



**Resonancias**  
Revista de Filosofía

N° 16 / Diciembre 2023



# Resonancias

## Revista de Filosofía

**RESONANCIAS. REVISTA DE FILOSOFÍA** N° 16 • AÑO 2023 • ISSN: 0719-790X

**DIRECTOR:** Felipe Álvarez Osorio, Universidad de Chile, Chile.

**EDITOR EJECUTIVO:** Javier Castillo Vallez, Universidad de Chile, Chile.

**ASISTENTE EDITORIAL:** Nicolás Rojas Cortés, Universidad de Chile, Chile.

**SECRETARIO DE REDACCIÓN:** Hugo Alarcón Acuña, Universidad de Chile, Chile.

**EDICIÓN:** Patricia Ayala

**DISEÑO:** Rosana Espino

## Sumario

### ARTÍCULOS

Franco Casoni Henríquez	Ausencia y finitud: La representación apocalíptica en <i>Fire Punch</i> de Tatsuki Fujimoto	07-25
Daniela Acosta	Mira como crece la maleza en el Lenguaje. Cuerpo y colonialidad en <i>Piñen</i> de Daniela Catrileo	27-37
Nicolás Alarcón Cid	La vida humana y el pensamiento: Una aproximación desde Ortega	39-52
DOSSIER: A trescientos años de Kant		
Javier Castillo Vallez	Editorial: A trescientos años del natalicio de Immanuel Kant	55-58
Marcelo Betanzo Hernández	La naturaleza alterada del conocimiento en Immanuel Kant en la etapa pre-crítica: una revisión desde la teoría evolucionista del conocimiento	59-79
Javier Enrique Castillo Vallez	Sobre el carácter antropológico de la prueba de la afirmación kantiana: “el hombre es malo (universalmente) por naturaleza”	81-108
Margarita Cabrera	La argumentación de la humanidad como fin en sí mismo en la fundamentación de la Metafísica de las costumbres	109-126
Juan Alberto Bastard Rico	La metafórica idea de la epigénesis de la razón en <i>La crítica de la razón pura</i> : una interpretación a la luz de la teoría racial kantiana	127-146

## TRADUCCIONES

Jason Alvis

Sujeto y tiempo: la alteración de la  
subjetividad kantiana de Jean Luc Marion.  
Traducción de Francisco Novoa-Rojas

149-165

## RESEÑAS

Nicolás Andrés Albornoz M.

Michelle Maiese. *Autonomy, Enactivism  
and Mental Disorder*.  
Routledge: Estados Unidos, 2022.

169-173

Felipe Alejandro Álvarez O.

Tobies Grimaltos y Sergi Rosell. (2021).  
*Mentiras y engaños. Una investigación  
filosófica*.  
Madrid: Cátedra. 259 páginas.

175-179

The logo consists of a square frame containing the letters 'V' and 'A'. The 'V' is black and the 'A' is red, both rendered in a bold, sans-serif font. The letters are positioned such that they appear to be overlapping or sharing a common vertical stem.

**ARTÍCULOS**



## Ausencia y finitud: La representación apocalíptica en *Fire Punch* de Tatsuki Fujimoto

### Absence and finitude: The apocalyptic representation in Tatsuki Fujimoto's *Fire Punch*

FRANCO CASONI HENRÍQUEZ

Universidad de Chile, Chile  
franco.casoni@uchile.cl

Fecha de Recepción: 15/05/2023

Fecha de Aceptación: 13/09/2023

#### Resumen

Esta investigación propone una revisión de la idea de lo apocalíptico presente en *Fire Punch* de Tatsuki Fujimoto a partir de la representación que se hace en ella de lo escatológico y los alcances que tiene la idea de lo apocalíptico dentro del relato. Así se analizarán las acciones y motivaciones de los personajes de esta obra según el sentido que tiene la destrucción retratada en la obra. Para esto hay dos momentos centrales de la investigación: primero, la problematización de lo apocalíptico y los alcances que tiene este fenómeno en este manga (Deleuze, Kant y Parkinson Zamora) y segundo, la aparición de la presencia y la ausencia en *Fire Punch* (Heidegger, Derrida, Fisher) y su función iluminadora o reveladora.

#### Abstract

This research proposes a review of the idea of the apocalyptic present in Tatsuki Fujimoto's *Fire Punch* from the representation that is made in it of the eschatological and the scope that the idea of

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Casoni Henríquez, F. (2023). Ausencia y finitud: La representación apocalíptica en *Fire Punch* de Tatsuki Fujimoto. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 7-25. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70677

**En MLA:** Casoni Henríquez, F. "Ausencia y finitud: La representación apocalíptica en *Fire Punch* de Tatsuki Fujimoto". *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 7-25. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70677

**Palabras clave:** apocalipsis, escatología, desocultamiento, nostalgia, destrucción

**Keywords:** apocalypse, eschatology, disclosure, nostalgia, destruction

the apocalyptic has within the story. Thus, the actions and motivations of the characters in this work will be analyzed according to the meaning of the destruction portrayed in the work. For this there are two central moments of the investigation: first, the problematization of the apocalyptic and the scope that this phenomenon has in this manga (Deleuze, Kant and Parkinson Zamora) and second, the appearance of presence and absence in *Fire Punch* (Heidegger, Derrida, Fisher) and its illuminating or revealing function.

## I. Introducción

“El tiempo después del final no es el tiempo uniforme y moroso de quienes ya no creen en nada. Es el tiempo de los acontecimientos materiales puros a los que se enfrenta la creencia durante todo el tiempo que la vida pueda soportarla” (Rancière, *Después del final*, 13).

Al preguntarnos por el lugar del final en *Fire Punch* (2016) de Tatsuki Fujimoto (1992-) es a la vez, preguntar por el espacio y la relevancia que toma este en la obra. Quizás de entre todos los mangas de Tatsuki Fujimoto, *Fire Punch* es el que más se preocupa por problematizar la memoria e historia de sus personajes y, en particular, el problema del olvido. *Fire Punch* abre esta problemática mediante una trama que expresa la idea del final a través de lo denominado como discurso o narrativa apocalíptica. En este asunto emerge la idea de lo escatológico, es decir, lo que se encuentra más lejano de los personajes (el recuerdo o un final inminente). La palabra escatología, viene de dos palabras griegas, *eschatos* y *logos*, lo cual se traduciría o interpretaría como el estudio de la última realidad, de las últimas palabras o simplemente, la dimensión limítrofe de algo. Fujimoto en *Fire Punch* incorpora este concepto a su obra, ya sea mediante la trama (un mundo en decadencia), o en sus personajes y la idea de pérdida inherente a ellos. Antes de abordar esta obra, es importante señalar algunas características de lo apocalíptico.

En la actualidad los discursos apocalípticos han proliferado de manera enorme dentro de la cultura popular. No es una exageración afirmar que entre los productos culturales que son lanzados cada año en las últimas 30 décadas aparezca siempre una obra con temática apocalíptica. A pesar de esto, nuestra cercanía con el concepto se ha ido desgastando hasta perder su sentido original. Debido a este boom cultural es más común pensar en lo apocalíptico como un evento de destrucción o aniquilación más que en un proceso de develación o desocultamiento siguiendo el sentido original de la palabra griega, *apokalypsis*, es decir iluminación, revelación, etc. Esto es lo primero que nos percatamos cuando leemos el evangelio de Juan de Patmos, texto se puede catalogar como inaugural



de una tradición de obras con discursos apocalípticos. En este texto el evangelista es un mensajero encargado de develar un mensaje que se le ha entregado y que enuncia el fin de una época:

Yo Juan, vuestro hermano, y coparticipe vuestro en la tribulación, en el reino y en la paciencia de Jesucristo, estaba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo. / Yo estaba en el Espíritu en el día del Señor, y oí detrás de mí una gran voz como de trompeta, / que decía: Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último. Escribe en un libro lo que ves, y envíalo a las siete iglesias que están en Asia” (1:11)

Siguiendo esto, podemos hablar inicialmente de lo apocalíptico como un fenómeno que delimita o hace presente un mensaje estableciendo límites. En el caso de Juan de Patmos, la escatología es enunciar el fin de la humanidad o el día en que llegará el juicio final a partir de la creación de una colectividad anónima. Esta idea es ampliamente estudiada por Deleuze en *Nietzsche y Saint Paul, Lawrence y Juan de Patmos* (2014). Para Deleuze es necesaria una colectividad anónima que sea juzgada y el apocalipsis desplaza los valores aristocráticos e individuales del cristianismo hacia un salvajismo que pone foco sobre un sujeto colectivo, “El evangelio es aristocrático, individual, liviano, amoroso, decadente, siempre bastante cultivado. El apocalipsis es colectivo, popular, inculto, odioso y salvaje” (Deleuze 381). El apocalipsis, entonces, reemplaza los valores propuestos y difundidos por Cristo, es decir, el perdón y el efecto de las acciones individuales, para así crear un todo que será juzgado; la raza humana.

## II. *Fire Punch* y lo apocalíptico

Estas características iniciales de lo apocalíptico nos permiten entender el trabajo que hace Fujimoto en *Fire Punch* y lo escatológico en este manga. A rasgos generales, *Fire Punch* es un manga que desde el primer momento pone en cuestión el asunto del final. La historia inicia con un escenario catastrófico: todo el mundo ha sido congelado por una bruja misteriosa y los seres humanos han adquirido super poderes. En este contexto, la trama sigue a Agni y Luna, dos hermanos que han quedado huérfanos y que pueden regenerar sus heridas. Estos gracias a su poder se mutilan a sí mismos y dan de comer a un pequeño pueblo moribundo los restos de sus extremidades. Sin embargo, un día una organización militar dependiente de otro asentamiento más grande encuentra este pueblo

y al ver las prácticas de Agni<sup>1</sup> y Luna, deciden aniquilar a todos los habitantes. Esta tarea la realiza Doma, un militar con el poder de generar llamas que nunca se extinguen. Los aldeanos perecen al instante pero Agni, cuyo poder de regeneración es mayor que el de Luna, observa como las llamas consumen lentamente a su hermana. Finalmente Agni se da cuenta que su poder regenerativo impide que sea quemado por completo y comienza una empresa de venganza envuelto en unas llamas que nunca dejan de quemarlo.



Figura 1: Agni observa a Luna morir. *Fire Punch*. Capítulo 1. Detalle pagina 44.

Lo escatológico de este evento no tiene que ver solo con la destrucción o los escenarios catastróficos que repletan las páginas de esta obra, sino que también con la idea de quiebre que aparece permanentemente entre los diferentes

---

<sup>1</sup> El nombre Agni proviene del dios védico del fuego. Palabra que en sanscrito también significa fuego.

personajes. Es en este momento en que la antigua vida de Agni alcanza su punto más lejano o escatológico, e inicia una vida envuelto en llamas. Volviendo a Deleuze, el apocalipsis además de establecer un sujeto colectivo, también resignifica un sistema de visiones previas reemplazándolas por un nuevo comienzo. En el sentido bíblico el apocalipsis no es sinónimo de aniquilación ya que este juicio final es solo el telón de cierre que entrega un sentido a toda la creación y supone el paso a la vida eterna. Esto para Deleuze tiene que ver con la creación de una nueva costumbre o institucionalidad que asume como nueva autoridad dentro de la religión. La conversión de la vida humana hacia la vida eterna se hace creando nuevas formas para ejercer el poder sobre los fieles, nuevos valores que traerán consigo instituciones:

En Nietzsche, hay una gran oposición entre Cristo y San Pablo: Cristo, el más suave, el más amoroso de los descendientes, una especie de Buda quien nos libera de la dominación de los sacerdotes y de las ideas de culpa, castigo, recompensa, juicio, muerte y lo que viene después de la muerte—este portador de buenas nuevas es doblegado por el oscuro San Pablo, quien mantiene a Cristo en la cruz, llevándolo incesantemente de vuelta a ella, haciéndolo levantarse de entre los muertos, desplazando el centro de gravedad hacia la vida eterna, inventando un nuevo tipo de sacerdote aún más terrible que sus predecesores (Deleuze 382).

Esta nueva institución constituye la idea de una eternidad y de una colectividad acopladas a las viejas enseñanzas de Cristo. Este último se convierte en un héroe y salvador de los débiles, y cuyo sacrificio solo forma parte de una causa que se pone en marcha hacia el fin de los tiempos. Fujimoto pone a andar lo apocalíptico en *Fire Punch* primero con el congelamiento del mundo, y luego, con la muerte de Luna. Se inauguran dos finales para Agni, dos eventos que reiteradas veces serán recordados a lo largo del manga y cuya presencia es recordada por medio del dolor de las llamas inagotables. Solo una vez establecido el fin de los tiempos, se le entrega un *telos* a la muerte de Cristo —o Luna—, cuyo evento es el comienzo y final (Dios o Cristo como el alfa y omega, según se señala en el evangelio de Juan de Patmos).

El mundo congelado de *Fire Punch* es un lugar desolado, habitado únicamente por seres moribundos y nieve. Fujimoto se encarga de dibujar cada espacio lo más vacío posible. Esto también da cuenta de una visión escatológica del mundo, pero arraigada a una tradición relacionada con el budismo, en particular la idea de *samsara*. El filósofo japonés, Keiji Nishitani, propone en *El Ser y la nada* (1999) al *samsara* como un espacio límite entre la vida y la eternidad:

Sea como fuere, el despertar a una nihilidad insondable y a la anulación está contenido en la conciencia de una existencia zarandeada en el mar del sufrimiento *samsárico*.

El movimiento de nacimiento /y/muerte, el devenir incesante que es la esencia de nuestro ser, acontece como resultado de nuestros propios actos (los tres karmas de pensamiento, palabra y obra que constituyen nuestras acciones voluntarias del cuerpo/mente) y las pasiones mundanas que los acompañan (...). Solo al aferrarse a sus propias acciones, la existencia considerada como sufrimiento es capaz de manifestar su verdadera Forma. En términos de samsara, esto se podría explicar como una aprehensión existencial del ser que yace bajo la superficie de esta manera de considerar el nacimiento/y/muerte. (Nishitani 230).

Otra manera de referirse al *samsara* es como el mar de lágrimas, ósea, un lugar de eterna transición entre lo vivido y lo venidero pero siempre determinado por la experiencia y la memoria de lo vivido (siguiendo a Nishitani, lo que se denomina karma). Al igual que el apocalipsis de Patmos, el *samsara* pone fin e inaugura diferentes épocas del ser. Los paisajes de *Fire Punch* ejemplifican a la perfección esto al mostrar espacios en blanco —repletos de nieve— poblados por sujetos penitentes igualados en su condición de abandono.

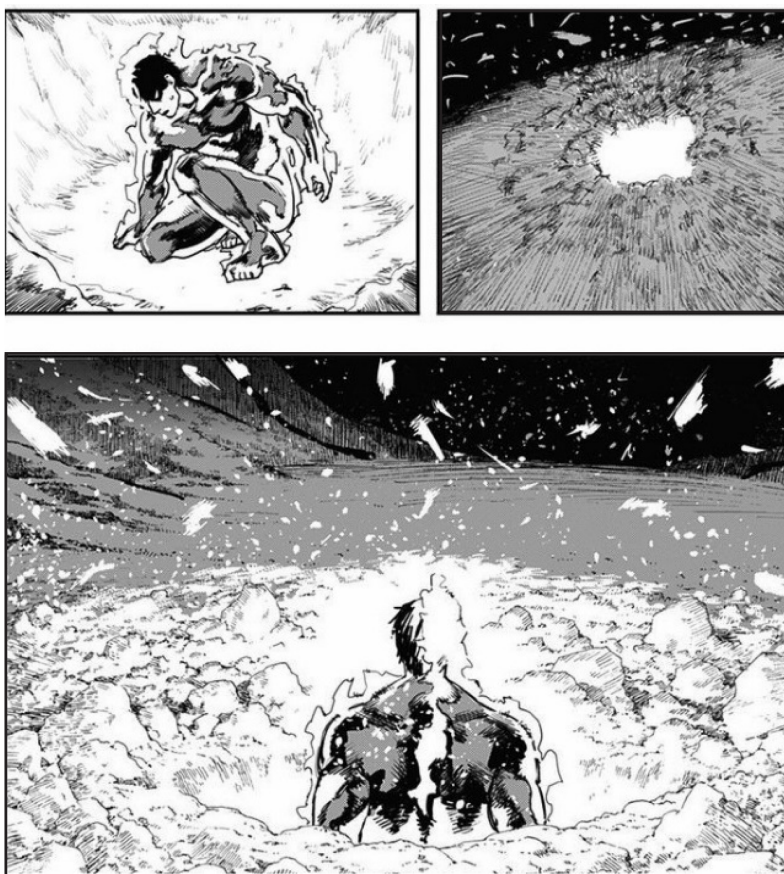


Figura 2: Agni se levanta desde la nieve. *Fire Punch*. Capítulo 4, detalle pagina 12.

Agni contrasta a la perfección con este paisaje desolado y con un mundo que se encuentra en progresivo enfriamiento. Las llamas con las que Agni está cubierto tienen las mismas propiedades que las de Doma, es decir, cualquier cosa que toquen, no dejará de arder. Nos encontramos con un mundo que termina lentamente y un personaje incapaz de morir. Lo escatológico, en este sentido, aparece con la idea del fin del mundo inherente a todo el relato de *Fire Punch*. La empresa de aniquilación de Agni funciona como un deseo de exterminación totalmente opuesto a una concepción histórica del tiempo que se presenta en el mundo congelado. Kant en *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (2017) señala que cuando pensamos el avance de la historia estamos pensando la idea de lo venidero, en tanto historia profética. Esto quiere decir que el futuro no puede conocerse según las leyes naturales, ya que estas sirven para observar y predecir los eventos de la misma naturaleza (eclipses, llegada de nuevo día, etc). Para *Fire Punch*, las leyes naturales son diferentes, ya que son mutables y no permiten conocer el mundo a través de las categorías; el enfriamiento se revela como el devenir natural del planeta y los poderes de la raza humana tan diversos e impredecibles como el destino del mundo. En tanto pensamos en el futuro, estamos ampliando nuestra visión de la historia y nos antepone a los eventos a partir de una visión sobrenatural (Kant 2017a 54). Esto determinaría los diferentes progresos que podría alcanzar según Kant la especie humana, encontrándose entre uno de ellos la autodestrucción. Esta última opción es lo que Fujimoto destina para el mundo de *Fire Punch* pero que se desquebraja con la presencia de Agni, un ser incapaz de morir.

Siguiendo la pregunta formulada por Kant en su escrito *El fin de todas las cosas* (2017), ¿Por qué la humanidad espera, en general, un fin del mundo? Aparece como respuesta que la razón, para encontrar una finalidad a la existencia, es que la raza humana le otorga un valor a la duración del mundo (Kant 2017b 73). Esto nos quiere decir, según Kant, que la idea del fin del mundo, o en nuestro caso, lo apocalíptico, vendría a ser una mera consecuencia del pensar pero con orígenes en la especulación. Para que el pensar un final no sea un pensamiento vacío, Kant propone pensar esta idea —de naturaleza especulativa—, en provecho de los principios morales considerando al fin último de las cosas. Para esto se proponen tres maneras de abordar la idea del fin:

- 1) el fin natural de todas las cosas, según el orden de los fines morales de la sabiduría divina, que podemos comprender muy bien (al propósito práctico); 2) el fin místico (sobrenatural) de las mismas según el orden de las causas eficientes, del que no comprendemos nada; 3) el fin antinatural (invertido) provocado por nosotros mismos al comprender equivocadamente el fin último (Kant 2017b 73)

Según esta última manera de experimentar el fin, el ser humano tendría una concepción del tiempo que extendería la duración de este y su experimentación. Siguiendo a Kant, no puede existir un fin y luego un comienzo, ambos no pueden coexistir en la misma serie temporal. Esto se ejemplifica a la perfección con el destino de destrucción del planeta, una consecuencia natural a un fenómeno que en *Fire Punch* se revela de la misma naturaleza. Nunca existió una bruja de hielo, siempre fue la vida útil del planeta y la eventual muerte de este. Sin embargo, Agni representa todo lo contrario a este problema propuesto por Kant sobre la eventualidad del fin, ya que este está en permanente finitud, ya sea con su cuerpo eternamente ardiendo o con su obsesión por aferrarse a un tiempo pasado.

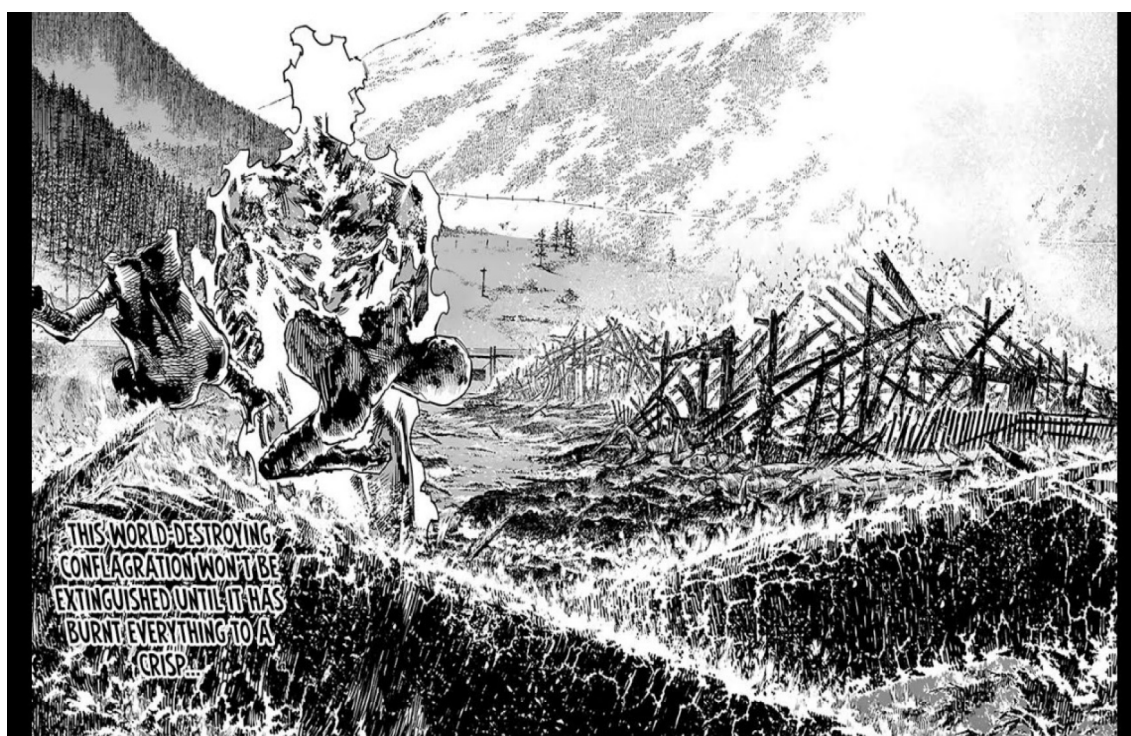


Figura 3: La destrucción causada por Agni luego de asesinar a Doma. *Fire Punch*. Capítulo 45, detalle pagina 30.

Hay ciertos aspectos a señalar dentro de esta imagen, el primero y quizás más importante es que las ventiscas y escenarios repletos de nieve se contraponen con las llamas de Agni, y su figura toma una posición central en la Figura 3: el fuego se expande desde Agni hacia el cielo, arrasando todo su paso y convirtiendo el paisaje gélido, uniforme y abandonado en cenizas. Las cenizas a diferencia de la nieve pueden servir como una alegoría de la muerte y del enfrentarse a

ella. Esto nos dice que Agni —el cual hasta incluso tiene en sus brazos el cuerpo calcinado de Doma— es incapaz de morir a diferencia del mundo que habita. La ceniza o los restos de lo que alguna vez fue un símbolo de esperanza, enfrentan las imágenes con el final de la vida o con su expresión más mínima: lo carbonizado o aniquilado.

Cuando la venganza de Agni hacia Doma es consumada, este no solo quema al asesino de su hermana, sino que también aniquila todo el pueblo que Doma protegía, poblado en su mayoría por niños. Debajo de las llamas de Agni y la carne quemada de sus víctimas aparece la concepción más antigua de la palabra apocalipsis: revelación e iluminación.

### III. Presencia y ausencia: memoria y olvido en *Fire Punch*

El problema de Agni en *Fire Punch*, más allá de encontrarse en llamas, es la pérdida de su hermana Luna y la necesidad de venganza. Esta actitud está principalmente impulsada por el recuerdo y el dolor que esto significa, sea psicológico o las llamas que lo acompañan durante su viaje. Tal como hemos señalado, lo apocalíptico de *Fire Punch* se encuentra en el límite que se va estableciendo según diferentes maneras de percibir el mundo. En primer lugar, tenemos al viejo mundo que ha sido congelado y segundo, la vida que se le arrebató a Agni. En ambos casos se habla de una escatología porque son dos instantes que inauguran un momento.

Ahora, volviendo al evangelio de Juan de Patmos, en este se dice que el mensaje entregado a Juan proviene de Dios y debe ser difundido entre las diferentes iglesias. Esto nos sugiere que el mensaje apocalíptico debe ser en primer lugar descifrado y luego traducido. El evangelista es quien debe traer luz a lo velado, hacer presente lo oculto y a su vez, difundirlo. Para Derrida —como veremos a continuación— en *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* (1982) esto es justamente lo que define al tono apocalíptico de un discurso, ósea el proceso de iluminación o hacer presente lo que estaba velado. Lo apocalíptico en el discurso vendría a ser entonces un ejercicio o una manera de develar el mundo más que un evento experimentable de aniquilación. Lois Parkinson Zamora dedica unas palabras muy acertadas a este fenómeno en su prólogo a *Narrar el apocalipsis* (1996):

El apocalipsis bíblico se presenta a la vez como oyente y como escritor, como el medio narrativo entre la palabra de Dios y el lector de su propio texto. El apocaliptista debe

descifrar los signos de la historia, aun mientras lucha por escribir su propio relato cifrado de e tal historia. En esta tarea, es inherente el conflicto entre la autoestima y el menosprecio de sí mismo. Es meramente el vehículo de revelación, que rechaza toda omnisciencia, y sin embargo a menudo repite la sabiduría de Dios, más allá del fin de los tiempos. Por ello el tono narrativo fluctúa entre la seguridad y la incertidumbre (...) Así, el Apocalipsis trata tanto de la capacidad del lenguaje para ocultar como develar. Las imágenes y la numerología esotéricas de San Juan son una respuesta a una necesidad política. Aun mientras anuncia la ruptura de los siete sellos de Dios, crea sus propios sellos metafóricos para oscurecer sus predicciones sediciosas y protegerse a sí mismo y a sus lectores. (Parkinson Zamora 28)

Siguiendo esta cita, se puede decir que el apocalipsis no es un evento experimentable, sino más bien tiene que ver con la dimensión lingüística del relato. En este sentido, lo apocalíptico es más lingüístico que religioso y este al develar algo, oculta o finaliza otro sentido. El ejercicio de la traducción ejemplifica a la perfección esto: un texto que no podemos leer al ser traducido o interpretado toma un nuevo significado. Los significantes que antes eran indescifrables, ahora tienen un sentido. Este ejercicio inaugura una escatología ya que pone fin a una concepción particular de algo y coloca en su lugar otro sentido.

Agni desaparece o se oculta a lo largo de todo el manga de diferentes formas o asumiendo distintas máscaras. El primer ocultamiento es cuando su cuerpo es consumido eternamente por las llamas de Doma. Luego, avanzando la historia, es capaz de deshacerse de su fuego y comienza una vida con Judah, una mujer que luce exactamente igual a Luna y que también tiene capacidades regenerativas pero que ha perdido la memoria. Agni le miente a Judah y le dice que es su hermana Luna. Finalmente, y ya libre de forma definitiva de sus llamas, Agni, ahora llamado Sol, también pierde su memoria y vive su vida en el planeta tierra. El planeta aún no ha sucumbido al congelamiento natural porque Judah haciendo uso de sus poderes y de un árbol interplanetario ha comenzado a robar la energía de los planetas de la galaxia y así retrasar el congelamiento (la muerte) de la Tierra. Como hemos señalado la narración de *Fire Punch* hace uso de un tono apocalíptico el cual consiste en un acto de predicar un límite que incita al final. Los discursos sobre el fin son atractivos para los espectadores, ya que la llegada de lo último es provocador y colectivo (invita a las diferentes partes a formar parte de ella). Esto termina por convertir a Agni en una suerte de mesías y de símbolo de esperanza en este frío mundo.

Para Derrida a diferencia de Kant, al enunciar algún final también es inaugurar otra escatología. Es por esto por lo que el discurso apocalíptico es un tono que solo existe en el discurso y la enunciación. Un tono que ilumina porque al enunciar el fin de algo, oscurecerlo, velarlo o aniquilarlo, se trae también a la luz otro final o escatología (un nuevo límite). De ahí la función reveladora de Juan de



Patmos y el poder de la palabra traducida de Dios, pero velada por la máscara del evangelista. O en el caso de *Fire Punch*, las llamas de Agni o la mentira a Judah de que esta es en realidad la difunta Luna:

Si la escatología nos sorprende en la primera palabra, en la primera tanto como en la última, siempre en la penúltima, ¿qué decir?, ¿qué hacer? La respuesta a esta pregunta es tal vez imposible porque nunca se deja alcanzar. Pues la pregunta es la de la respuesta, y la de una apelación que afirma o responde antes de la pregunta. Hace falta claridad, decía ayer Philippe Lacoue-Labarthe. Sí. Pero existe la luz y existen las luces, el día y también la locura del día. “El fin comienza”, se lee en *La folie du jour*. Sin referirse siquiera a los apocalipsis de tipo zoroastriano, de los que ha habido más de uno, se sabe que toda escatología apocalíptica se afirma en nombre de la luz, del vidente y de la visión, y de una luz de la luz, de una luz más luminosa que todas las luces que ella hace posibles (Derrida 1994).



Todo el universo de *Fire Punch* clama por luz y calor y Fujimoto se encarga explícitamente de hacernos entender el tono apocalíptico en los distintos personajes. Este tono tiene que ver con una necesidad por revelar o comunicar. El hacer presente algo es también el ejercicio de dar a conocer. La necesidad de luz que Derrida ve en el tono apocalíptico es la búsqueda por un sentido, es decir, la verdad de la revelación más que la verdad revelada. La escatología dibuja los límites de un cuerpo o un evento, hace aparecer algo que antes estaba oculto: uno de los primeros momentos en que podemos ver la cara de Agni sin sus llamas es cuando se mira al espejo y se da cuenta que Judah está viviendo engañada, que Luna murió y que Agni se está aprovechando de la amnesia de Judah para abusar de ella:

Figura 4: Luna es observada por Agni. *Fire Punch*. Capítulo 53, página 17.

La aparición de la cara de Agni revela la culpa de estar abusando de Judah, pero también la felicidad de recuperar simbólicamente a Luna. Las llamas funcionaron como un velo que mantenía oculto su cuerpo y sus expresiones. A pesar de esto, la sonrisa de Agni no es una sonrisa tranquilizadora o que deje a los lectores con una sensación de felicidad, todo lo contrario, es perturbadora. Al desaparecer las llamas que envolvían su cuerpo y al poder contemplar el rostro de Agni queda al descubierto el sufrimiento y se nos expone una mueca de desesperación. El verdadero Agni sigue siendo incapaz de expresar lo que realmente siente y dejar ir a su hermana Luna.

Otro punto para mencionar brevemente y en relación con la sonrisa de Agni es la precariedad de los sujetos sometidos a este proceso apocalíptico. Durante toda la trama Agni se nos presenta como un sujeto invencible con el poder para aniquilar a cualquier otro super humano. Sus capacidades regenerativas son superiores y se encuentra protegido por el fuego de Doma. A pesar de esto y de toda la destrucción que trae, al contemplar su rostro también vemos un sujeto vulnerable y expuesto al mismo destino apocalíptico de todos los seres vivos y muertos. El mundo de Agni está muriendo y el congelamiento terminará por consumir a todos y todas sus seres queridos. Incluso antes de perder sus llamas, Agni pierde a sus compañeros, algunos por haber tocado su cuerpo y ser consumidos por las llamas. El ser humano más poderoso de este escenario, convertido y venerado como un jinete de la destrucción forma parte de esta masa colectiva anónima sufriente. Agni al final sigue teniendo un rostro precario. Un alcance interesante en relación con esto sería lo comentado por Judith Butler sobre la idea de rostro en Levinas, en *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (2006) es decir, el rostro como una provocación del matar y a la vez de la prohibición de esto. Es este espacio el que pone de manifiesto la vulnerabilidad de un otro y reconoce al sistema ético relacionado con el asesinato:

¿Por qué el estirar los omóplatos, el erguir el cuello, la vocalización agonizante transmitida por el sufrimiento del otro deberían provocar en alguien deseo de violencia? Debe ser que Esaú allá, con sus cuatrocientos hombres, amenaza con matarme o parece querer hacerlo, y que en relación con ese Otro amenazante, cuyo rostro, incluso, representa una amenaza, tengo que defenderme para preservar la vida. Sin embargo, Levinas explica que matar en nombre de la autoconservación no está justificado, que la autoconservación no es una condición suficiente para la justificación ética de la violencia. (Butler 172)

La idea de precariedad bajo el tono apocalíptico establece una vulnerabilidad y precariedad generalizada. Incluso se puede hablar de una crisis del sujeto o de la incapacidad de pensar en un futuro si consideramos la idea de sujeto a partir de la discusión que Kant establece desde la idea del 'Yo mismo' en *Critica a la*

*Razón Pura*. Brevemente revisando esto, el Yo o la idea de una autopercepción tendría más bien relación con una condición universal que acompaña al pensar. Es la condición formal en el cual se hace abstracción de todo objeto. Por lo tanto, el sujeto kantiano no se conoce a sí mismo mediante las categorías, sino que a través de ellas conoce el mundo. Esta última idea para Kant podría traer consigo los problemas de creer que se percibe la unidad del pensamiento que permite este fenómeno —el cual determina un yo únicamente como un fenómeno lingüístico—, como perceptible dentro de estos pensamientos (de manera similar al anuncio y tono apocalíptico). El Yo kantiano sería más bien el vehículo por el cual las categorías se ponen en marcha. Un ejemplo de esto es cuando Kant comenta la unidad incondicionada de la relación del sujeto, es decir, a sí misma o como subsistente. Si bien en los juicios el Yo es siempre el sujeto determinante en las relaciones que se determinan y fijan en los juicios, esto no significa que el yo, como un ente u objeto sea subsistente por mí mismo o una substancia (Kant 2014 B409). Si hablamos de personajes en crisis o de personajes apocalípticos como los de *Fire Punch* estamos arrebatando al sujeto kantiano de las seguridades que le permiten conocer el mundo y se establece una crisis del sujeto o un sujeto apocalíptico. Esta crisis se expresa en la posibilidad de conocer el mundo e interpretar un lugar en el.

Ahora, el permanente recordar de Agni es también hacer presente a su hermana Luna dentro de Judah. El final del mundo se hace sentir dentro de Agni: este habita un mundo desolado, ha perdido a su familia, ha sido víctima de abusos y apenas puede respirar por las llamas. El final lo enfrenta permanentemente —volviendo a nuestro epígrafe de Rancière—, con el sin sentido de lo que viene después del final y se vuelve un ser repleto de nostalgia. Mark Fisher en *Los Fantasmas de mi vida* (2014) afirma que nuestro siglo se encuentra repleto de sujetos y lugares con un sentimiento de finitud y extenuación, inmóviles y sintiendo —al igual que Agni y los personajes de *Fire Punch*— el peso del tiempo, “(...) el siglo XXI se ve oprimido por una aplastante sensación de finitud y agotamiento. No se siente como el futuro. O, alternativamente, no se siente como si el propio siglo XXI hubiera comenzado. Permanecemos atrapados en el siglo XX, exactamente como Sapphire y Steel estaban encarcelados en el café al costado de la ruta (Fisher 32). Por ejemplo, Togata, un personaje que acompaña al hombre de fuego durante su venganza también está atrapado en las películas que pudo ver de antes que el mundo se acabara y aspira a hacer de la vida de Agni un registro visual similar a estas. Togata quiere hacer memoria o crear un registro sobre lo que alguna vez este consideró relevante. El cine en toda la obra de Fujimoto —no solo en *Fire Punch*, también tenemos el caso de *Chainsawman* (2018) y *Goodbye Eri* (2022)— es utilizado como una manera de hacer presente lo olvidado o que algo pasado irrumpa en el presente; dos tiempos enfrentados. Casi al final de la historia cuando Agni pierde su memoria —y han pasado muchos años luego de

los sucesos del Fire Punch de Togata—, puede ver lo sucedido sin percatarse de que se trata de él mismo.

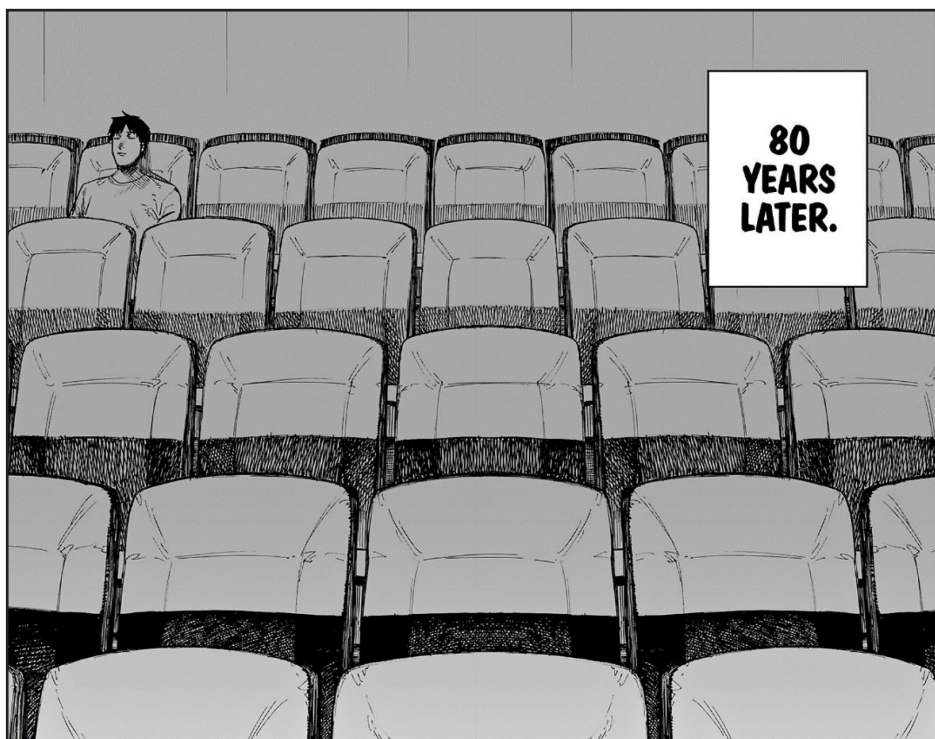


Figura 5: Sol en el cine. *Fire Punch*. Capítulo 80. Página 14.

