamente presente en nosotros” (p. 305). Si en *Kritik der Urteilskraft* se establece lo bello como símbolo del bien moral [B 258], señalándose como uno de los puntos de esa analogía que “la libertad de la imaginación (así pues, de la sensibilidad de nuestra capacidad) se representa en el enjuiciamiento de lo bello como concordante con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral la libertad de la voluntad se piensa como coincidencia de ésta última consigo misma según leyes universales de la razón)” (I. KANT, *Crítica del discernimiento. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas*, Madrid: A. Machado Libros 2003, p. 328), parece que esa simbolización que exhibe indirectamente la posibilidad de la ley moral es ya requerida en el meollo mismo de la razón práctica para evitar su contradicción. Una argumentación paralela: “ese «como si» [de la segunda fórmula del imperativo categórico] permite poner de acuerdo la razón práctica con una teleología histórica y la posibilidad de un progreso hacia el infinito. Intenté mostrar cómo introducía virtualmente narratividad y ficción en el corazón mismo del pensamiento de la ley, en el instante en que ésta se pone a hablar y a interpelar al sujeto moral. Aunque la instancia de la ley parece excluir cualquier historicidad y cualquier narratividad empírica, en el momento en que su racionalidad parece extraña a cualquier ficción y a toda imaginación, aunque sea trascendental, parece entonces ofrecer *a priori* su hospitalidad a esos parásitos” J. DERRIDA, *Prejuzgados ante la ley. Epílogo de Fernando Rampérez. Traducción de Jordi Massó y Fernando Rampérez*, Avarigani Editores 2011, p. 35.

## El derecho equívoco

La filosofía jurídica kantiana establece que el derecho es el conjunto de las condiciones exteriores y formales que permiten la coexistencia de los distintos albedríos según una ley válida para todos. En virtud de esa exterioridad, el derecho se liga a la facultad de coaccionar. La economía del deber requiere, únicamente, del temor que inspira la coacción exterior, suficiente para que todos orientemos nuestra utilidad en conformidad con el imperativo universal del respeto formal de los distintos arbitrios individuales. Esa ley de limitación recíproca permite construir el concepto de derecho, al modo que la ley de acción y reacción explica los movimientos de los cuerpos<sup>12</sup>, o, a su vez, la condición de la perpendicularidad permite la división del espacio en dos ángulos diedros rectos<sup>13</sup>.

Sin embargo, la economía restringida del deber a la que sirve de analogía la matematización de la intuición a priori del concepto de derecho, con esas analogías mecánica y geométrica<sup>14</sup>, se ve empañada por dos casos en los que se advierte un clinamen de la derechura jurídica, cuya excepcionalidad exige su aislamiento para no ser contradicha: “tenemos que separarlos (*aussondern*) primero de la doctrina del derecho propiamente dicha [...] con el fin de que sus vacilantes principios (*schwankenden Prinzipien*) no influyan en los firmes principios de ésta”<sup>15</sup>. Estas anomalías son dos:

la *equidad* y el *derecho de necesidad* (*die Billigkeit und das Notrecht*); el primero de ellos admite un derecho sin coacción; el segundo, una coacción sin derecho, y es fácil percatarse de que esta ambigüedad descansa realmente en el hecho de que hay casos de un derecho dudoso, para cuya resolución no hay ningún juez competente<sup>16</sup>.

La amenaza de que el derecho resulte contradicho por tales derechos contrahechos estriba en que tales derechos (de *equidad* y de *necesidad*) separan derecho y coerción. Si la libertad no ha de resultar una propiedad contradictoria, es preciso que aquel arbitrio que obstaculice el uso de la libertad conforme con la ley universal sea reprimido, refigurándose el orden jurídico al hacerse compositibles de inmediato los distintos arbitrios por mor del castigo del delito.

El *derecho de necesidad* parece recusarse como tal derecho, por cuanto su impunidad no debe legalizarse, pues, “...con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto”<sup>17</sup>. Sin embargo, el otro derecho equívoco, el *derecho de*

<sup>12</sup> “...siguiendo la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de la acción y la reacción” *MdC*, p. 42.

<sup>13</sup> “...la posición de dos líneas, que se cortan o chocan entre sí, de las cuales también sólo puede haber una (la perpendicular) que no se incline más hacia un lado que hacia el otro y que divida el espacio en dos partes iguales...” *MdC*, pp. 42s.

<sup>14</sup> “Pues la sensibilidad es una naturaleza que tiene en ella misma sus propias leyes y resortes; por eso, la moralidad no puede tomarse en serio el ser resorte impulsor de las pulsiones, o el ángulo de inclinación de las inclinaciones (*die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen*)” G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada Editores – UAM Ediciones 2010, p. 719. Se recuperan en esa pasaje las comparaciones matemáticas, si bien para reconocer sus fueros a la sensibilidad (frente a la conciencia moral).

<sup>15</sup> *MdC*, p. 43.

<sup>16</sup> Id. Para la *equidad* (*Aequitas*): “La *equidad* (objetivamente considerada) no es en modo alguno una razón para apelar sólo al deber ético de otros (a su benevolencia y bondad), sino que el que exige algo sobre esta base se apoya en su *derecho*, sólo que le faltan las condiciones que el juez necesita para poder determinar según ellas...” (*MdC*, p. 44). Para el *derecho de necesidad* (*Ius necessitatis*): “Este presunto derecho (*Diese vermeinte Recht*) consiste en la facultad de quitar la vida a otro, que no me ha hecho mal alguno, cuando mi propia vida está en peligro” (p. 45).

<sup>17</sup> *MdC*, p. 46.

*equidad*, pone en cuestión la definición misma de derecho: es derecho, pero carece de eficacia jurídica, porque no puede haber tribunal cuando no son públicas o notorias las condiciones que permiten la resolución jurídica como sentencia<sup>18</sup>. La apelación a la equidad es la llamada "...a una divinidad muda, que no puede ser oída (*eine stumme Gottheit, die nicht gehöret werden kann*) [...] De aquí se sigue también que un *tribunal de equidad* (en una querrela de otros sobre sus derechos) encierre en sí una contradicción"<sup>19</sup>.

Ese equívoco de la equidad, que estriba en la escisión entre derecho y coacción, arruinaría al propio *ius*, por cuanto pondría en cuestión la propia noción de derecho, basada en la exterioridad, el formalismo y el egoísmo<sup>20</sup>. Si bien es relativo a las consecuencias que las acciones de unos tienen sobre otros (exterioridad), no sólo se atiene al arbitrio del otro, sino también a su interés y, en cuanto tal, a la condicionalidad para con sus fines (por ej., "el que en una sociedad mercantil, constituida sobre la igualdad de los beneficios y que se ha disuelto, ha contribuido, sin embargo, más que los otros, pero ha *perdido* más en ello que los demás miembros por circunstancias desgraciadas, puede exigir de la sociedad algo más que ir sólo a partes iguales, *en atención a la equidad*"<sup>21</sup>); además, no sólo se acomoda a la formalidad de la relación, sino también a la materialidad de las prestaciones (por ej., "el sirviente, al que se paga el sueldo anual en moneda devaluada durante ese tiempo, con lo cual no puede conseguir lo que habría podido adquirir por ello al hacer el contrato, ante este igual valor numérico pero desigual valor efectivo no puede invocar su derecho a ser indemnizado por ello, sino sólo apelar a la equidad como fundamento..."<sup>22</sup>). Aún más, incluso la exterioridad de la relación jurídica, aquel primero de los caracteres del derecho presentado, vacila al tenor de los ejemplos presentados de esa anomalía jurídica; sobre todo, cuando se considera la posibilidad de que el conflicto jurídico afecte al propio juez en su propia jurisdicción, caso en el que el sujeto resultaría obligado al no poder inhibirse por conocer las circunstancias y estar entonces en condiciones de resolver el conflicto: "sólo cuando quedan afectados los propios derechos del juez y en aquello de lo que puede disponer personalmente, puede y debe prestar oídos a la equidad" (*Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponieren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben...*)<sup>23</sup>. El cumplimiento de ese deber jurídico queda a expensas de su determinación por la contingencia de ese saber inmediato (*cuando... y en aquello*); entonces el juez podrá revestirse de legitimidad y de competencia, que se despliegan como la correspondencia biunívoca entre poder y deber (*dürfen* y *sollen*). Pero esto sólo parece posible cuando la relación jurídica es inmanente, contraponiéndose así al requisito jurídico de la exterioridad de la legislación.

<sup>18</sup> "...el que exige algo sobre esta base se apoya en su *derecho*, sólo que le faltan las condiciones que el juez necesita para poder determinar según ellas cuánto o de qué modo es posible satisfacer su reclamación" *MdC*, p. 44.

<sup>19</sup> *MdC*, pp. 44s.

<sup>20</sup> "El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta, *en primer lugar*, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). Pero, *en segundo lugar*, no significa la relación del arbitrio con el *deseo* del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*)), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el *arbitrio* del otro. *En tercer lugar*, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien se puede beneficiar también o no de la mercancía que me compra para su propio negocio; sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal" *MdC*, pp. 38s.

<sup>21</sup> *MdC*, p. 44.

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *MdC*, p. 45.

Esa exigencia jurídica parecería apuntar hacia la interioridad del derecho innato como dominio de su solución jurídica, por cuanto supone una obligación jurídica en la que, no obstante, resulta preservada mi libertad o independencia de los otros, único derecho que me corresponde como derecho natural<sup>24</sup>. Sin embargo, ese derecho innato no sólo no afianza a la equidad como fundamento jurídico, sino que es la garantía jurídica para eximirnos de sus exigencias. La libertad o independencia jurídica relativa a lo mío innato –lo *interno* (*das Innere*)– se articula como igualdad innata, especificándose en distintos títulos (el hombre como su *propio señor*, como *íntegro*, como teniendo la facultad de hacer a otros lo que no les perjudica), consistiendo el propósito de tal división en preservarme de la obligación de probar en cualquier litigio sobre un acto o derecho dudosos, que bien se compadecen con los equívocos: “para que, cuando surja una disputa en torno a un derecho adquirido y se pregunte a quién corresponde la obligación de probar (*onus probandi*), bien un acto dudoso (*von einer bezweifelten Tat*), bien, si éste ha sido indaga, un derecho dudoso (*von einem bezweifelten Recht*), aquel que rechaza esta obligación pueda apelar metódicamente a su derecho innato a la libertad (que entonces se especifica según sus relaciones) y a hacerlo como atendiendo a distintos títulos jurídicos”<sup>25</sup>.