La película de Togata termina convirtiéndose en un mensaje sin destinatario ya que prácticamente nadie a excepción de Agni (ahora llamado Sol) y Judah (llamada Luna pero habitando en el espacio) quedan vivos para recordar la destrucción del hombre de fuego. Este registro se convierte en otro objeto anacrónico en la vida de Agni que es incapaz de reconocerse a sí mismo como el hombre envuelto en llamas. Siguiendo a Derrida en su ya citado texto *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, el mensaje de Togata se convierte en un mensaje escatológico ya que hace uso de un tono apocalíptico, en la medida en que su película se narra el punto más lejano de la vida de Agni como hombre de fuego o la última palabra de la venganza contra Doma. Posteriormente la historia de Agni pasa a ser la de Sol y la de Judah, la de Luna:

Y si los envíos remiten siempre a otros envíos sin destino determinable, quedando el destino por venir, entonces esta estructura totalmente angélica, la del apocalipsis juanense, ¿no es también la de toda escena de escritura en general? Es una de las sugerencias que quería someter a vuestra discusión: ¿no sería la apocalíptica una condición trascendental de todo discurso, incluso de toda experiencia, de toda marca

o de todo rastro? Y el género de los escritos llamados “apocalípticos” en sentido estricto, no sería entonces más que un ejemplo, una revelación ejemplar de esta estructura trascendental. En ese caso, si el apocalipsis revela, es ante todo revelación del apocalipsis, autopresentación de la estructura apocalíptica del lenguaje, de la escritura, de la experiencia de la presencia, bien sea del texto o de la marca en general: es decir, del envío divisible para el que no hay autopresentación ni destino garantizado. (Derrida 1994).

Esta revelación trae consigo la aparición de una verdad y el desocultamiento de otra y así hasta que el tono apocalíptico del mensaje se pierda. En este punto la importancia de la memoria —o de hacer historia— en *Fire Punch* es lo que mantiene vivo el tono apocalíptico del relato. El saber que el mundo se está congelado es utilizar un tono apocalíptico al identificar el punto más lejano de una sucesión y entregarle una temporalidad a un evento. La conciencia de lo desocultado es la presencia de algo que no estaba antes. La presencia se torna de vital importancia en este asunto ya que el otorgar presencia es también existencia. Para Martin Heidegger en *Tiempo y Ser* (2017), el ser es determinado como presencia por el tiempo (Heidegger 172). La idea de un ser que Se da quiere decir que el ser es una facultad donable, en otras palabras, la existencia se puede traer a la presencia.

El vivir y experimentar un evento, es también hacerlo presente, notar su existencia, nombrarlo y traerlo desde la indiferencia a la existencia. Agni bautiza a Judah como Luna en un afán de traer de vuelta a su hermana o también las permanentes referencias de Togata a películas que nadie en el mundo de *Fire Punch* pudo haber visto. Incluso, la película de Togata funciona de esta manera, ya que las imágenes entregan presencia a un pasado olvidado incluso por sus protagonistas. Siguiendo esta idea, la presencia para Heidegger se muestra como un permitir-presencia, pues al ser el ser una facultad donable, es la presencia un evento que el propio ser facilita. El permitir presencia consiste en un desocultar, o traer a lo abierto (Heidegger 174). Este procedimiento de donación o de iluminación del ser también puede reconocerse en el discurso escatológico, ya que la revelación que establece el tono apocalíptico trae consigo el límite de una verdad y la venida de una nueva. El permitir presencia mediante un desocultamiento consiste en la donación del ser, el ser cuando realiza su donación es a su vez ocultado. Lo dado en este proceso de ocultamiento-desocultamiento-permitir presencia, Heidegger lo llama lo destinado (Heidegger 176).

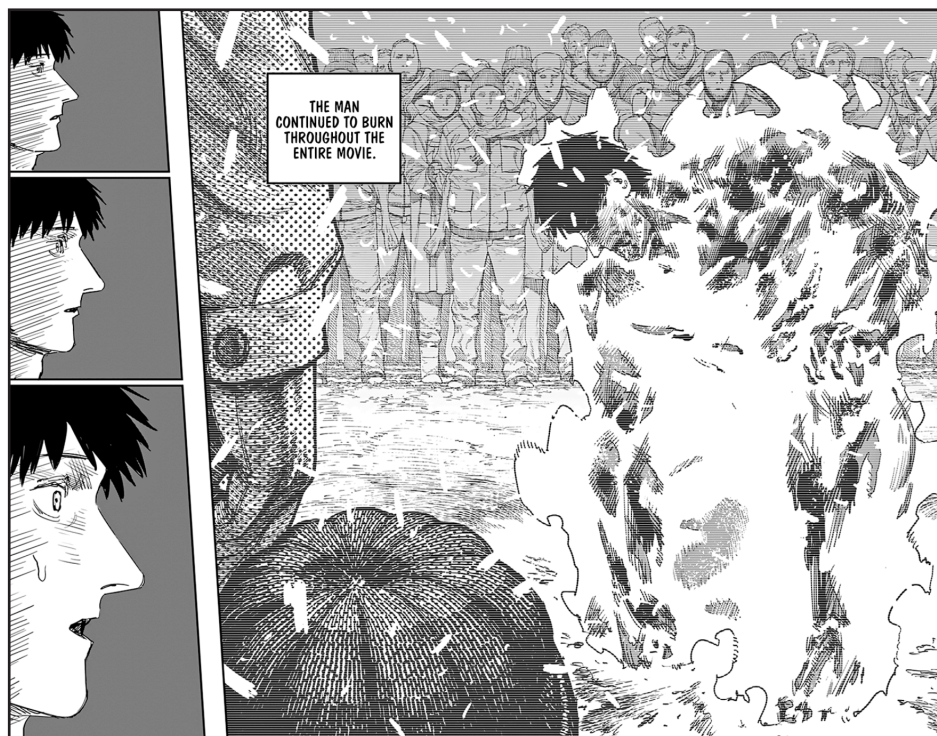


Figura 6: Sol ve la película sobre sí mismo hecha por Togata. *Fire Punch*. Capítulo 82. Página 4.

El registro de la existencia de Agni termina siendo donado por Togata a Sol por medio de su película. La historia del hombre envuelto en llamas pasa a ser solo un registro entre un planeta moribundo que algún día también será olvidado. Agni/Sol es inmortal y cuando el planeta o el universo deje de existir este seguirá ahí por toda la eternidad. Lo mismo sucede con Judah/Luna, la cual se encuentra robando la energía del universo para alimentar al planeta tierra para que Agni tenga una vida feliz. En *Fire Punch* todo el universo está condenado a perder su vida, es la visión que Fujimoto establece para todo lo existente. Ya sea mediante el olvido o la aniquilación, el límite de todo es ser olvidado en la medida en que nadie recordará lo sucedido. Aquí se establece una contraposición entre la nada y lo existente o lo presente y ausente. Cuando Judah haya consumido la energía de todo el universo y ya no haya quedado más combustible para el planeta tierra, este eventualmente dejará de existir. En la historia luego del renacimiento de Agni en Sol pasan cientos de miles de años en que Judah/Luna roba la energía del universo al punto de comenzar a olvidar su objetivo.



Figura 7: Judah/Luna en el espacio robando la energía del universo para mantener viva la tierra. *Fire Punch*. Capítulo 82. Página 8.

Luego de mucho tiempo la tierra es destruida por un meteorito. Ya no queda nada por desocultar en el espacio, solo un tiempo vacío como se señala en la figura 7. Lo apocalíptico ahora para Judah/Luna y Agni/Sol no tiene que ver con romper con un tiempo o establecer un nuevo límite, sino que con construir a partir de la nada o develar un sentido en un universo vacío. *Fire Punch* termina con Sol y Luna encontrándose en medio del universo rodeados únicamente por sí mismos. El permitir presencia es en las narrativas apocalípticas la búsqueda de un sentido y el anhelo por un final. Los sujetos apocalípticos, tanto de *Fire Punch* como de otras obras apocalípticas buscan cambiar el mundo a partir de una disconformidad. Sea cual sea su motivación ya que así funciona dicho tono.

#### IV. Consideraciones finales

A modo de conclusión, lo apocalíptico aparece como un tono o una manera de enunciar un final a partir de un límite o finalidad. Esto no tiene que ver con un evento catastrófico o de aniquilación, sino que, como hemos observado, es un procedimiento tanto lingüístico como ontológico que afecta la expectativa y el lugar que tienen los sujetos en un relato histórico a sí mismo como su propia condición de ser. Lo apocalíptico es también una manera de concebir la historia mirando hacia lo escatológico y poniendo foco en lo venidero. Es una manera de narrar que termina por tomarse todo el texto.

En *Fire Punch* la escatología del mundo se hace sentir inicialmente con el estado actual de las cosas y con la figura de Agni. Aun cuando se nos proclama que el mundo ha llegado a su fin, comienza un nuevo periodo de finitud para

los personajes de *Fire Punch*. Se hace presente lo pasado a través de las distintas anacronías: cine, familia, perdidas y ruinas. Agni no puede volver atrás en el tiempo, de ahí que sus llamas eternas y su cuerpo sufriente den cuenta de la condición apocalíptica de los sujetos arrojados a este tipo de narrativas. La disconformidad que caracterizó a Juan de Patmos —no olvidemos que el evangelio del apocalipsis se escribe en el exilio y en contra el imperio romano— se comparte con los sujetos apocalípticos. La disconformidad o las ganas por cambiar el mundo son la característica principal de estos personajes: Agni quiere venganza, Togata hacer una película y ser hombre, Doma la redención, etc.

Por otro lado, tenemos en asunto de la memoria y la aniquilación, dos temas que en *Fire Punch* aparecen representados a través del asunto de la presencia y la ausencia. Tal como hemos problematizado en este artículo, el asunto de la memoria tiene que ver con Agni y el recuerdo de su hermana, como también con la búsqueda asociada a lo pasado que se encuentra ausente del resto de los personajes y relacionado con un estado previo del mundo. En ambos casos, la pérdida de lo que se encuentra ausente se presentaría como un evento apocalíptico, pues determinaría la escatología de una presencia o el límite de un estado actual. En el caso de Agni la pérdida de su hermana está asociada a su iniciación como el hombre envuelto en llamas o con los diferentes nombres que ha llevado. Esto sucede también con Judah cuando se convierte en Luna o incluso con el enfriamiento progresivo del mundo, evento que simboliza la muerte progresiva del planeta tierra. En todos estos casos la ausencia determina un límite o se presenta como escatología dentro de un tono apocalíptico o de revelación.

Cabe destacar el cruce que Fujimoto hace en *Fire Punch* entre la idea de la nada del budismo con el discurso apocalíptico. A partir de lo señalado sobre el *samsara* y Agni, podemos ver un cruce entre lo apocalíptico asociado más tradicionalmente a la tradición judeocristiana y principios tradicionales del budismo. La idea del *samsara* si bien tiene que ver con el ciclo de reencarnación kármico, esta también apunta a una visión del mundo contenida en este concepto. Esto quiere decir que si el *samsara* es un “mar de lágrimas” por el ciclo de reencarnación del karma, también lo es la vida misma, la cual vendría a ser una vía de sufrimiento o, en otras palabras, no se podría separar la vida del sufrimiento mismo. Este asunto nos recuerda inmediatamente a Agni, personaje que se encuentra eternamente envuelto en llamas y colmado de un sufrimiento físico y psíquico como también al resto de los personajes que se ven envueltos en este congelado mundo repleto de abusos. Por su parte, las permanentemente comparaciones de Agni con una figura mesiánica cristiana lo hacen ver como el aparente salvador del planeta: desde la aldea que es alimentada con partes mutiladas del cuerpo de Agni hasta el culto que se crea alrededor del hombre envuelto en fuego. Fujimoto logra integrar estas dos visiones —budista y cristiana— dentro



de *Fire Punch* gracias a la presencia de lo escatológico. En ambas visiones se establecen límites y finales, pero también inicios y recuerdos.

Por último es necesario señalar la necesidad de valorar el manga como un objeto de estudio válido para la reflexión con el mismo valor que el cine o la literatura más tradicional. Las diferentes historias retratadas en ellos pueden servir como una cantera totalmente inexplorada de representaciones y problemáticas relacionadas al pensar. En este caso fue con *Fire Punch* y los discurso apocalíptico pero podría ser cualquier otro asunto que aún se encuentra velado dentro de otro texto.



## Bibliografía

- Butler, Judith. *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós: España, 2016.
- Deleuze, Gilles. "Nietzsche and Saint Paul, Lawrence and John of Patmos". *Paul and the Philosophers*. Ward Blanton y Hent de Vries (Ed). Forham University Press, 2014. 381-394.
- Derrida, Jacques. *Sobre un Tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Trad Ana María Palos. Siglo XXI., 1994. Consultado desde la página *reaprenderycambiar* en 2023. <https://reaprenderycambiar.com/derrida/textos/apocaliptico.htm>
- Fisher, Mark. *Los fantasmas de mi vida*. Caja Negra Editora: Buenos Aires, 2014.
- Fujimoto, Tatsuki. "Fire Punch". *Shounen Jump*, 2016.
- Heidegger, Martin. "Tiempo y Ser". *Filosofía, ciencia y técnica*. Universitaria: Chile, 2017.
- Kant, Immanuel. *Crítica a la razón pura*. Colihue: Argentina, 2014.
- Kant, Immanuel. "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor". *Filosofía de la historia* (54-68). Fondo de cultura económica: México, 2017a. 54-68
- Kant, Immanuel. "El fin de todas las cosas". *Filosofía de la historia*. Fondo de cultura económica; Mexico, 2017b. 69-78,
- La biblia. *Bible.com*. <https://www.bible.com/es/bible/149/REV.1.9-16.RVR1960> consultado en octubre del 2022.
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. España: Siruela, 1999.
- Rancière, Jacques. *Después del final*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.
- Zamora, Lois Parkinson. *Narrar el apocalipsis: La visión histórica en la literatura estadounidense y latinoamericana contemporánea*. Fondo de cultura económica: México, 1996.





## Mira como crece la maleza en el Lenguaje. Cuerpo y colonialidad en *Piñen* de Daniela Catrileo

### Look how the weeds grow in the language. Body and Coloniality in *Piñen* by Daniela Catrileo

DANIELA ACOSTA<sup>1</sup>

Universidad de Valparaíso, Chile  
acosta.dani@gmail.com

Fecha de recepción: 14/05/2023

Fecha de aceptación: 16/10/2023

#### Resumen

El presente artículo aborda la estrategia escritural de Daniela Catrileo. Se propone revisar la elaboración del concepto de piñen examinando la relación entre lenguaje y colonialidad, para, de ese modo, subrayar el potencial político y reivindicativo que comporta en la novela del mismo nombre, *Piñen* (2019). Dicha hipótesis articulará el ejercicio de lectura aquí propuesto, atendiendo principalmente las estrategias narrativas empleadas —servirse de un polilingüismo que rompe estructuras gramaticales— para descentrar el lenguaje de su determinismo colonial. Así, interpretamos dicha estrategia escritural en consonancia con las potencias micropolíticas y descolonizadoras del arte descritas por Suely Rolnik y, en consecuencia, apostando por la posibilidad de diagramar un devenir minoritario que dispute los imaginarios del inconsciente colonial-capital.

<sup>1</sup> Investigación realizada con financiamiento de ANID, beca Doctorado Nacional 2023 folio 21231180.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Acosta, D. (2023). Mira como crece la maleza en el Lenguaje. Cuerpo y colonialidad en *Piñen* de Daniela Catrileo. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 27-37. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70657

**En MLA:** Acosta, D. "Mira como crece la maleza en el Lenguaje. Cuerpo y colonialidad en *Piñen* de Daniela Catrileo". *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 27-37. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70657

**Palabras clave:** piñen, Daniela Catrileo, descolonizar, micropolítica, polilingüismo

**Keywords:** Piñen. Daniela Catrileo. Decolonize. Micropolitics, polylingualism

## Abstract

This article deals with Daniela Catrileo's writing strategy. It proposes to review the elaboration of the concept of piñen by examining the relationship between language and coloniality, in order to thereby highlight the political and vindicatory potential it entails in the novel of the same name *Piñen* (2019). Such hypothesis will articulate the reading exercise proposed here, mainly attending to the narrative strategies employed -the use of a polylinguism that breaks grammatical structures- to decenter language from its colonial determinism. Thus, we interpret this writing strategy in consonance with the micro-political and decolonizing powers of art described by Suely Rolnik and, consequently, betting on the possibility of diagramming a minority becoming that disputes the imaginaries of the colonial-capital unconscious.

## 1. Introducción

*Piñen* (2019) es el primer libro de narrativa publicado por la escritora mapuche Daniela Catrileo, quien es también autora de los poemarios *Niñas con palillos* (2014), libro colectivo ganador del premio Mustakis, *Río Herido* (2013), *Invertebrada* (2017), *Guerra Florida/Rayülechi malon* (2018) y de las plaquettes *Cada Vigilia* (2007) y *El territorio del viaje* (2017). La recepción de obra poética de Catrileo ha sido, principalmente, situada por la crítica y los estudios literarios como un trabajo escritural en torno a la experiencia de ser mujer y mapuche, atendiendo dicha condición a sus variantes descolonizadoras en el régimen colonial-capitalista. En ese sentido, su recepción crítica, en sintonía con los lineamientos de este trabajo, establece la afirmación de una escena escritural mapuche y su conjunción con la tradición de escrituras de mujeres: “Con una escritura prolífica, en pocos años Catrileo se ha posicionado como un referente fundamental en la escena cultural mapuche reciente y la producción literaria de mujeres” (Barros, 66). Además, María José Barros evidencia una poética que reflexiona sobre la “diáspora” mapuche, en contextos migratorios en ciudades empleando el término “champurria”, el cual se interpreta como una experiencia y postura política, ética, dialógica y artística en relación con las fronteras culturales. Esta “frontera” se inserta en la experiencia diaspórica que ha enfrentado el pueblo mapuche desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, como resultado de la violencia colonialista y su correlación racializadora.

Fernanda Moraga, por su parte, en su análisis de *Guerra florida* a través de la “champurria”, refiere de un modo novedoso sobre su escritura desde características performativas, atendiendo la memoria cultural descrita por Diana Taylor en *El archivo y el repertorio* (2015) en que los imaginarios impuestos por la colonización, por ejemplo, el escenario de la conquista, son tensionados y desmontados por Catrileo:

De tal manera, nos parece que este trabajo poético de Daniela Catrileo responde a un ejercicio performativo de la escritura, ya que los desvíos de sentidos metafóricos funcionan como “actos vitales de transferencia” (Taylor 34). Es evidente que estas prácticas vitales construyen alianzas y transmiten saberes, memorias, afectos y sentidos de la experiencia a través de las acciones reiteradas que realizan las voces y los cuerpos enunciativos dentro de los distintos tiempos y espacios que se tejen en el poemario. En esta “performática” del arte verbal se aprecia un juego entre el exceso y la transformación de imágenes en la medida que la guerra progresa, acentuando, por un lado, los imaginarios y representaciones impuestos por la colonización y, por otro, las respuestas de revuelta, resistencia y expropiación de esos imaginarios (83).

Según Moraga el poema articularía, en una tensión del escenario de la conquista, un “tiempo heterocrónico, de multiplicidades atemporales y territoriales” (85) que encapsula la guerra misma, como un tema irrefutable de conflictos indígenas, champurrias, warriaches, diosas travestis y amores lésbicos.

Tanto Moraga como Barros sostienen que la obra de Catrileo establece un discurso crítico que implica políticas de descolonización de los imaginarios simbólicos y, en consecuencia, sus estrategias al interior del lenguaje poético se encuentran orientadas en dicha dirección. Es este último punto sobre el cual nos enfocaremos en el siguiente artículo, mediante una caracterización de su escritura que trabaja tres aspectos principales que se conjugan e imbrican mutuamente: 1) La disolución de las convenciones de género. 2) Una tensión de los repertorios lenguaje/identidad desde lo gramatical a lo simbólico. 3) Agenciar mecanismos en la escritura que procuran la descolonización del inconsciente de los sujetos de “menor” valía social.

## 2. Piñen

Dicho esto, retomando la obra en cuestión, *Piñen* está compuesto por tres relatos —que transcurren en contextos urbanos<sup>2</sup>— entrelazados: “¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca?”, “Pornomiseria” y “Warriache”. Situados en

---

<sup>2</sup> Tal como se ha abordado, la recepción de las lecturas de la obra de Catrileo pone énfasis en el componente urbano desde el cual se enuncian los relatos; dicha lectura implica reconocer los procesos migratorios de los mapuche. Esta lectura, ofrecida por Bloomfield a través del poema *Río herido* de Catrileo señala lo siguiente: “El poema surge como manifestación al intento del habla, para que los desplazados y sin lengua se unan a la posibilidad y al acontecimiento que es el poema mismo, con un cuestionamiento directo a los espacios urbanos desde la lengua y la memoria” (165). En otras palabras, el gesto poético de Catrileo cuestiona directamente los espacios urbanos desde la perspectiva de la lengua y la memoria, subrayando así la importancia de la expresión artística como una forma de resistencia y afirmación de la identidad de los desplazados y marginados.

el sur de Santiago, más específicamente, en los blocks de la periferia de San Bernardo, que la autora ha llamado “la periferia de la periferia” (Catrileo y Zapata), los que nos llevan por tres momentos por la voz de Carolina Calfuqueo, la personaje que evoca la infancia y adolescencia desde el presente de una mujer mapuche.

Las tres historias se encuentran entrelazadas por la voz de la narradora, pero también por las líneas de opresión que las cruzan: de género, etnia y clase. Al respecto, la crítica literaria Patricia Espinosa plantea que *Piñen* es un importante aporte a la narrativa no oral mapuche producida por mujeres, en un “oscuro, enrarecido y violento relato de formación sobre una joven mapuche que se rebela y que poco a poco va encontrando su rumbo en el conocimiento de sus raíces” (Espinosa, párr. 1). En ese sentido, los pilares centrales de la propuesta de Catrileo en *Piñen*, serían, para Espinosa, la voz femenina, la denuncia política y la exposición de la violencia contra quienes pertenecen a la nación mapuche. La marginalidad que atraviesa los tres relatos que componen *Piñen*, así, corresponden a “personajes [que] siempre son un otro marginado: en tanto mujeres, en tanto mapuche, en tanto pobres u olvidados” (Soto, párr. 7).

El mestizaje y la consecuente violencia que atraviesa la narración no solo se evidencia en la historia sino también en el uso del lenguaje, mezcla de mapudungun y chileno. A partir del título de la obra es que se pondrá el acento en el gesto, precisamente, de utilizar una palabra mapuche integrada a la lengua chilena. De este modo, se propone revisar el concepto de *piñen* y mugre, para luego observar la relación entre suciedad, lenguaje, la colonialidad que puede haber en el piñen en tanto concepto como el potencial político y reivindicativo de su uso en la obra de narrativa *Piñen*. Esta idea articulará el ejercicio de lectura aquí propuesto, centrándonos, principalmente, en sus estrategias empleadas para descentrar el lenguaje de su determinismo colonial. Para ello recurrimos conceptualmente a las estrategias micropolíticas del arte descritas por Suely Rolnik. Dichos insumos teóricos resultan esenciales, porque sitúan la “transformación afectiva de la vida” vinculada en su inmediatez política a las prácticas artísticas: “La transterritorialidad se crean las condiciones más favorables para la movilización de la potencia micropolítica en las prácticas artísticas” (30). Posición que será complementaria desde las perspectivas literarias esbozadas en la obra conjunta de Deleuze y Guattari, atendiéndonos de su “política literaria”. Esta triangulación teórica obedece a la profunda influencia que ambos autores ejercen en los postulados de Rolnik que procuran evidenciar las expresiones colectivas de la literatura en el imaginario social. Para Rolnik el arte tiene el potencial de intervenir en el tejido social y político de maneras sutiles pero significativas. Las estrategias micropolíticas se centran en la experiencia subjetiva y en la manera en que el arte puede afectar la percepción y la subjetividad de los individuos. En lugar de abordar la política desde una perspectiva macro, enfocada en estructuras institucionales,

Rolnik resalta la importancia de las prácticas artísticas en el nivel micro, donde pueden generar transformaciones a nivel personal y comunitario. En ese sentido, la clave de lectura del fenómeno artístico se orienta en la capacidad del arte para generar nuevas formas de conocimiento y comprensión. En síntesis, el arte puede proporcionar perspectivas alternativas sobre la realidad y desafiar las narrativas dominantes. A través de la expresión artística, se pueden explorar temas de identidad, resistencia y descolonización, como en el caso del uso de “piñen” en la obra de Catrileo, situación que nos proponemos abordar.

### 3. Mira como crece la maleza en el lenguaje

Pensaremos los tres cuentos que componen la obra en cuestión a partir del título que los engloba, ya que la misma autora nos indica que la palabra piñen es la única palabra mapuche de todas las que conviven con el castellano chileno en el libro que tiene traducción, a pesar de ser conocida transversalmente en el país. La autora traduce el vocablo de origen mapudungun de la siguiente manera: “se refiere al polvo o la mugre aferrada al cuerpo” (9).

En la jerga popular chilena, el piñen es mugre de la que hay que deshacerse. La persona a la que se le junta piñen es un “piñiñento”, adjetivo que también se usa para denominar a personas no solo sucias, sino de sectores marginalizados y en situación de pobreza. Así, el piñen es una mancha que marca y los piñiñentos la tienen. La marca de la mugre se transforma en una marca de clase, asociada a la pobreza y, muchas veces, producto de una “fatiga laboral” en el cuerpo compenetrada por un mal vivir.

Para los mapuche, que es donde se inscribe la escritura de Daniela Catrileo, “a través de la lengua respira la tierra (...) el mapudungun es el habla de la tierra” (Loncon, 2016). Desde esta cosmovisión, el polvo, que es tierra, es parte de la existencia, al igual que las personas, los animales, los cerros, los árboles; no se trata de entes separados. La tierra adherida a la piel conforma, junto al sudor y microorganismos, vida. También es la huella del movimiento de un cuerpo, de la tierra mezclada con el cuerpo, donde no hay divisiones humano/naturaleza, sino que se es un todo, como explica Loncon: “Desde el punto de vista cultural te permite hablar de una visión de mundo, donde el ser humano está hermanado con la naturaleza. O sea, nosotros estamos unidos a los cerros, nuestros nombres están hermanados con los animales, con las aves: eso es nuestra identidad” (55). En ese sentido, el piñen es vida que se mezcla con la vida humana, en un todo constante, como sucede en *Piñen*, el libro:

No todos tienen la suerte de la resurrección, esa es la injusticia del nombre. Se vuelve al barro del mismo modo en que nacemos. Como un matorral de cardos o yuyos que a pesar de la pena se agitan al viento y vuelven a ser maleza a la inversa: se muere para volver a la tierra seca (28).

La idea de maleza, suciedad y su inscripción en las corporalidades, posteriormente volverá a ser descrita como condición imaginaria de los barrios y sus territorialidades:

Una línea imaginaria delimita las fronteras del barrio. Se vuelve real entre cordeles que recortan la imagen obturada del que mira. Muchachas diversas cuelgan las ropas que se estrujan en tarros de pintura, en baldes de plástico [...] La mezcla de lavaza y piñen entre sus dedos (37).

La Real Academia de la Lengua Española ha integrado la palabra piñen en su diccionario, indicando que es “mugre adherida al cuerpo por desaseo prolongado”. Hay, entonces, una aceptación de la palabra mapuche, pero leída en clave colonialista: de segunda categoría, relacionada con lo sucio.

Catrileo despliega un lenguaje “sucio”, mestizo, mezcla de castellano chileno y mapudungun, que no responde a la supuesta pureza del lenguaje literario, pero que no incomunica, poniendo en la misma jerarquía al mapudungun que otras palabras que se utilizan a menudo en la literatura. Atraviesa la obra un quiebre con la unidad gramatical del lenguaje. El mapudungun se entiende sin problemas. Y si no se entiende, siempre se puede buscar el significado, parece decirnos Catrileo. Esto lo podemos apreciar en diversos fragmentos de la obra:

“La mamá del Juan llegó a fines de los setenta a trabajar para unos españoles en Las Condes. Mi laku era el jardinero de la misma casa. Él había llegado a principios de los setenta, luego de la muerte de su esposa” (15).

“A modo de trawün improvisado bajo las escaleras del pasaje, se vieron como nunca un grupo de cabezas morenas en la sombra de las ampliaciones” (16).

“Pura mari, me dice él, sonriendo cómplice, como si entre los invitados sólo yo pudiera enterarme de su secreto. Pura mari, le contesto, mientras camino hacia el computador” (48).

“Comienza la música y vuelve a sonreír. Iñche ta pura mari tripanu, dice más fuerte, como si al pronunciar esas palabras estuviera invocando su liberación” (48).

De este modo, Catrileo propone una escritura “con piñen”, una escritura *piñiñenta*, una mezcla de castellano chileno y mapudungun como gesto declarado de impureza, también como marca identitaria de lo popular. Es importante constatar



el gesto de Catrileo al prescindir de traducciones y de señales gráficas que podrían resaltar las palabras, pues así queda en evidencia la suciedad que persiste al interior del lenguaje, pero que también se busca agenciar una sedición en su interior, un ahondamiento en nuevas zonas del lenguaje, para poder así dar voz a experiencias marcadas por la marginalidad y la exclusión. Exclusión, incluso, de tener una lengua propia. Estas operaciones en la narrativa de *Piñen* dejan en evidencia una experimentación con el lenguaje que transita de lo gramatical a lo simbólico, en un afán por apropiarse de ese lenguaje mayor que excluye.

La experimentación del lenguaje, que situamos a través de Gilles Deleuze y Félix Guattari, responde a un polilingüismo patente en la narrativa de Catrileo, el cual no busca clausurar o establecer modalidades de reconocimiento, sino presentar la inmediatez de un devenir minoritario:

Servirse del polilingüismo en nuestra propia lengua, hacer de ésta un uso menor o intensivo, oponer su carácter oprimido a su carácter opresor, encontrar los puntos de no-cultura y subdesarrollo, las zonas del tercer mundo lingüísticas por donde la lengua se escapa, un animal se injerta, un agenciamiento se conecta (Deleuze y Guattari 44).

De este modo, la literatura de Catrileo, deja en evidencia esa marca de poder que nos obliga a pensar el lenguaje como algo libre de variación y cómplice de la violencia colonial y los determinismos de género.

Ahora bien, la colonialidad, sostiene Gabriela Veronelli, “introduce una clasificación básica y universal de la población mundial en términos de raza. La invención de la raza resulta nodal y fundamental porque transforma las relaciones de superioridad e inferioridad —previamente entendidas como producto de la guerra, la dominación y el poder— en fenómenos ahistóricos y naturales” (38). Si todo dispositivo colonial es, en esencia, una relación de dominación y sometimiento, podemos trasladar dicho análisis al lenguaje para sostener la pregunta por *cómo* se ve reflejada dicha condición colonial en la literatura. Pero, también, más importante aún es dejar en evidencia el modo en que la literatura permite dar voz a esas experiencias e “identidades” marcadas por la exclusión y la marginalidad.

En ese sentido, Veronelli plantea que también existe una colonialidad del lenguaje, la cual es una de las facetas del proceso de subalternización de las poblaciones colonizadas a través de la racialización, porque el “aparato epistémico-ideológico de la modernidad permite a la imaginación colonial presuponer a los colonizados como seres menos-que-humanos, expresiva y lingüísticamente” (48). De este modo, se liga a la lengua, la gramática, la civilización y la escritura

alfabética con el conocimiento y, en consecuencia, serían las características del lenguaje “en sentido pleno” —porque los colonizadores tienen lenguaje y los colonizados carecen de él determinando, de este modo, una *concepción colonial del lenguaje*, libre de variación alguna, en que toda posición de alteridad y minoría se ve excluida, incluso de tener una lengua propia y, con ello, de la posibilidad de modificar/variarse la estructura de poder dominante en el lenguaje. Esta es la condición que Gilles Deleuze y Félix Guattari constatan al definir los límites conceptuales de lo que sería una *literatura menor* o, si se prefiere, la condición de ingreso a toda concepción política de la literatura:

¿Cuántos viven hoy en una lengua que no es la suya? ¿Cuánta gente ya no sabe ni siquiera su lengua o todavía no la conoce y conoce mal la lengua mayor que está obligada a usar? Problema de los inmigrantes y sobre todo de sus hijos. Problemas de las minorías. Problema de una literatura menor, pero también para todos nosotros: ¿cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor, capa de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria? (33).

Si con los posicionamientos de Rolnik subrayábamos el potencial insurgente del arte, ahora sostenemos, a través de Deleuze y Guattari, que dicho proceso de experimentación para volcarse en una decolonización efectiva de las lógicas capitales y coloniales, requiere de una “desterritorialización” del lenguaje dominante. Para así dar cuenta de esa expresividad singularmente colectiva en que la reapropiación de la vida se traduce en una reapropiación del lenguaje, en este plano, Rolnik apuesta por la potencia de un “contagio potenciador” (81). El cual se traduce no solo en el lenguaje escrito, sino también el corporal, oral y artístico. En dicha huida por una línea revolucionaria sobria, sostenemos, se inscribe la propuesta narrativa de Catrileo.

#### 4. Conclusiones

Se ha determinado el modo en que *Piñen*, Catrileo, evidencia la colonialidad y sus ejercicios de racialización. Si el piñen es una entidad que convive con el cuerpo, que se crea también con él en los desgastes corporales y principalmente laborales, Catrileo pone en cuestión, a la vez que evidencia, la lógica etnocéntrica, de la colonialidad del ver propio de la modernidad/colonialidad (Barriendos). Los siguientes fragmentos, presentes en *Piñen*, resultan representativos para una reflexión sobre los modos en que el dispositivo colonial opera en las esferas afectivas, corporales y lingüísticas, las cuales son tensionadas por Catrileo.

Un cura con una sonrisa del sureste de Europa. Nos purificaba una vez más por nuestras faltas, pero en esos tiempos no lo sabía. No sabíamos qué era América ni qué era Europa. En realidad no sabíamos nada, salvo rezar y tener hambre (Catrileo 18).

Mientras todos los cabros del barrio nos miraban como si fuéramos un grupo de cobardes por ser lo que no éramos; y de alguna forma era verdad. Era como mentirle a la raza. Sabíamos más de la Santísima Trinidad que de Ngünechen (22).

Nos preguntó si conocíamos el significado o la procedencia de nuestros apellidos. Nosotras respondimos con timidez, negando con la cabeza. Pensábamos que nos iba a retar (...). Ese día aprendimos que éramos mapuche para los ojos de los otros. Antes de ese día éramos sólo niñas y niños (51).

Será, por lo tanto, esta intimidad corporal y radical del cuerpo femenino vulnereado, el pivote de una experimentación a través del lenguaje y la literatura que busca, precisamente, implementar una sedición contra el dispositivo colonial del lenguaje. Porque, regresando a la noción de literatura menor en Deleuze y Guattari, la línea sobria del devenir político de la literatura radica en la posibilidad de romper con dicha homogeneidad estructural del saber-decir, enunciar y hablar:

Las tres características de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación. Lo que equivale a decir que “menor” no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de llamada mayor (o establecida) (Deleuze y Guattari 31).

Es decir, la condición y posibilidad de enunciación, radica en sus condiciones de resistencia. La escritura de Catrileo se enuncia desde un componente colectivo, que genera inmediatamente una enunciación.

Ahora bien, uno de los potenciales políticos de *Piñen* se encuentra no solo en su forma, el uso del lenguaje sucio, la puesta en cuestión de los roles. También, temáticamente, la obra habla de aquellos cuerpos que, según Suely Rolnik, serían ubicados en una “menor valía social”, realizando por ello Catrileo un gesto político radical. Para Rolnik, en efecto, estos cuerpos corresponden al “cuerpo pobre, del trabajador precarizado, del refugiado, del negro, del indígena, de la mujer, del homosexual, del transexual, del transgénero” (121). Y, en este marco, es precisamente que la *mapuchada*, a quien refiere la obra, exhibe la experiencia del *margen del margen*: sujetos marginalizados socialmente y también de forma territorial, la diáspora mapuche, el margen del margen de San Bernardo, pueblo ya al margen de la metrópoli santiaguina. Porque en *Piñen*, podemos observar lo que Suely Rolnik indica que es la intención de las insurrecciones micropolíticas;

vale decir, la “potenciación” de la vida o la reapropiación de la fuerza vital en su potencia creadora. *Piñen* construye de esta forma una poética del margen, potencial político que se conecta con un devenir minoritario en donde la intención de insurreccionarse, como señalaría la filósofa brasileña, micropolíticamente es la “potenciación” de la vida:

reapropiarse de la fuerza vital en su potencia creadora. En los humanos, la reapropiación de la pulsión depende de reapropiarse igualmente del lenguaje (verbal, visual, gestual, existencial, etc.), lo que implica habitar el lenguaje en los planos que lo componen: el de la expresión del sujeto y el de afuera-del-sujeto que le da movimiento y transforma el lenguaje (120).

Por tanto, y a modo de conclusión, podemos sostener: el ejercicio de transformación y experimentación que se pone en práctica en *Piñen*, decanta en una potencia micropolítica que deviene menor, se nutre de la vida social e interviene en ella, articulando lo personal y lo colectivo a la vez que agrieta las representaciones hegemónicas del “ser mujer, mapuche y popular” en contextos que la lógica colonial-capital cierne sobre la vida. Así, la autora sitúa su escritura en un gesto de resignificación y reivindicación de la mugre como marca identitaria y de memoria, que posibilita procesos de resistencia en la medida que la obra desdibuja las categorías y jerarquías del lenguaje dominante. Tal como se ha abordado en el trayecto de este escrito, el coeficiente político del trabajo de Catrileo en *Piñen*, por lo tanto, se cifra en este desmantelamiento de las relaciones de poder, la disolución del sistema de género y los roles que han determinado tanto los lenguajes como los cuerpos.