Así pues, aún reconociéndose al juez la jurisdicción, esto es, la competencia inexcusable por mor del conocimiento íntimo y suyo de la causa, en virtud de que en esa coyuntura en la que el deber se determina como propio –el propio derecho– y en el que el poder se determina como propio –disposición personal–, el derecho de equidad queda huérfano de dinamismo procesal: “...este daño [resultado de desproteger el derecho de equidad] no puede remediarse por el camino jurídico, aunque afecte a una exigencia jurídica... (*...diesem Übel ist auf dem Wege Rechts nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft...*)”<sup>26</sup>. Sólo obrándose la transformación de la condicionalidad (contingente) en categoricidad (incondicional), mutación que ocurre al reclinarsse la obligación sobre mi intimidad, único ámbito en el que el deber puede investirse de finalidad (de la razón pura)<sup>27</sup>, podrá ser oída esa exigencia.

El daño del derecho, pues, no lo resuelve el derecho: que el deber se sitúe por encima del poder, que la identidad entre poder y deber se quiebre, que la exigencia jurídica esté huérfana de resolución judicial: esa es la mayor injusticia. El mayor daño, el derecho mismo: “El *apoteagma* (*dictum*) de la *equidad* es, pues, sin duda: «el derecho más estricto constituye la mayor injusticia» (*summum ius summa iniuria*)...”<sup>28</sup>. Pero ese daño, ese derecho contrahecho que descoyunta el mecanismo al ser evacuado tanto del derecho positivo como del natural, lo que hace, a causa de su misma impotencia, es representar al

<sup>24</sup> “La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede consistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” *MdC*, pp. 48s.

<sup>25</sup> *MdC*, pp. 49s. El derecho de equidad comportaría que quien es afectado en su innata capacidad jurídica haya de prestar oídos y, por tanto, someter su derecho innato de libertad a la obligación de probar en esa causa externamente dudosa. Esa es la contradicción aparente que señala la encrucijada entre libertad y coacción de la doctrina de la virtud: “...es imposible explicar el fenómeno de que el hombre en esta encrucijada (donde la hermosa fábula sitúa a Hércules entre la virtud y la voluptuosidad) muestra una tendencia más acusada a prestar oído (*Gehör zu geben*) a la inclinación que a la ley: porque sólo podemos explicar lo que sucede derivándolo de una causa, según leyes de la naturaleza; pero con ello no concebiríamos el arbitrio como libre.—Ahora bien, esta autoacción en oposición recíproca y el hecho de que sea inevitable dan a conocer la inconcebible propiedad de la *libertad* misma” p. 230.

<sup>26</sup> *MdC*, p. 45.

<sup>27</sup> “El hecho de que la ética contenga deberes a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados (físicamente) por otros, es simplemente la consecuencia de que sea una doctrina de los *finés*, porque una *coacción* dirigida a tenerlos o proponérselos se contradice a sí misma” *MdC*, p. 231.

<sup>28</sup> *MdC*, p. 45.

deber en su evidencia categórica. Si bien la necesidad del castigo del delito se deduce de los principios de la legislación moral, el mecanismo jurídico, en el que todo crimen (acción) encontrara necesariamente su castigo (reacción) arruinaría la moralidad: "...considerar todo premiar y castigar como una maquinaria en manos de un poder superior, así como que dicha maquinaria debería servir únicamente para encaminar a los entes racionales hacia su designio final (la felicidad), supone un mecanismo que anula toda libertad de su voluntad..."<sup>29</sup>. De este modo, la anomalía del derecho de equidad supone la cancelación del mecanismo natural, dislocando el equilibrio del estado jurídico y abocando a una esfera distinta de aquélla de la concurrencia de los egoísmos individuales, que parecía un marco adecuado hasta para un pueblo de demonios<sup>30</sup>.

## Equidad y moralidad

La equivocidad del derecho se debería a que se confundirían los fundamentos de determinación subjetivos (el tribunal) con los objetivos (la razón). La inhibición de la coacción que comporta el derecho de equidad, justicia sin necesidad, conlleva que la perpendicularidad en cuya arista se establece el límite justo entre *mío* y *tuyo* se decline oblicuamente, conlleva que la intensidad de la fuerza de la acción sea desigual y divergente que la de la reacción<sup>31</sup>. Su ambigüedad (*Döppelsinnigkeit*) estriba en que la instancia de coacción resulta vacante (no hay juez competente).

Sólo es posible salvarse de la contradicción jurídica, en la que lo condicionado –el derecho– se encuentra incondicionado –sin móvil– equívocamente, por medio de un desplazamiento que comporta una doble operación:

<sup>29</sup> *Crpr*, p. 110.

<sup>30</sup> "...aquella sociedad burguesa pacificada y armoniosa, aquella sociedad dotada de una «constitución interior y exterior perfecta», en cuanto es producto de la astucia de la Naturaleza que se sirve del dinamismo conflictivo de la insociable sociabilidad, ¿incluye para Kant la «conversión moral» de los ciudadanos que la integran, o se trata sólo de un «todo legal»? [...] El producto del dinamismo conflictivo que impulsa la historia se detiene en la dimensión de la legalidad. Quizás sea en unos pasajes del Tratado Sobre la Paz Perpetua, en donde Kant exprese más claramente esta respuesta: «que sólo se trata de llegar a una buena Organización del Estado (...), en la que las fuerzas de unos estén de tal manera dirigidas contra las fuerzas de otros, que se compensen mutuamente en su efectividad destructiva: de tal manera que el resultado caiga así del lado de la razón como si no existieran aquellas fuerzas, y así el hombre, aun cuando no pueda ser un hombre moralmente bueno, con todo se vea forzado a ser un buen ciudadano. Por muy duro que suene, esto sería posible incluso para un pueblo de demonios, sólo que éstos estuvieran dotados de razón» E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Madrid: Tecnos 1979, pp. 46s.. Sobre la noción de equidad kantiana para la discusión de las relaciones entre conciencia y civilidad en el contexto de la oposición entre tribunal de la razón y tribunal civil, cfr. N. PIRILLO, "Per la semantica dello Stato moderno. La metafora del tribunale: ragione, coscienza, civile", en N. PIRILLO (Coord.) *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, Bologna: Società editrice il Mulino 1997, pp. 361-417. "Il passaggio dal tribunale civile al tribunale giuridicamente impossibile dell'equità, e quindi da questo al tribunale della coscienza, palesa una trama, che si spiega con la ricerca di un orizzonte, in cui è legittimo l'appello al giudice, dimidiato di capacità costrittiva. [/] Il «tribunale della coscienza» diventa conseguente e necessario a tale orizzonte, perché, altrimenti, col solo «tribunale civile», la ragione, costituitasi in tribunale, inficierebbe il suo principio critico e antidogmatico, secondo il quale dà ragione a chi ha ragione e torto a chi ha torto. Per necessità la coscienza fa capolino nell'ambito del diritto come articolazione di una ragione strumentale, mezzo al quale il tribunale civile, del diritto, ricorre in un caso-limite del suo ambito di validità. In quanto tale essa rientra nella legalizzazione dei rapporti di forza como un elemento debole, adeguato al progetto giuridico dello Stato moderno" p. 379. Aquí intentaremos estimar la enjundia de esa *coscienza-debole* que pondría de manifiesto la equidad, dejando en el trasfondo su virtualidad biopolítica para los fines del *disciplinamento*.

<sup>31</sup> Y a la inversa en el derecho de necesidad, en el que la necesidad recurre a la violencia contra aquél que no la ha ejercido, sin que ninguna ley pueda remediar el que la coacción sea injusta. "El apotegma del derecho de necesidad reza así: «La necesidad carece de ley (*necessitas non habet legem*)»; y, con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto" *MdC*, p. 46.

En *primer lugar*, la segregación de aquéllo que disloca el orden del derecho, al interrumpir su causalidad mecánica. El derecho equívoco se excluye para preservar al derecho estricto de sus vacilantes y ambiguos principios<sup>32</sup>.

La consecuencia de ese aislamiento supondrá la demarcación de una zona de impotencia jurídica donde la certeza jurídica será inexistente, pues el miedo a la condena o el contento por la absolución del tribunal están ausentes como móviles. Sin embargo, la separación del derecho de equidad, carente de coacción, no supone una negación o destrucción del derecho, sino una privación o suspensión de derecho en virtud de su indeterminación, con lo que se preserva, virtualmente, la precedencia absoluta de su mandato respecto a la causalidad de las inclinaciones.

El desplazamiento del derecho equívoco desaloja un solar para la manifestación del derecho en su indeterminación. Si bien allana su impotencia para cumplir con el deber al constatar la ausencia de tribunal, en la reversión de esa privación descubre en negativo su potencia privativa basada en la independencia del deber. La suspensión de la agencia jurídica (tribunal) franquearía: *primero*, la representación de la formalidad de la ley, o del deber en cuanto imperativo, por cuanto la impotencia del derecho para garantizar su condicionalidad como deber, lejos de conllevar la anulación del derecho, desnuda la objetividad del deber, desvistiéndolo de otros móviles que taparan su categoricidad<sup>33</sup>; y, *segundo*, la representación de la libertad en su incondicionalidad, o del deseo en cuanto capacidad desiderativa, por cuanto la presuposición de la representación racional del derecho, aunque desprovista de su resorte coercitivo, o precisamente por ello, lejos de suponer la tiranía de las pasiones, emplaza a la voluntad reflexivamente consigo misma.

Los dos elementos de cualquier legislación son reencontrados y representados, pero por separado: *uno*, la necesidad de la acción, y, *dos*, el móvil que la determina, son desligados a cuenta de la suspensión de este último. Mi voluntad se desprende de la presencia de la coerción externa, y el deseo adquiere una existencia autónoma, al margen de su determinación por cualquier mecanismo natural (exterior). Esa escisión granjeará la posibilidad de que mi determinación se refleje en el espejo del deber como suficiencia satisfecha en su autodeterminación<sup>34</sup>.

La voluntad queda franca para su determinación por la pura representación de la ley. Siendo así, la equivocidad de la equidad permitiría, apartada del derecho por su ambigüedad, que la pureza del deber y la virtualidad del deseo resulten disponibles para adquirir efectividad como razón pura práctica. Sólo a fuerza de religar imaginariamente el

<sup>32</sup> En tal sentido podremos entender "...que pertenecen en cierto modo a los *intermundia* de Epicuro" *MdC*, p. 43. Se trata de energía desinvertida que habrá de realojarse en otro sitio.