## Bibliografía

- Barriendos, Joaquín. “La colonialidad del ver: hacia un nuevo diálogo visual interepistémico.” *Nómadas* 35 (2011): 13-29.
- Barros, María José. “La poesía de Daniela Catrileo: Escribir la diáspora mapuche y la (im)posibilidad del retorno.” *Perífrasis* 26 (2022): 65-83.
- Bloomfield, Fabián A. “A propósito de la literatura mapuche contemporánea: Daniela Catrileo y la poesía mapuche urbana incipiente del siglo XXI.” *Acta literaria* 58, (2019): 161-167.
- Catrileo, Daniela. *Río Herido*. Santiago, Los libros del perro negro, 2013.
- Catrileo, Daniela. *El territorio del viaje*. Santiago, Archipiélago Ediciones, 2017.

- Catrileo, Daniela. *Guerra Florida/Rayülechi malon*. Santiago, Del aire editores, 2018.
- Catrileo, Daniela. *Invertebrada*. Zurich, Luma Foundation, 2017.
- Catrileo, Daniela. *Niñas con palillos*. Santiago, Balmaceda Arte Joven ediciones, 2014.
- Catrileo, Daniela. La raza / la clase. Sobre Piñen, de Daniela Catrileo". Entr. Claudia Zapata. *La Raza Cómica*. Web. 30 jul. 2022. <https://razacomica.cl/sitio/2020/01/08/la-raza-la-clase-sobre-pinen-de-daniela-catrileo-2/>
- Catrileo, Daniela. *Piñen*. Santiago, Libros del pez espiral, 2019.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Kafka, por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar. México, Ediciones era, 1978.
- Espinosa, Patricia. "Piñen". *Las Últimas Noticias*. 8 may. 2020. <https://www.lun.com/>
- Loncon, Elisa. "La descolonización de la lengua". Entr. Daniela Farías y Virginia Soto. *Visión Universitaria*, Pontificia Universidad Católica de Chile. Agosto-septiembre 2016. 50-55. [https://issuu.com/visionuniversitaria/docs/ru\\_140/50](https://issuu.com/visionuniversitaria/docs/ru_140/50)
- Moraga, Fernanda. "Nosotras champurrias/nosotras mapuche". Guerra florida de Daniela Catrileo. *Rev. chil. lit.* 104 (2021): 73-98.
- Rolnik, Suely. *Esfemas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.
- Soto, Gerardo. "«Piñen», de Daniela Catrileo: Ser mujer y mapuche". *Cine y Literatura*. 15 jun. 2020. <https://www.cineyliteratura.cl/pinen-de-daniela-catrileo-ser-mujer-y-mapuche-en-santiago-de-chile/>
- Veronelli, Gabriela. Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, No. 81 (2016): 33-58. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79143218015>





## La vida humana y el pensamiento: Una aproximación desde Ortega

### The Human Life and the Thought: An approximation from Ortega

NICOLÁS ALARCÓN CID<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Chile

nicolas.alarcon.c@ug.uchile.cl

Fecha de recepción: 02/05/2023

Fecha de aceptación: 16/10/2023

#### Resumen

El propósito del presente artículo es investigar cuál es la relación del pensamiento con la vida humana entendida como proyecto vital en la filosofía de Ortega. Con este ejercicio argumental se busca, por un lado, una adecuada delimitación de lo que significa el pensamiento y, por el otro, establecer de manera precisa que el asunto del pensamiento es un elemento de valor sistemático que va unido a la cuestión del valor problemático que presenta la vida humana en las reflexiones orteguianas. Esto se vería reflejado en las posibles conexiones que se pueden establecer entre “Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia” y el resto del corpus orteguiano. De este modo, nos haremos cargo de la cuestión del rol del pensamiento en el planteamiento filosófico de Ortega.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Alarcón Cid, N. (2023). La vida humana y el pensamiento: Una aproximación desde Ortega. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 39-52. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70542

**En MLA:** Alarcón Cid, N. “La vida humana y el pensamiento: Una aproximación desde Ortega.” *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 39-52. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70542

**Palabras clave:** pensamiento, vida humana, proyecto vital, circunstancia, Ortega y Gasset.

**Keywords:** Thought, Human Life, Vital Project, Circumstance, Ortega y Gasset.

<sup>1</sup> El presente manuscrito es posible gracias al financiamiento de la Beca ANID-PFCHA/Magister Nacional/Año 2022-2024 — Folio 22220022

## Abstract

The purpose of the present writing is to investigate what is the relationship between thought and human life, understood as a vital project in Ortega's philosophy. With this argumentative exercise is wanted, on the one hand, an appropriate delimitation of the significance of the thought and, on the other hand, to set up precisely that the topic of the thought is an element of systematic value that is united to the matter of the problematic value that presents the human life in Ortega's reflections. This will be reflected in the possible connections that can be established between "Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiúrgia" and the rest of the orteguian corpus. Thus, we will take charge of the topic of the role of thought in Ortega's philosophical approach.

## Introducción: presentación del asunto y metodología

Por un lado, es sabido que uno de los grandes temas en la filosofía de Ortega son sus consideraciones de la vida bajo una mirada radical. Tanto es así que, en muchas de sus obras, encontramos reflexiones sumamente interesantes que permiten pensar la vida como condición para la aparición de diversas realidades derivadas y secundarias<sup>2</sup>. En tal sentido, siempre es útil, por ejemplo, intentar considerar qué quiere decir exactamente que la vida humana sea realidad radical y que, además, el resto de las realidades ha de aparecer en ella, pues dicho asunto es una suerte de hilo conductor para entender el corpus orteguiano<sup>3</sup>. Por otro lado, también podemos reconocer que uno de los grandes temas en la filosofía orteguiana es el concepto de pensamiento<sup>4</sup>. De hecho, muchas son las reflexiones dedicadas por nuestro filósofo al estatuto del concepto de pensamiento. Sin embargo, de buenas a primeras, es difícil ver qué sería precisamente el pensamiento y cuál sería su relación con el gran asunto que es la vida humana como proyecto problemático<sup>5</sup>. Más aún, si se considera la literatura secundaria

<sup>2</sup> Cf., O.C VII, 100 y O.C VI, 13.

<sup>3</sup> Con la expresión 'corpus orteguiano' nos referimos a los escritos de Ortega agrupados bajo la edición de *Obras Completas*, editados por Revista de Occidente (tenemos conocimiento de la publicación y circulación de una versión más reciente de las obras completas de Ortega -Publicada por Taurus-, la cual, por su puesto, cuenta con importantes adiciones. No obstante, en este artículo nos ceñiremos a la edición de Revista de Occidente, pues la paginación de ambas ediciones es diversa). Así pues, la citación de pasajes alusivos a la obra de Ortega seguirá la paginación de dicha edición, siendo esta del siguiente modo: O.C seguido del número de tomo y página correspondiente: por ejemplo, O.C V, 183. La única excepción a este formato de citación será *Unas lecciones de Metafísica*. Además, quisiéramos reconocer que nuestra intuición de que la vida humana es hilo conductor para la comprensión de la filosofía de Ortega no es, en rigor, una idea innovadora. En realidad, esta idea ya está presente en los escritos de Dobson (1989). Cf., Dobson 127 ss.

<sup>4</sup> Basta con mirar el índice de materias de O.C IX para notar esto, como también O.C V, 517.

<sup>5</sup> Sobre la noción de la vida humana como proyecto, cf., Acevedo 37; Rodríguez Huéscar 161; O.C V, 34; O.C VI, 348, y Alarcón Cid 12 ss.



sobre la filosofía de Ortega, se podrá apreciar la falta de escritos acerca del pensamiento como concepto de importancia para el proyecto filosófico orteguiano. De este modo, se puede constatar que no existen demasiados<sup>6</sup> manuscritos que intenten hacerse cargo de la pregunta por la relación del pensamiento con la vida humana entendida como proyecto. Así pues, hemos de buscar en el corpus orteguiano material que nos permita perfilar una tentativa de respuesta para el problema aquí propuesto<sup>7</sup>.

Considerando lo anterior, creemos que existe la necesidad de reflexionar sobre esta cuestión, puesto que una mirada atenta de las *Obras completas* nos mostrará que ambos temas —la vida humana y el pensamiento— están estrechamente unidos y reclaman un tratamiento en conjunto. Así las cosas, en este artículo se persigue el objetivo general de investigar y poner en claro cuál sería la relación del pensamiento con la vida humana. Para esto, como motivo de análisis, nos haremos cargo de al menos tres preguntas conectadas: la primera se refiere a qué hemos de entender en Ortega por la concepción alusiva a la vida humana como proyecto. La segunda consiste en indagar qué es el pensamiento, es decir, bajo qué categoría del sistema orteguiano<sup>8</sup> es posible ubicar dicha figura. La tercera, en cambio, se refiere a cuál sería la relevancia del pensamiento para el desarrollo del proyecto vital. Con esto se busca conseguir dos rendimientos: por un lado, una adecuada delimitación de lo que significa el pensamiento, y además, por el otro, establecer de manera precisa que el asunto del pensamiento es un elemento de valor sistemático en las reflexiones orteguianas.

El orden de presentación y desarrollo de la propuesta de investigación será el siguiente: en un primer momento, nos inmiscuiremos brevemente en la cuestión del análisis de qué se busca indicar cuando se señala que la vida humana es un proyecto problemático. Luego, expondremos de qué modo se ha de entender el pensamiento en Ortega, tal que sea posible intuir qué es lo que mienta dicha

<sup>6</sup> El único tratamiento que conocemos de este asunto es el que ofrece Conill (2013) en “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana”, aunque más bien centrado en una lectura hermenéutica del corpus orteguiano y no tanto en la cuestión del valor sistemático de ciertos conceptos.

<sup>7</sup> El sentido de la expresión ‘problema’, aquí empleada, está en las coordenadas bajo las cuales Ortega considera que nos encontramos con algo de esa naturaleza, vale decir, (1) un problema determinado no admite cualesquiera soluciones, sino aquellas que hagan juego con su planteamiento y (2) que una solución solo puede darse allí donde, en efecto, nos encontramos con un problema verdaderamente apremiante, es decir, que nos haga sentir una especie de angustia. Cf., O.C V, 24.

<sup>8</sup> Aquí se hace relevante reconocer que el sentido de la expresión ‘sistema orteguiano’ debe ser comprendido en un modo peculiar, es decir, la filosofía de Ortega no es un sistema, por ejemplo, como lo es uno completamente formalizado. En realidad, el pensamiento filosófico de Ortega, siguiendo a Ferrater (1961), podría ser descrito como un sistema que “[...]tiene un significado algo sutil, dependiendo tanto de la fuerza de los pensamientos y la *recurrencia de los temas*. Si es dicho que Ortega, por lo tanto, tiene un ‘sistema’, debe ser añadido que él es uno abierto más que uno cerrado” (10; traducción propia). En una línea similar son relevantes las intuiciones de Gaete (1962), quien aboga igualmente por una interpretación sistemática del pensamiento orteguiano, siendo la labor del intérprete hacer consistente aquellos pasajes que parezcan estar en conflicto u oscurecidos por el modo de exposición orteguiano. Al respecto, cf., Gaete 261 ss.

figura. Finalmente, realizaremos una conjunción de los dos elementos analizados en los primeros dos apartados, vale decir, el pensamiento y la vida humana, para así obtener una tentativa de respuesta al asunto relativo a cuál es la relevancia del pensamiento para el desarrollo del proyecto vital. De este modo, este manuscrito podrá poner en claro cuál es, *efectivamente*, una forma de abordar la relación del pensamiento con la vida humana dentro del corpus orteguiano.

## 1. La vida humana como proyecto: la conexión del problema vital y la proyectividad

El presente apartado pretende esbozar en líneas generales qué se puede entender por vida humana como proyecto en el planteamiento de Ortega. Recordemos que esto se hará con vistas a desarrollar una argumentación útil para vislumbrar la relación del pensamiento con la vida humana, solo que en este caso preferimos aislar uno de los miembros del par pensamiento/vida humana, con vistas al intento de presentarlos de manera clara y distinguida.

La vida humana, como ya notábamos en la introducción, es uno de los grandes temas de la filosofía orteguiana. Si queremos saber qué significa que ella sea proyecto, ciertamente, podemos enterarnos por medio de pasajes de variadas obras del pensador español. Ahora bien, para nuestro propósito nos basta con bosquejar brevemente qué significa dicha idea. Debido a ello es que ahora exponemos algunos pasajes de *En torno a Galileo* que están encaminados en esa dirección. Pues bien, es ciertamente claro que Ortega piensa que el ser humano tiene la peculiar característica de tener que, antes de llegar a ser lo que él desea, averiguar qué es ya él mismo (Cf., O.C V, 21). Básicamente, el hombre se encuentra en un mundo que le es extraño, que le presenta distintas posibilidades y que hace que, en último término, el hombre se haga cuestión de su propia vida. Dicho de otro modo, “en su existencia concreta e insustituible, el ser humano está sumergido en una corriente de acontecimientos cambiantes, está arrojado al mundo” (Malishev y Herrera 219). Así, entonces, surgen preguntas del tipo, ¿qué debo hacer en estas circunstancias?, ¿qué tengo yo que ser? Esto queda bastante claro en el siguiente fragmento:

Lo esencial del hombre es, en cambio, no tener más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, mejor o peor, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas entre las cuales inexorablemente tiene que ser. Esto: que necesita saber, que necesita —quiera o no— afanarse con sus medios intelectuales, es lo que constituye indubitablemente la condición humana (O.C V, 22).

Debemos, entonces, dada nuestra constitución, afanarnos en conocer, hacer ciencia, ocuparnos de nosotros mismos, pues en todo momento se nos presentan distintas cuestiones que nos hacen reaccionar y reflexionar precisamente sobre qué hacer y qué ser, porque todo parece orbitar frente a la cuestión fundamental de nuestra condición humana. De suerte que, en nuestra relación con el mundo o circunstancia, debemos vivir de una cierta manera, la cual, por supuesto, no está definida de antemano. La mera noción de que debemos conocer, o bien, por ejemplo, hacer ciencia, sugiere ya que no solo existe un modo único de afrontar dichas tareas, y lo mismo corre paralelamente a la hora de ocuparnos de nosotros mismos, vale decir, no solo existe un único modo prefigurado en que *debemos* lidiar con aquello que se vuelve circunstancia. Al contrario, “el hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida” (O.C V, 23). Es decir, la vida de cada cual va de ciertas decisiones a las que nos determinamos, que se configuran, entonces, como decisiones relativas a una cierta idea que expresa aquello que deseamos ser. *No vivimos, pues, de forma azarosa, sino en consonancia con un determinado proyecto que solo es realizable en la medida que tomamos ciertas decisiones que permiten encaminarnos hacia él.* La vida es, por lo tanto, un problema que solo es abordable toda vez que tengamos una estrategia para hacerle frente, porque “el hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser; se entiende, *lo que ha decidido ser en toda su vida*” (O.C V, 23). Así pues, la vida —la vida personal de cada cual— es una suerte de intento por encaminarnos a realizar una cierta idea de lo que creemos que queremos y debemos ser. De aquí que, por ejemplo, suela insistir Ortega en la idea, según la cual, estamos en el papel de alguien que tiene que fungir el rol de un intérprete sobre su propia vida, es decir, somos novelistas de nuestra propia vida personal (Cf., O.C VIII, 29). En palabras de Alonso Fernández (2014), “mi vida es hacer; pero sólo es hacer porque antes, en cierto sentido, es futurición. Mi vida consiste en estar continuamente proyectándose en el futuro. Si no me proyectara continuamente no podría hacer nada, y por tanto no podría vivir” (166). Luego, entonces, la vida humana es proyecto vital, algo por lo que constantemente estamos esforzándonos en hacer y ser. Con ello, pues, modifico tanto mi vida como la circunstancia o mundo. Visto así, la proyectividad o futurición, supone, por un lado, que *necesariamente* estemos ejerciendo nuestra libertad para mantenernos en la existencia (Cf., O.C VI, 13) y, por el otro, que nos atengamos a una especie de *imperativo de la autenticidad* o, lo que es lo mismo, a un *imperativo de la invención*, es decir, que el hombre mediante el ejercicio de su fantasía ha de construir aquello que se afana en hacer y ser (Cf., O.C V, 29). Establecido esto, tendríamos que reconocer que la elaboración de cada proyecto de existencia es, en consecuencia, no arbitrario.

De esta suerte, ha quedado patente que vivir se muestra como un asunto complejo, en la medida que cada proyecto no está prefigurado, sino que ha de ser elaborado por cada cual frente a las dificultades que nos plantea el mundo en cuanto nos es ajeno. Así pues, el punto no es otro que señalar que, frente al misterio vital, no tenemos más remedio que tomar responsabilidad de nuestra propia vida y decidir hacer o dejar de hacer en razón de aquello que nos afanamos en ser. Por lo tanto, se ha logrado ofrecer una respuesta a la pregunta guía de este apartado, vale decir, qué sería la vida humana considerada como proyecto. A continuación, pasaremos a examinar el segundo miembro en cuestión del problema relativo al presente manuscrito, es decir, el pensamiento, de suerte que sea posible responder, eventualmente, a la pregunta de qué modo se ha de entender el pensamiento en Ortega, tal que quede claro qué es lo que mienta dicha figura y cuál sería su papel en relación con la vida humana proyectiva.

## 2. Qué es el pensamiento: breves observaciones

Como notamos en la introducción de este manuscrito, se reconoce que prácticamente no existen trabajos especializados dedicados a tratar el tema de la figura del pensamiento en Ortega. Hasta donde sabemos, dicho material es escaso. En cambio, la literatura secundaria está inundada de escritos sobre el tópico de la vida humana, las ideas y creencias, la sociología orteguiana, sobre el tratamiento del Leibniz<sup>9</sup>, etc. Dicho esto, se ve la necesidad de preguntar qué mienta Ortega con el concepto de pensamiento. En este apartado nos ocuparemos de este asunto, recurriendo principalmente a “Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia”.

Pues bien, ¿qué sería el pensamiento? Antes de responder es útil agregar ciertas observaciones. Primero, hay que notar que la tarea de dar con el ser del pensamiento es penosa, al menos en el sentido de que existen múltiples elementos relacionados que producen confusión en aquel interesado por aquello que es el pensamiento (Cf., O.C V, 525), pues se asume como un dato el hecho de que siempre, al buscar el ser de algo, nos topamos primero con sus máscaras, con aquello que oculta otros aspectos relevantes. De esto se desprende una cosa, esto es, que tras ese antifaz existe algo oculto, “el señor del antifaz”. Nada menos importante, en tanto y en cuanto esta metáfora es lo bastante ilustrativa, puesto que de no haber un portador que lleve la máscara, no podríamos hablar de que tras ella se oculta algo que llama nuestra atención, vale decir, lo que la

---

<sup>9</sup> Cf., O.C., VIII y *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz* (2003).

cosa *realmente* es. Esta es precisamente la situación en que nos encontramos al buscar el ser del pensamiento.

¿Qué podemos hacer frente al hecho penoso de siempre encontrarnos con una máscara y no con lo que la cosa *realmente* es? La respuesta de Ortega no se deja esperar. Ella consiste en una operación: “[...] «verificar» o advenir, más castizamente averiguar. Es hacer patente lo oculto, es desnudarlo de sus velos, des-cubrirlo. Y esa manera de estar algo ante nosotros nudificado, es su «verdad»” (O.C V, 525). En otras palabras, el ejercicio de verificación puede ser entendido como uno, según el cual se busca quitar la máscara a un fenómeno dado, a fin de lograr distinguir aquello que realmente es, permitiendo no confundir *lo que tiene que ver* con el fenómeno con *lo que realmente es*. No se trata de otra cosa que el intento de atender a su aspecto verdadero, es decir, su verdad.

Entonces, ¿cuáles serían los elementos que tienen que ver con el pensamiento, pero que no son *realmente* él? Lo veremos en seguida, puesto que esto nos entrega una definición negativa sobre qué no es el pensamiento. Por un lado, es cosa común que cuando reflexionamos sobre el pensamiento venga a nuestra mente un cúmulo de nociones psicológicas, como si el pensamiento fuera esencialmente eso. El pensamiento no es, *esencialmente*, mecanismos psíquicos que operan cuando el hombre se ocupa en pensar<sup>10</sup>. Resta indicar, de todos modos, que la opinión de sentido común tiene un punto, vale decir, es cierto que existen mecanismos empleados en la faena de pensar. Sin embargo, no es lícito sostener que a eso se reduzca el pensamiento, como si apuntar a las actividades mentales y describirlas sea igual a decir qué es él:

*No es, pues, posible averiguar la consistencia del Pensamiento, poniéndose a mirar dentro de la mente, entregándose a investigaciones psicológicas. El orden es, más bien, inverso: gracias a que tenemos una vaga e irresponsable noción de lo que es el Pensamiento ha podido la psicología acotar ciertos fenómenos psíquicos como preferentemente intelectuales (i). Se les llama así porque intervienen en la tarea del Pensar y no viceversa (O.C V, 527).*

Mirar dentro de la mente para inspeccionar los actos implicados en el pensamiento es infértil para la faena que se propone saber en qué consiste. En realidad, quien así procede no es capaz de caer en la cuenta de que nunca será posible dar con la consistencia del pensamiento de ese modo, pues el pensamiento es condición anterior a los mecanismos, tal que a los mismos se les llama ‘pensamiento’ en atribución a su relación y no a la inversa. Quien busca el pensamiento en

<sup>10</sup> Cf., O.C V, 526 y O.C VI, 351.

asuntos relacionados solo encuentra elementos relacionados, pero nunca lo que realmente busca, esto es, la verdad del pensamiento.

Por otro lado, el pensamiento tampoco es la Lógica (*Cf.*, O.C V, 527). Suele creerse que el pensamiento es pura forma lógica, como, por ejemplo, ser idéntico a sí mismo, evitar la contradicción, etc., tal que todo pensar distinto de aquel que siga el canon de la lógica es, *ipso facto*, no pensamiento. Para esta visión, el pensamiento solo es en virtud de seguir el imperativo de la logicidad. En ambas posturas —llamémoslas lógica y psicológica— acontece precisamente que su error está en mostrar ítems que no son pensamiento efectivo. La psicológica reduce el pensamiento a los mecanismos involucrados y la lógica cree poder reducir el pensamiento a esquemas presuntamente lógicos, que serían fiel reflejo de su consistencia. Por último, contamos con aquella postura que cree poder identificar en una relación de identidad el pensamiento con el conocimiento. Sin embargo, también en esto hay error, puesto que no es posible creer que, porque todo conocimiento es pensamiento, entonces también todo pensamiento es conocimiento (*Cf.*, O.C V, 529). En realidad, quien razona de este modo, está cometiendo una argumentación falaz, pues, por ejemplo, el juicio “todos los gatos son felinos”, no admite como razonamiento válido su conversa, a saber, “todos los felinos son gatos”, dado que basta con mostrar al menos un felino que no sea un gato, verbigracia, un tigre. Probablemente, Ortega tiene en mente este mismo punto al establecer su afirmación. De este modo, “si en la gran cuestión que planteamos se quiere de verdad salir a alta mar y abrirse ruta hasta la raíz del problema, es inexcusable *dislocar* la tradicional asociación entre ambos términos [pensamiento y conocimiento]” (O.C V, 529). Ahora bien, pensando que el hombre se ocupa de conocer para saber lo que las cosas son, sería razonable sostener —con una opinión de sentido común— que conocer y pensar son lo mismo. Bajo esa concepción no hay ningún problema. Más bien, el problema está cuando queremos significar que, en un sentido riguroso, el hombre siempre haya estado ocupado e interesado en la faena de contemplar la consistencia de lo que las cosas son. Esto, por lo pronto, revela que hay dos sentidos en que se usa la palabra conocimiento.

Sea como sea el asunto, hemos de señalar que, cuando el hombre sabe a qué atenerse, entonces no se le ocurre ponerse a pensar, sino que se mantiene en comodidad sobre *la idea o pensamiento* que posee. Esta idea, en la que se encuentra el hombre, no es otra cosa que creencia<sup>11</sup>. En cambio, cuando aquella creencia le falla, y deja de estar en ella, es que el hombre se pone a pensar (*Cf.*, O.C V, 530). Entonces, ¿qué es el pensamiento? Es el momento de tratar este punto, pero considerando todas las precauciones que ya se han ofrecido. El pensamiento es

---

<sup>11</sup> Sobre la distinción entre ideas y creencias, *cf.*, O.C VI 13 ss. Y O.C V, 379 ss.

una ocupación (Cf., O.C V, 526), *algo que el hombre hace*. De suerte que pensar no es algo que nos pase, sino que nos ponemos a hacer. Pensar, además, supone tres elementos: *ser hecho por algo*, *para algo* y *ser hecho con algo*. De estos tres miembros, aquello más relevante es, ciertamente, aquel que supone que lo hecho es *para algo*, a saber, una cierta finalidad. Aquella finalidad se juega en el plano de no saber qué hacer frente a la falla de una creencia, es decir, lo relevante a la hora de pensar es que se hace por la genuina razón de no saber a qué atenerse, pues “[...] es el Pensamiento una ocupación a que el hombre tiene que entregarse aun desesperando de su suficiencia” (O.C V, 527). Además, las figuras del pensamiento que pueden ser empleadas son muy diversas<sup>12</sup>. Lo importante es que cada una de esas figuras no son naturales, sino que nacen del esfuerzo del ser humano por encontrar caminos para salir de la duda en que constantemente está, porque, en último término, “[...] debemos liberar el vocablo Pensamiento para significar *la idea formalmente abstracta del ajuste intelectual del hombre con su contorno*” (O.C V, 539). Al reconocer este hecho, sin embargo, no hay que olvidar que, esos modos de pensar que son reflejo del pensamiento, son siempre empleados en virtud de un hombre situado, que intenta establecer un ajuste de su intelecto con el contorno o mundo. De esta forma, se comprende que el pensamiento debe catalogarse bajo la categoría<sup>13</sup> de un hacer que debemos emprender bajo la circunstancia de estar en duda sobre nuestras creencias, lo cual nos fuerza a ponernos a pensar, descubriendo así que, primero, no hay solo un modo de pensar y, segundo, que pensar no es cosa natural, sino aquello que reclama la elaboración de métodos para así lograr un ajuste intelectual con el contorno.

Considerando que, por un lado, hemos caracterizado la vida humana como proyecto y, por el otro, la consistencia del pensamiento, ya podemos hacernos cargo de la tercera pregunta planteada en principio, pues ella supone una síntesis de los dos elementos analizados en las secciones primera y segunda. La interrogante no es otra que cuál sería la relevancia del pensamiento para el desarrollo del proyecto vital. Con esto podremos mostrar que las reflexiones sobre el pensamiento son de valor sistemático para la filosofía de Ortega.

---

<sup>12</sup> En este trabajo no expondremos la oración, ni mucho menos el conocimiento en sentido estricto como formas del pensamiento. Hacerlo sería igual a desviarnos del problema en cuestión, esto es, la pregunta por la relación del pensamiento con la vida humana. En cambio, el tratamiento de los modos del pensamiento es un asunto que reclama de suyo un trabajo detallado, cuestión de la cual no podemos hacernos cargo en este momento.

<sup>13</sup> Aunque también existen pasajes en que se menciona al pensamiento como idea, queriendo esto decir creencia; en cambio, otros que señalan que el pensamiento es una realidad. Ambas posturas parecen razonables, en tanto y en cuanto no son incompatibles. En cualquier caso, cf., O.C V, 530, O.C V, 517, O.C V, 383 y O.C III, 164 ss.

### 3. Pensamiento y vida humana, hacia la conformación de un proyecto vital

Sabemos cómo concebir al pensamiento y la vida humana, como también que la vida humana —entiéndase la de cada cual— es un proyecto que no está prefigurado de antemano. Más bien, frente a las posibilidades, hemos de afanarnos por ser y hacer. La pregunta que cae de cajón es qué rol tendría el pensamiento para la conformación del proyecto vital.

Nos parece que para responder a lo anterior son valiosas las observaciones de *El tema de nuestro Tiempo* (Cf., O.C III, 145 ss.) y “A una edición de sus obras” (Cf., O.C VI, 342 ss.), pues ellas son útiles por dos motivos. Primero, porque pueden ser relacionadas con “Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia”, para así responder a la pregunta planteada. Segundo, porque, tomadas en conjunto estas obras, mostrarían el interés sistemático que posee el asunto del pensamiento en el corpus orteguiano, sobre todo en su conexión con otro de los grandes temas en la Filosofía de Ortega, la vida humana.

Pues bien, antes que todo, reparemos en un elemento mencionado en el primer apartado. Toda vez que hacemos algo, toda vez que nos pasa algo es, de hecho, en un mundo. Todos los seres humanos estamos implicados y complicados con él. El mundo en que nos encontramos se compone de realidades agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros (Cf., Ortega 172). Lo importante es que entramos en una relación con aquello que no somos nosotros mismos, vale decir, con aquello que se nos presenta. Dicho de otro modo, somos en el mundo, llevamos a cabo nuestra acción en él. El ser humano es ‘un naufrago en este orbe impremeditado’: “un símil esclarecedor fuera el de alguien que dormido es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que lo despierta, es lanzado a las baterías, delante del público” (Ortega 173). Las circunstancias se hacen patentes en el hombre, están ahí para su bien o mal, no cabe escapar de tomar una decisión, por lo cual somos diferentes de los animales y los dioses (Cf., O.C V, 530), pues frente a la circunstancia de la duda, no tenemos más remedio que ponernos a pensar. Además, agreguemos que “el pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre [...] pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón” (O.C III, 164). Es decir, el pensamiento tiene una función vital para la vida de cada cual, así como es relevante que el corazón bombee la sangre para seguir existiendo, porque, en último caso, aquel es “un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna” (O.C III, 164). El pensamiento, visto de este modo, parece ser muy relevante para el desarrollo de nuestra vida, pues está al servicio de lo dinámico del proyecto vital, como un hacer subordinado a nuestra deliberación. Con algunos modos del pensamiento intentamos dar con aquello que las cosas son, es decir, dar con su verdad. No menos cierto es que, en ese ejercicio,



se juegan dos cuestiones: “*por un lado nace [el pensamiento] como necesidad vital del individuo* y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado, consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad” (O.C III, 165). No se trata de otra cosa que reconocer el dinamismo implicado en la faena del pensamiento; que lo empleamos por necesidad subjetiva de nuestro proyecto y que, además, en nuestro proceso de pensar, nos sometemos igualmente a leyes objetivas de la verdad. Se descubre, por tanto, que la actividad del pensamiento *necesariamente* conlleva esta dualidad. No es posible pensar útilmente para mi vida si yo no soy capaz de pensar la verdad. Prueba de esto es que “un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes *errores prácticos*, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido” (O.C III, 166). Luego, se ve claramente que el pensamiento como ejercicio vital es sumamente necesario para preservar nuestra vida o, lo que es igual, para llevar a cabo un proyecto. La proyectividad supone, entre otras cosas, que uno sea capaz de, como veíamos en “Apuntes sobre el pensamiento”, ajustarnos intelectualmente a aquello que no somos, vale decir, al mundo. Se ve, entonces, la primera concordancia en las reflexiones orteguianas sobre el papel del pensamiento y que revela una cierta preocupación sistemática que se cristaliza en el par vida proyectiva/pensamiento.

Continuando con la exposición, podemos encontrar otros pasajes que sirvan a nuestro propósito. Por ejemplo, uno de ellos alude a que “el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse” (O.C VI, 351). Puede parecer que estos pasajes se contradicen con las observaciones de *El tema de nuestro tiempo*, sobre todo en el sentido de que se compara la actividad del pensamiento con la funcionalidad de un órgano. Sin embargo, creemos que la contraposición no es más que aparente<sup>14</sup>. Ciertamente, el pensamiento no es la función de un órgano, sino que, a modo de analogía, posee una función vital. Es decir, la función vital de, frente a la exasperación del hombre, procurar todos los esfuerzos hacia una orientación, que podríamos entender como la búsqueda de una creencia firme que nos sostenga:

Si la vida no fuese en su raíz un encontrarse extraviado en un contorno cuyas vías desconoce y donde no sabe cómo ha caído ni cómo podrá salir, el pensamiento no

---

<sup>14</sup> Esta es precisamente la tarea que, creemos, tiene que emprender el exegeta que aboga por interpretaciones en clave crítica sistemática, esto es, disolver las aparentes contradicciones que parecen presentarse a la luz del examen de diversos pasajes del corpus de un autor. En esta medida, damos por recta la siguiente consideración metódica: “la esencia del criticismo, y la única manera en que podemos penetrar más profundo en la mente de un autor, es chequear nuestra interpretación de un pasaje a la luz de otro, hasta que gradualmente el todo se vuelva claro. Si nuestra interpretación es contradicha por otros pasajes, entonces estamos llamados a considerarlo, y así podríamos estar más cerca de la verdad” (Paton 42; Traducción propia).

existiría y la máquina intelectual del hombre, o no habría llegado a desarrollarse, o yacería atrofiada en los desvanes del organismo. Pero, por fortuna, vivir es descubrirme a mí mismo sumergido en un medio que me es extraño, que me niega constantemente, y donde avanzo rodeado de fisonomías enigmáticas, de esas que llamo «cosas», las cuales, unas veces me son favorables y otras adversas (O.C VI, 351).

Así, el pensamiento no es dote natural, tal y como se señala en “Apuntes sobre el pensamiento”. Más bien, es algo que hay que desarrollar. Ciertamente, él está al servicio de la situación de extrañamiento en que nos encontramos al vivir en un mundo. En este sentido, existen buenas razones para creer que el punto sigue siendo el mismo tanto en “El pensamiento” como en *El Tema de nuestro tiempo* y “A una edición de sus obras”, vale decir, que el rol y función del pensamiento está al servicio del desarrollo del proyecto vital que decidimos emprender. Así pues, se hace patente que no podemos concebir al pensamiento aislado de la vida humana, pues ambos constituyen un par inseparable<sup>15</sup>. En otros términos, no es posible el uno sin el otro. Asentado esto, a continuación, procederemos con las conclusiones.

#### 4. Conclusiones

Durante el desarrollo del presente escrito, en primer término, nos hicimos cargo de presentar el problema, bajo la idea de que, a falta de manuscritos en la bibliografía especializada en torno al concepto de pensamiento en Ortega, se vuelve imperativo realizar una pesquisa que se pregunte por el estatuto del pensamiento y su relación con la vida humana. Luego, nos ocupamos de la pregunta sobre de qué modo hemos de entender la vida humana como proyecto en la filosofía de Ortega. Gracias al ejercicio de análisis, logramos comprender que ella se presenta como un problema, como una suerte de misterio que aqueja a todo aquel que se enfrenta a cualesquiera circunstancias, tal que la vida humana está estrechamente ligada a la idea de proyectividad, pues frente a la extraña situación que implica estar en el mundo, no nos queda más remedio que emplear el esfuerzo por ser y hacer en virtud de un cierto programa vital.

En un segundo momento, nos centramos en ofrecer una precisa caracterización del pensamiento en el corpus orteguiano, con especial énfasis en “Apuntes sobre el pensamiento”. Así fue posible dar con una caracterización, según la

---

<sup>15</sup> De hecho, el pensamiento es “[...] una función parcial de «mi vida» que *no puede desintegrarse del resto*. Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento” (O.C IV,58; énfasis propio).

cual, el pensamiento sería un hacer que supone el esfuerzo de la vida humana por realizar un ajuste intelectual con el contorno frente a la situación de duda en que caemos por el quebrantamiento de una creencia.

Finalmente, nos referimos a la última de las interrogantes, vale decir, cuál sería la relevancia del pensamiento para el desarrollo del proyecto vital. En el enfoque aquí propuesto, se logró notar que, por un lado, el pensamiento tiene un rol importantísimo para el desarrollo del proyecto de vida de cada cual, pues, sin él, la vida misma podría extinguirse. De suerte que, mirando con atención el punto, no es posible examinar el pensamiento y sus formas sin tener en consideración que es pensamiento siempre de una vida humana. Por otro lado, se logró mostrar que existen buenas razones para creer que el tópico del pensamiento es un tema relevante en la filosofía orteguiana, y de ahí su aparición en múltiples escritos del pensador español<sup>16</sup>. En suma, si lo que hemos presentado en este artículo apunta en la dirección correcta, entonces, sería posible dar fuerza a la tesis, según la cual, en el desarrollo del proyecto orteguiano, existiría una preocupación sistemática por el concepto de pensamiento y su relación con la vida humana, lo cual se refleja en los múltiples manuscritos que tratan este asunto y que hemos podido exhibir.



## Bibliografía

- Acevedo, Jorge. *Hombre y Mundo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1984.
- Alarcón Cid, Nicolás. "Entre Ortega y Heidegger: en torno a la pregunta por la técnica", *Síntesis. Revista de Filosofía* VI (1) (2023): 1-22.
- Alonso Fernández, Marcos. "El problema de la futurición en Ortega y Marías", *Revista de Estudios orteguianos* 29 (2014): 155-182.
- Álvarez, Luis y Jaime de Salas. *La última filosofía de Ortega y Gasset, en torno a la idea de principio en Leibniz*. España: Universidad de Oviedo, 2003.
- Conill, Jesús. "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana", *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla. Granada: Editorial Comares, 2013. 207-230.
- Dobson, Andrew. *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Ferrater, José. *Ortega y Gasset: An outline of his philosophy*. London: Bowes y Bowes, 1961.

<sup>16</sup> Ciertamente, no parece ser menor el hecho de que el concepto de pensamiento esté estrechamente unido al concepto de vida humana, que, como ya notábamos, parece ser el hilo conductor de la filosofía Orteguiana.

- Gaete, Arturo. *El sistema maduro de Ortega. La metafísica de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Fabril Editora, 1962.
- Malishev, Mijail y Julián Herrera. "José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida", *Eidos* 12 (2010): 214-235.
- Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. México: Editorial Porrúa, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas III*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas IV*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas V*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas VI*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas VII*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas VIII*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas IX*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Paton, Herbert James. *Kant's Metaphysics of experience*. London: Allen & Unwin, 1936.
- Rodríguez Huéscar, Antonio. *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de educación y ciencia, 1982.





**A trescientos años de Kant**



## Editorial: A trescientos años del natalicio de Immanuel Kant

JAVIER CASTILLO VALLEZ<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

javier.e.castillo.v@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4893-5425>

En estos tres siglos de historia hemos transitado desde carruajes hasta naves espaciales, de cañones a bombas atómicas y de la entrega de cartas a la comunicación por satélites. A pesar de estas transformaciones notables en nuestra forma de vida, resulta destacable que el pensamiento de Immanuel Kant haya mantenido una relevancia constante a lo largo de estos años. Este hecho, que podría considerarse natural para aquellos dedicados a la filosofía, debería llamar la atención, ya que, en un período caracterizado por innumerables cambios, el interés en la lectura de pensadores como Kant ha perdurado sin variaciones significativas.