<sup>33</sup> "Pues bien, si a una ley se le despoja de toda materia, o sea, de cualquier objeto de la voluntad (en cuanto fundamento para determinarla), no queda nada salvo la simple forma de una legislación universal. Por consiguiente, o bien ningún ser racional puede pensar en modo alguno *sus* principios práctico-subjetivos (máximas) al mismo tiempo como leyes universales, o bien ha de admitirse que la simple forma de los mismos, con arreglo a la cual tales principios *se acomodan a una legislación universal*, les convierte por sí sola en leyes prácticas" *Crpr*, p. 91.

<sup>34</sup> "Así, cuando se trata, p.e., de la salvaguarda del honor o de la autoconservación, decimos: «yo me debo esto a mí mismo». Incluso cuando se trata de deberes de menor importancia, que ciertamente no afectan a lo necesario, sino sólo a lo meritorio en el cumplimiento del deber, me expreso así, p.e.: «yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres, etc. (cultivar-me)»" *MdC*, p. 275. No obstante, esta especularidad planteará el problema de que "si el yo *que obliga* se toma en el mismo sentido que el yo *obligado*, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio. [...] (una obligación pasiva que, sin embargo, será a la vez activa en el mismo sentido de la relación)...". (id.). Se hará necesario un tercero, pues, "... (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción" (id.).

deseo a esa sujeción, cuyo gálibo procede del deseo ausente del otro del derecho –del tribunal vacante y contradictorio–, será posible colmar el vacío real y articular el yo como voluntad incondicionada y sujeto moral, pues, el concepto de una causalidad incondicionada empíricamente, aun cuando esté vacío desde un punto de vista teórico (sin intuición que se le acomode), sigue siendo siempre posible y se refiere a un objeto indeterminada en lugar del cual cabe colocar la ley moral, dotándole así consiguientemente de una significación dentro del ámbito práctico y, aunque yo carezca de cualquier intuición que determine objetivamente su realidad teórica, no por ello tiene una menor aplicación real que se deja concretizar en intenciones o máximas donde se delata su realidad práctica, lo cual basta para su habilitación incluso con respecto a noúmenos<sup>35</sup>.

En *segundo lugar*, el realojo de aquéllo que ha de ser articulado moralmente, para evitar la contradicción de un deber exento de coerción. La equidad, divinidad muda, cuyo designio, sin embargo, hemos de oír. La ambigüedad de esta exigencia jurídica (*Rechtsforderung*) es máxima, por cuanto lleva a abandonar el camino jurídico (*dem Wege Rechtsens*) propio de la cuestión jurídica (*Frage Rechtsens*).

El deber de los derechos equívocos se representa como ectópico, por cuanto su naturaleza jurídica remite a un fundamento exterior a mí, si bien ausente. Por ello, el peligro latente de que, así como esa coacción vacante es muda para la equidad, así sea ciega para la violencia. Su impotencia depararía que la capacidad de coaccionar se desligara de su vinculación con la representación de la ley y recorriera una fatal travesía, la que conduce de la injusticia que supone la ausencia de reparación del derecho violentado (*derecho de equidad*) hasta la necesidad de hacer legal la necesidad de la muerte (*derecho de necesidad*). Si “...se puede pensar todavía en un derecho en sentido *amplio (ius latum)*, en el que es imposible determinar mediante ley alguna la capacidad de coaccionar”<sup>36</sup>, esa excepcionalidad de los derechos equívocos –su inclusión exclusiva (la equidad), su exclusión inclusiva (la necesidad)<sup>37</sup>– obliga a transferir la equidad allá donde encuentre coacción, conlleva trasladar la necesidad allá donde encuentre justicia.

El derecho de equidad, suspendido de la inhibición jurídica, derecho inerme, se desplaza (*gezogen*) como síntoma moral, “porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo”<sup>38</sup>. La virtualidad del deber es reconducida de la exterioridad del foro jurídico hacia la interioridad del foro ético (del *forum soli* al *forum poli*), donde la excepción jurídica encuentra espacio para su estado, transmutándose la coerción física en coerción moral. Su fundamento es remitido a un ámbito de determinación inmanente o tribunal interior, donde los dos momentos de la ley moral se articulan especularmente en la referencia identificante del deber y la libertad (querer y poder trascendentales): referencia del deber incondicionado sobre la voluntad incondicionada, plaza vacante debido a la ausencia de tribunal exterior; referencia que no es sino la razón pura en cuanto práctica (la autodeterminación de la libertad): “en suma, libertad y ley práctica incondicionada se remiten alternativamente la una a la otra”<sup>39</sup>. El yo

<sup>35</sup> *Crpr*, p. 136.

<sup>36</sup> *MdC*, p. 43.

<sup>37</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia: Pre-Textos 2003, pp. 35s. Si bien se asigna la *inclusión exclusiva al ejemplo* (cuando se presenta como caso se suspende su función) y la *exclusión inclusiva a la excepción* (cuando se presenta como anomalía se mantiene su contraposición), se reconoce que “...excepción y ejemplo son conceptos correlacionados que tienden, en último término, a confundirse [...]. Así de compleja es, en todo sistema lógico como en todo sistema social, la relación entre el dentro y el fuera, la ajenidad y la intimidad” p. 36. Y en todo sistema individual, cfr. nota 11 y *infra*.

<sup>38</sup> *MdC*, p. 275.

<sup>39</sup> *Crpr*, p. 95.

se convierte en el ámbito donde se relacionan biunívocamente las energías equívocas que el derecho no conseguía sobredeterminar, y la potencia ausente de la coacción del tribunal exterior se deslocaliza y resitúa como deber incondicionado, imperativo categórico.