Durante su vida, Kant reflexionó sobre la importancia trascendental de sus obras en la historia de la filosofía. En este sentido, en la *Metafísica de las costumbres*, aseveró lo siguiente: “Afirmar que antes del desarrollo de la filosofía crítica no había existido filosofía alguna suena arrogante, interesado y, para aquellos que aún no han renunciado a su antiguo sistema, despreciativo” (AA 06 206).

Förster destaca que, en esta declaración, Kant sostiene que antes de la “Crítica de la razón pura” no existía una filosofía propiamente dicha (*KrV* ix). Esto sugiere que Kant se consideraba a la altura de figuras como Platón, Aristóteles,

### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Castillo Vallez, J. (2023). A trescientos años del natalicio de Immanuel Kant. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 55-58. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72765

**En MLA:** Castillo Vallez, J. “A trescientos años del natalicio de Immanuel Kant”. *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 55-58. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72765

---

<sup>1</sup> Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Doctorando en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 — Folio 21221670

Descartes o Hume, a quienes elogió y, al mismo tiempo, criticó enérgicamente en sus obras. Es probable que Kant no se sorprendiera al saber que personas en el siglo XXI aún leen sus escritos, aunque difícilmente hubiera anticipado la abundancia de literatura generada en torno a su obra.

No obstante, quizás se sorprendería al constatar su influencia en lugares remotos como Sudamérica, donde se le considera un autor influyente en la formación académica y en ciertas discusiones públicas. Para nosotros, esta influencia no resulta sorprendente, ya que reconocemos a Kant como uno de los más grandes pensadores de Occidente, pero no siempre sopesamos cuán grande tiene que ser un autor para lograr tener tal repercusión.

Ahora bien, aunque esto podría ser cierto, también podría significar que el valor del pensamiento de Kant se limita a su repercusión pasada. Sin embargo, el propósito de este *dossier* no se reduce a conmemorar simplemente a una figura histórica que hemos superado con el tiempo; más bien, busca encontrar en este pensamiento un espacio que nos permita comprender nuestra propia realidad y los problemas que persisten desde la época de Kant.

En la actualidad, más que nunca, parece crucial reflexionar sobre las “enfermedades de la cabeza” que proliferan en nuestros días, sobre el papel de la religión en una sociedad que aspira a buscar explicaciones racionales del mundo, sobre la propuesta según la cual la humanidad debe entenderse como un fin en sí misma, en un mundo donde cada día surgen más conflictos bélicos, o bien sobre la relevancia de la posibilidad de explicar epigenéticamente la experiencia individual, en un contexto donde es cada vez más relevante una explicación sobre el origen de la cognición humana. Precisamente estos son los temas abordados en este *dossier*, cuya lectura no solo proporciona una comprensión de lo que Kant realmente pensaba, sino que también arroja luz sobre nuestra propia época.

Por este motivo, debemos considerar esta recopilación de artículos como una oportunidad adicional para sorprendernos de que, a trescientos años del natalicio de Kant, su pensamiento siga influyendo de manera significativa a pesar del transcurso del tiempo. Esto confirma una vez más que Kant es un clásico de la filosofía y, como tal, se debe fomentar su estudio en profundidad y la reflexión en torno a sus ideas fundamentales. En este sentido, el presente *dossier* se compone de los siguientes artículos:

El primer artículo aborda la intrigante propuesta naturalista del conocimiento, influenciada por Konrad Lorenz, que revitaliza la filosofía trascendental kantiana al proporcionar un lenguaje alternativo. Según el autor, esta Teoría Evolutiva del Conocimiento se utiliza para comprender la exclusión teórica de individuos con inversiones cognitivas, considerados “locos”. En este contexto, las enfermedades mentales no se reducen a explicaciones simplistas, sino que se



consideran complejas alteraciones filogenéticas. Betanzo destaca la originalidad de la propuesta de Kant al relacionar la locura con conflictos internos, reconociendo la naturaleza dinámica y compleja de las facultades cognitivas. Además, la interpretación evolucionista sugiere que la locura es una disposición natural a desviar la naturaleza humana. En resumen, este artículo busca profundizar en los conceptos kantianos y resalta la invitación kantiana a utilizar la razón como medio de liberación frente a la experiencia del mundo.

En el segundo artículo, el autor analiza la afirmación de Kant según la cual “el hombre es universalmente malo por naturaleza”. Argumenta a favor de la posición antropológica frente a la *a priori*, evaluando la evidencia textual y sistemática en la obra kantiana “La religión dentro de los límites de la mera razón”. Se destaca que la noción de “prueba” en los pasajes en disputa tiene al menos dos sentidos. Primero, la prueba relacionada con la propensión de la especie es empírica, ya que la demostración *a priori* carece de herramientas adecuadas. Segundo, la Religión racional exige considerar el carácter racional de los eventos históricos, combinando elementos empíricos y *a priori*. En este discurso, se busca delimitar la tarea de obras como la Religión, donde Kant intenta caracterizar una concordancia entre lo empírico y lo *a priori*, apuntando a un conocimiento pragmático en lugar de fisiológico. Ignorar esto podría restarle innovación y enseñanzas a la investigación de Kant en su obra.

En el tercer artículo de este Dossier conmemorativo, la autora aborda cuatro tareas interconectadas relacionadas con la interpretación kantiana del concepto de “fin en sí mismo”. En primer lugar, critica la interpretación de Korsgaard sobre la argumentación por eliminación de Kant en *GMS*, considerándola inadecuada. En segundo lugar, se analiza detalladamente el párrafo final de *GMS* para enriquecer el concepto de fin. En tercer lugar, se explora el presupuesto subyacente en el planteamiento de Kant acerca de la existencia de un “fin en sí mismo” en relación con los propósitos en el mundo fenoménico. Finalmente, se examinan los candidatos para identificar el fin en sí mismo con la naturaleza racional, concluyendo que esta es algo dado, modificable por la humanidad para su perfección. Así, Cabrera nos indica que la investigación en la *GMS* proporciona un razonamiento articulado que respalda la comprensión de “fin en sí mismo” como naturaleza racional.

Por último, el cuarto artículo de este Dossier aborda la metáfora kantiana de la epigénesis de la razón, ubicada en el §27 de la Deducción Trascendental B. De acuerdo con el autor, este no se enfoca en la génesis de las categorías desde la espontaneidad del entendimiento, sino en la necesaria coincidencia entre experiencia y conceptos en el conocimiento. Kant vincula esta metáfora con el origen de las razas humanas, aplicando primero una explicación preformacionista heterodoxa que evoluciona hacia una postura epigenetista peculiar. Bastard explica

que esto sugiere que las predisposiciones genéricas contenidas en las categorías del entendimiento se activan al entrar en contacto con el mundo exterior, configurando la experiencia individual. Ahora bien, en este artículo se aclara que Kant deja sin resolver la cuestión de cómo la mente forma a priori conceptos que coinciden con las cosas, evitando una naturalización que iría más allá de los límites de su proyecto trascendental.

En definitiva, esperamos que este número contribuya a los estudios kantianos con nuevos aportes a la discusión especializada. Como se mencionó en un principio, que un autor se mantenga vigente por tanto tiempo solo es una muestra de la agudeza de su pensamiento, de modo que tener la oportunidad de generar este número en el trigésimo aniversario de su natalicio nos enorgullece profundamente. Esperamos sea del agrado de los lectores y sirva para fomentar la reflexión y discusión de las ideas kantianas, de modo que, en el futuro, filósofos venideros puedan conmemorar con nuestro mismo espíritu los próximos cuatrocientos años de la filosofía kantiana.



## Bibliografía

- Förster, Eckart. *The Twenty-Five Years of Philosophy*. Harvard University Press, 2012.  
 Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften* (vol. XX). De Gruyter, 1900.  
 Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Altaya, 1996.  
 Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. J. Mardomingo, Ariel, 1999.  
 Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Ed. B. Stangnet, Felix Meiner, 2003.  
 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. M. Caimi, FCE, 2010.  
 Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. F. Martínez Marzoa, Alianza, 2016.

## La naturaleza *alterada* del conocimiento en Immanuel Kant en la etapa pre-crítica: una revisión desde la teoría evolucionista del conocimiento

### The *altered* nature of knowledge in Immanuel Kant in the pre-critical stage: a review from the Evolutionary Theory of Knowledge

MARCELO BETANZO HERNÁNDEZ

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile  
ps.marcelobh@outlook.com

Fecha de Recepción: 08/05/2023

Fecha de Aceptación: 19/10/2023

#### Resumen

El abordaje que actualmente se ha intentado revelar acerca de la psicopatología desde el modelo biomédico por disciplinas como la psicología y la psiquiatría, ha delineado formalmente dichas distinciones a la hora de indagar las conductas erráticas y manifestaciones psicoemocionales en el ser humano. La filosofía, por tanto, no ha estado exenta al replantear la manera en que el ser humano es pensado, ya sea en sus márgenes de normatividad como en la alteridad. Immanuel Kant miró —dentro de su importante período filosófico— estos problemas, pero de una manera superficial en un breve ensayo titulado “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza” (1764) donde explora desde su visión el problema de la *razón invertida*. La propuesta de la presente investigación busca encontrar los alcances de esta propuesta por parte del filósofo de Koninsberg, y la relectura biologicista que plantearon autores como Konrad Lorenz y Franz Wuketits como iniciadores de la Teoría Evolucionista del Conocimiento.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Betanzo Hernández, M. (2023). La naturaleza alterada del conocimiento en Immanuel Kant en la etapa pre-crítica: una revisión desde la teoría evolucionista del conocimiento. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 59-79. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70585

**En MLA:** Betanzo Hernández, M. “La naturaleza alterada del conocimiento en Immanuel Kant en la etapa pre-crítica: una revisión desde la teoría evolucionista del conocimiento.” *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 59-79. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70585

**Palabras clave:** locura, cognición, naturalismo, sinrazón, conocimiento

**Keywords:** madness, cognition, naturalism, unreason, knowledge

## Abstract

The approach that has currently been tried to reveal about psychopathology from the biomedical model by disciplines such as psychology and psychiatry, has formally outlined these distinctions when investigating erratic behaviors and psycho-emotional manifestations in humans. Philosophy, therefore, has not been exempt from rethinking the way in which the human being is thought, either in its normative margins or in otherness. Immanuel Kant looked —within his important philosophical period— at these problems, but in a superficial way in a short essay entitled “Essay on diseases of the head” (1764) where he explored from his vision the problem of inverted reason. The proposal of the present investigation seeks to find the scope of this proposal by the philosopher Koninsberg and the biologist rereading that authors such as Konrad Lorenz and Franz Wuketits proposed as initiators of the Evolutionary Theory of Knowledge.

## Introducción

La concepción de la *locura* como una serie de conductas desorganizadas que evocan un estado mental y emocional inestable, se ha forjado entre idas y venidas en el terreno de la intelectualidad griega hasta la modernidad. El matiz moralizante que hoy se conoce acerca de la psicopatología, surge de la herencia grecolatina, según la cual, a partir de una pseudo psiquiatría, se refuerzan mediante la medicina y el aporte filosófico cristiano la separación entre el alma y el cuerpo (Pewzner 1995). La distinción entre lo normal y lo patológico ha logrado volverse una dicotomía descriptiva lo suficientemente rígida a la luz de la investigación tanto en psicología como en el modelo biomédico de la psiquiatría, entendiendo que esta distinción supone la inclusión o alienación<sup>1</sup> de las personas en un entorno social determinado. En la modernidad, esta moralización buscará complejizar al abordaje científico que la propia medicina de herencia hipocrática y la psiquiatría impulsada por Pinel ha propuesto, entendiendo, que los métodos de contener o modificar la conducta buscarán legitimar como disciplina ambas escuelas científicas (Evaristo 2011).

Desde la mirada de la época clásica, en particular la Edad Media y el auge del Renacimiento italiano, la locura o *no-razón* estaba asociado principalmente a las condiciones de vida más próximas a la pobreza, porque solía implicar soledad, rechazo social, sensación de impotencia y pérdida de autoestima. Los *locos* siempre estaban caracterizados por presentar una antítesis de la comprensión sobre el discurso que extendía la comprensión de la conducta normal, caracte-

---

<sup>1</sup> Para más bibliografía asociada revisar las obras de Bentall, Cooper, Laing y Szasz, que se encuentran en la bibliografía final.

rizándose por estar inmersos en la pobreza, sufriendo tristeza y desesperación (Pileño, Morillo, Salvadores y Nogales 2003). La *locura*, como la perversión sexual o la delincuencia, es *lo otro* de la racionalidad moderna, lo rechazado y expulsado más allá de los límites de la razón; es por esto que, en el contexto señalado, se va a convertir en una sombra que hay que erradicar de toda forma de vida social, puesto que supone una amenaza (Martin y Bernal 2009).

La *no-razón* del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían comprometer las relaciones de la subjetividad con la *verdad*, delineando lo que se ha señalado como lo normal y patológico. Teniendo en cuenta esta acepción, la locura, cuya voz el Renacimiento ha dotado de una nueva significación a partir de nuevos razonamientos, va a ser reducida al silencio por la Época Clásica, mediante un extraño golpe de fuerza, denominado por Michel Foucault (1961) como: el gran encierro. Desde el siglo XVIII en adelante, la locura, asociada a pretensiones etiológicas anatómico-médicas, era el tópico predominante en la Edad Moderna donde, juntamente con el nacimiento de la psiquiatría, estaría estrechamente ligada a las enfermedades mentales. La psiquiatría, como disciplina con entidades teóricas y prácticas propias constituiría la visión hegemónica de dichos fenómenos mentales de naturaleza alterada.

En el contexto del *idealismo trascendental kantiano*, la visión de la *locura* que proponía la intelectualidad científica moderna, recaía en las manos de la psiquiatría emergente en pleno siglo XVIII, basada en la fructífera maquinaria teórica y asistencial de las personas con alteraciones del comportamiento y la vida interna psicoemocional. En este contexto, resulta de interés subrayar que el modelo imperante sacó del oscurantismo lo que la *locura* significaba en el contexto pre-moderno, donde el matiz místico y demoníaco eran las bases comprensivas de la locura. Con la herencia medieval y con la inquisición sacro religiosa, desarrollaron bases interventivas de cómo abordar este problema en la sociedad europea a la luz de los conceptos vinculados a la locura; algunos de ellos centrados en la indigencia, la alienación sacra que suponía la perversión de tipo erótico sexual que abrigaban a aquellos considerados pecadores, según la reduccionista capacidad de análisis del clero medieval<sup>2</sup>. El estudio biomédico de la locura en su corpus teórico aprehendido por la psiquiatría, se compone por el desarrollo lineal y progresivo de dicha ciencia. La interpretación histórica de la misma sugiere tres elementos centrales que ayudarían a consolidar la disciplina desde las ciencias positivas. Según Huertas (2001), la locura dentro de la intervención científica y médica, busca ser:

---

<sup>2</sup> Michel Foucault realiza un análisis excepcional sobre la condición social de los locos en la época clásica en su tesis doctoral titulada "La historia de la locura en la época clásica" (1961) editado al español por el Fondo de Cultura Económica (FCE).

*Genealógico* en su enfoque, esto es, que a la hora de analizar un suceso determinado intente comprender la relación existente entre los elementos innovadores y los heredados; *antinormativo* y desmitificador por su intención, sacando a la luz sus contradicciones y las estructuras semicultas bajo aparentes discursos de modernidad, y *práctico* por sus efectos (13).

Con la llegada de la psiquiatría al marco interventivo se comienza a concebir o reinterpretar a partir de la tradición hipocrática de la salud y la enfermedad, basando sus observaciones en proposiciones cada vez más sujetas al escrutinio empírico de las entidades teóricas sobre el conocimiento de lo normal y lo patológico. La sugerencia etimológica de la praxis psiquiátrica, en su uso generalizado, advierte que la psicopatología es entendida como el estudio de las dolencias del alma, donde la psiquiatría es concebida como una ciencia que toma su objeto de la psicología y la medicina, permitiendo la elaboración de una teoría del conocimiento del hecho psiquiátrico (Vallejo 2011). Esta teoría del conocimiento acerca de la conducta errática<sup>3</sup> de los seres humanos que abriga una desadaptación del *sensus communis* defendido por la psiquiatría, encuentra su validación a partir de los elementos sugeridos previamente, donde la explicación naturalista ya advierte una *teoría de lo mental*. Esta naturalización de la locura y su posterior moralización como se mencionaba, comienza a situarse en lo psicológico y lo somático.

Finalmente, esta herencia filosófica sobre la psicología racionalista cartesiana en conjunto con los empiristas ingleses, será axial en la discusión iluminista y romántica que va a condicionar el pensamiento kantiano respecto de la influencia del proceso de naturalización de los procesos psicológicos, del pensamiento o de la razón, concebida o entendida en paralelo a la experiencia sensible. Respecto a este fenómeno contextual en el estudio de los procesos mentales y psicológicos, es que se abren las puertas del análisis en específico, del sistema nervioso como causa primera asociada a la locura o, en segunda instancia, al sistema digestivo. La propuesta kantiana de la locura será relevante para realizar una propuesta naturalista de una parte de su estudio acerca de la *sinrazón (unvernunft)*, dado

---

<sup>3</sup> Para profundizar en esto, la psiquiatría se vale de un modelo de análisis específico e integral de la conducta previa al diagnóstico psicopatológico. La conducta que para la psiquiatría será objeto de estudio, intervención y mejora, en la actualidad es comprendida a partir del Manual Estadístico sobre Enfermedades Mentales (DSM). En el contexto del DSM, un *trastorno* es una categoría que agrupa diversos síntomas en función de criterios de tipo estadístico; estos se contrastan a través de los datos empíricos observados por el clínico a partir de cinco ejes en los que se describe el funcionamiento del paciente; siendo el eje I el que describe el trastorno o los trastornos principales, es decir, la sintomatología presente, el eje II en el que se describe la presencia o los rasgos de algún «trastorno» de la personalidad que pudiera estar actuando en la base, el eje III describe otras afecciones médicas que pudiera presentar el paciente, en el eje IV se describen las tensiones psicosociales en la vida del paciente, mientras que en el eje V se evalúa el funcionamiento psicológico, social y ocupacional, a través de una escala llamada «Escala de Funcionamiento Global, (EEAG). CF: American Psychiatric Association. DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Versión española. Barcelona: Masson, 1995. P. 221.

que en su etapa pre-crítica, el filósofo alemán estaba al tanto de los aportes de la medicina en la comprensión de la patología mental.

En su “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza” (1764), Immanuel Kant realiza una categorización taxonómica de lo que para él son las *enfermedades mentales* y las implicaciones que esta categorización tiene para los procesos cognitivos adaptativos del ser humano. A lo largo de él, puede identificarse la influencia de las ciencias médicas de la época para realizar su investigación y potencial explicación causal de la naturaleza alterada del conocer.

Para Immanuel Kant, la importancia del sistema digestivo en su argumentación acerca de la *sinrazón*, se debe a la referencia que hace a la revista *El Médico* (Der Arzt), dirigida por Johan August Unzer y publicada en Hamburgo, particularmente a los números 150, 152 y 153. Dichos ejemplares aparecieron en el año 1761, es decir, antes de la publicación del *Ensayo* (1764). Por ejemplo, en el número 151, titulado “Prueba de todas las clases de *desvaríos* (*Unsinn*) que han de ser curadas mejorando la digestión” y en el número 152, titulado “La misma prueba respecto a algunos delirios vehementes (*Hitzigen Deliriis*)” se plantea que la causa próxima de las enfermedades del ánimo y de los nervios —según los postulados de la época— se encontraría en el cerebro, pero que su causa última y fundamental se encuentra en el bajo vientre<sup>4</sup>.

Hasta este punto, podemos sugerir de la teorización y construcción práctica del modelo biomédico de la psicopatología, que esta última es comprendida desde un enfoque naturalista defendido, en apariencia, por la influencia biomédica de conceptualizar las distinciones entre lo anormal y lo patológico. Pero ¿cuál es el alcance que el aporte de Immanuel Kant entrega a la comprensión de la psicopatología desde su propia forma de conocer los fenómenos expuesta en el *Ensayo*? ¿Podemos aproximarnos y fortalecer la argumentación propuesta desde la *teoría evolucionista del conocimiento* respecto a la cuestión de la locura comprendida etiológicamente desde una perspectiva naturalista?

### La *sinrazón* en el “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza” (1764)

El “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza” se publica de forma anónima en febrero de 1764 en una revista local, *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen*, en la que poco antes Kant había publicado una nota (“Razonamiento

---

<sup>4</sup> CF. n. 59. p. 69 del Ensayo (1764).

sobre el aventurero Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki”) en torno a un episodio que había presenciado en los alrededores de Königsberg. Kant había visto a un hombre de comportamiento extravagante que vagaba con un niño y con unas cuantas ovejas y cabras. El hombre era conocido como el “Profeta de las cabras”, ya que respondía con citas bíblicas a quienes le dirigían la palabra, vinieran o no al caso. El niño que le acompañaba suscitó gran interés, pues las personas se preguntaban si era un niño criado en un entorno salvaje o natural (no socializado ni educado). Kant destacó en su breve nota, el interés que esto tenía para quien tratara de investigar la conformación del ser humano y pretendiera estudiar el papel que en esta desempeñan la naturaleza y la sociedad. Existía un gran interés en este tema, del que dos años antes Rousseau (1762) se había ocupado en *Emilio y El contrato social*. Además, también existía un reconocido interés de Kant en Rousseau.

En la nota que había escrito antes del *Ensayo* de 1764, titulada “Razonamiento sobre el aventurero Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki”, Kant se refiere a la figura del niño que acompañaba al “Profeta de las cabras” analizando los pormenores que permiten la interpretación de su conducta dentro de lo que el autor denomina “pequeño salvaje”:

Crecido en los bosques, ha aprendido a enfrentarse a las dificultades del clima con una feliz alegría, no muestra en su rastro ninguna franqueza vulgar, y no tiene nada del estúpido apocamiento, que es un efecto de la servidumbre o de la forzada atención [a la que se obliga a los niños] en su educación (Kant 1764 50).

Esta mención a la figura del niño es de relevancia para determinar cierta distancia de Kant respecto a la filosofía rousseauiana, pues aunque Kant, como veremos, señala que la aparición del estado de sociedad y las enfermedades de la cabeza van de la mano, está muy lejos de defender las pretendidas virtudes del “buen salvaje”. De hecho, en esta breve nota se refiere irónicamente a los que defienden estos planteamientos de Rousseau.

El eje de investigación de la *sinrazón*, en Kant, supone una distancia respecto a la filosofía del *francés*, puesto que la concepción kantiana del infante está condicionada por la perfección, dado que este se encuentra fuera de la existencia civilizada. Kant, para investigar la *sinrazón*, no se interesa por este niño en aparente estado de naturaleza salvaje y fuera de los injertos sociales, sino por la figura mesiánica del *profeta* Pawlikowicz, alguien conocido por la sociedad que lo juzgaba según los códigos morales y religiosos de la época. El profeta de las cabras Pawlikowicz era un sujeto insertado socialmente y no anclado en un *estado de naturaleza salvaje*.



Rábano y Rivera (2015), en las notas que dedican al *Ensayo* (1764), destacan que Kant no presenta al hombre exclusivamente como enfermado por la civilización, sino también como constituido como tal por ella. Kant (1764) complementa este punto a propósito de la distinción entre estado de *civilización y de salvajismo*. Acerca del estado pre-civilizatorio o estado de naturaleza, Kant dice:

El ser humano en estado de naturaleza puede estar sometido sólo a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura. Sus necesidades le mantienen en todo momento próximo a la experiencia, y le dan a su sano entendimiento un quehacer tan ligero que él apenas se da cuenta de que necesita entendimiento para sus actividades. La inercia confiere a sus apetitos groseros y comunes una moderación que deja a la escasa facultad de juzgar que necesita el suficiente poder para dominarlos según su mayor beneficio (Kant 1764 46).

La naturaleza de las facultades cognoscitivas, a decir de Kant, nos clarifica que estas son refinadas y complejizadas en la medida que el estado civilizatorio y evolutivo del ser humano avanza. Esto no supone un reduccionismo por parte de Kant a la constitución materialista y corpórea del ser humano, sino que le permite distinguir algunas propiedades que unifican la totalidad de la existencia biológica y material, como se verá más adelante.

Kant, en el corpus de su taxonomía, analiza el estado de naturaleza y la simpleza que esta representa, describiéndola en estos términos:

Del mismo modo, en ese estado de simpleza sólo raras veces puede tener lugar el trastorno del ánimo. En el caso de que el cerebro del salvaje hubiera sufrido algún golpe, entonces no sé de dónde podría proceder la fantasmagoría para poder reprimir las sensaciones habituales que le mantenían ocupado de continuo (Kant 1754 47).

El momento histórico en el que nace el “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza” se caracteriza por un incipiente proceso de cuestionamiento de los ejes normativos de la época y de las creencias religiosas. Este proceso de cambio y configuración de nuevas sociedades se denomina “Ilustración”, caracterizada por una temprana necesidad de libertad para poder utilizar el propio entendimiento, poniendo en tela de juicio diversas máximas; cambio de paradigma que no era fácil, como plantea el propio Kant:

Así pues, resulta difícil para cualquier individuo el zafarse de la minoría de edad que casi se ha convertido en algo connatural. Incluso se ha encariñado con ella y eso le hace sentirse realmente incapaz de utilizar su propio entendimiento, dado que nunca se le ha dejado hacer este intento (Kant 1784 88).

Cuando Kant habla de la minoría de edad, se refiere a la incapacidad de utilizar la propia *razón* como facultad superior del conocimiento, sin la guía de algún otro; de ahí nace el lema de la ilustración *¡Sapere aude!*, es decir, ten el valor de servirte de tu propio entendimiento (Kant 1784). El autor plantea en el *Ensayo* (1764), que las enfermedades de la cabeza aquejarían al hombre que vive en sociedad. Particularmente, Kant inicia su *Ensayo* reconociendo algunos elementos propios de ciertos sujetos que darían el contenido de análisis para ciertas enfermedades, pero reconociendo que existe un contexto social que influencia la aparición de estas categorías que el autor intentará delinear conceptualmente. El autor nos plantea lo siguiente:

La simplicidad y austeridad de la naturaleza sólo exigen del hombre y producen en él conceptos comunes y una honradez vulgar; la coacción artificial y la exuberancia del estado civil son criadero de guasones y embaucadores, pero también, ocasionalmente, de chiflados y estafadores, y originan una apariencia de sabiduría o de honestidad que puede prescindir tanto del entendimiento como de la integridad, con tal que sea suficientemente tupido el velo que los buenos modales extiendan sobre las lacras secretas del corazón o de la cabeza (Kant 1764 12).

Resulta puntualmente llamativo la mención que hace Kant de la influencia del estado civil y de la connotación social en la que está inserto como eje causal de las enfermedades mentales. Se podría pensar inicialmente que Kant reduce la psicopatología a un problema presentado por fuerzas externas relacionadas a la dimensión social y normativa de los sujetos. No obstante, gran parte de su descripción de la razón y sus desvaríos, están situadas en relación a factores internos, a saber, debido a la manera en que opera el entendimiento, los juicios, la voluntad, etc. En relación a lo anterior, Kant señala:

He llamado enfermedades de la cabeza a las dolencias de la facultad de conocer, de la misma manera que al deterioro (Verderben) de la voluntad se le llama enfermedad del corazón. Además, he prestado atención sólo a las manifestaciones de las mismas en el ánimo (Gemüth), sin pretender descubrir su raíz, que se halla propiamente en el cuerpo, y que, por cierto, puede tener su localización principal más en las partes de la digestión (Kant 1764 16).

Esta referencia por parte de Kant a una potencial etiología arraigada al cuerpo y, particularmente, a las partes del organismo relacionadas a la *digestión*, supone una aparente escisión con la mención directa al cerebro como objeto de análisis y principio de la aparición de las enfermedades.

En este contexto el autor desarrolla una clasificación de las enfermedades de la cabeza, partiendo por las menos graves hasta las que él mismo considera como graves, ya que se da en ellas una *inversión de la razón*:

Por consiguiente, no veo nada mejor para mí que imitar el método de los médicos, que creen haber sido de gran utilidad a su paciente cuando le han dado un nombre a la enfermedad, y esbozaré una pequeña onomástica de las dolencias de la cabeza, desde la parálisis misma en la *idiosa* (*Blodsinnigkeit*) hasta sus convulsiones en la *locura furiosa* (*Tollheit*). No obstante, para identificar estas repulsivas enfermedades en su genealogía progresiva, me parece necesario explicar primero los grados menores de las mismas, desde la *imbecilidad* (*Dummköpfigkeit*) hasta *la locura* (*Narrheit*) (Kant 1764 63).

Esta taxonomía de las enfermedades de la cabeza la divide en dos grandes categorías, tomando como criterio su gravedad. En la primera estarían diversas afecciones de la cabeza, pero en donde no estaría comprometida la razón, y tampoco conllevarían un peligro para la sociedad por lo que estos “enfermos”, no terminarían en un manicomio, por ejemplo, y una segunda categoría que sería de enfermedades más graves, en donde la razón sí está comprometida y dichos pacientes tendrían que ser atendidos por los servicios sanitarios oficiales para encerrarlos en algún tipo de hospital, no con el fin de curarlos, sino simplemente de separarlos de la sociedad.

Siguiendo la línea temática de los modos de intervención frente a la locura, Kant (1764) hace una mención puntual de los mecanismos médicos que algunas enfermedades precisan para su tratamiento:

Estos tristes males, cuando por lo menos no son hereditarios, aún permiten la esperanza de una feliz recuperación, y aquel cuya asistencia es preciso buscar ante todo es el médico. Sin embargo, no desearía, por honor, excluir al filósofo, quien podría prescribir la dieta del ánimo, sólo con la condición de que, como en la mayoría de sus otras ocupaciones, no reclame ningún pago por ello. Como agradecimiento, el médico tampoco negaría su ayuda al filósofo si éste intentara en ocasiones la grande pero siempre vana tarea de curar la locura (49).

Como se ha visto, el rol de los médicos y de los filósofos posee una relevancia a medida que se plantea la cuestión de la enfermedad de la *sinrazón*. Kant, si bien en una referencia puntual a una *terapéutica* de las enfermedades, toma el caso de la *locura furiosa*, ya que, en ese último tipo de locura, se intervendría con métodos catárticos para la curación intensiva de esta. Para ilustrar lo anterior,

Kant expone el caso de un hombre descrito como un *poeta enfermo* para explicar este punto. Una manera de intervenir en su locura sería a través de estrategias artísticas para purgar el cerebro de potenciales humores perjudiciales a su salud, permitiendo el alivio para el enfermo.<sup>5</sup> Dicho esto, y en virtud de que Kant hace de lo anterior una potencial terapéutica para esa manifestación puntual de la *sinrazón*, revisemos las demás categorías del *Ensayo*.

En la primera categoría, se agruparían las enfermedades que están comprendidas bajo el concepto de “*estupidez*”, las que van desde el *imbécil (dummkopf)*, que tendría dificultades en el entendimiento que se refleja en la falta de memoria, de razón e incluso, la alteración sensorio-perceptual. La imbecilidad es un mal de tipo incurable, dada las razones por la cual es difícil superar e infundir una nueva vida cuando los órganos que otorgan la percepción se encuentran comprometidos en sus fines vitales.

En esta división también se encuentra la categoría de *cabeza roma (stumpf)* que no tendría dificultades de entendimiento pero sí del ingenio, o la capacidad para expresar lo que aprende convenientemente; *necio (Tropf)* sin problemas de entendimiento pero sí en la capacidad de juzgar; y por último, el *insensato (Thor)*, que no tendría dificultades de entendimiento ni de juicio, pero que estaría en un estado de “razón encadenada” debido a que lo domina una “pasión”, y es incapaz de ver las consecuencias negativas de esta misma a pesar de darse cuenta del problema.

Como dice Kant (1764), “el *insensato* puede proporcionar, quizás un acertado consejo a otros, aun cuando su consejo quede sin efecto en él mismo” (67). La inclinación del insensato, según Kant está relacionado con la fiebre de edificar, el ansia por los cuadros y la *bibliomanía*. Estos elementos cobran relevancia explicativa, cuando se comprende que el sometimiento del insensato a sus pasiones permite que la acción se defina conforme a los principios de estas pasiones y no a la razón que se encuentra *encadenada*.

Para el caso de la segunda categoría, encontramos las “Dolencias de la cabeza trastornada”, las que a su vez se ordenan de la siguiente manera:

Pretendo poder ordenarlas en conjunto bajo las tres divisiones siguientes: en primer lugar, la inversión de las nociones de la experiencia en la *alucinación (Verrückung)*; en segundo lugar, el desorden al que es conducida la facultad de juzgar, primariamente sobre la experiencia, en el *delirio (Wahnsinn)*; en tercer lugar, la razón invertida por

---

<sup>5</sup> P. 49.

lo que se refiere a los juicios más universales, en la *manía (Wahnwitz)* (Kant 1764 72-73).

La primera categoría es la alucinación, en donde el hombre trastornado (como lo describe el autor), por alguna razón, percibe las quimeras internas como si estas fueran integradas a sus representaciones mediante la experiencia sensible, pero que en su alucinación, la veracidad de estas operan en su representación interna, algo así como un espejismo o, como lo define el autor, “un soñar despierto”:

Incluso en estado de plena salud, el alma de todo hombre se aplica en forjar toda suerte de imágenes de cosas no presentes o, asimismo, en completar las similitudes imperfectas de las representaciones de cosas presentes con rasgos fantásticos que la imaginación creadora añade aquí y allá a la mera sensación. No existen motivos para que creamos que, en estado de vigilia, nuestra mente se rija por leyes distintas a las del sueño; más bien es de suponer que, en el primer caso, lo que ocurre es que las vívidas impresiones sensibles eclipsan, hasta hacerlas irreconocibles, las imágenes de la fantasía, que son más débiles; en el sueño, por el contrario, al tener cerrado el acceso al alma todas las impresiones externas, aquellas imágenes cobran toda su fuerza (Kant 1764 9).

En esta categoría no estaría alterada la facultad de juicio, ya que los juicios son correctos en torno a un fenómeno que se percibe como real. Fenómeno al que Kant (1764) agrega “Al menos quien se ve cautivado por esta quimera no puede ser llevado nunca, por medio de un razonamiento sutil, a dudar de la realidad de su pretendida sensación” (75).

La segunda categoría *el delirio* consiste en que a partir de todo tipo de experiencias correctas (a diferencia del caso anterior), se juzga de un modo totalmente invertido. Por ejemplo, el sujeto ve y recuerda los objetos igual que un hombre sano, pero interpreta los fenómenos desvariándose. En relación a la interpretación que hace de las demás personas, esta se realiza en referencia a sí mismo y, por lo tanto, cree poder descifrar de manera sospechosa las intenciones ilusorias de otros (Kant 1764).

En la tercera categoría, “la manía”, hay una desorganización de la razón, dado que en la manía existen ideas pretenciosas y sofisticadas, tales como las expuestas por Kant a modo de ejemplo: el descubrimiento de las dimensiones del mar, la interpretación de las profecías. En esta existe un sinfín de ideas sofisticadas y pretenciosas, además de juicios sutiles sobre conceptos generales que alteran la manera de ver el mundo (Kant 1764).

Este concepto —el de sinrazón o locura— puede sintetizarse a juicio de Ferrer (2022):

La sinrazón no es una vía alternativa en la que la razón siempre puede deslizarse, como nos deslizamos en un sueño, sino un fenómeno extraño a la razón, incomprensible para ella, impensable en sí mismo y que sólo cabe intentar curar, entendiendo la cura en este caso como el intento de devolver esa sinrazón al camino correcto, sea mostrándole su error, sea modificando su naturaleza<sup>6</sup>.

Este fenómeno extraño de la razón, donde el autor advierte los desvaríos de la misma, refiere que los razonamientos de los visionarios, de los locos o “el de los niños” —estos últimos como individuos que aún no desarrollan sus facultades cognitivas dado su desarrollo vital prematuro— permiten, a partir de estos casos, extraer una taxonomía de enfermedades mentales, tales como las que se han señalado. A propósito de las formas de sinrazón referidas anteriormente, el caso del *fanático (Fanatiker)*, el *visionario (Visionar)* o el *exaltado (Schwarmer)*, a juicio de Kant, son propiamente manifestaciones de alucinaciones, dado que pretenden estos individuos tener una inspiración inmediata y una gran familiaridad con los poderes del cielo. La naturaleza humana, según Kant, no conoce ninguna ilusión más peligrosa<sup>7</sup>.

Estos razonamientos extraños de la facultad de la razón y sus principios, proporcionada las condiciones sugeridas anteriormente, estarían sujetos a la susceptibilidad del análisis kantiano, dada las proximidades con la metafísica. Este análisis de la razón y sus desvaríos dentro de algunos postulados suprasensibles o metafísicos, confluye en los argumentos esbozados en *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica* (1766). Considerando que el abordaje de la locura como motivo de análisis, para Immanuel Kant se da en el contexto pre-crítico, es que extiende con algunos matices las manifestaciones alteradas del conocimiento a temáticas espirituales o religiosas como las que retrata en *Sueños de un visionario*, es que se tomará como punto de complementariedad a la argumentación presentada hasta aquí, su reflexión etiológica del cerebro como punto de partida epistemológico para conocer las manifestaciones que pueden expresar conductas o percepciones erráticas en los individuos.

En el *Ensayo*, Kant advierte una eventual etiología o explicación causal de las enfermedades de la cabeza, reduciendo las mismas al terreno de la corporalidad

<sup>6</sup> Ferrer, Soledad. “La sinrazón y la razón sistemática: apuntes sobre psicopatología en clave kantiana”. *Revista Eikasia*. 107 (2022): 318-334.

<sup>7</sup> CF. Página 44.

y el organismo, particularmente, en el disfuncionamiento del aparato digestivo<sup>8</sup>, siendo este el fundamento empírico que podríamos señalar a partir de lo que la psiquiatría, en pleno siglo XIX, concibe como una perspectiva organicista y funcionalista. Este podríamos considerarlo como un primer antecedente para relatar la etiología naturalista. Solo a modo de complemento, el planteamiento de un aparente materialismo psicofísico como explicación causal de la locura y los procesos cognoscitivos, Kant los señala de la siguiente manera:

El alma de los hombres tiene su asiento en el cerebro, y su sede es un lugar indescriptiblemente pequeño en el mismo. Los nervios del cerebro presionan o sacuden, mediante lo que ocasionan no que esta impresión directa llegue a representar objetos exteriores al cerebro, sino que aquello tenga lugar en todas las restantes partes del cuerpo. Desde este sitio mueve también los cables y palancas de toda la máquina, y provoca movimientos arbitrarios según su voluntad (Kant 1766 49).

La mención del cerebro como causa primera de la comprensión de la locura, particularmente la del *delirio*, dada las percepciones sobre entidades trascendentes como por ejemplo dios, ángeles o demonios, para el autor serán observaciones que no se contienen racionalmente y que, por tanto, serían manifestaciones alteradas de conocer la realidad.

Si recordamos la concepción asumida por Kant acerca de lo normal y lo patológico en el ser humano, la sinrazón aparece cuando existe un proceso de conflicto del sujeto con sí mismo. La locura sería una desorganización parcial del sistema modélico que constituye los elementos y propiedades de la psique humana desarrollada con fuerza en la *Crítica de la Razón Pura*, lo que consideraremos como el sujeto trascendental. Por un lado, según lo que plantea Ricardo Teruel (2015) vinculando *locura* y la *crítica de la razón pura*, señala lo siguiente acerca de la metafísica y la psicopatología

Frente a la locura, los excesos de la metafísica no resultarían, a juicio de Kant, de ningún fallo de sistema, sino de desajustes naturales de la arquitectura modular

---

<sup>8</sup> En 1758 aparece en Inglaterra el libro de Battie, médico y teórico, *A treatise of madness*, en el cual sostiene que la causa última de la sensación no puede ser la recepción de los objetos que en apariencia son indispensables para producirse la percepción. Se sostenía la imposibilidad de una percepción que no tuviese un objeto externo, sin embargo, el análisis de los “locos” le permitirá sostener que estos perciben en ausencia de objetos físicos externos. Con derecho es reconocido como el primer tratado de psiquiatría, en tanto es tratada de manera amplia la locura como enfermedad típicamente mental. Quizá sea mucho arriesgar que el maestro de Königsberg haya leído este tratado, sin embargo, se puede intuir la similitud de alguno de los argumentos de uno y otro. Revisar la nota introductoria a Kant (2001). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales. A. Machado Libros.

de una razón humana que la naturaleza ha debido construir progresivamente en el proceso de antropogénesis (85).

Por lo tanto, esta *antropogénesis* nos servirá de vínculo a la propuesta que esbozarán en el siglo XX autores que replantean la herencia kantiana en clave naturalista desde la Teoría Evolucionista del Conocimiento (TEC).

### Konrad Lorenz y Franz Wuketits (1984): la teoría evolucionista del conocimiento y el problema de la *inversión de la razón*

La tesis central de este apartado intentará, dentro de su reducida extensión, proporcionar una lectura en clave *naturalista*, como propusieron inicialmente autores como Konrad Lorenz y Franz M. Wuketits (1984)<sup>9</sup> desde el problema de la gnoseología evolutiva que buscó biologizar lo que Kant, en su *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787), denominó los *apriorismos*. Si bien el estatus histórico en que el *Ensayo* (1764) se encuentra es en la etapa pre-crítica de la obra, la empresa de Lorenz y Wuketits se engloba en elementos que ya Kant construye en su primera crítica. No obstante, las pretensiones de esta conjunción entre la naturaleza alterada del conocimiento, se vincula a una propuesta no explorada y, por tanto, busca reinterpretar la *locura* en sentido kantiano con prescindencia de la etapa crítica.

Recordemos que Kant, en su *Ensayo*, logra inicialmente plantear una nomenclatura a ciertos comportamientos como la manía, las alucinaciones y la estupidez, entendiendo que estos comportamientos se dan dentro de un contexto social —ya que el filósofo reconoce que los comportamientos que se extraen desde la normatividad, se dan dentro de un entorno social determinado con sus propios códigos socioculturales, negando indirectamente la tesis del animal político de Aristóteles que se concibe fuera de la *polis* como un paria— pero que se originan en la alteración de las propias facultades cognoscitivas del sujeto. En particular, la *inversión de la razón* que se generaría al aprehender de manera alterada los contenidos propios de la sensibilidad en su expresión conceptual e intuitiva.

Konrad Lorenz ha insistido hasta la saciedad en la preexistencia de dichas “formas” (*apriorismos*) en los individuos, genéticamente transmitidas y que fueron seleccionadas por su alto valor adaptativo; “formas” que marcan los límites

---

<sup>9</sup> Para profundizar en estos autores se sugiere revisar la siguiente obra: Capítulo 2 “Raíces Biológicas de la Razón” en Lorenz, K. y Wuketit, F. (1984). *La evolución del pensamiento*. Editorial Argos. Barcelona: España.



alcanzables por todo proceso de aprendizaje constreñido a la programación innata prescrita por el código genético (Feussier 2005). Lorenz constata el carácter orientativo y utilitarista de las representaciones mentales de animales y seres humanos. Es por ello que Konrad Lorenz (1984) dirá a propósito de su obra neokantiana del *a priori*:

La razón humana, con todas sus formas de la intuición y sus categorías ¿no es acaso, al igual que el cerebro humano, algo orgánico, surgido de la interacción continua con las leyes de la naturaleza circundante?; de haberse dado un modo de surgimiento histórico totalmente distinto y, con ello, un sistema nervioso central de índole distinta, ¿no serían quizá nuestras leyes del entendimiento, las que se nos presentan en la mente como necesariamente “a priori”, completamente distintas? (90).

Por lo tanto, la comprensión biologicista del sistema kantiano, deviene en las siguientes premisas conceptuales, las que darán orden a cierto tipo de realismo al que va a adscribir Lorenz desde la Teoría Evolucionista del Conocimiento<sup>10</sup>.

Existen unas estructuras o disposiciones innatas que posibilitan los procesos de aprendizaje, con las que todo ser animado viene al mundo; al contrario de lo que creía el empirismo asociacionista y conductista, ningún ser vivo es una tabla rasa en el momento de su nacimiento. Tales estructuras son resultado de un proceso evolutivo en el que, por selección natural, han sobrevivido los individuos portadores de disposiciones que favorecían la supervivencia (Lorenz y Wuketits 1984). Como consecuencia, entre nuestra estructura cognoscitiva humana y la estructura de la realidad existe un isomorfismo parcial, esto es, que nuestras representaciones no son espejo o reflejo de lo real en su condición nouménica o *en sí*, sino solo una imperfecta tentativa de reproducción de ciertos aspectos concretos del mundo, aquellos de importancia vital orientada a la conservación de la especie, con un claro sentido de economía cognoscitiva.

La epistemología evolucionista de Lorenz y sus compañeros en la empresa de biologizar a Kant queda dedicada conceptualmente a plantear que la realidad no es, como podría pensarse desde una óptica idealista, un producto de la mente; nuestro órgano de conocimiento no decide sobre el mundo, sino que es fruto de

---

<sup>10</sup> “Puesto que la epistemología evolucionista estudia qué procesos y mecanismos posibilitan la cognición en todos los organismos biológicos, esta se entiende en un sentido amplio, no sólo en relación con el pensar, razonar, imaginar, simbolizar y otras capacidades humanas, sino como ‘una función de sistemas activos que... interactúan con su ambiente’. Con o sin lenguaje, la epistemología evolucionista concibe la relación cognoscitiva de manera distinta del modelo tradicional de sujeto-objeto, ‘no como una relación entre un cognoscente y un mundo cognoscible, no como una relación entre conocedores distintos, sino como una relación entre un organismo y su ambiente’. Cualquier interacción entre un organismo y su ambiente puede considerarse una relación de cognición en la medida en que al menos la posibilita”. Masís, Katherine. La epistemología evolucionista y el conocimiento según Platón. *Revista Humanidades*. 3 (2013) 1-8. p. 5.

ese mundo real, del que emerge un larguísimo proceso que implica el vínculo mediado del sujeto cognoscente con la naturaleza. Hemos llamado a esta postura “realismo hipotético”<sup>11</sup>. La radicalidad de su empirismo viene demostrada por la sentencia de Lorenz, según la cual “lo que vivimos como experiencia es siempre una confrontación de lo real en nosotros con lo real fuera de nosotros” (95).

Para dar coherencia a la *biologización* de la razón, Lorenz, Wuketits y compañía proponen estas propiedades de la herencia darwiniana de los contenidos del *a priori* kantiano como “Especializaciones hereditarias”<sup>12</sup>, las cuales serían producto de la evolución filogenética de la especie humana. Así, nuestras formas de intuición y categorías deben ser comprendidas como el resultado de un vasto proceso de adaptación, en el que aquellas consecuciones más eficaces en el enfrentamiento con la realidad resultaron seleccionadas y ampliamente extendidas a lo largo de generaciones en las que la aptitud se apremiaba con la reproducción. De ahí que Lorenz se apresurase a constatar la aposterioridad, así puede decirse, de los aprioris innatos individuales, ya que:

Nuestro aparato cognoscitivo es el resultado de la evolución (biológica). Las estructuras cognoscitivas se ajustan a las estructuras (Objetivas) del mundo, porque se han ido formando en la adaptación a ese mundo. Y concuerdan (en parte) con esas estructuras reales, porque sólo esa concordancia hizo posible la supervivencia. (35)

Según Lorenz (1984), hay un ajuste entre nuestras formas de pensamiento y el entorno como lo hay en el suelo y nuestro pie, como entre el casco del caballo y el suelo de estepa, como entre la aleta del pez y el agua: hay un ajuste porque una larguísima filogenia ha ido produciendo la adaptación funcional del conocimiento al medio. Naturalmente, afirmar esto supone una consideración orgánica del conocimiento y su continuidad con el resto de funciones corporales enfrentadas de manera directa con el entorno, en pos de la supervivencia y la reproducción. Hay una correspondencia de tipo práctico entre pensamiento y realidad, aunque en otras ocasiones sorprende al afirmar una relación de espejo sin distorsiones entre ambos.

<sup>11</sup> Para profundizar en las implicancias diversas del realismo ver: Feussier, Herman. “Naturalismo y filosofía: las visiones científicas de la realidad”. *Revista Realidad*. 105 (2005): 435-459. Web.

<sup>12</sup> Konrad Lorenz y Franz Wuketits, en su libro que reúne las propuestas de la Teoría Evolucionista del Conocimiento denominado “La evolución del pensamiento” (1984), definen las *Especializaciones Hereditarias* de la siguiente manera: “Cuando se conocen los modos de reacción innatos de los organismos subhumanos, salta a la vista, con evidencia extraordinaria, la hipótesis de que lo ‘apriorístico’ se basa en especializaciones hereditarias, ya filogenéticas, del sistema nervioso central, las que han sido adquiridas precisamente en la evolución de las especies y que determinan disposiciones congénitas, que obligan a pensar en formas determinadas. Hay que tener bien presente que esa concepción de lo ‘apriorístico’ como órgano implica la destrucción de su concepto: algo que ha surgido en la adaptación filogenética a las leyes del mundo exterior natural tiene, en cierto sentido, un origen a posteriori, aun cuando este origen haya seguido un camino distinto al de la abstracción o al de la deducción a partir de experiencias pasadas”. (90).

## Hacia una biologización de la *sinrazón kantiana*

Siguiendo la lectura de este argumento planteado por el Kant pre-crítico, Lorenz (1984) va a argumentar que dicha distinción entre la razón y la sensibilidad, o concretamente cuando mencionamos las categorías el entendimiento de carácter *a priori*, es una disposición que surge de especializaciones hereditarias, de tipo filogenéticas, que tienen su centro ontológico en el sistema nervioso central y que producto de la evolución de las especies, ha condicionado una forma particular de pensamiento sobre el mundo. Es central referir que las demostraciones de Lorenz sobre las relaciones entre los apriorismos kantianos y el innatismo en el comportamiento, se dan conforme a la promoción del conocimiento como condición prerreflexiva de la articulación de estos apriorismos como filtro cognoscitivo del sujeto. Esto, siguiendo al discípulo de Kant, elabora en virtud de lo anterior, una serie de construcciones operatorias, creadora de novedades y precedidas por una serie ininterrumpida de construcciones preoperatorias que dependen de la coordinación de las conductas humanas y se remontan, eventualmente, hasta la organización morfogenética y biológica en general.

Si seguimos la proposición de que todas las enfermedades de la cabeza poseen un grado significativo de inversión de la razón, podemos, según la visión naturalista del asunto, concluir que las disposiciones filogenéticas arraigadas a ciertas áreas del cerebro estarían mediando la alteración receptiva de los contenidos de la sensibilidad en las formas del concepto e intuición propuestas por la razón, mermando la capacidad de generar un conocimiento genuino de la realidad y lo fenoménico. En este sentido, lo que Konrad Lorenz denomina “los indicios significativos hereditarios” se ven mercados en su articulación cognoscitiva mediante el uso de conceptos e intuiciones respecto de la experiencia sensible que hace de la inversión de la *razón* la etiología de una alteración mental y comportamental. Sería relevante sostener esta reinterpretación de la tesis kantiana recurriendo a Lorenz (1984) en “*La evolución del pensamiento*”:

Sabemos que todo conocimiento adaptable es un proceso cognoscitivo y que este aparato con el cual se nos provee *a priori* y cuyo concurso posibilita exclusivamente, la adquisición de experiencia, tiene como premisa una cantidad formidable de información adquirida por conductos filogenéticos y almacenada en el Genoma. Esto no lo sabía todavía Hume y los behavioristas no quisieron afirmarlo (117).

Finalmente, ante este escenario naturalista de tales apriorismos, Lorenz reconoce que la intención argumentativa a favor de una epistemología sintética desde Kant, va a ser una reinención del fenómeno sensitivo como constitutivo del proceso cognitivo y, por ende, gnoseológico del sujeto. Las que podrían denominarse

*categorías del saber* estarían preformadas biológicamente debido, o como consecuencia, de condiciones previas de toda experiencia. Si se interpreta lo anterior causalmente, la selección natural implica la modificación orgánica de la filogénesis humana que deviene en fenómenos de mutación en este ámbito (Ursúa 2005).

### Gerhard Vollmer y Robert Kaspar: un apunte final a la cuestión naturalista de Kant

Si recurrimos a la propuesta de Gerhard Vollmer (1984) desarrollada en su artículo “*Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva*”<sup>13</sup> a la hora de resolver lo que su gnoseología evolutiva y concepción del conocimiento proponen para los problemas vinculados a este último, es preciso, inicialmente, recordar que el conocimiento humano aparece gracias a una concomitancia de estructuras objetivas (del mundo real) y estructuras subjetivas (del órgano cognoscitivo), donde agrega lo central para la reinterpretación kantiana de la locura: sin el aporte de los objetos, no habría ningún tipo de conocimiento sobre el *mundo*, solo ficciones, sueños, alucinaciones, idiosincrasias —en este último concepto resuenan muy bien las categorías de la razón, a saber, yo, dios y mundo—. Si deseamos poner conceptualmente esta propuesta, Vollmer se suscribe a un tipo de *realismo crítico*, donde la relevancia epistémica del mundo externo o el noumeno —si seguimos a Kant— son constitutivos de la concepción del conocimiento donde el sujeto cognoscente aprehende su realidad externa mediante conceptos internos (Vollmer 1984). Ahora bien, cuando introducimos la *inversión de la razón* kantiana, para el lenguaje vollmeriano, existiría, en términos biológicos, una alternación en la reproductibilidad del conocimiento, puesto que este ajuste entre el mundo real y el órgano cognoscitivo se vería alterado, siendo el conocimiento algo *imaginario* en sus formas particulares en sujetos con algún tipo de variación *mental*.

Volvamos a las formas presentadas en el caso predilecto de las alteraciones de las reglas de la razón, en virtud de comprender cómo la naturalización del conocimiento y sus avatares aquejan al sujeto *delirante* que nos presenta el filósofo alemán. Bajo la premisa que si poseemos una serie de alteraciones en las reglas que componen la facultad superior de la razón y, por tanto, del conocimiento, entonces, según la visión Kantiana, seríamos objeto de una alteración delirante a nivel cognoscitivo, por tanto, que escapan al orden lógico de razonamiento apriorístico.

---

<sup>13</sup> El texto se puede encontrar en el libro editado por Lorenz y Wuketits llamado “*La evolución del pensamiento*”. Barcelona: Editorial Argos. 1984.

Uno de los autores que va a complementar la naturalización de la gnoseología apriorística que establece la Teoría Evolutiva del Conocimiento (TEC) es Robert Kaspar (1984). En su artículo titulado “*Los fundamentos biológicos de la gnoseología evolutiva*” que se encuentra en el texto que unifica junto a Lorenz y Wuketits la cuestión naturalista, va a proponer la hipótesis que bajo el análisis filogenético de los sistemas de aprendizaje en animales humanos, este identifica como pilar fundamental de la emergencia de los sistemas y sus principios constitutivos de los procesos cognoscitivos, al fortalecimiento del sistema nervioso que se desarrolla bajo un patrón de ordenamiento basado en la auto organización de los sistemas biológicos y que las leyes que regulan estos sistemas son válidas para fortalecer una serie de comportamientos en los individuos sometidos a contextos determinados.

En síntesis, la unión sistémica entre entorno, organismos, sistema nervioso y facultades cognoscitivas organizará una serie de comportamientos concretos y hereditarios mediante la evolución (Kaspar 1984). Kaspar (1984) refiere que el aparato raiomorfo que surge mediante procesos evolutivos y autoorganizativos biológicamente, sirve como procesador de información que funciona de manera similar a la *razón*. Si somos más técnicos en la descripción que hace Kaspar respecto a esto, que en virtud a cómo los organismos procesan racionalmente la información de su entorno a nivel cognoscitivo, estos podrían eventualmente adaptarse a su medio. Si seguimos la lógica de la alteración de los principios constitutivos de la razón del sujeto delirante kantiano, las facultades *a priori* del entendimiento se pueden homologar en clave naturalista a una atrofia de tipo filogenética arraigada en el sistema nervioso y el cerebro, que haría del sujeto delirante un caso de alteración en su procesamiento de información y, por ende, de presentar dificultades en su adaptación al medio. Kant en su *Ensayo (1764)* enuncia lo siguiente:

En esta última perturbación mental, no hay meramente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón, sino más bien una positiva sin-razón, esto es, otra regla, una posición enteramente diversa a que el alma se desplaza, por decirlo así, y desde la cual ve de otro modo todos los objetos (...) Es, empero, admirable que las fuerzas del alma destrozada se coordinen, sin embargo, en un sistema, y que la naturaleza tienda incluso en la sinrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa (Kant 1764 136).

Por lo tanto, desde la biologización del *a priori kantiano* por parte de la Teoría Evolucionista del Conocimiento, es menester reconocer que la locura como fenómeno cognoscitivo se adscribe según los planteamientos del sujeto trascendental, como un epifenómeno que se adscribe a una filogenética de tipo naturalista,

ya que la razón en como la entendía Kant en su etapa crítica, plantea conflictos consigo misma.

## Consideraciones finales

Uno de los grandes méritos de la propuesta naturalista del conocimiento y las contribuciones que desde Konrad Lorenz y compañía han hecho de la indagación biologicista de los procesos cognoscitivos, es que, a mi juicio, ha revitalizado la filosofía trascendental kantiana con un lenguaje alternativo, pero no menos relevante en el plano de la filosofía de las ciencias y las ciencias cognitivas. La presente investigación tiene la intención que intuitivamente apareció inicialmente, de utilizar el lenguaje de la Teoría Evolucionista del Conocimiento y tratar de comprender algo que Kant intentó advertir sobre aquel conjunto de individuos que en su *inversión* cognitiva —y por tanto denominados *locos*— eran objeto de exclusión teórica y analítica, siendo, finalmente, una dimensión inherente a la especie humana inserta en un contexto social determinado.

Finalmente, las *enfermedades* de la cabeza no devienen en una afectación reduccionista a grupos humanos contaminados con un oscurantismo sacro e infértil en el plano espiritual, sino que, según los autores revisados, estas pueden darse en algo tan complejo como la alteración filogenética de lo que, hasta ahora, hemos logrado ser al someternos evolutivamente a la realidad y sus avatares. Es importante recordar que la locura, para Kant (1781-1787), resulta de un conflicto del sujeto consigo que manifiesta una desorganización parcial del sistema modélico que constituye el sujeto trascendental delineado en la etapa crítica de nuestro autor (Teruel 2021), ya que “*El germen de los conflictos —dice Kant— se halla en la naturaleza de la razón misma*” (CRP A778 674). Kant reconoce que esta desorganización ocurre debido a que la mente o el sistema cognoscitivo del ser humano poseen la característica de estar compuesta de fuerzas o facultades dinámicas y complejas, las que según Lorenz pueden ser fuerzas o facultades que son funcionalmente autónomas en relación al mundo natural en el que se ve inmerso. Si recordamos los planteamientos de la *epistemología evolucionista* y la interacción que plantea entre los organismos biológicos y el ambiente, la *locura* en clave kantiana se interpretaría, como ya se ha dicho, como una disposición natural de los organismos a torcer su naturaleza y, en el caso de los seres humanos racionales con sus facultades cognitivos, a alterar su capacidad de pensar, razonar, articular visiones de mundo y adaptarse al entorno.

Tras los desafíos que se han ido reflexionando a lo largo de este escrito, uno de ellos es en profundizar en los diversos conceptos que la tradición kantiana

nos ha heredado respecto al conocimiento que tenemos del mundo, en una clave epistémica, semántica y metodológica renovada. Finalmente, siempre es importante recordar la apología que Kant (1784) hacía del sujeto ilustrado: ¡Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propia razón. ¿No es esto una invitación a reinterpretar la razón como un medio de liberación y no de condenación en sus variaciones respecto a la experiencia con el mundo?



## Bibliografía

- Bentall, Richard. *Medicalizar la mente: ¿sirven de algo los tratamientos psiquiátricos?* Barcelona: Editorial Herder, 2011.
- Constantini, Marco. "Psychopathologies in Kant's 1764 Versuch". *Revista CON-Textos Kantianos*, vol. 7, 2018, págs. 234-251.
- Cooper, David. *Psiquiatría y Antipsiquiatría*. Barcelona: Editorial TAVISTOCK, 1975.
- Feussier, Herman. "Naturalismo y filosofía: las visiones científicas de la realidad". *Revista Realidad*, n.º. 105, 2005, págs. 435-459.
- Foucault, Michel. *La historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Frierson, Patrick. "Kant on mental disorder. Part 1: An overview". *Revista History of Psychiatry*, vol. 20, 2009. <https://doi.org/10.1177/0957154X08337642>.
- Huertas, Rafael. "Historia de la psiquiatría: ¿Por qué? ¿Para qué? Tradiciones historiográficas y nuevas tendencias". *Revista Frenia*, vol. 1, 2001, págs. 9-36.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción por Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Kant, Immanuel. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Traducción y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Mínimo Tránsito, 2016.
- Kant, Immanuel. *Razonamiento sobre el aventurero Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki*. Traducción y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Mínimo Tránsito, 2016.
- Kant, Immanuel. *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica (1767)*. Prólogo de Rudolf Malter. Edición crítica del texto alemán, introducción, traducción y notas de Cinta Canterla. Madrid: Editorial Cinta Canterla, 1989.
- Laing, Ronald. *Experiencia y alienación en la vida contemporánea*. Buenos Aires: Editorial PAIDÓS, 1965.
- Lameiro, Máximo. "Sueños de un racionalista. Sobre la diatriba de Kant contra Swedenborg o por una ontología simbólica". *A parte Rei Revista de Filosofía*, n.º. 58, 2008, págs. 1-13.
- Lorenz, Konrad, y Wuketits, Franz. *La evolución del pensamiento*. Barcelona: Editorial Argos, 1984.
- Martín, Juan, y Bernal, Anastasio. "Historia de la locura en la época clásica y movimiento antipsiquiátrico". *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 30, 2009, págs. 293-299.
- Morillo, Javier, et al. "El enfermo mental. Historia y cuidados desde la época medieval". *Revista Cultura de los cuidados*, vol. 30, 2003.
- Pewzner, Evelyne. *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*. Guadalajara: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Szasz, Thomas. *El mito de la enfermedad mental*. Barcelona: Editorial TECHNOS, 1986.
- Teruel, Ricardo. "Naturaleza, conflicto y locura en Kant: el concepto de sinrazón positiva". *Revista Con-Textos Kantianos*, vol. 13, 2021, págs. 35-65.
- Ursúa, Nicanor. "Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada. Una relectura de Konrad Lorenz y los problemas de la naturaleza humana". *Revista Ludus Vitalis*, vol. 13, 2005, págs. 165-180.





## Sobre el carácter antropológico de la prueba de la afirmación kantiana: “el hombre es malo (universalmente) por naturaleza”

### On the anthropological nature of Kant’s assertion: “man is evil (universally) by nature”

JAVIER ENRIQUE CASTILLO VALLEZ<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

[javier.e.castillo.v@gmail.com](mailto:javier.e.castillo.v@gmail.com)

Fecha de recepción: 18/09/2023

Fecha de aceptación: 01/11/2023

#### Resumen

En “La religión dentro de los límites de la mera razón”, Kant afirma que “el hombre es malo por naturaleza”. Esta aseveración ha llevado a malentendidos en la literatura en varios niveles. Uno de estos se basa en la falta de atención dada al hecho que Kant intenta demostrar esta afirmación mediante una “investigación antropológica”. Por otro lado, es común interpretar este pasaje a través de lecturas como la de Allison, quien sostiene que la prueba es *a priori* y, por ello, carece de elementos empíricos. Sin embargo, los defensores de ambas posiciones creen que tienen evidencia textual que respalda sus argumentos. En este sentido, basándonos en lo argüido por Forschner, se propone que la prueba es, de hecho, de naturaleza antropológica y que no hay evidencia textual ni sistémica que respalde posiciones como las de Allison.

<sup>1</sup> Licenciado y Magister en Filosofía por la Universidad de Chile. Doctorando en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 - Folio 21221670. <https://orcid.org/0000-0002-4893-5425>

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Castillo Vallez, J. (2023). Sobre el carácter antropológico de la prueba de la afirmación kantiana: “el hombre es malo (universalmente) por naturaleza”. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 81-108. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72039

**En MLA:** Castillo Vallez, J. “Sobre el carácter antropológico de la prueba de la afirmación kantiana: «el hombre es malo (universalmente) por naturaleza»”. *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 81-108. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72039

**Palabras clave:** prueba *a priori*, investigación antropológica, deducción, universalmente, pecado original

**Keywords:** *a priori* proof, anthropological research, deduction, universality, original sin

## Abstract

In “Religion within the Limits of Mere Reason”, Kant makes the claim that “man is evil by nature”. This claim has led to misunderstandings in the literature on several levels. One such misunderstanding stems from the lack of attention given to the fact that Kant attempts to prove this claim through an “anthropological investigation”. On the other hand, it is common to interpret this passage through readings such as Allison’s, who argues that the proof is a priori and, thus, lacks empirical elements. However, proponents of both positions believe they have textual evidence to support their arguments. In this sense, based on Forscher’s argument, it is proposed that the proof is, in fact, anthropological in nature, and there is no textual or systemic evidence to support Allison’s position.

## 1. Introducción

En la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (en adelante *Rel*), Kant afirma que “esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto como perteneciente a su especie), será llamada propensión natural del hombre al mal” (AA 06 29)<sup>2</sup>. Frente a esta afirmación, es posible realizar la siguiente pregunta: ¿De qué naturaleza son los argumentos que pretenden acreditar la veracidad de esta tesis? Esta interrogante guiará la presente investigación.

Este cuestionamiento no es original de este artículo, sino que también ha sido abordado en la literatura secundaria por diversas razones. Una de ellas se relaciona con la posición de obras como la *Rel* en relación con obras como *Crítica de la Razón Práctica* (en adelante *KpV*) y *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (en adelante *GMS*). Se argumenta que estas obras comparten aspectos clave en su proyecto, lo que ha llevado a considerar a la *Rel* como una continuación del proyecto crítico. En este sentido, Allison argumenta que esta obra no se limita a realizar una reconstrucción racional de la teología cristiana, sino que es un proyecto que tiene sus raíces en *GMS* (1990, 146-147). Según Allison, la relación entre la *Rel* y obras como la *GMS* no es simplemente una cuestión de *concordancia*, sino que lo que se expone en la primera obra es una *consecuencia necesaria* de su filosofía moral pura (147). Asimismo, se verá que esta consecuencia radica en la pretensión particular de validez que se espera en el proyecto

---

<sup>2</sup> Las citas de Kant seguirán la práctica común entre los expertos, haciendo referencia a la edición de la “Academia de Ciencias de Berlín” (AA), donde se menciona el número de volumen, seguido de las páginas de la edición. La única excepción a esta regla, dentro de las obras de Kant, es la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), que se cita tradicionalmente utilizando los números de la primera y segunda ediciones de la obra, abreviadas como A y B, respectivamente.

de la *Rel*. Esto implica el establecimiento de principios *a priori*, a través de los cuales se determina la legitimidad de ciertas posiciones, de manera similar a lo que Kant busca en los denominados “textos críticos” (AA 05 167, 168, 179). En este sentido, se sostendrá que Allison posiciona a la *Rel* en el marco de la filosofía moral *pura*<sup>3</sup>.

A raíz de estas interpretaciones se plantean preguntas importantes, como: ¿efectivamente Kant atribuye una pretensión de validez *a priori* para la *Rel*? ¿Cómo se argumenta en el texto que esta pretensión podría considerarse legítima?

En este contexto, un lugar dentro de la *Rel* donde se han abordado cuestiones como esta se encuentra en la primera sección del libro, titulada “De la inhabilitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana” (AA 06 19 s.). En esta sección, se ha debatido precisamente en relación con la afirmación que postula una “propensión natural del hombre al mal” (AA 06 29). Esta controversia se ha centrado en la comprensión de la naturaleza de esta afirmación y en la naturaleza de la evidencia que respalda su validez. En las secciones subsiguientes se examinará la naturaleza de la prueba que respalda esta afirmación de Kant, la evidencia textual citada en la literatura secundaria en este contexto y cómo se relaciona con el tipo de proposición que Kant presenta en la *Rel*.

Abordar este asunto me parece que puede ser un aporte en el contexto de la literatura kantiana, debido a que, como se verá, existen posiciones muy divergentes al respecto que conducen a interpretaciones completamente opuestas de esta obra de Kant. Por este motivo buscaremos evaluar las condiciones en las que dicha afirmación de la *Rel* se puede considerar legítima, con el fin de comprender de la manera más precisa el proyecto original que Kant intentaba transmitir. En caso contrario, se corre el riesgo de dejar fuera los elementos más importantes de esta obra y de quitarle su carácter innovador, a saber, su carácter *antropológico*.

En términos generales, algunos autores sostienen que se trata de una afirmación de *carácter empírico o antropológico*; por ejemplo, Wood (1999), Rodríguez (2019), Rovira (2021) o Forschner (2009; 2011) defienden esta postura. Sin embargo, estas interpretaciones difieren en ciertos matices. Así, Wood vincula la tesis de la propensión natural al mal con la “insociable sociabilidad” presentada en el texto *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (AA 08, 21-22), mientras que Rodríguez y Rovira sostienen que la prueba es más bien *acumulativa*

---

<sup>3</sup> Con esto no quiero sugerir que Allison concluya que la *Rel* se trata de una cuarta crítica (Brandt 182 s.), sino más bien que su estatuto como “consecuencia necesaria de su filosofía moral pura” busca compartir las condiciones de validez del conocimiento obtenido en ambas obras.

(Rodríguez 56; Rovira 114-115). En un sentido similar, la posición de Forschner argumenta que esta afirmación es de naturaleza antropológica y se combina con una perspectiva empírica y elementos *a priori* (2009 531, 536; 2011 79). Sin embargo, en el presente artículo se distingue la idea de Forschner de la de Rodríguez en la medida en que, para Forschner, una investigación antropológica no consiste en la mera acumulación de elementos *a priori* y empírico, sino en la *compatibilidad* entre ellos, por medio de la cual, una investigación antropológica sería plausible<sup>4</sup>.

En contraste, otros autores sostienen una versión en la que la afirmación de que “el ser humano es malo por naturaleza” tiene un estatuto meramente formal. En esta línea se encuentran Palmquist (2008; 2015), Allison (1990; 2002) y Morgan (2005), quienes interpretan la “prueba apropiada” como una prueba formal. Palmquist sostiene que es cuasi-trascendental y Morgan argumenta la necesidad de una deducción (65). Estos pensadores descartan la tesis empírica, ya que no proporciona el carácter universal que la concepción kantiana requiere presumiblemente (Allisson 1990 154; Palmquist 2008 281). Además, si no se proporciona una prueba *a priori*, la propensión natural al mal sería internamente inconsistente (Morgan 69).

Por otro lado, resolver esta pregunta es importante debido a que en la literatura secundaria no hay consenso en torno a la evidencia textual en la *Rel*. Dicho de otra manera, cada especialista mencionado anteriormente propone que en la propia *Rel*, *aparentemente*, hay pasajes que respaldan sus posturas. Por ejemplo, la evidencia textual a favor de la tesis empírica-antropológica se encuentra en la afirmación de que el ser humano “es bueno o malo por naturaleza [...] se muestra en la investigación antropológica” (AA 06 25) y en aquella otra que sostiene que “la prueba protocolaria [formal] de que tal propensión corrupta tenga que estar enraizada en el hombre podemos ahorrárnosla en virtud de la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone” (AA 06 32-33). Del mismo modo, también hay pasajes que sustentan la lectura meramente *a priori*:

La auténtica prueba de este juicio condenatorio de la Razón que juzga moralmente no está contenida en este capítulo, sino en el anterior; el presente contiene sólo la confirmación de ella por la experiencia, la cual sin embargo no puede descubrir nunca la

---

<sup>4</sup> Efectivamente, las posiciones de Forschner y Rodríguez argumentan a favor de una justificación empírica o antropológica. Sin embargo, estas posiciones difieren en aspectos importantes. En el caso de Forschner, no se trata simplemente de la suma de elementos de ambas naturalezas, sino más bien de encontrar un equilibrio y una compatibilidad mutua entre ellas. En este sentido, la perspectiva podría considerarse “práctico-pragmática”, ya que la evidencia empírica presentada en la religión sería coherente con la teoría moral que Kant ha desarrollado en otras obras. Por esta razón, solo incluiré el sentido “acumulativo” de Rodríguez para considerar el aspecto en el que esta posición se acerca a la de Forschner, pero deben tenerse en cuenta sus diferencias.

raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío con respecto a la ley, raíz que, como acto inteligible, precede a toda experiencia (AA 06 39n.).

No obstante, como se anticipó, veremos que los argumentos de aquellos que defienden esta posición se basan en algunos malos entendidos acerca de nociones y argumentos presentados en la *Rel* y que también han sido expuestos en obras como la *GMS* o la *KpV*. Otras veces se alude equivocadamente, a mi juicio, a la necesidad de agregar una prueba formal al texto para evitar que el proyecto de la *Rel* sea ininteligible o inconsistente.

En este sentido, la hipótesis de trabajo que guiará el desarrollo de este artículo consistirá en defender que la tesis del carácter de la prueba es *antropológica*. De suerte que, en línea con lo sostenido en “AA 06 25”, una investigación antropológica pretende meramente una universalidad no estricta, basada en la interpretación de ciertos eventos pasados, los cuales proveen una cierta comprensión sobre nosotros mismos. Se verá que en dicha investigación se integran elementos empíricos y *a priori* sin pretender una demostración concluyente.

Dado que existen matices entre las distintas posturas, me centraré en los autores que, según mi criterio, representan de mejor manera la estrategia *antropológica* y la meramente *a priori*; a saber, en el primer caso Forschner (2009; 2011) y en el segundo caso Allison (1990). De esta manera se apreciarán los supuestos y las consecuencias de cada posición representativa.

Para fundamentar esta hipótesis de trabajo, este artículo seguirá la siguiente estructura:

- En la segunda sección se indagará en la situación cuasi-paradójica a partir de la cual se habla de “bueno” o “malo” por naturaleza.
- En la tercera sección se discute la hipótesis de la prueba antropológica en la filosofía de Kant. Sin embargo, se advierte que esto plantea preguntas sobre cómo una afirmación de naturaleza empírica puede aplicarse universalmente a toda la especie humana.
- En la cuarta sección se explora la noción de “antropología” según Kant y su relación con la ciencia de la naturaleza humana. Se mostrará que esta investigación se centra en el estudio de las acciones humanas desde una perspectiva práctica, como el libre albedrío.
- En la quinta sección se muestra como Kant establece una relación entre la revelación y la religión racional, creando “círculos concéntricos”. Esta idea

permitirá considerar el aspecto “antropológico” de la afirmación en la *Rel* y cómo es posible una investigación antropológica que equilibra elementos empíricos y *a priori*.

- En la sexta sección se explorará en el debate en la literatura kantiana sobre la necesidad de una prueba *a priori* para afirmaciones como “el hombre es malo por naturaleza”, del mismo modo que las razones y requisitos que una prueba de este estilo debe cumplir.
- En la séptima sección se expone que la posición *a priori*, que busca una prueba de que “el hombre es malo por naturaleza”, plantea dos problemas que hacen inviable su interpretación.
- En octavo lugar se presenta la conclusión del texto de acuerdo con la cual la “prueba” *no* puede tener el sentido que le atribuye la posición *a priori* a la evidencia textual, sino que pueden detectarse dos sentidos.
- En la última sección se busca presentar algunas conclusiones generales adicionales sobre el lugar de la *Rel* en relación con los textos críticos, centrándose en la investigación antropológica sobre la naturaleza humana. En estas obras antropológicas, Kant más bien reflexiona sobre la posición del ser humano en la historia y busca comprenderla a través del análisis de eventos pasados y religiosos.

## 2. Cuasi-paradoja de la expresión “malo por naturaleza”

La reflexión de Kant sobre la “naturaleza humana” no es original en su obra, sino que tiene raíces en discusiones de larga data que persisten hasta el día de hoy. Es interesante observar que en muchas de estas discusiones se presenta un problema de interpretación similar. En cada contexto de debate no existe un consenso claro en cuanto al contenido y significado de la expresión. De hecho, ha habido argumentos que sostienen que la “naturaleza humana ni siquiera existe” (Roughley 2021). Roughley explica que, desde la antigüedad, “naturaleza humana” tiene un uso “contrastivo” en el siguiente sentido:

Aplicado a los humanos, entonces, este concepto de naturaleza selecciona características humanas que no son el resultado de una acción intencional humana. Así entendida, la naturaleza humana es el conjunto de características o procesos humanos que permanecen después de restar los seleccionados por conceptos de lo no natural, conceptos como “cultura”, “crianza” o “socialización” (§ 1.2).