...sigo sin conocer lo que sea el objeto al cual se atribuye dicha causalidad [incondicionada], pero sí hago desaparecer el obstáculo que me permite, por una parte hacer justicia a la explicación de cuanto sucede en el mundo [...], si bien de otro lado franquea a la razón especulativa el sitio que dejaba vacante (o sea, lo inteligible) para transferir allí lo incondicionado. Sin embargo, no me era posible *comprender* ese pensamiento, es decir, no podía transformarlo en *conocimiento* de un ser que actúa así, ni tan siquiera de su posibilidad. Ese sitio vacante lo viene a ocupar ahora la razón pura práctica mediante una determinada ley de la causalidad (a través de la libertad), es decir, la ley moral<sup>40</sup>.

No obstante, esa configuración de la inversión refleja del derecho (de equidad), procedente de la retorsión de la distorsión entre deber y obligación, comporta que *yo* subroge la alteridad jurídica vacante –juez– y (me) haga mío (en) el lugar vacío del otro –tribunal–, para de ese modo cohonestar coacción y voluntad<sup>41</sup>. Tributario de una exigencia de un juez ausente, mi *yo* se conforma en la representación del otro como un alter ego, al que subrogo<sup>42</sup>. Tal internalización de la equivoicidad conlleva la afección subjetiva del deber moral como condición trascendental del *yo* ético<sup>43</sup>. Cuando el *ius* equívoco, que oscila del deber sin sanción a la sanción sin deber, se subroga éticamente, la inhibición que enmudece a la equidad resuena en la conciencia moral (*das Gewissen*) como deseo del otro, que, ahora, impone su necesidad de ser oído, sin recurso a instancia superior alguna. Su dictado

<sup>40</sup> Crpr, p. 125.

<sup>41</sup> "...to seek to appropriate that other is tantamount to denying the difference that makes it a suitable object to identification [...]. The imaginary thus becomes a «trap», or a double-bind: the ego can only emerge by binding itself to the other..." S. WEBER, *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*. Translated by Michael Levine, Cambridge University Press 1991, p. 107.

<sup>42</sup> Que la moralidad surja como suplemento de la impotencia jurídica (derechos equívocos), de su falta, supone que está referida a la huella del deseo ausente del otro al que *yo* subrogo, por donde la articulación surge de la interiorización de la diferencia o, lo que es lo mismo, de la coacción. También en la evaluación hegeliana del inacabamiento de la moralidad (*unvollendete Moralität*) por mor de la contingencia de la coincidencia entre ella (*Moralität*) y la felicidad (*Glückseligkeit*) –del azar que afecta al saber–, que arruinaría la visión moral del mundo, se detecta un desplazar/disimular de la moralidad como alienación: "está en otra esencia distinta de la conciencia efectivamente real; y tal esencia es un legislador moral sagrado.— Que la moralidad esté *inacabada* (*unvollendete*) en la conciencia [...] tiene, *primero*, el significado de que la moralidad, al ser puesta como *realmente efectiva* dentro de la conciencia, está en referencia a *otro*, a una existencia, conserva en ella, pues, el ser otro o la diferencia por la que surge un conjunto plural de mandamientos morales. [...] Pero esto mismo no es más que un nuevo desplazamiento disimulado de la Cosa (*eine Verstellung der Sache*). Pues la autoconciencia moral se es a sí misma lo absoluto, y el deber sin más es solamente lo que *ella* sabe como deber" *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., p. 723; vid., para *Verstellung*, *verstellen*, el "Glosario explicado alemán-español" del traductor, p. 986. Aquí, ese otro, el legislador moral sagrado, se remite al equívoco del derecho de equidad, equívoco máximo por cuanto la mudez jurídica resuena como voz ética en la pantalla del *yo*, figurándose así inmanentemente la articulación de deber y voluntad, una vez que el *ius* fracasa en su pretensión de establecer externamente un orden de oposición binaria (acción-reacción). Pero, más que disimularlo en su desplazamiento, retiene esa dislocación jurídica para representarla (*Darstellung*) como la conciencia moral que se balancea entre lo inteligible y lo sensible.

<sup>43</sup> Cfr. *MdC*, pp. 253ss.: "Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general". "Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas.— Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*); tenerlas no es obligatorio porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.— La conciencia de ellas no es de orden empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo" *MdC*, pp. 253s.

proviene de un origen inconsciente que no puede reconocerse como finalidad propia, sino como determinación ausente: "...cuando llega a la acción o ha llegado a ella, la conciencia moral habla involuntaria e inevitablemente. Por tanto, obrar según la conciencia moral puede incluso no ser un deber, porque, de lo contrario, tendría que haber una segunda conciencia moral para devenir consciente de la primera"<sup>44</sup>. Ese deseo del otro, como tal deseo, causa su propia representación: el concepto de deber<sup>45</sup>, el cual se recibe como placer o desagrado, según nuestra acción coincida con o discrepe de la ley moral. Es el sentimiento moral (*das moralische Gefühl*), que no ofrece determinación objetiva del deber, sino sólo estimula al sujeto según un interés racional (práctico): "...lo que hay es *receptividad* (*Empfänglichkeit*) del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley), y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral"<sup>46</sup>.

## El deseo del otro

Si bien el sentimiento moral, que nos liga con la representación de la ley causada por el insondable deseo del otro<sup>47</sup>, supone la separación de cualquier componente patológico (*abgesondert von allem pathologischen Reize*), su receptividad es indisoluble de la condición humana: "caso de que [algún hombre] careciera de receptividad para esta sensación, estaría moralmente muerto, y si (por hablar el lenguaje de los médicos) la fuerza vital moral ya no pudiese estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la mera animalidad (como si siguiera leyes químicas) y se confundiría irremediabilmente con la masa de los otros seres naturales"<sup>48</sup>. Los derechos equívocos, a diferencia de los derechos estrictos, son aquéllos que están mezclados con lo ético sin decantación posible<sup>49</sup>, funcionando como precursores del desplazamiento por el que el fundamento jurídico equívoco, impotente y retraído, es desviado y transferido éticamente, decidiéndose el hombre en esa metonimia de lo exterior (derecho) y lo interior (virtud) que se precipita metafóricamente en el yo moral, instituido en esa división.

La equidad, silente en la exterioridad, se escucha entonces en la voz de la conciencia moral, pero no sólo como voz que encuentra su oyente al desplazarse desde el derecho hasta la ética, sino como voz que produce su propio auditorio: "...todo ello sucede ante una *audiencia* (*coram iudicio*), llamada *tribunal* (*forum*), como persona que hace efectiva la ley.— La conciencia de un *tribunal interno* al hombre («ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí») es la *conciencia moral*<sup>50</sup>. Y su propia escena, en la que "...se presenta [...] primero (*zuerst*) el acusador, pero a la vez (*aber, zugleich*) con él también un abogado defensor"<sup>51</sup>. Ésta última formulación paradójica de la relación entre las partes de la acusación y la defensa (*primero, pero a la vez*), confirma que la precedencia de

<sup>44</sup> "El deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído (por tanto, es sólo un deber indirecto)". pp. 256 s.

<sup>45</sup> "...una vez que la moral se ha visto presentada por completo (imponiendo simplemente deberes y sin dar ninguna directriz para los deseos interesados), sólo entonces, tras haberse despertado un deseo que no puede asomarse en ningún alma egoísta, cual es el deseo moral..." *Crpr*, p. 249.

<sup>46</sup> *MdC*, p. 255.

<sup>47</sup> "...todo hombre (como ser moral) lo tiene [el sentimiento moral] originariamente en sí; la obligación se limita a *cultivarlo* y a fortalecerlo incluso, admirando su origen insondable (*unerforschlihen Ursprung*)..." *MdC*, p. 254.

<sup>48</sup> *MdC*, p. 255.

<sup>49</sup> "...el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado (*beigemisch*) con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio..." *MdC*, p. 41.

<sup>50</sup> *MdC*, p. 303.

<sup>51</sup> *MdC*, p. 106.

la ley moral para nuestra subjetividad no ha de entenderse temporalmente, sino como la prioridad propia del deber, que afecta precediendo no sólo a cualquier otra afección (placer o displacer), sino a uno mismo. En consecuencia, el contento por su absolución sólo puede sobrevenir como efecto, nunca puede ser imaginado como causa de la acción moral:

...es menester señalar que en el primer caso [la sentencia que absuelve al hombre] nunca puede decretar un *premio* (*praemium*), una ganancia de algo que antes no era suyo, sino que sólo supone el *contento* de haber eludido el peligro de ser considerado culpable y, por tanto, la dicha que proporciona el confortante consuelo de la conciencia moral no es *positiva* (alegría), sino sólo *negativa* (el sosiego tras la inquietud anterior); dicha que sólo puede acompañar a la virtud, entendida como una lucha contra las influencias del principio malo en el hombre<sup>52</sup>.

Esa prelación del estado de exposición a la condena configura la identidad como sujeción, por cuanto conlleva que el individuo no sólo esté determinado como oyente por la interpelación que resuena en el interior, sino sobredeterminado en su deseo por la culpa que nos liga previamente, pudiendo entenderse entonces la discordancia como una contradicción resultante de engañarnos a nosotros mismos. El reverso de nuestra posible impropiedad, resulta ser la efectividad expropiación. La subjetividad del ser moral resulta configurada como la performatividad del discurso del otro: “El hombre como ser moral (*homo noumenon*) no puede usarse a sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phaenomenon*), como un simple medio (una máquina de hablar) que no estuviera ligado al fin interno (a la comunicación del pensamiento), sino que está sujeto a la condición de concordar con la declaración (*declaratio*) del primero y tiene para consigo mismo la obligación de la *veracidad*”<sup>53</sup>. Si al comienzo reparábamos en la exigencia disyuntiva de bilocación del soberano (juez) y del súbdito (reo), para así hurtarnos a la contradicción con uno mismo, en la doctrina de la virtud sobreviene la exigencia inyuntiva de la concordancia (*Übereinstimmung*), cuya sonoridad no consiste en la resonancia equívoca del eco, sino que reclama la consonancia unívoca de la obediencia.

Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se *forja* (arbitrariamente) sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. El puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de *oírlo* (*aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden*).