Este uso contrastivo puede ser motivo de confusión, especialmente dependiendo del tipo de contraste que se establezca en cada caso. Por ejemplo, si el contraste se realiza en relación con otros animales y entidades, se suele argumentar que lo que nos distingue es la libertad. Esto plantea la cuestión de si la libertad también forma parte de la naturaleza humana, en el sentido en que es “lo que resta” una vez que se han eliminado las acciones intencionadas humanas. Dicho de otra manera, podría ser lógico considerar la posibilidad de evitar el uso de la expresión “naturaleza humana” para prevenir confusiones de este tipo.

Siguiendo con el tema anterior, podemos identificar varios motivos de la controversia en torno al uso de la expresión “por naturaleza” en Kant. La dificultad más evidente radica en que la explicación de este autor no se adhiere a una única interpretación de dicha expresión, sino que la afirmación “el ser humano es malo por naturaleza” destaca una situación cuasi-paradójica al intentar conciliar aspectos que, en principio, parecían incompatibles. Con relación a este asunto, Kant aclara lo siguiente:

Sin embargo, para que no se tropiece en seguida con el término *naturaleza* —el cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*, estaría en directa contradicción con los predicados de *moralmente* bueno y *moralmente* malo—, hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento (AA 06 20-21).

De esta forma, se produce una tensión al combinar las siguientes ideas:

- (1) Por una parte, los predicados “bueno” o “malo”, los cuales son relativos al carácter o la conducta del individuo, lo que supone que actúan de cierta manera basándose en el *uso de su libertad*. Por este motivo, si no pudiesen obrar de otro modo, es decir, la manera en que obran estuviese determinada de antemano, entonces podría pensarse que los seres humanos no actúan ni bien ni mal, sino que simplemente son instrumentos a través de los cuales se desarrolla el curso natural de las cosas. Por lo tanto, si afirmamos que somos buenos o malos, deberíamos excluir la posibilidad de ser malos “desde el nacimiento”.
- (2) Por otra parte, Kant rescata la expresión “por naturaleza”, pero aquí significa “el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas)”. Por lo tanto, el sentido de esta expresión contradice el

uso habitual que se le da, según el cual la libertad es un ámbito opuesto a la naturaleza.

Ante esto, Kant se ve obligado a proporcionar una explicación que permita resolver esta especie de paradoja y dar cuenta de manera precisa de la estructura conceptual involucrada. En otras palabras, busca aclarar cómo es posible que, por un lado, se pueda afirmar que los seres humanos son buenos o malos, y por otro, que esto corresponda a una cualidad moral.

Sumado a lo anterior, Kant indica que la expresión “por naturaleza” no solo refiere a un individuo en particular, sino que “expresa a la vez el carácter de su especie” (AA 06 25; 06 29, 30, 32, 33), aunque no como una cualidad del mismo. Así, del mismo modo que en los individuos, nuevamente se trata de que el calificativo “al mal” debe representarse como resultado de un acto de libertad, motivo por el cual “para que tenga importancia moral, la propensión debe haber sido provocada por la especie sobre sí misma: su naturalidad *se hace*, no viene *dada*” (Muchnik 124). En este sentido, posteriormente, se afirma que desconfiamos incluso de los mejores seres humanos (AA 06 30). De suerte la afirmación es aún más fuerte, ya que pretende tener validez para todos los seres humanos, sin excepción. No se trata solo de que la conducta de un individuo sea buena o mala, sino que el ser humano mismo es bueno o está definitivamente corrompido<sup>5</sup>.

Así surge la pregunta: ¿Con base en qué *tipo de explicación* podríamos considerar que efectivamente el ser humano tiene tal naturaleza? O como se ha planteado en la literatura secundaria, ¿qué *tipo de prueba* presenta Kant para respaldar esta afirmación?

### 3. Hipótesis de la prueba antropológica

A pesar de las discusiones entre los académicos, en el mismo orden de la argumentación en la *Rel*, después de haber introducido la situación cuasi-paradójica, Kant se apresura a mostrar cómo se sustenta esta afirmación peculiar:

---

<sup>5</sup> Cabe destacar que las opciones presentadas aquí solo son dos, debido a lo que el propio Kant denomina “rigorismo” (AA 06 22-25); esto es, “no cabe decir de ningún hombre que no es ni bueno ni malo, ni tampoco que es en parte bueno y en parte malo” (Rodríguez 115n.). Las razones son estructurales, conectadas con el punto su posición de la “máxima fundamental”. Esta máxima fundamental, como cualquiera máxima, tiene que poder ser contraria o no a la ley. En este sentido, no tenemos la posibilidad de indiferencia, a partir de lo cual se declara *rigorista*, a saber, defensor de la tesis de que no hay indiferencia.



[E]stamos autorizados a entender por el hombre, del que decimos que es bueno o malo por naturaleza, no el individuo particular (pues entonces uno podría ser aceptado como bueno por naturaleza, el otro como malo), sino toda la especie, sólo más adelante puede ser demostrado, cuando se muestra en la *investigación antropológica* que las razones que nos permiten atribuir a un hombre uno de los dos caracteres como innato son tales que no hay fundamento alguno para exceptuar de ello a un solo hombre, y que por lo tanto aquí el hombre vale *de la especie* (AA 06 25. *Énfasis mío*).

Aquí, Kant reitera que el diagnóstico se aplica a la especie. Sin embargo, una de las razones por las que hay divergencias en las interpretaciones en la literatura kantiana, se debe a que este *diagnóstico* podría entrar en tensión con el *modo de acreditarlo*. Si la prueba es de carácter “antropológico”, esto implica que tiene, hasta cierto punto, una base empírica. Por lo tanto, surge la pregunta: ¿cómo una afirmación de naturaleza empírica puede tener un *alcance universal*, es decir, aplicarse a toda la especie humana sin excepción? ¿Significa que debemos reformular el sentido de universalidad que Kant introdujo en la *KrV* (B 3-4)?

#### 4. Investigación antropológica y el proyecto de la religión

Sin necesidad de adentrarnos profundamente en la comprensión de la noción de “antropología” según Kant, podemos ofrecer una interpretación que establece ciertos requisitos que debe cumplir una investigación desde esta perspectiva. De esta forma se podrá determinar si lo expresado por Kant en la *Rel* se trata de una prueba antropológica o no.

En el contexto de una investigación sobre una ciencia de la naturaleza humana, Kant demostró escepticismo respecto a la posibilidad de que una psicología empírica pudiera convertirse en una ciencia natural (AA 04 471). Sin embargo, no se negó a la idea de llevar a cabo una investigación empírica y sistemática de la mente y el comportamiento humanos (Sturm 2011). En su lugar, durante un largo período de tiempo (1772-1796), se enseñó una investigación bajo el nombre de “antropología pragmática” que se ocupaba de estos asuntos. Además, en su obra *Antropología desde un Punto de Vista Pragmático* (en adelante *Anth*) se presenta una cierta propuesta en esta línea. Kant sostenía que esta antropología se enfocaba en lo que el ser humano “como ser que actúa libremente, hace, o puede

y debe hacer, de sí mismo” (AA 07 119)<sup>6</sup>. En esta dirección, Kant la distinguía de otros tipos de conocimiento:

Pero ¿por qué el conocimiento del mundo es conocimiento del ser humano? El conocimiento del ser humano se puede entender o bien como conocimiento escolástico o bien como conocimiento mundano. Este último investiga qué es el ser humano sólo para extraer reglas acerca de qué puede éste hacer de sí mismo o cómo usar a otros. (*Reflexión* 1502. AA 15 800)

De manera similar, Kant también realiza una caracterización de dos formas de abordar el conocimiento histórico:

La historia es de dos tipos:

1. escolástica, cuando sólo conozco lo que ha ocurrido; y
2. pragmática, cuando investigo los fines privados de los seres humanos y los fines públicos de la comunidad.

La historia pragmática realmente proporciona un beneficio [*einen Nutzen*], ya que, si sólo conozco la historia escolásticamente, me sirve tanto como un cuento de hadas o una novela.

Ahora bien, la antropología es indispensablemente necesaria [*unumgänglich nöthig*] para la historia pragmática. Porque ¿cómo podemos razonar sobre una historia si no conocemos a los seres humanos y no somos capaces de explicar a través de sus inclinaciones y pasiones las causas [*die Ursachen*] de los acontecimientos? (AA 25 1212; Louden 2014 206).

Dicho esto, el desafío que representa esta investigación es, en cierta medida, similar al que plantea la afirmación de “por naturaleza” en la *Rel*; es decir, cómo se pueden estudiar las acciones humanas sin depender de un conocimiento puramente teórico sobre las mismas, sino más bien desde una perspectiva práctica. En resumen, ¿cómo se puede hacer ciencia del libre albedrío?

Sturm explica que para abordar esto es crucial la noción de “carácter”, que puede describirse en función de ciertas regularidades. Así, “si conocemos la regularidad bajo la cual cae el comportamiento de una persona, sabemos qué esperar de un ser humano” (AA 07 292; 2011 26). En este sentido, el carácter no es simplemente la constatación de un estado o capacidad mental, sino más bien

---

<sup>6</sup> Con el fin de mencionar algún tipo de guía para entender el alcance de la noción de “antropología” en Kant, Saldarriaga afirma: “La *Antropología* de Kant, a diferencia de otras escritas en su estela (las de Scheler y Cassirer por ejemplo, pero también las de Gehlen y Plessner) no contiene una definición clara ni, por supuesto, una descripción definitiva del hombre. A lo sumo se podría decir, basándonos en las figuras y en las intenciones de la obra, que *el hombre es el ser que puede y debe perfeccionarse a sí mismo*” (86).

el resultado del desarrollo y ejercicio de ciertas facultades (AA 25 227, 437, 624). Este resultado se puede evaluar en términos de una descripción del mismo, pero también en relación con lo que se espera de alguien (AA 07 291). En este contexto, esta investigación sostiene que la libertad práctica presupone la libertad trascendental, como se presenta en la *KrV* (A 533 / B 561). Independientemente de si es legítimo plantear esto, lo interesante es que dicho fundamento, a su vez, no es un elemento que se pueda describir mediante el carácter, sino que se da por supuesto en dicha descripción. Además, el fundamento desde el cual Kant explica esta libertad en su obra excluye los elementos empíricos. Esta naturaleza *a priori* le permite a Kant considerar una simetría entre lo que alguien atribuye a sí mismo como principio de acción, justificación o violación de dicho principio y lo que podemos atribuir a los demás en este mismo sentido.

Ahora bien, ¿significa que dicha investigación eleva una pretensión de validez *a priori* respecto de lo que se concluye como perteneciente a todos seres humanos?

Sturm responde que dicha atribución no se realiza meramente sobre la base nociones *a priori*, sino que “en su antropología, tiene mucho cuidado de no sobrepasar los límites de una investigación empírica: lo que hace la antropología es estudiar las condiciones empíricas que favorecen o dificultan el desarrollo del carácter como modo de pensamiento” (39). En consecuencia, la atribución de esta evidencia empírica permite tener una comprensión de nosotros mismos que, no obstante, necesita de un criterio de significación para ser atribuido. Así, la investigación se centra en la correspondencia entre los elementos empíricos que constituyen nuestra conducta y la explicación racional de la misma, que se apoya en elementos *a priori*.

## 5. Requisitos de la una investigación antropológica a partir de la metáfora de los círculos concéntricos

Desde el punto de vista de la exposición de la *Rel*, Kant anticipa, ya en el segundo prólogo, que el título de la obra establece una relación entre la *revelación* y la *religión racional* de manera que se configuran como “círculos concéntricos” (AA 06 12). En este contexto, se comprende que la revelación abarcaría un círculo más amplio que no coincide exactamente con el de la religión racional, lo que sugiere la existencia de aspectos en la revelación que no forman parte de la última. Dicho de otro modo, se sugiere que hay más doctrina en un caso que en el otro. En consecuencia, si eliminamos de la revelación los componentes meramente temporales e históricos, lo que queda es un núcleo racional que, efectivamente,

coincide con un aspecto de la revelación. De esta manera, se busca comprender el núcleo de racionalidad presente en una variante específica de la revelación, que Kant utiliza como un caso ejemplar, como se verá. Esto, a su vez, ilustraría cómo la religión es *compatible* con la teoría moral que Kant ha desarrollado en otras obras. Se analizará cómo esta compatibilidad es clave para entender el tipo de prueba que implica la afirmación sobre “la naturaleza humana”.

Por lo tanto, el punto de partida es un contenido dado en la revelación a partir del cual se abstrae lo que es parte de la religión pura, esto es, tratar de ver si esa religión revelada nos puede reconducir al sistema de la religión considerada racionalmente.

El punto de partida histórico desde el cual se inicia, es la constatación de “que el mundo está en el mal” (AA 06 19), porque los seres humanos son malos y cada generación que sigue es peor, a raíz de lo que, luego de una serie de pasos intermedios, se concluye su conocida posición del “mal radical” (AA 06 38)<sup>7</sup>. Ahora bien, parece ser importante considerar que esta posición formaría parte de una explicación del dato histórico sobre el cual el texto parte; dato que, como se verá, además, tiene su fundamento en la revelación a partir de la idea judeo-cristiana de “pecado original”.

Esta vinculación permite establecer el alcance de la afirmación que se pretende acreditar. El dato inicial se obtiene, por un lado, de una sabiduría empíricamente obtenida a lo largo del desarrollo histórico del ser humano y, por otro lado, en cierta medida, esta sabiduría tiene su origen en la revelación a partir de la idea de “pecado original”, la cual también tiene un origen histórico. Por lo tanto, a partir de la idea de los “círculos concéntricos”, la propuesta de Kant parece considerar en qué medida estos insumos no son meramente históricos, sino que tienen un componente que permite considerarlos como parte de la *Religión racional*; en cambio, no se trata de establecer una teoría del mal que busque explicar qué es el mal mismo. En esta lectura, sigo a Forschner, quien afirma:

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, la doctrina de Kant sobre el mal radical en el que el ser humano se inscribe en la tradición de la doctrina teológica cristiana del *peccatum originarium*, del pecado original y originario. Habla de la “propensión al mal” como *peccatum originarium* (Rel. 31); utiliza las historias y metáforas de esta doctrina, pero las traduce en una antropología filosófica y una filosofía moral completamente seculares (Forschner 2011 83; 2009 519).

---

<sup>7</sup> Con el adjetivo “radical”, Kant no pretende expresar el grado de inmoralidad o la intensidad del daño que un agente produce con sus acciones, sino la localización de su fuente en el nivel de la *Gesinnung* del individuo. No se refiere ni a la cualidad ni a los efectos de las acciones, sino al lugar del mal; es una metáfora espacial, no de intensidad o magnitud (Muehnik 120).

De acuerdo con Forschner, la propuesta de Kant es antropológica en la medida en que busca dar una explicación secular a una importante idea de la religión cristiana (el pecado original). Por ello, este punto de partida es histórico y, en consecuencia, empírico.

Este argumento antropológico se ha llamado también “prueba acumulativa” (Rodríguez 55) porque la afirmación de que “el ser humano es malo por naturaleza” se fundamenta en una serie de elementos *empíricos* y *a priori*. En este sentido, como se verá, una posición que solo busca dar un sentido *a priori* a este proyecto no hace “justicia a las preocupaciones de Kant y a su sofisticación metodológica si se quiere ver la diversidad de perspectivas y sus correspondientes afirmaciones corregidas en favor de una [única] perspectiva” (Forschner 2011 79). Por este motivo, Forschner piensa que una concepción antropológica “debe combinar la perspectiva de la razón pura con la perspectiva empírica explicativa y empírica judicativa en una intención práctico-pragmática” (2008 536; 2011 72, 82)<sup>8</sup>.

Según esto, la idea central de la *Rel* parece ser que, por alguna extraña razón desconocida para nosotros, *esa* historia de hechos aparentemente contingente *es compatible con lo que la razón parece reclamar de nosotros*. Por consiguiente, lo más relevante en esta perspectiva es el *indicio* de compatibilidad, pero sin la posibilidad de determinar las razones detrás de dicha compatibilidad.

Esto no significa que no haya nada en la explicación de este asunto que no pueda tener carácter *a priori*, ya que no se trata de alguna explicación conductista que sostiene que, a partir de determinadas observaciones, podemos saber inductivamente que los seres humanos actúan de una cierta manera. En cambio, sigo a Forschner, quien afirma que el problema de Allison no es presentar elementos *a priori*, sino más bien reducir su explicación de que el ser humano es malo por naturaleza a una prueba meramente formal; es decir, constituiría una explicación unilateral, que no repara en la perspectiva desde la cual se realiza una u otra afirmación. Por ejemplo, Forschner sostiene que:

- La virtud y el vicio son presentados desde dos perspectivas: tanto “en la idea de la razón y del juicio del hombre en la balanza de la razón pura (ante un tribunal divino)”, como a partir del “hombre en apariencia tal como la experiencia nos permite conocerlo”, “juzgado según criterios empíricos” (AA 06 25 s.).

---

<sup>8</sup> No obstante, como se anticipó en la introducción, en este sentido la posición de Forschner difiere ligeramente de la de Rodríguez.

- Asimismo, por un lado, Kant habla de captar la “existencia de esta inclinación al mal en la naturaleza humana a través de la evidencia empírica”; y, por otro, habla del desarrollo *a priori* del concepto de mal “en la medida en que es posible según las leyes de la libertad (de la responsabilidad y de la rendición de cuentas)” (AA 06 35).
- Por un lado, habla del modo en que se considera toda acción mala “si se busca el origen de su razón” (AA 06, 41); y, por otro lado, habla de la derivación de una acción “de algún estado precedente [...] si la acción mala, como suceso en el mundo, está relacionada con su causa natural” (AA 06 39 s.; 2011 79 s.; 2009 532 s.)<sup>9</sup>.

Según este autor, la perspectiva antropológica sería aquella que busca equilibrar estos aspectos en la explicación sin presuponer que los elementos empíricos armonizan por sí solos con los *a priori* en el ser humano “por naturaleza” o como resultado de procesos educativos.

Asimismo, cuando se afirma que la prueba es fuertemente dependiente de elementos empíricos, no se niega que nociones como la *Gessinung* o el acto nouménico que funda la propensión (AA 06 25; Palmquist 2015 61) están insertas en argumentos *a priori* que Kant ha sostenido con antelación en otras obras como la *GMS*. De suerte que, con la introducción de dichos elementos, se busca aclarar conceptualmente cuál es la cualidad de esa decisión que nos lleva a la afirmación de que el ser humano es malo por naturaleza. Esto es lo que tiene que poder ser explicado *a priori*. Ahora bien, es relevante destacar que esta explicación no corresponde al fundamento de dicha afirmación en el sentido de qué es lo que creemos que hace que esa tesis sea admisible, sino que cuáles son sus *condiciones de posibilidad* por medio de las cuales la consideramos *concordante* con la teoría moral. Dicho de otro modo, solo se trata de que esta afirmación es conceptualmente comprensible.

Ciertamente por medio de la aclaración de los “círculos concéntricos”, esta investigación se restringe a algo mucho menos ambicioso que la lectura habitual de la *Rel* como una mera continuación de la *Fundamentación* (Muchnik 127n.) Esto es, se limita a considerar de la *compatibilidad* de la *revelación con la teoría moral* que Kant ha sostenido. Ahora bien, la revelación adquiere su plausibilidad

---

<sup>9</sup> Me guío preferentemente por Forschner para explicar el sentido híbrido del carácter antropológico de esta prueba debido a que es quien, a mi juicio, explica mejor la conjunción entre ambos aspectos en el contexto de la explicación del pecado original. Otros autores, como Muchnik (142), reconocen el carácter híbrido de la explicación, pero no profundizan en las condiciones de satisfacción de esta prueba

no solo por estar presente en el *conocimiento empírico*<sup>10</sup>, sino también porque este conocimiento es *racional*.

A raíz de la explicación anterior, se pueden identificar algunos requisitos para llevar a cabo una investigación antropológica:

- i) El punto de partida debe ser empírico, ya sea el comportamiento de un individuo o la historia de un pueblo.
- ii) Es necesario reconocer que este punto de partida es el resultado de acciones humanas, tanto individuales como grupales. En otras palabras, se debe atribuir los hechos específicos a estos individuos en función de la naturaleza libre de sus acciones.
- iii) Se debe explicar racionalmente estos hechos a través de su coherencia con la teoría moral de Kant, que involucra elementos *a priori*.
- iv) Se debe tener en cuenta que esta explicación nunca será completa y solo podrá alcanzar el estatus de *plausible*, de acuerdo con lo presentado en las obras críticas.
- v) Los elementos *a priori* son necesarios para establecer la concordancia con la teoría moral, pero no para explicar por qué existe una compatibilidad entre los elementos empíricos y racionales.

La exposición de esta clave de lectura podría finalizar aquí. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, algunos comentaristas kantianos suelen interpretar la afirmación de Kant a la luz de un argumento *a priori*. Además, quienes sostienen esta perspectiva ofrecen pasajes de la *Rel* para respaldar su posición. En la siguiente sección, se someterá a prueba la interpretación antropológica frente a las posiciones y evidencia aparentemente contrarias.

---

<sup>10</sup> A partir de lo afirmado anteriormente, cabe destacar que, en este tipo de obras, el discurso de Kant frecuentemente está compuesto por afirmaciones como esta, que parecieran tener el carácter de tesis filosóficas fundamentales, pero que, en realidad, son generalizaciones empíricas.

## 6. ¿Necesidad de una prueba *a priori*? Requisitos para ella

En la literatura kantiana es común establecer una relación distinta entre los elementos *a priori* y los empíricos presentados por Kant en la primera parte de la *Rel*, de acuerdo con la cual se busca algún tipo de universalidad estricta para afirmaciones como “el hombre es malo por naturaleza”.

La posición más conocida que defiende la necesidad de una prueba *a priori* es la de Allison, quien enfatiza que la propuesta de Kant solo puede superar problemas de contradicción o unilateralidad si “la propensión al mal es un acto en el primer sentido (ejercicio de adopción de la máxima suprema) y, al mismo tiempo, el fundamento formal de toda conducta ilegal en el segundo sentido (acciones ordinarias que concuerdan con dicha máxima)” (Allison 1990 153; AA 06 31, 26). También aclara que este acto que origina la propensión está más allá de cualquier condición temporal, por lo que la afirmación “funciona como un postulado de la razón práctica” (154). Según Allison: “La afirmación, por tanto, debe tomarse como *a priori*; de hecho, como postulado, debe ser sintética *a priori*. En consecuencia, requiere algún tipo de deducción o justificación; y puesto que Kant no la proporciona, debemos intentar hacerlo por él” (154).

De este modo, tanto Allison como quienes son cercanos a esta posición, reconocen que hay evidencia textual a partir de la cual Kant parece no ver la necesidad de esta prueba debido a la *multitud de ejemplos* clamorosos que la experiencia de las acciones de los hombres pone ante nuestros ojos (AA 06 33, 28). No obstante, Allison sostiene que estas pruebas solo pueden demostrar que el mal está muy extendido, pero no que exista una propensión *universal* hacia él. Por este motivo, el carácter *a priori* del fundamento de tal propensión exige una *deducción* que justifique dicho carácter, cuyos elementos de prueba también sean puramente formales (Allison 1990 155; Palmquist 2008 267)<sup>11</sup>. De acuerdo con Allison, tal prueba debe demostrar que el caso contrario es imposible<sup>12</sup>; es

<sup>11</sup> Lo mismo sostiene Bernstein: “Si hay una lección que deberíamos haber aprendido de la Filosofía Crítica, es que las afirmaciones universales genuinamente sintéticas nunca pueden justificarse apelando a la experiencia; su justificación requiere una ‘deducción’, una prueba. Sin embargo, cuando Kant llega a esta etapa crucial de su exposición, cuando esperamos algún tipo de prueba o justificación del mal radical como característica universal de los seres humanos, no aparece tal prueba” (34).

<sup>12</sup> Palmquist también adhiere a la idea de que es necesario buscar un argumento trascendental (aunque no de naturaleza teórica). De acuerdo con este autor, en el contexto del primer libro de la *Rel*, una “prueba formal” debería adoptar la forma: “la verdad de *p* es una condición necesaria para la experiencia religiosa” (2008 275). En la misma dirección, este autor continúa: “la afirmación kantiana de la propensión humana al mal es universal y necesariamente mala no sería entonces menos plausible (al menos en principio) que su afirmación en la primera crítica de que el principio de causalidad son condiciones necesarias para la experiencia en general” (277). Ahora bien, como se verá más adelante, no hay necesidad de que todo argumento que realice una afirmación de carácter universal necesite una prueba meramente formal y, a su vez, no es claro que el argumento de la *Rel* que los elementos *a priori* cumplan la misma función que en otros pasajes de las obras críticas. Como se observará hacia



decir, que no podemos atribuir una propensión al bien a agentes finitos, ya sea considerados como especie o individualmente<sup>13</sup>.

De manera similar, Morgan también considera que una deducción es la única manera de evitar inconsistencias en el argumento de Kant. Morgan dice: “elegimos libremente el mal en lugar del bien, mientras que la libertad y la necesidad se excluyen mutuamente [...]. [La conjunción anterior] sería una posición internamente inconsistente” (69).

Luego, siguiendo la reconstrucción de Muchnik, la argumentación de Allison procede en tres pasos, a partir de los cuales concluye que “el ser humano es malo por naturaleza” tiene estatuto sintético *a priori*<sup>14</sup>.

En esta línea, los autores que en general apoyan esta posición también agregan que Kant mismo fue dubitativo en la formulación de la naturaleza de la prueba, ya que, aunque menciona repetidamente la importancia de la evidencia empírica, de igual modo hay pasajes en los que parece afirmar lo contrario. Por ejemplo, solo unas páginas después de haber sostenido que “podemos ahorrarnos la prueba formal” (AA 06 32), afirma:

Aunque la existencia de esta propensión al mal en la naturaleza humana puede hacerse presente mediante pruebas empíricas del antagonismo, efectivamente real en el tiempo, del albedrío humano con la ley moral, sin embargo, estas pruebas no nos enseñan la auténtica calidad de tal propensión y el fundamento de este antagonismo (AA 06 35).

Asimismo, como se anticipó, otro pasaje citado con frecuencia en este contexto es el siguiente:

---

el final, parece más plausible entender la obra de la *Rel.* en el marco de otras obras de carácter antropológico y, por ende, con pretensiones de validez distintas a otras obras kantianas.

<sup>13</sup> Y puesto que, como veremos, la imposibilidad en cuestión no es lógica (la noción de propensión al bien no es auto-contradictoria para Kant), la conclusión tiene un estatuto sintético *a priori* (Allison 1990 155).

<sup>14</sup> Decidí no exponer la posición de Allison detalladamente, dado que, para los objetivos del presente artículo, lo importante es sopesar la necesidad de una deducción. No obstante, de manera resumida, los tres pasos de Allison serían los siguientes:

- i. Es imposible atribuir una propensión al bien a una voluntad finita como la nuestra. Tal propensión consistiría en la preferencia espontánea del incentivo de la moralidad sobre el de la felicidad. Sin embargo, este es un rasgo de santidad y no está disponible para la voluntad humana.
- ii. Dado el rigorismo de Kant, esta imposibilidad conlleva la necesidad de atribuir la propensión contraria a nuestra especie (es decir, una propensión al mal).
- iii. Puesto que la imposibilidad de una propensión al bien no es lógica (ya que la noción no es auto-contradictoria), la conclusión “el hombre es malo por naturaleza” tiene un estatuto sintético *a priori* (Muchnik 130).

La auténtica prueba de este juicio condenatorio de la Razón que juzga moralmente no está contenida en este capítulo, sino en el anterior; el presente contiene sólo la confirmación de ella por la experiencia, la cual sin embargo no puede descubrir nunca la raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío con respecto a la ley, raíz que, como acto inteligible, precede a toda experiencia (AA 06 39n.).

De acuerdo con Palmquist (2008), tanto él mismo como Allison interpretan la expresión “auténtica prueba” como refiriendo a una *deducción* o, al menos en el caso de Palmquist, a un *argumento trascendental* (Palmquist 2008 267)<sup>15</sup>.

Como se vio, un punto importante contra la posición antropológica es que reduciría la posición de Kant a una *mera generalización* empírica, esto es, significa que la naturaleza humana como tal no tiene una propensión al mal. Por este mismo motivo, Allison sostiene que hay necesidad de una deducción, dado que la prueba tiene que justificar que el ser humano tiene efectivamente esta propensión, como si *no pudiese ser de otro modo*. Tal parece que la confusión se origina en que Allison interpreta que una pretensión de universalidad tiene que ser estricta y, por lo tanto, le debe corresponder una prueba a priori de su universalidad. No obstante, “las pretensiones de universalidad no siempre exigen una prueba *a priori*” (Pasternack 103).

A partir de lo anterior, una prueba de carácter *a priori* debe cumplir con los siguientes requisitos:

- i) Debe interpretar la afirmación de Kant, en la que sostiene que el hombre tiene una “propensión al mal” por naturaleza, como una afirmación de universalidad estricta. Esto significa que la afirmación es universal y necesaria, tal como se expone en B 3-4. Solo de esta manera la afirmación podría ser válida para toda la especie humana.
- ii) Dado que la afirmación tiene este carácter universal y necesario, la prueba que demuestre esta característica también debe ser de naturaleza *a priori*.

---

<sup>15</sup> Rodríguez Duplá sostiene que la “prueba auténtica” es la que parte de la tesis rigorista de que el hombre no puede evitar ser bueno o malo, ni puede, tampoco, ser ambas cosas a la vez. Asimismo, la “sección anterior” a la que se referiría Kant sería la “Observación” (VI 22-25) que se encuentra en las primeras páginas de la primera parte, pues es allí donde se expone y defiende el punto de vista rigorista. Sin embargo, en esa “Observación” leemos que la maldad del género humano “solo más adelante puede ser demostrada”, a saber, mediante la “indagación antropológica” (AA 06 25). De todo esto se sigue que Kant no definió en términos precisos la relación que guardan ambas pruebas entre sí. (2019 51).

- iii) Como resultado de los puntos i y ii, la correspondencia entre la afirmación y la prueba debe ser definitiva. En otras palabras, se debe concluir que la afirmación de que el ser humano tiene una “propensión al mal por naturaleza”, es una afirmación cuya prueba no depende de ejemplos empíricos. Más bien, esta afirmación sería válida para todos los casos empíricos encontrados en la historia, lo que demostraría de manera definitiva la naturaleza del ser humano, sin posibilidad de contraejemplos.

## 7. Evaluación de la posición *a priori* y la evidencia textual a su favor

De acuerdo con la interpretación sostenida anteriormente, la posición *a priori* tiene al menos dos problemas:

(1) En primer lugar, no es evidente cómo se podría establecer *a priori* la propensión al mal de la especie, ya que los argumentos sobre el carácter inmoral parecen referirse más bien a la *Gesinnung*, es decir, al fundamento *individual* para adoptar máximas (AA 06 25). En consecuencia, no se comprende cómo esto podría conducir a una afirmación *a priori* sobre la *especie*.

Siguiendo a Pasternack (106 s.) y Muchnik (125 s.), el problema central del argumento *a priori* radica en que asume una relación simétrica entre *Gesinnung* y *propensión*; esto es, que operan al mismo nivel trascendental. De suerte que la existencia de pruebas de la inmoralidad de *Gesinnungen* particulares no demuestra que la *especie* en su conjunto tenga una propensión al mal, sino únicamente que esos *agentes individuales* la poseen. Esto se basa en la distinción entre 1) la elección de *Gesinnung*, que establece el fundamento subjetivo último de la adopción de las máximas (AA 06 25), y 2) la elección de la *propensión*, que implica que la especie determina el fundamento subjetivo del ejercicio de la libertad en general (AA 06 21) (Muchnik 126).

En relación con esto, la afirmación de Kant sobre la especie es conscientemente una afirmación basada en generalidades<sup>16</sup>. Por lo tanto, la distinción explícita entre estos niveles proporciona evidencia textual en contra de la posición

---

<sup>16</sup> En la misma línea con Muchnik, Pasternack restringe el alcance de la afirmación sobre la naturaleza humana: “no prueba directamente que todos los seres humanos tengan una Propensión al Mal, pero sí prueba que si todos los seres humanos son capaces de maldad moral, entonces todos los seres humanos tienen esta propensión. El antecedente permanece, sin embargo, sin una prueba estricta. No obstante, la “multitud de ejemplos lamentables” (AA 06 32) puede servir de base para una afirmación de universalidad comparativa. Los ejemplos ilustran la prevalencia de las malas acciones, por lo que esta capacidad se generaliza a la especie. Sin embargo, no se ha esgrimido ningún argumento para demostrar que quizá algunos seres humanos sean incapaces del mal moral.” (Pasternack 107)

*a priori*. En este sentido, esta posición “sólo llega a su conclusión mediante una confusión entre una propensión moral y el estatus moral de la *Gesinnung*” (Pasternack, 102). Allison “procede a identificar la *Gesinnung* con la *propensión*, hipnotizado por la imagen que mantiene cautivos a muchos kantianos, es decir, la imagen que confina la ética kantiana al individualismo moral de la *Fundamentación*” (Muchnik 127n.). Con esto, los elementos *a priori* no buscan ser una prueba de adscripción a la especie y, en consecuencia, no se debe buscar universalidad estricta<sup>17</sup>. Incluso si el argumento de Allison fuese válido, sería “poco informativa sobre el carácter de la especie” (Muchnik 140).

(2) En segundo lugar, el problema más importante en la búsqueda de una *deducción* es que si aceptáramos que el argumento de Kant la requiere, tendríamos que rechazar todo lo sostenido por Kant desde la sección IV del libro primero *Rel* en adelante. Esto se debe a que Kant no sostiene que el ser humano tiene una propensión al mal sin más, sino que, en la sección titulada “Del restablecimiento de la disposición original al bien en su fuerza” (AA 06 44-53), también admite la posibilidad del restablecimiento del bien. Esto consiste en que la ley moral llegue a ser el motivo central en la determinación de nuestro albedrío, no por mera costumbre, sino a través de una revolución interior que denomina “cambio de corazón” o “revolución en la disposición moral fundamental” (AA 06 47). Este cambio es posible mediante “una única decisión inmutable” (AA 06 48) (González 137)<sup>18</sup>. En consecuencia, si admitiéramos la necesidad de una deducción, sería imposible un cambio de esta índole, ya que no habría alternativa al principio malo, y tendríamos “necesariamente una *Gesinnung* mala” (Pasternack 108). Ahora bien, para asentar apropiadamente esta idea, es importante entender lo que se busca con una “deducción”.

Recordemos el célebre pasaje en que Kant presenta la “deducción” como un tipo de prueba que se utiliza ante la necesidad de justificar la realidad objetiva de los conceptos puros del entendimiento (Palmquist 2008 271). Con ello, se prueba

---

<sup>17</sup> Esto no implica tampoco que se esté intentando corregir su teoría previa sobre lo que es un juicio universal (filosofía teórica), sino que, más bien, el punto es que esta universalidad es de carácter *no-estricto*. Así, como se anticipó, la tesis parece ser que, si defendemos que el ser humano es bueno o es malo, lo que estamos haciendo es una especie de *interpretación antropológica general*, pero que en ningún caso aspira a universalidad estricta ni a ser un argumento *a priori*. En cambio, sería una *generalización empírica de mucha altura* en la medida en que está fundada en una larga acumulación de experiencias que la humanidad ha registrado en diversas fuentes. Como bien explica Pasternack. “Kant distingue entre la universalidad estricta (y la necesidad), en la que “no se admite excepción alguna” (B4), y la universalidad comparativa. La primera exige una demostración *a priori*, ya que “[l]a experiencia nos enseña... que algo está constituido así y así, pero no que no podría ser de otro modo” (B3). La segunda, en cambio, tiene un carácter más laxo, parecido a una generalización, como la que se podría hacer mediante inducción empírica. En consecuencia, no debemos suponer que la universalidad asociada a la propensión al mal es estricta” (104).

<sup>18</sup> De igual modo, cabe aclarar, Kant tampoco afirma que esta “cambio de corazón” suponga un cambio definitivo, tampoco significa que todo acto de una persona conversa sea bueno. Por este motivo, Rovira aclara que los actos moralmente buenos del hombre de corazón nunca son enteramente buenos (AA 06 66-67). Del mismo modo, tampoco puede asegurarse que “pueda caer tan bajo que vuelva a amar el mal” (AA 06 68) (130).

que la experiencia *no puede sino* tener como principio formal las categorías o el principio de apercepción —principio de toda experiencia posible (A 158 / B 197)—. En esto sigo la mencionada objeción de Palmquist, que se enfoca principalmente en el uso de “deducción” empleado para las categorías. Sin embargo, ciertamente este no es el único uso de “deducción” en la obra de Kant<sup>19</sup>. A pesar de ello, lo importante es que la deducción de los conceptos puros del entendimiento comparte con las demás la función de “justificar y al mismo tiempo limitar aquellas pretensiones de la razón que se formulan mediante proposiciones sintéticas o juicios *a priori* (A 733 / B 761s.; A810 / B 782; AA 04, 447; 05, 46; 05, 112s.; 05, 288s.; 06, 396; 06, 249)” (Seeberg 349). Justamente en relación con esto, Allison considera la necesidad de una *deducción* en la *Rel*, es decir, en la medida en que se intenta justificar una afirmación que debe “tomarse como *a priori*” (1990, 154). Con ello, la afirmación sobre la propensión humana sería *a priori* en la medida en que se trataría de una aseveración válida para todos sin excepción y que no puede ser de otro modo, a saber, necesaria (universalidad estricta de B4). En esta línea, la necesidad de una deducción supone que está resuelto el hecho de que el argumento en cuestión es *a priori*. No obstante, no es claro que este sea el caso y, por ello, que se pueda pretender una prueba de este tipo en el contexto de la *Rel*.

En efecto, Kant caracteriza las leyes de la naturaleza como aquellas según las cuales todo ocurre, mientras que las de la moralidad como aquellas según las cuales todo debe ocurrir (B ix-x). Así, lo que se establece como necesario dentro del ámbito de la naturaleza (teórico) ocurre efectivamente, mientras que lo que se establece como necesario dentro del ámbito de la moralidad (práctico) debe ocurrir, pero es posible que no ocurra y, de hecho, *que nunca ocurra*. Por este motivo, si aceptamos la argumentación de Kant, podríamos nunca presenciar una buena acción y, de igual forma, aceptar la posibilidad de “cambio de corazón”.

Asimismo, la doctrina cristiana podría haberse perdido en la historia, o bien, podría no haber existido una variante independiente del judaísmo representada por Cristo. Por ende, de acuerdo con Muchnik, la reivindicación de Kant *no es a priori* en ningún sentido tradicional, ya que los supuestos antropológicos sobre el funcionamiento de la mente humana y las pautas de la acción observable a lo largo de la historia desempeñan un papel importante en ella. Solo se trata de dar una justificación filosófica a lo que de otro modo no parecería más que observacional,

---

<sup>19</sup> Con esto reconozco que la argumentación de Palmquist no repara en este múltiple uso. Así pues, “deducción” se ha empleado al menos en los siguientes contextos: la deducción trascendental del entendimiento puro (A 84-130 / B 116-169); la deducción de las ideas trascendentales de la razón pura (A 669-688 / B 697-716); la deducción del imperativo categórico (AA 04, 453-455); deducción de los principios de la razón pura práctica (AA 05, 42-50); deducción de la virtud (AA 06, 395-396); deducción trascendental del concepto del bien supremo (AA 05, 113 s. 05, 124-132); deducción de la idea de justificación (AA 06, 66-78); deducción de los juicios estéticos puros (AA 05, 279-336s.; 05, 244-278); Deducción de la noción de adquisición originaria (AA 06, 249-252 s., 06, 268-270); Deducción de la adquisición por contrato (AA 06, 272s.); Deducción del éter (AA 22, 559).

pero contiene elementos empíricos que hacen que la prueba sea menos que trascendental (2009 142).

En este sentido, la racionalidad contenida en las leyes naturales no puede sufrir ningún tipo de desviación de parte de ningún ente en general, mientras que la racionalidad de las leyes morales puede ser desatendida por los entes racionales —como es el caso de lo que Kant presenta en la *Rel*—, puesto que son ellos mismos quienes pueden elegir si, efectivamente, guiarán sus acciones según esas leyes o no. No obstante, como se ha visto, la misma presentación de la afirmación sobre “la naturaleza del ser humano” supone entenderla sobre la base de la libertad. Por ello, los seres racionales no dejan de ser tales por la elección libre que realicen, a pesar de que esta no sea conforme a las leyes de la moralidad. Esto es lo más relevante en la propuesta de Kant, ya que “el objetivo de la Religión no es mostrar que tenemos una propensión al mal [sin más], sino más bien mostrar que *a pesar de ello*, podemos llegar a ser moralmente buenos a través de un Cambio de Corazón” (Pasternack 102)<sup>20</sup>.

En contraste, en el plano teórico no hay una elección libre del principio según el cual la conciencia debe guiarse, ni existe un principio alternativo al principio de unidad sintético-originaria de la apercepción (B 134). De esta manera, en el ámbito teórico no hay un análogo al principio del amor a sí mismo (Castillo y Fuentes 2023)<sup>21</sup>. Por estas razones, si una deducción lograra universalidad estricta:

[P]asaría por alto que la única manera de demostrar de modo concluyente que todos los hombres han adoptado la máxima suprema consistiría en mostrar que el albedrío de todos ellos está sujeto al influjo irresistible de un factor externo que los determina a adoptar esa máxima; pero es evidente que, si ese factor determinante existiera, la adopción de la máxima no sería libre, y por tanto no sería buena ni mala

<sup>20</sup> Pasternack reconoce otra posibilidad consistente con la argumentación de Allison, pero absurda; a saber: “una deflación de nuestra libertad en lo que se ha llamado la ‘libertad del pozo giratorio’. Esta es una libertad que no requiere nuestra capacidad de hacer lo contrario — ¡y muy irónicamente, lo contrario aquí sería hacer una elección que esté de acuerdo con la moralidad!” (103)

<sup>21</sup> Recordemos que el mal moral proviene de la *inversión de la máxima*, esto es: “de hacer de los motivos del *amor a sí mismo* y de sus inclinaciones la condición de la observancia de la ley moral, cuando es más bien esta última, en cuanto condición suprema de la satisfacción de lo primero, la que debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío» (AA 06 36). Lamentablemente no es posible profundizar en todos los elementos presentados por Kant en este primer libro debido a la naturaleza de este artículo, pero, tal como se aprecia en la cita, este principio del “amor a sí mismo” las observaciones que Kant introduce en la *Rel*. a propósito de su discusión sobre el mal radical. Allí, Kant introduce la idea según la cual nuestra disposición (*Gesinnung*) consistiría en el modo en que jerarquizamos dos principios, a saber, el principio supremo de la moral, es decir, el imperativo categórico, y el principio del amor a sí mismo. Dado que, o bien uno queda por sobre el otro, o bien al revés, en la medida en que solo hay *dos disposiciones posibles*. De este modo, aquellos con una disposición buena, la cual prioriza el imperativo categórico por sobre el principio del amor a sí mismo, realizarán acciones morales y actuarán, por lo tanto, autónomamente, mientras que aquellos con una disposición mala, la cual prioriza de modo inverso a la buena, realizarán acciones inmorales y actuarán, por lo tanto, heterónomamente (Castillo y Fuentes 2023).

moralmente; con lo cual la presunta demostración de la maldad humana en realidad negaría el hecho mismo que debería demostrar (Rodríguez 56).

En este mismo sentido:

[T]oda deducción de la universalidad del pecado originario a partir de algo intrínseco o extrínseco al albedrío convertiría en inevitable y necesario un acto que, sin embargo, ha de ser concebido como plenamente libre y contingente. No cabe, pues, una prueba *kat'aletheian* de que todos han cometido pecado (Rovira 114-115).

Por consiguiente, un sentido restringido de “prueba” que acredite el carácter universal de la afirmación sobre la naturaleza del ser humano, podría plantear problemas en la medida en que impide resolver la situación cuasi-paradójica presentada inicialmente por Kant. En otras palabras, la consecuencia más importante es que lleva a la conclusión de que el ser humano es inherentemente malo y no tiene posibilidad de redención. Debido a esto, es necesario buscar un tipo de prueba que no pretenda hacer una afirmación definitiva en una dirección u otra (lo cual reduciría la afirmación a un carácter meramente formal o meramente empírico). En cambio, la estrategia de Kant parece buscar una suerte de *concordancia* entre estos dos aspectos. En suma, el problema de plantear una *deducción* en este contexto es que *no* tenemos una prueba *a priori* de *por qué* existe esta coincidencia entre los sucesos históricos y las exigencias de la razón<sup>22</sup>, pero sí se puede detectar, lo cual implica no descuidar ninguno de ambos aspectos: por un lado, observar cómo se ha desarrollado la historia de cierto modo y, por otro, cómo este modo es comprensible racionalmente.

## 8. Conclusión

Una vez argumentado en favor de la posición antropológica y en contra de la *a priori*, podemos evaluar la evidencia textual en disputa y llegar a una conclusión fundamentada sobre estos puntos.

En dichos pasajes, se observó que algunos autores argumentaban en favor de su posición basándose en el carácter de la “prueba” a la que Kant se refería en

---

<sup>22</sup> En este sentido, Muchnik afirma: “la investigación antropológica puede a lo sumo corroborar —en el sentido minimalista de no falsificar— lo que Kant necesita demostrar por otros medios” (133).

cada caso, la cual era, a veces, empírica y, otras veces, *a priori*. A raíz de esto, si se acepta la propuesta en favor de la posición antropológica, se concluye que la noción de “prueba” *no* puede tener el sentido que le atribuye la posición *a priori* a la evidencia textual. Esto nos lleva a entender que esta noción debería tener al menos *dos sentidos*.

- (i) En la sección anterior, se hizo la distinción entre “la elección de *Gesinnung*” y “la elección de la *propensión*”. Basándose en ella, ahora podemos concluir que la afirmación de que “podemos ahorrarnos la prueba formal” (AA 06 32) corresponde al segundo sentido. Por lo tanto, la prueba se relaciona con la especie, no con un agente individual. Kant mismo antecede dicho pasaje con esta aclaración:

El hombre es malo *por naturaleza* significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie; no como si tal cualidad pudiese ser deducida de su concepto específico [...] (pues sería necesaria), sino: el hombre, según se lo conoce por experiencia (AA 06 32).

Por consiguiente, la prueba que corresponde a la propensión atribuida a la especie debe ser empírica, dado que, como se ha argumentado, una prueba *a priori* sobre tal naturaleza carece de herramientas suficientes para su demostración (Muchnik 140) y conduce a una conclusión contraria a lo que Kant pretende para ella, en la medida en que se sitúa en el contexto del uso del albedrío (Rodríguez 56).

- (ii) Por otra parte, el carácter peculiar de la *Rel* exige un paso adicional (Muchnik 133), a saber, considerar el carácter racional de los eventos históricos. Por este motivo, la afirmación no está completa únicamente con la enumeración de “la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos proporciona” (AA 06 33). Junto con esto, es necesario explicar cómo esta observación puede comprenderse racionalmente, de acuerdo con la concepción de la *religión racional* bajo la figura de los “círculos concéntricos” (AA 06 12). Por ello, solo a partir de estos elementos racionales podemos comprender la “propensión al mal en la naturaleza humana”. Sin estos elementos racionales, “estas pruebas [empíricas] no nos enseñan la auténtica calidad de tal propensión y el fundamento de este antagonismo” (AA 06 35). Por ello, se aprecia que este pasaje en disputa no busca establecer una prueba puramente *a priori*, como Allison pretende, sino que afirma que las “pruebas empíricas [...] no nos enseñan la auténtica calidad de tal propensión” si los elementos empíricos *si contradicen o no concuerdan* con el fundamento racional y *a priori* de dicha propensión. Y, en sentido contrario, es importante mencionar nuevamente que, en caso



de proporcionar una *prueba de concordancia* adecuada, esta nunca podrá ofrecer una explicación completa y definitiva, sino que solo podrá alcanzar el estatus de *plausible*, según lo presentado en las obras críticas.

De la misma manera, “la auténtica prueba” de “AA 06 39n.” también apela a elementos de naturaleza *a priori*, mediante los cuales se concibe la correspondencia de la naturaleza humana empíricamente observada. En otras palabras, la afirmación de que “la especie posee una propensión” solo tiene sentido en la medida en que se supone que cada agente que forma parte de la especie “elige la *Gesinnung*” en virtud de un “*acto inteligible* que precede a toda experiencia”. Por lo tanto, este interesante segundo sentido de “prueba” no es ni *empírica* ni *a priori* sin más, sino que se refiere a la *concordancia* entre lo empírico y lo *a priori*. En este sentido, la prueba, efectivamente, es *a priori*, pero no se limita exclusivamente a este carácter.

De este modo, este segundo sentido de “prueba” nos conduce a un tipo de investigación que busca comprender al ser humano en términos de un conocimiento *pragmático*, en lugar de *fisiológico*, de manera similar a como Kant explica la naturaleza de su *Antropología en sentido pragmático*. En esta obra, el filósofo afirma:

Una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología) puede hacerse en sentido *fisiológico* o en sentido *pragmático*. —El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia la investigación de lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, *hacia lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo* (AA 07 119. *Énfasis mío*).

En consecuencia, la perspectiva original de la *Rel* y las afirmaciones textuales analizadas aquí solo adquieren sentido desde la perspectiva *antropológica* y no desde la perspectiva *a priori*. Por esto, si pasamos por alto este punto, corremos el riesgo de restarle su carácter innovador al tipo de investigación llevado a cabo por Kant en la *Rel* y de no extraer enseñanzas de ella.

## 9. Algunas conclusiones adicionales

Por último, considero interesante proporcionar algunas conclusiones adicionales que podrían resultar beneficiosas para la tarea de esbozar una investigación más profunda sobre este asunto.

Por lo general, la filosofía de Kant se estudia a partir de su proyecto crítico, lo cual tiende a dejar de lado una serie de otras obras que, aunque también se basan en dicho proyecto, se proponen un marco y una metodología de investigación distintos. En este sentido, se ha examinado como la *Rel* suele entenderse como una mera extensión de la *Fundamentación* (Muchnik 127n.). En otras palabras, dentro del ámbito de la filosofía práctica de Kant, se suele investigar solamente su parte *pura*, sin prestar atención a la *impura* (García 160)<sup>23</sup>.

Por el contrario, como se ha visto, en la *Rel* no encontramos preguntas propias de los textos críticos, como la articulación en función de una pretensión de validez *a priori* que deba ser justificada, la revisión de un juicio sintético *a priori* o la puesta en juego de una facultad. Más bien, se trata de un análisis de un fenómeno culturalmente relevante que, sin duda, está relacionado con el desarrollo de ciertas capacidades humanas vinculadas al fenómeno moral, pero la *Rel* se sitúa en un marco ligeramente diferente al de las obras puras.

En esta dirección, tras la simple observación de que tenemos argumentos para decir que el ser humano es malo por naturaleza a partir de una investigación antropológica, lo que parece haber detrás de esto es la idea de que a lo largo del tiempo podemos obtener una comprensión de lo que somos nosotros mismos, y esa comprensión, obtenida a partir de la investigación de eventos pasados o de invenciones pasadas, nos dice algo según un criterio de significación obtenido en el presente. Dicho de otra manera, la *Rel* es una obra situada en un marco de investigación que reflexiona sobre:

[E]l lugar que, para Kant, ocupa el hombre en la historia. Porque, efectivamente, a la luz de escritos kantianos sobre la filosofía de la historia, resulta evidente el hecho de que los contenidos normativos de la historia de los hombres y la historia de las *Sagradas Escrituras*, al ser sometidos al análisis constructivo, se tornan irreconciliables o, cuando menos, dignos de ser analizados nuevamente (Plata 263).

Así, en este contexto, Kant considera una investigación antropológica en la medida en que se trata de una investigación empírica sobre lo que se estima que sería la naturaleza humana, aunque no necesariamente esto orientado a fines de índole moral. A pesar de que esto último tampoco está excluido, el énfasis parece

---

<sup>23</sup> Para una discusión más detallada sobre esta distinción, se puede revisar el trabajo de Loudon “*Impure Ethics*” (2002). En este texto, Loudon sostiene que “la filosofía práctica de Kant consiste tanto de una parte pura como de una parte empírica, razón por la cual considera un error interpretativo considerar a la parte pura como carente de contenido o meramente formal” (5). De acuerdo con este autor, una de las razones por las que suele evitarse el estudio de la parte impura de la filosofía práctica kantiana, radica en que Kant mismo dejó inconclusa la segunda parte de su ética, ante lo cual es necesario acudir a las lecciones que sus alumnos redactaron sobre sus clases, así como también a una serie de textos distintos a los publicados por Kant (6).

estar en la búsqueda de la felicidad humana, es decir, en un individuo que conoce lo suficientemente bien el mundo como para ser feliz. Por lo tanto, desde el punto de vista de la filosofía trascendental y crítica, esto no parece tener ningún rendimiento filosófico al menos en el plano del discurso *a priori*, razón por la cual se reivindica aquí una investigación antropológica.



## Bibliografía

- Allison, H. "On the Very Idea of a Propensity to Evil." *The Journal of Value Inquiry*, vol. 36, 2002, pp. 337-348.
- Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990.
- Bernstein, R. J. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Polity, 2002.
- Brandt, R. "La Cuarta crítica De Kant". *Azafea: Revista De Filosofía*, vol. 8, septiembre de 2009, doi:10.14201/632.
- Castillo, J. y Fuentes, J. (2023). Propiedad en lugar de reflexividad en la comprensión de la autoconciencia y la autonomía en Kant. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (en prensa).
- Forschner, M. „Immanuel Kants ‚Hang zum Bösen‘ und Thomas von Aquins ‚Gesetz des Zunders‘." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 63, 2009, pp. 519-542.
- Forschner, M. „Über die verschiedenen Bedeutungen des ‚Hangs zum Bösen‘." *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, edited by O. Höffe, Akademie Verlag, 2011, pp. XX-XX.
- González Vallejos, M. Ángel. "Kant y la condición humana". *Ideas y Valores*, vol. 69, n.º 173, mayo de 2020, pp. 123-42, doi:10.15446/ideasyvalores.v69n173.64411.
- Kant, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Translated by P. Oyarzún. Monte Ávila Editores, 1992.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Edited by Dulce María Granja Castro, FCE-UAM-UNAM, 2005.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Translated by M. Caimi, FCE, 2010.
- Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Edited by B. Stangnet, Felix Meiner, 2003.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Translated by J. Mardomingo, Ariel, 1999.
- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften* (Vol. XX). De Gruyter, 1900-.
- Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Translated by F. Martínez Marzoa, Alianza, 2016.
- Louden, R. "Kant's Anthropology: A Science Like No Other". *Estudios Kantianos* 2.2 (2014): 201-216.
- Louden, R. *Impure Ethics*. Oxford University Press, 2002.
- Morgan, S. "The Missing Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's Religion." *The Philosophical Review*, vol. 114, n.º 1, 2005, pp. 63-114.
- Muchnik, P. "An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil." *Kant's Anatomy of Evil*, edited by S. Anderson-Gold & P. Muchnik, Cambridge University Press, 2009, pp. 116-143.
- Palmquist, S. "Kant's Quasi-Transcendental Argument for a Necessary and Universal Evil Propensity in Human Nature." *Southern Journal of Philosophy*, vol. 46, no. 2, 2008, pp. 261-297.
- Palmquist, S. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Bare Reason*. Wiley-Blackwell, 2015.
- Pasternack, L. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Routledge, 2014.
- Plata Pineda, O. "La antropología de La religión dentro de los límites de la mera razón." *Areté*, vol. 22, n.º 2, 2010, pp. 259-285.
- Rodríguez Duplá, L. *El mal y la gracia*. Herder, 2019.
- Roughley, Neil. "Human Nature." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta, 2021, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/human-nature/>.

Rovira, R. *Kant y el cristianismo*. Herder, 2021.

Saldarriaga, A. "Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant." *Estudios de Filosofía*, n°. 52, 2015, pp. 63-93.

Seeberg, U. „Deduktion“. *Kant-Lexikon*. Willaschek, Stolzenberg, Mohr & Bacin (Ed.). Walter de Gruyter, 2015, pp. 348-353.

Sturm, Th. "Freedom and the Human Sciences: Hume's Science of Man versus Kant's Pragmatic Anthropology." *Kant Yearbook 3/2011 — Anthropology*, De Gruyter, 2011.

Wood, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1999.



## La argumentación de la humanidad como fin en sí mismo en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>1</sup>

### The Argument of Humanity as an End in Itself in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

MARGARITA CABRERA<sup>2</sup>

Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile

margarita.cabrera@ug.uchile.cl

Fecha de recepción: 21/09/2023

Fecha de aceptación: 09/11/2023

#### Resumen

En los debates recientes sobre la fórmula de la humanidad del imperativo categórico se intenta comprender los insumos conceptuales de dicha fórmula a partir de obras kantianas que no son propiamente la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Este proceder se ampara en la falsa suposición de que en la *GMS* no hay un significado claro o concreto de lo que encarnarían términos como humanidad (*Mensch*) o fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*). En virtud de lo anterior, en este artículo buscaré analizar acuciosa y detalladamente qué es lo que tiene que decir Kant concretamente en *GMS* AA IV 427<sub>19</sub>-428<sub>33</sub>, puesto que ahí sí hay una argumentación que se construye progresivamente desde la noción de fin hasta la equivalencia de la naturaleza racional como fin en sí mismo, lo cual considero que es central para una comprensión adecuada de la fórmula de la humanidad presentada posteriormente.

<sup>1</sup> Agradezco a los evaluadores pares, quienes contribuyeron generosamente a la mejora de este texto con minuciosas e interesantes observaciones. También agradezco a Nicolás Alarcón Cid con quien comenté una versión preliminar de lo aquí expuesto.

<sup>2</sup> <https://orcid.org/0000-0002-0261-0166>.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Cabrera, M. (2023). La argumentación de la humanidad como fin en sí mismo en la fundamentación de la Metafísica de las costumbres. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 109-126. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70585

**En MLA:** Cabrera, M. "La argumentación de la humanidad como fin en sí mismo en la fundamentación de la Metafísica de las costumbres". *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 109-126. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70585

**Palabras clave:** fin en sí mismo, fin, naturaleza racional, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, fórmula de la humanidad.

**Keywords:** end in itself, end, rational nature, Groundwork of the Metaphysics of Morals, formula of humanity.

## Abstract

Recent debates on the humanity formula of the categorical imperative attempt to understand the conceptual inputs of this formula on the basis of Kantian works which are not the *Foundations of the Metaphysics of Morals* itself. This procedure is based on the false assumption that in the *GMS* there is no clear or concrete meaning of what is embodied in terms such as humanity (*Mensch*) or end in itself (*Zweck an sich selbst*). By virtue of the above, in this paper, I will seek to analyse carefully and in detail what Kant has to say concretely in *GMS* AA IV 427<sub>19</sub>-428<sub>33</sub>, since there is an argumentation that builds progressively from the notion of end to the equivalence of rational nature as an end in itself, which I consider to be central to a proper understanding of the formula of humanity presented later.

Meiner Frau Häsin gewidmet

## 0. Introducción

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se afirma que:

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente un fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*<sup>3</sup> (*GMS* AA IV 428<sub>34</sub>-429<sub>3</sub>; énfasis del autor)<sup>4</sup>.

Este fragmento tiene lugar un poco antes de la reconocida fórmula de la humanidad como fin en sí mismo, cuya interpretación ha sido ampliamente debatida en los últimos años<sup>5</sup>, ya que supuestamente no sería claro qué significan las expresiones: humanidad, naturaleza racional o fin en sí mismo *en* la fórmula de la humanidad del imperativo categórico de la *Fundamentación*. En efecto, Allison sostiene respecto a este tema que: “debe admitirse que la falta de claridad por

<sup>3</sup> “Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst”.

<sup>4</sup> La citación de las obras de Kant, como es propio entre los especialistas, se realiza refiriendo a la edición de la “Academia de las Ciencias de Berlín” (AA), citando el número de volumen, después las páginas de edición y finalmente las líneas correspondientes.

<sup>5</sup> Allison, Andow, Arroyo, Cureton, Korsgaard, Nyholm, Dean, Glasgow, Wood, por nombrar algunos.

parte de Kant es en cierta medida responsable de la situación” (213); es decir, Kant sería el culpable de que no haya claridad sobre esta fórmula y los términos involucrados en ella. Por consiguiente, pareciese que la *GMS* no es un lugar adecuado para elucidar tales términos, puesto que los autores de la literatura secundaria recurren a textos kantianos adicionales a la *Fundamentación* con el objetivo de comprender o interpretar qué dice Kant sobre la “humanidad” y desde ahí dilucidar la fórmula de la humanidad como fin en sí mismo.

De la mano con lo anterior, considero que Christine Korsgaard refleja fielmente la posición mencionada, ya que ella desarrolla una argumentación, en la cual se *asume* —al igual que la interpretación de otros comentaristas— la ausencia de un argumento en torno al significado de fin o de humanidad en la *Fundamentación*. De ahí que ella realice una larga disquisición relativa a otros textos de la literatura kantiana sobre la noción de humanidad con el objetivo de aclarar aquello que carecería de significado en la *GMS*. En efecto, el argumento korsgardiano defiende que aquello que hace especialmente valiosa a la humanidad es que ella es la condición bajo la cual es posible conferir valor (*Conferring Value*) (cf., 200). Pero la noción de valor que Korsgaard necesita, para defender esa tesis, no se encuentra en la *Fundamentación*. Por lo tanto, ella se ve forzada a buscar en otros textos kantianos el significado de “valor” acorde a su propuesta. Dicho de otro modo, creo que Korsgaard anticipa lo que quiere encontrar (una noción específica de valor) y bajo ese proceder ya ha cerrado la posibilidad de seguir el argumento de la *GMS*.

Siendo esto así, me daré cuatro tareas a lo largo de este escrito: 1) Plantear brevemente cómo Korsgaard entiende este asunto, y a raíz de mis desacuerdos con ella, me dirigiré sin mayor dilación a la *Fundamentación*; después, 2) buscaré responder a la pregunta de qué significa *fin* (*Zweck*) *GMS* AA IV 427<sub>19</sub>-428<sub>1</sub>; luego, 3) seguiré atentamente la transformación de la noción de fin a fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*) (*GMS* AA IV 428<sub>2-5</sub>); y, finalmente, 4) me detendré en las alternativas propuestas por Kant para conceptualizar un fin en sí mismo en tanto naturaleza racional (*GMS* AA IV 428<sub>6-33</sub>), ya que creo que en este párrafo hay un proceso de eliminación, cuyo hilo conductor y cuya depuración tendrá como resultado último comprender el tipo de entidad que somos en la medida en que somos una naturaleza *racional*.

La pregunta de esta investigación es si la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ofrece razones o motivos suficientes para entender qué significa fin en sí mismo en tanto naturaleza racional, o si debemos concluir que la revisión de ese texto es una tarea estéril.

En la siguiente sección mostraré la interpretación que realiza Christine Korsgaard en el artículo “Kant’s Formula of Humanity”, puesto que tal autora representa un hito para otros comentaristas que trabajan este asunto (cf. Schönecker

& Wood, Wood, Allison). Además, el trabajo de Korsgaard es, a mi juicio, uno de los más completos y pulcros sobre este difícil tema, ya que busca responder *desde* el propio Kant los términos en cuestión. Así, la interpretación korsgardiana me permitirá —en el ítem subsiguiente— tomar una postura diferente, esto es, dirigirme a la *Fundamentación* de modo directo y a partir de ahí esclarecer la argumentación que Kant ofreció en esa obra.

## 1. La estrategia korsgardiana en “Kant’s Formula of Humanity”<sup>6</sup>

A grandes rasgos, la filósofa estadounidense proporciona una interpretación del término “humanidad” a partir de obras como “Comienzo conjetural de la historia humana”, la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, la *Metafísica de las costumbres*, una breve alusión a la primera sección de la *GMS* y la tercera *Crítica*. Esta maniobra no toma en cuenta la argumentación, que ofrece el propio Kant, en la segunda sección de la *Fundamentación*, cuyo lugar considero sería el indicado para buscar las razones que el filósofo de Königsberg propone para la fórmula de la humanidad<sup>7</sup>. Prueba de la maniobra mencionada se puede corroborar en la siguiente observación<sup>8</sup>:

En un sentido, (1)<sup>9</sup> parece como si Kant sólo estuviera repasando las opciones disponibles en busca de algo incondicionalmente valioso: los objetos de las inclinaciones, las inclinaciones, los seres naturales o “cosas” y finalmente las personas, siendo estas últimas las únicas que habrían de servir. (2) Pero también es posible leer el pasaje como si éste sugiriera un regreso hacia lo incondicionado yendo desde los objetos de las inclinaciones hasta las inclinaciones mismas para (después) volver finalmente a nosotros mismos y a nuestra naturaleza racional<sup>10</sup> (120; traducción propia; énfasis mío).

<sup>6</sup> En esta sección no examinaré paso a paso la argumentación korsgardiana, sino que me tomaré cierta libertad para detenerme en los momentos que considero relevantes para mis objetivos.

<sup>7</sup> Según esta autora, “humanidad” —para Kant— significaría que los entes racionales finitos tendríamos que realizar una suerte de versión máximamente consistente de nuestra personalidad.

<sup>8</sup> Cabe destacar que este fragmento está inserto en la sección *The argument for the Formula of Humanity*. Paradójicamente, no hay ninguna alusión a los fundamentos objetivos (*der Bewegungsgrund*) y subjetivos (*der subjektive Grund*), los cuales se conectan con la argumentación posterior.

<sup>9</sup> La numeración (1) y (2) son de mi responsabilidad y se agregan con propósitos ilustrativos.

<sup>10</sup> “In one sense, it seems as if Kant is just reviewing the available options in his search for something unconditionally good: considering objects of inclinations, inclinations, natural beings or “things”, and finally persons, that being the one that will serve. But it is also possible to read this passage as at least suggesting a regress towards the unconditioned: moving from the objects of our inclinations, to the inclinations themselves, finally (later) back to ourselves, our rational nature”.



En esta cita, podemos observar que Korsgaard presenta dos posibles lecturas sobre el término “humanidad” *qua* insumo de la fórmula del imperativo categórico como fin en sí mismo. En primer lugar, la autora no descarta que Kant esté “sólo” (*just*) repasando opciones para encontrar un ítem incondicionalmente valioso. En segundo lugar, la autora sugiere una lectura que va desde las condiciones a lo incondicionado. En virtud de su propuesta, Korsgaard apuesta a una compatibilidad y complementariedad entre (1) y (2).

Ahora bien, el análisis korsgardiano no es descabellado, puesto que el propio Kant sostiene en el Prefacio de la *Fundamentación* que *su método*<sup>11</sup> irá “analíticamente del conocimiento ordinario a la determinación del principio supremo del mismo y vuelve sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo” (*GMS AA IV 392*<sub>16-22</sub>). En otras palabras, Kant asevera que el método que se utilizará en dos de las tres partes de la *Fundamentación* será el método analítico (primera y segunda sección) y el método sintético en la última parte (tercera sección). De todas formas, Kant no sostiene explícitamente que usará ese método en otros lugares más específicos de la *Fundamentación*, es decir, debemos asumir<sup>12</sup>, junto con Korsgaard, que *esa* fue la intención de Kant.

Sin embargo, si Kant “sólo” está repasando opciones, entonces cabría cuestionarle al filósofo de Königsberg ¿por qué son *esas* opciones y no otras? Ya que, si *sólo* se están repasando opciones podría ser cualquier otro set de posibilidades que pudiesen ajustarse *ad hoc* mientras se aterriza en la formulación del imperativo categórico como fin en sí mismo (*GMS AA IV 429*<sub>10-14</sub>). En otras palabras, las alternativas posibles parecen ser arbitrarias o meramente contingentes si admitimos que Kant “sólo” está repasando opciones. De ahí que la conjunción de esas opciones depende de que se admita que se esté efectivamente yendo desde esas supuestas condiciones dadas a una condición más elevada (método analítico), donde el hilo conductor de la argumentación kantiana se preocuparía de ir desde cuestiones más o menos accidentales —por ejemplo, los objetos del deseo de la sensibilidad o las inclinaciones mismas— hasta un valor incondicionado que estaría presente en cada uno de los agentes. Dicho en breve, creo que en la interpretación korsgardiana de Kant se desconoce el carácter sistemático interno de la *Fundamentación*.

<sup>11</sup> La diferencia entre los métodos ya está presente en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia AA IV 276n*.

<sup>12</sup> Wood es uno de los intérpretes que le concede a Korsgaard este proceder: “Christine Korsgaard está en el buen camino al sugerir que Kant parte del valor que otorgamos a los fines que nos proponemos, e infiere (mediante a una “regresión sobre las condiciones”) que este valor se fundamenta en la naturaleza racional del que se propone el fin”)// “Christine Korsgaard es on the right track in suggesting that Kant begins from the value we place on the ends we set, and infers (by means of a “regress on conditions”) that this value is grounded in the rational nature of the being who set the end” (Wood 174).

Creo que disponer el análisis a través del método regresivo o analítico adolece de, al menos, dos deficiencias. En primer lugar, pierde de vista la conexión con la argumentación precedente en la *GMS*, a saber, la facultad de obrar conforme con la representación de leyes, qué entiende Kant por *fin* (trataré esto en la siguiente sección) y su ulterior conexión con el resto del argumento antes de la fórmula de la humanidad. En segundo lugar, pareciese que aquellas alternativas —más o menos casuales o contingentes— que se descartan en el proceso de eliminación de la *Fundamentación* no tuvieran una unidad conceptual clara, lo cual no creo que haya sido la intención del filósofo de Königsberg (volveré a esto en la sección 4 del presente escrito).

## 2. Fin: distinción entre los fundamentos del obrar

Pienso que Kant busca distanciarse, de posiciones previas a él, que no delimitarían adecuadamente aquello que se considera “bueno” en un sentido práctico. Por ejemplo, Aristóteles inicia la *Ética Nicomáquea* señalando lo siguiente: “Toda arte y toda investigación, lo mismo que [toda]<sup>13</sup> acción y [toda] elección, tienden, según se admite, a algún bien. Por eso se ha declarado con acierto que el bien [es aquello] a lo que las cosas tienden” (*EN* 1194a1-4). En virtud de esta supuesta indeterminación, considero que el filósofo de Königsberg busca cualificar de modo preciso los incentivos que estarían a la base de las acciones moralmente buenas. En concordancia con lo anterior, desde la primera sección de la *GMS* se ha destacado que no son irrelevantes las motivaciones por las que el agente actúa. De ahí que Kant subraye que el propósito de la acción debe ser incondicionado, es decir, no puede ser bajo cualquier especie de lo que se consideraría “bueno” para cada sujeto. Creo que Kant tiene estas consideraciones en mente cuando distingue dos tipos de fin, al comienzo de la argumentación del fin en sí mismo.

Cito a Kant:

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales. Ahora, *lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es el fin, y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales*<sup>14</sup> (*GMS* AA VI 427<sub>19-24</sub>; énfasis mío).

<sup>13</sup> Los agregados con corchetes son del traductor.

<sup>14</sup> “Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum

Al comienzo de la cita se retoma un aspecto considerado previamente (GMS AA VI 412<sub>26-34</sub>), esto es, que la voluntad es la capacidad<sup>15</sup> (*Vermögen*) de un ser racional de obrar conforme a la representación de leyes. Además, se caracteriza al fin (*Zweck*) a partir de dos premisas: a) “lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación” y b) fin “si es dado por mera razón [entonces] debe valer para todos los seres racionales”.

Kant continúa del siguiente modo:

Lo que en cambio contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin se llama el medio. *El fundamento subjetivo del deseo es el motor (Triebfeder), el fundamento objetivo del querer es el motivo determinante*<sup>16</sup> (*Bewegungsgrund*), y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en motores, y fines objetivos, que dependen de motivos determinantes (*Bewegungsgründe*) que valen *para todo ser racional*. Los principios prácticos son formales si abstraen de todos los fines subjetivos, mientras que son materiales cuando ponen a éstos, y por tanto a ciertos motores, como fundamento. Los fines que un ser racional se propone a su antojo<sup>17</sup> (*nach Belieben*) como efectos de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y meramente su relación con una facultad de desear del sujeto de un tipo especial les da valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. De ahí que todos estos fines relativos sean sólo el fundamento de imperativos hipotéticos<sup>18</sup> (GMS AA IV 427<sub>24</sub>-428<sub>2</sub>; énfasis mío).

A través de estos dos fragmentos nos encontramos con que “fin” (*Zweck*) se refiere al fundamento de una facultad racional, cuyo propósito es (a través de una

---

objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gleich gelten”.

<sup>15</sup> A lo largo de este escrito entenderé facultad y capacidad como equivalentes.

<sup>16</sup> Altero ligeramente la traducción de José Mardomingo, puesto que *motivo* no cubre la riqueza conceptual de *Bewegungsgrund*. Creo que la traducción al inglés por *motivating ground* (realizada por Mary Gregor) se acerca más a lo que busca expresar el autor.

<sup>17</sup> Aquí cambio la traducción de José Mardomingo de *discreción* a *antojo*, porque considero que *nach Belieben*, en este contexto, se refiere a algo querido o deseado por la agencia de modo relativamente libre. En efecto, la traducción italiana de la *Fundamentación* sigue una línea similar a la modificación que he hecho: “I fini che un essere razionale si propone a *suo piacimento* come effetti delle sue azioni” (énfasis mío).

<sup>18</sup> “Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. Der subjektive Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objektive des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjektive Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke) sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeinen für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültigen und notwendigen Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, and die Hand geben kann. Daher sind alle diesen relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen”.

acción intencional<sup>19</sup>) llevar a cabo un estado de cosas en el mundo. Asimismo, en la segunda cita se escinden los fundamentos objetivos de los fundamentos subjetivos, y sobre esa escisión, Kant retoma la distinción entre el imperativo categórico y los imperativos hipotéticos. En efecto, y para elucidar este asunto del mejor modo posible, considero que la articulación de esta última cita se conecta directamente con la “Analítica” de la segunda *Crítica*<sup>20</sup>, en la cual se asevera:

si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*)), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivos prácticos, es decir, máximas, como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual ellos se capacitan para una legislación universal, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas<sup>21</sup> (*KpV AA V 27*).

Considero que en ambos pasajes<sup>22</sup> Kant sostiene que se deben abstraer<sup>23</sup> los incentivos práctico-materiales de los motivos prácticos-formales; es decir, es relevante que haya una escisión entre los propósitos materiales y formales, porque así es posible obtener el fundamento último de la acción moral. Dicho de otro modo, creo que, la distinción entre los fundamentos objetivos y subjetivos le permite a Kant encontrar (en los primeros) un criterio adecuado para dirimir cuándo una acción es un deber. En cambio, en los principios materiales (como los que están a la base de los imperativos hipotéticos) no se alberga la solidez suficiente para derivar un sistema de deberes, puesto que, lo querido por los agentes puede variar en la medida en que ellos busquen su felicidad o la satisfacción de alguna inclinación sensible en vez de realizar lo que la moral demanda en cada uno de nosotros. Este tópico es relevante y se conecta con el proceso de eliminación de *GMS AA IV 428*<sub>11-33</sub>, el cual desarrollaré en la sección 4.

Dicho en breve, la estructura argumental, tal y como la veo, se configura así: Kant comienza desde una premisa dada, esto es, que todos aquellos fines para la

<sup>19</sup> Aquí sigo la interpretación de Allison 2011 209.

<sup>20</sup> Mi interpretación de la determinación de la voluntad en la *KpV* proviene (en alguna medida) de Horn: 44 y ss. En especial la sección 3.1.

<sup>21</sup> “bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenstand des Willens, (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectiv-praktische Principien, d.i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache”.

<sup>22</sup> Wood interpreta este paralelo entre la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* de modo similar (*Cf.*, 1998 167).

<sup>23</sup> Cabe destacar que la abstracción de fines subjetivos no es co-significativo o equivalente a hacer abstracción de todo fin posible, sino solo de aquellos fines que tienen como fundamento un motor (*Triebfeder*), mas no un motivo determinante (*Bewegungsgrund*).

acción que se establezcan a partir de la capacidad inferior de desear o la voluntad materialmente determinada son relativos, porque tales motivos se presentan de modo variante, i.e., aquellos apetitos o deseos sensibles, los cuales varían de persona en persona. Por otro lado, si es que hay un fin objetivo, entonces debe ser un fin invariante, a saber, un fin que no depende de los apetitos sensibles entre los distintos entes racionales finitos.