Esta disposición originaria, intelectual y moral (porque es una representación del deber), llamada conciencia *moral* (*Gewissen*), tiene en sí de peculiar que, aunque ésta su tarea es un quehacer del hombre consigo mismo, sin embargo, éste se ve forzado por su razón a desempeñarla como si fuera por orden *de otra persona* (*es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben*). Porque el asunto consiste aquí en llevar una *causa jurídica* (*causa*) ante un tribunal. Pero representar al *acusado* por su conciencia moral como *una* y

<sup>52</sup> “The subject is thus caught up in a future anterior –it will have been the image whose place it takes. But in order to take place, it must also repudiate or forclose the alterity of that future past. In order to say, I am, it must deny the irreducible alterity of the image upon which the ego depends, and instead interiorize that relationship. A hetero-reflective relationship is thus turned into an auto-reflective one marked by the transparency of self-consciousness. The ego forgets, in the words at Rimbaud, whom Lacan quotes in his essay on «Agressivity in psychoanalysis», that «I is another» (*Je est un autre*)” (S. WEBER, *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, ed. cit., p. 14). Cfr. J. LACAN, *Escritos I. Edición revisada y corregida*, Buenos Aires – México D.F. – Madrid: Siglo Veintiuno Editores <sup>2</sup>2002, p. 122.

<sup>53</sup> *MdC*, p. 292.

la misma persona (als eine und dieselbe Person vorgestellt werde) que el juez, es un modo absurdo de representar un tribunal, porque en tal caso el acusador perdería siempre.—Por tanto, en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar (*denken müssen*) como juez de sus acciones a otro (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo mismo (...wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll).<sup>54</sup>

La maniobra ética ha conllevado reprimir la indecidibilidad del derecho equívoco, que dislocaba la trabazón entre representación del deber y coacción del tribunal, reemplazándola por la unidad solidaria de la autodeterminación virtuosa. Sin embargo, el resto de exterioridad que agujereaba ambigua y anónimamente el derecho resiste e insiste en la juridificación de la conciencia moral... ¿dentro?, ¿fuera?:

Hay un ser en mí, distinto de mí, que está en relación causal de efectividad (*nexus effectivus*) sobre mí (*agit, facit, operatur*), y que, él mismo libre, sin depender de la ley natural en el espacio y el tiempo, me guía internamente (justifica o condena): y yo, el hombre, soy ese mismo ser: éste no es algo así como una sustancia fuera de mí; y, lo que es más extraño: la causalidad es una determinación para obrar en libertad (no como necesidad natural).

Esta inexplicable constitución interna se manifiesta mediante un *factum*: el imperativo categórico del deber (*nexus finalis*), Dios; *effectivus*: el mundo; él puede ser afirmativo o negativo (mandato o prohibición). El espíritu del hombre (*mens*), en una coerción sólo posible por libertad<sup>55</sup>.

¿Dentro?, ¿fuera?<sup>56</sup> La demanda moral, exigiendo transferir el equívoco de la equidad, potencia con su impotencia a otro que la imaginación refleja como juez interior que instituye la subjetividad.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> *MdC*, pp. 303 s.

<sup>55</sup> I. KANT, *Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física* (Opus postumum). Edición preparada por Félix Duque, Madrid: Editora Nacional 1983, p. 636.

<sup>56</sup> “El yo es ese amo que el sujeto se encuentra en el otro, y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, *él o yo*, es porque en el plano imaginario el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio en relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno. Amo implantado en él por encima del conjunto de sus tendencias, de sus comportamientos, de sus instintos, de sus pulsiones. No hago más que expresar aquí, de un modo algo más riguroso y que pone en evidencia la paradoja, el hecho de que hay conflictos entre las pulsiones y el yo, y de que es necesario elegir. Adopta algunas, otras no; es lo que llaman, no se sabe por qué, la función de síntesis del yo, cuando al contrario la síntesis nunca se realiza: sería mejor decir función de dominio. ¿Y dónde está el amo? ¿Adentro o afuera? Está siempre a la vez adentro y afuera...” (*El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956. Texto establecido por Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires – Barcelona – México: Editorial Paidós 1984, p. 135). Para designar ese paradójico lugar se propuso, corriendo el tiempo, un neologismo: “él [el *objeto a*] se encuentra en un lugar que designamos con el término *éxtimo*, conjugando lo íntimo con la radical exterioridad”, *El seminario de Lacan. Libro 16. De un Otro al otro. 1968-1969*, Buenos Aires – Barcelona – México: Editorial Paidós 2008, p. 226.

<sup>57</sup> “Faced with the singular unknown, what the subject does is to suppose a subject that knows, that comprehends what we do not, because it has produced it according to its knowledge. Through such an assumption, the judging subject seeks to assure itself that the unknown is, at least potentially, knowable.[/] This, for Kant, constitutes the a priori, transcendental principle of what he calls «reflective judgement»: it is «reflective» because properly understood, it tells us nothing about the object, nothing about the other to be judged, but only about a «law» –if it can be called that– the judging subject gives to itself in the process of judging the unknown (that for which no general law or concept can be found). And it is this that Kant finds at work in that most exemplary case of reflective judgment: aesthetic judgements of taste. Thus, the entire Kantian conception of beauty as «forms», as purposiveness without purpose, depends upon this initial, initiating assumption: that of an Author, having produced a – his – work. However, the fact that this judgment is defined by Kant as being «reflexive» also renders that assumption of authority fictional: it applies not to the object but to the judging subject; it is an «as if»” (S. WEBER, *op. cit.*, pp. 181s.). Esa virtualidad ficcional del concepto freudiano de ‘transferencia’ (*Übertragung*) sería extensible también a la ley moral, como condición del desplazamiento de la negatividad del derecho equívoco y de su fijación en la escena esquizo del tribunal interior (cfr., también, nota 11).