Siendo todo esto así, Kant examinó dos fines posibles en una disyunción excluyente: 1) el fundamento subjetivo del querer (*Triebfeder*) traducido como motor<sup>24</sup> y 2) el fundamento objetivo del querer (*Bewegungsgrund*) traducido por motivo determinante, donde se ha establecido que este último cumple con las premisas que le permiten caracterizar un sentido de fin recogido al comienzo de esta sección: a) “lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación” y b) “si es dado por mera razón [entonces] debe valer para todos los seres racionales”.

### 3. Fin en sí mismo

Ahora destacaré un breve momento de los fragmentos revisados en la sección anterior. El motivo para un análisis separado se vincula con la realización de un examen ordenado, ya que considero que hay un ligero cambio de tema que merece una exposición diferenciada.

En la sección anterior se comenzó elucidando la noción de fin (en el ámbito de la capacidad de determinarse a obrar), donde todos aquellos fines que son establecidos por la facultad inferior de desear son materiales, es decir, son fines que se presentan de modo variable entre los sujetos. Además, se enuncian los fines en tanto ellos sean racionales o invariantes, lo que tendría como resultado que un fin de ese tipo tendría un valor absoluto, a saber, no-relativo.

Cito nuevamente a Kant:

*El fundamento subjetivo del deseo es el motor (Triebfeder), el fundamento objetivo del querer es el motivo determinante (Bewegungsgrund), y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en motores, y fines objetivos, que dependen de mo-*

---

<sup>24</sup> Aquí sigo la traducción de Mario Caimi en la *Crítica de la razón pura* y suprimo la traducción del término *Triebfeder* como “resorte” de José Mardomingo.

tivos determinantes (*Bewegungsgründe*) que valen para todo ser racional (*GMS AA IV 427*<sub>26-30</sub>; énfasis mío).

Los fines objetivos son fines invariantes para todo ser racional, a saber, para todo ser capaz de tener fines. Lo anterior posee un presupuesto en la argumentación: para que existan fines (material o formalmente determinados) se necesita que exista —al menos— *un fin en sí mismo* capaz de perseguir objetivos o propósitos, ya que de lo contrario no habría ningún tipo de fin o propósito por alcanzar, ya sea bajo la estructura de un imperativo hipotético o categórico. Pero es manifiesto para el lector o lectora de la *Fundamentación* que sí *hay* fines que se alcanzan por medio de la acción intencional, por lo tanto, *hay* fines en sí mismos, cuya constitución le permite jerarquizar, subordinar y ordenar cualquier tipo de fin.

Con esta distinción en la mano, Kant prosigue:

Pero<sup>25</sup> en el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica<sup>26</sup> (*GMS AA IV 428*<sub>2-5</sub>; énfasis del autor).

Creo que ese *algo (etwas)* indica la referencia a un fin en sí mismo, cuyo valor (si es que existiese) tendría un valor absoluto y es el fundamento de un posible imperativo categórico. Es decir, ya no sólo se ha elucidado (en la sección anterior de este escrito) fin en tanto capacidad de obrar. Sino que ahora también se tiene en consideración un tipo de fin especial, que puede poner en ejercicio la facultad de ponerse fines.

Hasta ahora hemos atisbado que la posibilidad de establecer fines no solo exhibe cómo opera una capacidad, sino que también aparece un tipo de entidad que estaría a la base del uso de esa facultad, esto es, un fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*). Puesto en otros términos, creo que Kant sostiene que en caso de

---

<sup>25</sup> Agrego el conector adversativo que José Mardomingo omite en la edición al español, pero que en la edición alemana sí se halla (*Gesetzt aber*), de hecho, la edición inglesa Mary Gregor lo mantiene (*But suppose*); al igual que la traducción italiana (*Posto però*). Creo que en la argumentación de la *GMS* es relevante, ya que aquí Kant prosigue la transformación de la noción de fin.

<sup>26</sup> “Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen”.

que existiese<sup>27</sup> un tipo de ítem, cuyo valor sea absoluto, entonces ese ítem será un fin en sí mismo.

### 3.1 La racionalidad de la buena voluntad y de un fin en sí mismo

Al comienzo de la sección 2 enfatiqué el vínculo que Kant realiza entre fin y la capacidad de obrar según representaciones, a saber, la buena voluntad. Quisiera retomar esa conexión, ya que creo que esta se relaciona con el concepto de fin en sí mismo *qua* naturaleza racional que Kant pareciese tener en mente. De hecho, la argumentación que identifica a la humanidad con la naturaleza racional viene precedida por la distinción y re-obtención de los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico<sup>28</sup>. En otras palabras, creo que en aras de la unidad de este escrito es relevante una breve elucidación de la voluntad racional, ya que ella nos mostrará en el ítem 4 cómo el mejor candidato para un fin en sí mismo es la naturaleza en tanto ella es racional.

Ahora bien, según Henry Allison<sup>29</sup>, Richard Dean identifica<sup>30</sup> la buena voluntad con el concepto de fin en sí mismo. Sin embargo, no creo que abogar por esa identidad sea un modo adecuado de comprender el asunto, puesto que, si la “buena voluntad” y “fin en sí mismo” fuesen idénticos, entonces Kant simplemente diría que un fin en sí mismo es al mismo tiempo una buena voluntad, es decir, identificaría el fundamento con la capacidad<sup>31</sup>. Con todo, creo que la confusión entre los términos se debe a que existe una estrecha relación entre la buena voluntad y la noción de fin en sí mismo, esto es, la racionalidad que yace en ambos conceptos.

Al comienzo de la primera sección de la *Fundamentación* se sostiene: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una

<sup>27</sup> No hay que olvidar que Kant propone en subjuntivo la existencia de un imperativo categórico o ley práctica, cuya derivación es demostrada en la tercera sección de la *Fundamentación*.

<sup>28</sup> Me refiero al pasaje al final de *GMS AA* 428.

<sup>29</sup> “El argumento central de Dean gira en torno a las similitudes entre las explicaciones de Kant del concepto de buena voluntad y de un fin en sí mismo. Aunque esto a menudo se ve como una fuente de vergüenza, ya que parece comprometer a Kant con la visión inverosímil de que tenemos deberes solo para aquellos con buena voluntad, *Dean agarra el toro por los cuernos y aboga por su identidad*” (Allison 214; énfasis mío).

<sup>30</sup> En el texto *The value of Humanity in Kant’s Moral Theory*.

<sup>31</sup> En efecto, en *GMS AA IV* 428-429 Kant sostiene: “si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, *porque es fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad*” (énfasis mío), lo que muestra que fin en sí mismo es principio objetivo *de la voluntad*. Por otro lado, la voluntad se refiere a una facultad de obrar conforme a representaciones y no a un fundamento objetivo como sí es el caso de un fin en sí mismo.

*buena voluntad*” (GMS AA IV 393). El contexto de esta caracterización proviene de lo que Kant llama “tránsito de la moral popular a la metafísica de las costumbres”, es decir, la primera sección de la *Fundamentación*, cuyo objetivo es ir desde el conocimiento ordinario al principio supremo del mismo (ley práctica o imperativo categórico para la voluntad afectada sensiblemente). Así, la buena voluntad se analiza desde su infinito valor<sup>32</sup>, i.e., no tiene un valor relativo; o se puede comprender a partir del sentimiento del respeto (GMS AA IV 402<sub>15-41</sub>), entre otros aspectos.

Posteriormente, Kant afirma: “para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón*, tenemos que *la voluntad no es otra cosa que razón práctica*”<sup>33</sup> (GMS AA IV 412<sub>28-30</sub>). Bajo esta óptica considero que la racionalidad de tal capacidad ya ha sido mentada como un factor clave para el proceso de eliminación que aparece en GMS AA IV 428<sub>6-33</sub>, puesto que solo un “fin en sí mismo” sería quien puede poner en ejercicio una facultad propia de una entidad *racional*. En efecto, si hubiese un fin en sí mismo, entonces él tendrá fines racionales. Así, es posible visualizar que por un lado se halla la capacidad de obrar según representaciones, esto es, la buena voluntad, cuyo fundamento es el fin; y por otro, un fin en sí mismo, quien es el fundamento de una ley práctica.

Ahora bien, considero que la buena voluntad en la medida en que es *razón práctica* es equivalente a lo que Kant identifica como naturaleza *racional* a la altura de GMS IV 428. De hecho, creo que, en el listado de GMS IV 428, Kant expone un set de opciones, donde se asume que el lector atento convendrá que la cuarta opción es la *mejor* en detrimento de las tres primeras<sup>34</sup>. Dicho de otro modo, debe ser manifiesto o evidente para el lector o lectora que la cuarta opción (la naturaleza racional) es superior a las precedentes, porque la voluntad (en tanto racional) es aquello de más alta estima.

En la siguiente sección seguiré con el análisis de GMS AA IV 428 con el objetivo de examinar el proceso de eliminación que propone Kant, y mostrar, con este análisis, que mediante la depuración de los sentidos de naturaleza es posible comprender cómo la *naturaleza racional* es un fin en sí mismo.

<sup>32</sup> En Cabrera (62-63 2021) hago una observación similar.

<sup>33</sup> Conuerdo con Placencia (79) en que las acciones que se llevan a cabo a partir de leyes se refieren a leyes morales, leyes de la naturaleza y máximas, por lo cual, un agente debe tener en cuenta no solo las leyes morales que se ha dado a sí mismo, sino también, las leyes que gobiernan la naturaleza en aras de que su acción sea eficaz. Por ejemplo, un navegante que arroja la carga del navío en medio de una tormenta, piensa (equivocadamente) que hay una correlación entre la flotabilidad y el peso de la embarcación; es decir, el navegante  *cree*  que hay una ley y, al representársela, decide deshacerse de la carga con el objetivo de proteger su vida y la de la tripulación. Por supuesto el ejemplo es de la *Ética Nicomáquea* (1110a8).

<sup>34</sup> De lo contrario, sería debatible o cuestionable que la naturaleza racional es el mejor candidato. De hecho, podría ser las inclinaciones o el mundo fenoménico. Pero ese debate no está abierto, sino que parece evidente para quien siga atentamente la argumentación convendrá que la última opción es la mejor.



#### 4. Sentidos de naturaleza

A la altura de *GMS AA IV 428*<sub>6-22</sub> se anuncian tres posibles candidatos para tener un fin en sí mismo: i) los objetos de las inclinaciones; ii) las inclinaciones mismas; iii) ítems de la naturaleza<sup>35</sup>. Ahora bien, ¿qué rasgo comparten estos tres candidatos? Ellos no son admisibles como fines objetivos, porque su valor es relativo, i.e., no es objetivo o como dice el propio Kant:

yo digo: el ser humano, y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso querido de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre a la vez como fin. i) Todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor. Pero ii) las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional. Así pues, el valor de todos los objetos que obtener por nuestra acción es siempre condicionado. iii) Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente valor relativo, como medios, y por ello se llaman cosas<sup>36</sup> (*GMS AA IV 428*<sub>6-22</sub>).

Cada uno de estos candidatos numerados como i), ii) y iii) son variantes o relativos con respecto a su valor, por lo tanto, no califican para constituirse como un fin en sí mismo *qua* naturaleza racional. Sin embargo, ellos sí comparten un rasgo común con el cuarto y último candidato de la lista que ofrece Kant: ellos son, en algún sentido, naturaleza. En el caso de i) los objetos de las inclinaciones se refieren a cómo la sensibilidad es afectada *en* cada uno de los sujetos y estos desean su satisfacción subjetivamente. En ii) se puede rastrear como el origen o antecedente de i) y adolece del mismo defecto que los objetos de las inclinaciones: dependen de la peculiar naturaleza de cada ente afectado sensiblemente. Ahora

<sup>35</sup> Esta nomenclatura la insertaré en la siguiente cita para hacer de mejor modo mi punto.

<sup>36</sup> “Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen”.

bien, tenemos iii) cosas (*Sachen*) o entidades que no dependen de nuestro arbitrio, es decir, son elementos ligeramente distintos *qua* naturaleza, ya que no se refiere a la naturaleza *en* los agentes o cómo ellos son afectados por el mundo, sino que se refiere a la naturaleza tomada en tanto objetos físicos, por ejemplo, los animales no-humanos u otros elementos del mundo fenoménico, que no son producto de la creación humana.

En otras palabras, en i) y ii) hay una referencia al contenido que satisfaría a la facultad inferior de desear, a saber, ítems indeterminables *a priori*, puesto que, todo objeto que sea fijado conforme al mero deseo sensible de los sujetos depende de que se adecúe a la subjetividad de cada persona. Es decir, los objetos de las inclinaciones o las propias inclinaciones tienen un valor condicionado, porque dependen de que tal o cual sujeto los quiera o estime convenientes. Esto ocurre porque los sujetos quieren —según la facultad inferior de desear— cosas distintas, entonces el valor de los objetos de la sensibilidad es relativo al querer materialmente determinado de cada agente. Asimismo, las inclinaciones no son producto de la creación humana, ni tampoco está en poder de los entes racionales finitos elegir qué inclinación le agrada o desagrada; así como tampoco está en su poder determinar con qué fuerza se le manifiestan.

Por otro lado, en el caso de la naturaleza en el sentido de iii) —cuya creación tampoco depende de nuestro arbitrio, por ejemplo, los animales no-humanos u otros objetos naturales— nos encontramos con que no tenemos ninguna injerencia en la creación de esos ítems, es decir, son resultado de un orden objetivo. Además, sólo pueden ser considerados como medios y nunca como fines, ya que son seres *irracionales* y no personas. Por el anverso se muestra que, sólo podría ser un fin en sí mismo o naturaleza racional *algo*, que no dependa de nuestro arbitrio, es decir, que no es creación nuestra.

Así, Kant retrata al cuarto (y último) candidato del siguiente modo:

en cambio, los seres racionales se denominan personas, *porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos*, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo capricho (y es objeto del respeto). Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor para nosotros, sino fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin, y por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen meramente como medios, *porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de valor absoluto, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto*

*contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón*<sup>37</sup> (*GMS* IV AA 428<sub>22-33</sub>; énfasis mío).

El sentido de naturaleza en esta cita, tal como lo entiendo, se vincula con un tipo de fundamento, que se exhibe a través de la acción humana, pero que no es algo independiente de los individuos, es decir, es algo *dado* por la naturaleza para su perfección: la racionalidad. Puesto en otros términos, la naturaleza racional como fin en sí mismo es algo que pertenece a la constitución de todo ente racional finito, pero no es una naturaleza que dependería de la constitución subjetiva en cada sujeto o de sus deseos variantes, sino que es un tipo de naturaleza, en cuyo fundamento se alberga la capacidad de obrar según la representación de leyes<sup>38</sup>. En efecto, considero que por eso Kant comienza la argumentación del fin en sí mismo en la *Fundamentación* retomando la distinción entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico, puesto que en la capacidad de obrar según la representación de leyes se encuentra la racionalidad en tanto se obre con vistas a un fin subjetivo o un fin objetivo (i.e. la voluntad material o formalmente determinada). Junto con ello, Kant parte de la base de que hay al menos un fin en sí mismo quien es capaz de ordenar, subordinar y jerarquizar racionalmente los fines.

Al final de la cita podemos observar que Kant sostiene que, si no hubiese nada incondicionado, entonces no habría nada condicionado, pero resulta que sí hay ítems condicionados. En consecuencia, hay al menos algo incondicionado y necesario (lo opuesto a contingente en la cita), por esto es posible tener “un principio práctico supremo para la razón”.

En el último párrafo de la sección 1 me referí al modo en que Korsgaard entiende este asunto, a saber, tratando las alternativas del proceso de eliminación kan-

---

<sup>37</sup> “dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d.i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden”.

<sup>38</sup> En la *Metafísica de las costumbres* hay un pasaje en esta dirección: “el fin en la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el ser humano; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre; por consiguiente, un deber en sí mismo” (*MS* AA VI 392). Sin embargo, este deber de cultivarse a sí mismo es visto desde el punto de vista de quien ya ha encontrado y asentado el principio supremo de la moral y quien ya realizó una crítica de la razón pura práctica. Dicho de otro modo, este pasaje de la Doctrina de la virtud no es parte del argumento de la *Fundamentación* a diferencia de lo que hace Korsgaard con este pasaje en “Kant’s Formula of Humanity”. Así, dejar este fragmento a esta altura del presente escrito se vincula con que ya se revisó el proceder kantiano en la *GMS* y no cumple la función de explicar el significado de fin o naturaleza racional *qua* fin en sí mismo.

tiano de modo contingente y cómo ella comprende el método analítico kantiano. Sin embargo, creo que la unidad conceptual que subyace a ese proceso se vincula con esclarecer los distintos modos en que podríamos comprender la naturaleza (como algo dado en las cuatro opciones analizadas, pero solo en la última como algo dado y al mismo tiempo modificable) y a través de ese ejercicio de refinamiento se obtiene el tipo de naturaleza que somos: un tipo de naturaleza *racional*.

## 5. Conclusiones

En este *paper* me propuse cuatro tareas interconectadas. La primera de ellas fue una breve consideración al modo en como Korsgaard entiende la argumentación por eliminación que hace Kant en *GMS* AA IV 428<sub>6-22</sub>, la cual consideré inadecuada porque no se toma en cuenta cómo Kant llega a la noción de fin (*Zweck*), fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*) y después a la equivalencia de fin en sí mismo como naturaleza racional (*die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst*). Asimismo, el proceder de Korsgaard podría ser una respuesta plausible, pero ese no es el argumento de Kant en la *GMS*. Por consiguiente, todo aquello que se desarrolla en “Kant’s Formula of Humanity” es innecesario en la medida en que esa interpretación no cumple las condiciones para elucidar realmente qué significa un fin en sí mismo en el contexto de la *Fundamentación*.

En segundo lugar, me dediqué a analizar acuciosamente el párrafo final de *GMS* AA IV 427<sub>19-38</sub>, ya que en ellos hay razones o motivos que permiten enriquecer el concepto de fin en el contexto de la *Fundamentación*. En consecuencia, se asienta la caracterización de fin, es decir una capacidad determinada, cuyos momentos constituyentes son: aquello que sirve como fundamento objetivo de la autodeterminación y que, si el fin es dado solo por la razón, entonces debe valer para todo ser racional. Para enriquecer el sentido de fin propuesto en la *Fundamentación* recurrí a una breve alusión de la segunda *Crítica*.

En tercer lugar, me detuve en los pasajes donde Kant ya no solo expresa el concepto de fin en tanto un propósito a alcanzar, sino que busqué aclarar un presupuesto que está a la base del planteamiento kantiano: mientras haya fines o propósitos por alcanzar en el mundo de los fenómenos, entonces debe haber al menos un fin en sí mismo que se proponga ciertos objetivos. Este fin en sí mismo es algo (*etwas*) que sería el posible fundamento de un imperativo categórico o ley práctica.

Por último, seguí atentamente el recorrido de *GMS* AA IV 428<sub>6-33</sub> en el cual hay cuatro candidatos para identificar el fin en sí mismo con la naturaleza racional. Esos candidatos coinciden en que en alguna medida son entendidos como

*naturaleza*, pero se descartan los dos primeros, porque dependen de la peculiar constitución variante de los sujetos, lo que ya venía cimentado en la distinción entre fines material o formalmente determinados (esto lo revisé en la sección 1 del presente escrito). En cambio, el tercero es otro sentido de naturaleza, a saber, cosas (*Sachen*) que no son creación humana, como los animales no-humanos u otros objetos del mundo fenoménico, pero que no son los mejores candidatos como fines en sí mismos, puesto que sólo pueden ser usados como medios y nunca como fines (*GMS AA IV 428*<sub>24-25</sub>). Además, el propio Kant asegura que son entidades irracionales, a saber, su naturaleza no contiene el rasgo necesario para constituirse como fundamento de una ley práctica.

Considero que, a través del ejercicio de depuración o refinamiento, aparece un modo o rasgo de la naturaleza que comparte i y ii, esto es, algo *en* los sujetos, pero que se presenta en nosotros de modo variable, es decir, sin que los sujetos puedan elegir lo que les provoca placer o displacer. El tercer sentido de naturaleza realza el carácter *dado* que comparten los cuatro candidatos o sentidos de naturaleza, pero en i, ii y iii no existe la posibilidad de modificar lo que sería “natural”, puesto que no podemos elegir cómo somos afectados por la naturaleza y tampoco podemos crear un orden objetivo como el que habitan los entes naturales como los animales no-humanos. En cambio, la naturaleza racional es *algo* que no es completa creación humana, sino que es algo *dado*, lo cual podemos modificar para su perfección: la naturaleza racional (*die vernünftige Natur*).

Ahora bien, retomando la pregunta que esbocé al comienzo de este artículo: la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ofrece razones o motivos suficientes para entender qué significa fin en sí mismo en tanto naturaleza racional o debemos concluir que la revisión de ese texto es una tarea estéril.

La respuesta es que sí se puede encontrar un razonamiento articulado en la *GMS*, el cual comienza distinguiendo entre los fines material o formalmente determinados. A partir de esa distinción de fines en tanto propósitos se obtiene un tipo de entidad, que sería el fundamento (*Grund*) de un posible imperativo categórico y que sólo él puede poner en ejercicio una capacidad racional u obrar bajo la representación de leyes, o en términos kantianos:

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma* (*GMS AA IV 428*<sub>34</sub>-*429*<sub>3</sub>; énfasis del autor).

## Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, trad. Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2015.
- Allison, Henry. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Andow, James. "Epistemic deontology, epistemic trade offs, and Kant's formula of humanity". *Synthese* 201 (2023): Artículo 47.
- Arroyo, Christopher. "Freedom and the source of value: Korsgaard and Wood on Kant's Formula of Humanity". *Metaphilosophy* Vol 42 (2011): 353-359.
- Cabrera, Margarita. "La problemática conjunción deber y felicidad a partir de Kant y Hegel: un análisis comparativo con la 'aporía de la aplicación'. *Discusiones filosóficas* 22 (2021): 55-74.
- Cureton, Adam. "A Contractualist Reading of Kant's Proof of the Formula of Humanity". *Kantian Review* 18 (2013): 363-383.
- Dean, Richard. "The Formula of Humanity as an End in Itself", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, ed. Thomas Hill, Oxford: Wiley Blackwell, 2009. 83-101.
- Horn, Christoph. "Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen", *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Otfried Höffe, Berlín: Akademie Verlag, 2002. 43—63.
- Glasgow, Joshua. "Kant's Conception of Humanity". *Journal of the History of Philosophy* Vol. 45 (2007): 291-308.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Königlichen Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften (ed.), Georg Raimer/ Walter De Gruiter. Berlín: 1910—.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kant, Immanuel. (*KpV*) *Crítica de la razón práctica*, trad. Emilio Miñana y Villagrasa & Manuel García Morente. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- Kant, Immanuel. (*GMS*) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Editorial Felix Meiner, 2016.
- Kant, Immanuel. *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. Filippo Gonnelli. Roma: Editori Laterza, 1997.
- Kant, Immanuel. (*MS*) *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*, trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- Korsgaard, Christine. "Kant's Formula of Humanity". *Kant Studien* 77 (1986): 183-202.
- Nyholm, Sven. "On Kant's Idea of Humanity as an End in Itself". *European Journal of Philosophy* 24 (2016): 358-374.
- Placencia, Luis. "Kant y la voluntad como "razón práctica". *Tópicos* 41 (2011): 63-104.
- Schönecker, Dieter y Wood, Allen. *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals A Commentary*, trad. Nicholas Walker. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Wood, Allen. "Humanity as an End in Itself", *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Oxford: Rowman y Littlefield Publishers, 1998. 165-187.



## La metafórica idea de la epigénesis de la razón en *La crítica de la razón pura*: una interpretación a la luz de la teoría racial kantiana

### The metaphorical idea of epigenesis of reason in the *Critique of pure reason*: an interpretation in light of Kantian racial theory

JUAN ALBERTO BASTARD RICO

Universidad Nacional Autónoma de México

albertobastard.87@gmail.com

Fecha de recepción: 18/09/2023

Fecha de aceptación: 20/11/2023

#### Resumen

En este texto ofrezco una interpretación de la metafórica idea de la epigénesis de la razón que Immanuel Kant introduce en el §27 de la *Crítica de la razón pura* en su segunda edición. Tal interpretación se hace a la luz de la teoría racial kantiana, valiéndome de ella para explicar el carácter de espontaneidad de las categorías del entendimiento (como condiciones de la experiencia) en analogía con la explicación kantiana sobre el origen de las razas humanas. Para ello explico a lo largo del artículo tres cosas: 1) que hay que entender tal metáfora dentro del objetivo de la deducción trascendental de las categorías, 2) que dicha metáfora refiere a la coincidencia entre conceptos y experiencia, y 3) que Kant defiende una idea de epigénesis con connotaciones preformacionistas desde su interés por el origen de las razas humanas.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Bastard Rico, J. A. (2023). La metafórica idea de la epigénesis de la razón en la *Crítica de la razón pura*: una interpretación a la luz de la teoría racial kantiana. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 127-146. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72035

**En MLA:** Bastard Rico, J. A. “La metafórica idea de la epigénesis de la razón en la *Crítica de la razón pura*: una interpretación a la luz de la teoría racial kantiana”. *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 127-146. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72035

**Palabras clave:** Kant, razón, categorías, epigénesis, razas.

**Keywords:** Kant, reason, categories, epigenesis, races.

## Abstract

In this paper I offer an interpretation of the metaphorical idea of epigenesis of reason that Immanuel Kant introduced in §27 in the second edition of his *Critique of pure reason*. Such an interpretation is made in light of Kantian racial theory, which is used in order to explain the spontaneity of the categories of understanding (as conditions of the experience) in analogy to the Kantian explanation on the origins of human races. For this purpose I explain three things: 1) that such a metaphor must be understood within the goal of transcendental deduction of the categories, 2) that such a metaphor refers to the coincidence between concepts and experience, and 3) that Kant defends an idea of epigenesis with preformationist connotations from his concerns about the origins of human races.

Uno de los apartados más interesantes de la *Crítica de la razón pura (KrV)* de Immanuel Kant es el §27 de la segunda edición, más concretamente en B167, que hace parte de la sección conocida como Deducción Trascendental. Ahí el filósofo prusiano propone la metafórica idea de la epigénesis de la razón para ilustrar la espontaneidad del entendimiento y de sus categorías como formas apriorísticas que posibilitan el conocimiento. El concepto de epigénesis proviene del lenguaje naturalista de la época, concretamente de los estudios embriológicos, haciendo referencia a una teoría que explicaba el desarrollo embrionario de los seres vivos a partir de una materia indiferenciada; dicha teoría se entendía en contraste con la postura contraria, la preformacionista, que defendía el desarrollo embrionario como el despliegue de una materia ya preformada. Kant se interesa por dicho debate entre epigénesis y preformacionismo (que conoce gracias a Albrecht von Haller, Caspar Friedrich Wolff, Johann Gottfried Herder y Johann Friedrich Blumenbach), en gran medida, debido a su proyecto de justificar una clasificación racial del ser humano. Si bien, en principio, su explicación de las razas humanas es dada desde un preformacionismo muy poco ortodoxo, es pues en el marco de sus textos raciales que Kant comienza a familiarizarse con la teoría de la epigénesis; esta teoría es retomada posteriormente en la *KrV*, aunque con ciertos rasgos preformacionistas que no abandona, para ilustrar el modo en que apriorísticamente se constituye la experiencia gracias a las categorías del entendimiento<sup>1</sup>. En este sentido, el presente texto pretende seguir la propuesta interpretativa de Philip R. Sloan, según la cual habría que comprender la producción de la síntesis de lo *a priori* y la experiencia desde la novedosa solución kantiana al debate entre

---

<sup>1</sup> Considero que Kant hace un uso metafórico del concepto de epigénesis en la *KrV*, en tanto que lo retoma del campo de la embriología, en donde halló su desarrollo en los siglos XVII y XVIII (si bien la idea se puede rastrear hasta Aristóteles). Podría discutirse, por supuesto, si el concepto de epigénesis, a pesar de ser desarrollado en el contexto de las ciencias de la vida, tiene más bien una carga metafísica que ayuda a comprender los procesos de organización de la materia viva, carga metafísica que Kant pretendería reivindicar en el uso que hace del concepto en su filosofía; pero tal discusión excede los objetivos de este trabajo.



preformacionismo y epigénesis, a saber: la de una teoría epigénética de predisposiciones y gérmenes preformados (Sloan 2002 251-252).

Antes de los 2000 casi no hay estudios del pensamiento kantiano que refieran al rol que juega el concepto de epigénesis en la filosofía de Kant, ni mucho menos que aludan a la metáfora de la epigénesis de la razón. Es apenas en las últimas décadas que los estudios kantianos han prestado atención a dicho pasaje de la *KrV*, en gran medida por el interés actual en los saberes biológicos y en cómo las ciencias de la vida del siglo XVIII habían ejercido ya una fuerte influencia en el pensamiento del filósofo prusiano<sup>2</sup>. No obstante, para explicar este pasaje, poco se ha atendido a la comprensión kantiana de la epigénesis desde los mismos escritos en donde expone su teoría racial, aun cuando algunos llegan a hacer mención de la misma. El objetivo del presente trabajo es ofrecer una posible interpretación de dicho pasaje de la *KrV*, en analogía con la explicación kantiana de las razas humanas, en tres momentos:

1. Se ofrecerá, primero, una breve explicación del objetivo que Kant se propone en la Deducción trascendental de las categorías, que es la sección de la *KrV* en la que se enmarca la metafórica idea de la epigénesis de la razón que aparece en el §27, esto tomando en cuenta lo dicho, tanto en la versión de la primera edición de la obra como en lo añadido en la segunda edición; de esta manera podrá entenderse dicha metáfora en el intento kantiano por demostrar la validez objetiva de las categorías.
2. Posteriormente se aclarará que tal interpretación asume que la metáfora de la epigénesis de la razón no refiere tanto a la génesis de las categorías (como parecen sugerir algunas interpretaciones), sino más bien a la génesis de la experiencia desde las categorías como formas *a priori* del pensar (esto es, como formas adquiridas originariamente), lo que es más acorde al proyecto trascendental kantiano entendido como un estudio de condiciones de posibilidad de la experiencia y el conocimiento.
3. En un tercer momento se propone comprender la idea metafórica de la epigénesis de la razón atendiendo a la misma teoría racial kantiana, constituida desde la etapa precrítica y desde la que el filósofo de Königsberg se interesa por la mentada teoría biológico-embriológica; para esto, me valdré de los dos textos que tratan el tema de las razas humanas escritos

---

<sup>2</sup> Entre los más importantes estudios de este pasaje se encuentran los del mismo Philip R. Sloan, además de los de Catherine Malabou y Jennifer Mensch. Estos estudios se enmarcan, como se mencionó, en un reciente interés generalizado en torno a la influencia de las ciencias de la vida en Kant.

antes de la segunda edición de la *KrV*: *Sobre las diversas razas humanas* (de 1775-7) y *Definición del concepto de raza humana* (de 1785).

Por mor de la claridad, no está de más recordar de inicio qué son las categorías para Kant y qué rol desempeñan dentro de su proyecto crítico-trascendental: considerando que para nuestro filósofo prusiano hay dos fuentes principales de nuestro conocimiento, uno sensible y otro intelectual, y que cada una de estas fuentes tiene sus propias formas *a priori* que condicionan nuestra experiencia, las categorías (que para Kant son doce)<sup>3</sup> resultan ser pues conceptos puros y las formas apriorísticas del entendimiento (así como el espacio y el tiempo son intuiciones puras y las formas apriorísticas de la sensibilidad); en este sentido, las doce categorías kantianas son formas puras para pensar objetos posibles (así como el espacio y el tiempo son las formas puras de recepción de objetos dados a la sensibilidad). Dentro de la división de la *KrV*, el carácter apriorístico del espacio y el tiempo ha sido estudiado en la primera parte de la obra titulada “Estética trascendental”, mientras que el estudio del carácter apriorístico de las categorías compete a la segunda sección llamada “Lógica trascendental”, concretamente a la primera parte de tal sección conocida como “Analítica trascendental”.

## 1. Objetivo de la deducción trascendental de las categorías del entendimiento

Puesto que la metafórica idea de la epigénesis de la razón refiere al rol desempeñado por el conjunto de las doce categorías del entendimiento, se comprenderá pues que esta idea forma parte de la “Analítica trascendental” de la *KrV*. Como ya se ha dicho, tal idea aparece en el §27 de la segunda edición de la *KrV*, en una sección titulada “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” (Deducción B). Sin embargo, es importante apuntar que esta sección, añadida en la segunda edición de la mentada obra, forma parte del segundo capítulo de la analítica trascendental, ya presente en la primera edición, titulado “De la deducción de los conceptos puros del entendimiento” (Deducción A). Para comenzar hay que explicar, *grosso modo*, cuál es el objetivo de esta deducción entendida, según Kant, como una deducción trascendental. A pesar de las diferencias metodológicas entre las dos versiones de la Deducción, muy discutidas

---

<sup>3</sup> Como sabe todo buen kantiano, Kant propone en su *KrV* una tabla de doce categorías divididas en cuatro grupos: las categorías de cantidad son unidad, pluralidad y totalidad; las de cualidad son realidad, negación y limitación; las de relación son sustancialidad, causalidad y reciprocidad; y las categorías de modalidad son posibilidad, existencia y necesidad (A80/B106).

en los estudios kantianos, podemos considerar que el objetivo es el mismo en ambos casos<sup>4</sup>. Sin embargo, se atenderá a la idea de *conjunctio* en la división particular de la Deducción B, que es donde concretamente se inserta el párrafo que aquí concierne, para comprender de manera más específica la idea kantiana en cuestión.

La razón por la cual podemos considerar que el objetivo de toda la deducción trascendental es el mismo, tanto en la Deducción A como en la B, es porque el pasaje que da inicio a este capítulo en la primera edición de la *KrV* es conservado en la segunda edición, siendo el lugar en donde Kant plantea qué entiende por tal deducción y cuál es su objetivo. Para entender cuál es este objetivo general, es necesario aludir a la distinción con la que abre este capítulo entre lo que es de derecho y lo que refiere al hecho, es decir, entre el *quid juris* y el *quid facti*. Reparar en esta distinción es sumamente importante porque, en primer lugar, Kant aclarará que el estudio que ahí lleva a cabo en torno a las categorías del entendimiento es realizado desde una cuestión de derecho (y no de hecho) y porque, en segundo lugar, la metafórica idea de la epigénesis de la razón se ha de entender entonces dentro del marco de dicho *quid juris* de las categorías. Valiéndose, como se ve, del lenguaje jurídico, Kant entiende por deducción la prueba mediante la cual se muestra el derecho o la pretensión legítima de algo; en este sentido, hablar de una deducción trascendental de las categorías implica demostrar la legitimidad con la que el entendimiento hace uso de ellas con respecto a objetos posibles de experiencia<sup>5</sup>. La cuestión, tal como la pone el mismo Kant, es la siguiente: puesto que el uso de las categorías, como conceptos puros, es *a priori*, esto es, independiente de la experiencia, ¿cómo probar la validez de su uso si justamente no puede hacerse desde la experiencia misma en tanto que no hallan su origen en ella? Sin embargo, no hay que olvidar que el carácter apriorístico de las categorías no solo quiere decir que estas son anteriores a toda experiencia, sino también que son condiciones de la misma. Esto es precisamente lo que se propone Kant en esta parte de la *KrV*: demostrar en qué sentido es que las categorías son, según su carácter *a priori*, condiciones de posibilidad de lo empírico. De este modo, si la prueba de su legitimidad no está en su origen empírico

---

<sup>4</sup> No hay que perder de vista lo problemático que ha sido, en general, la idea de una deducción de las categorías en los estudios kantianos, en gran medida por la poca claridad del mismo Kant en la obra. No solamente nos enfrentamos a las diferencias entre las dos ediciones de la *KrV*, es decir, entre la Deducción A y la B, sino además a distinciones hechas por el mismo autor que no suelen ser muy claras: como, por un lado, la establecida entre una deducción metafísica y una deducción trascendental y, por otro lado, la hecha entre una deducción subjetiva y una deducción objetiva (esta última parece ser una distinción válida solo para la Deducción A, pues Kant solo la menciona en el prólogo a la primera edición de la *KrV*). Para los fines de este trabajo basta decir que es, al menos, claro dónde se ubica el pasaje en cuestión (el §27): dentro de una deducción trascendental, en la versión presentada en la 2ª edición de la *KrV* (si bien siguiendo el mismo objetivo de la Deducción A).

<sup>5</sup> Dieter Henrich hace un estudio espléndido en torno al sentido jurídico del concepto de “deducción”, que es como Kant lo entiende. Véase su artículo titulado “La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera *Crítica*”.

(puesto que no provienen de la experiencia), ha de estar entonces en el modo en que apriorísticamente refieren a objetos de la experiencia. De aquí la siguiente definición kantiana: “llamo a la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos, la deducción trascendental de ellos.” (A85/B117). Así, la deducción trascendental pretende demostrar la validez objetiva de las categorías, en tanto que refieren a objetos de posible experiencia.

Más adelante, Kant puntualiza en qué sentido se ha de entender tal validez objetiva de las categorías: siendo formas puras del pensar, las categorías son condiciones de la experiencia en la medida que posibilitan el pensamiento de objetos; así pues, la validez objetiva de las categorías no radica en que ellas posibiliten el aparecer de objetos a la sensibilidad (pues tal posibilidad se encuentra más bien en las intuiciones puras del espacio-tiempo), sino en que sin ellas no es posible el pensamiento de tales objetos (indispensable también para la constitución del conocimiento). Por esta razón, el problema al que se enfrenta la deducción trascendental, según Kant, es el siguiente: “cómo condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva, es decir, suministrar condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos; pues sin las funciones del entendimiento pueden, por cierto, ser dados fenómenos en la intuición.” (A89/B122). Considerando que para el filósofo prusiano el conocimiento se constituye necesariamente de dos elementos, la intuición y el concepto, la prueba de la validez de las categorías (su deducción trascendental) consiste en mostrar cómo ellas condicionan el pensamiento de objetos posibles de experiencia y no su aparecer sensible, es decir, cómo son condiciones de posibilidad de la experiencia y cómo refieren a objetos empíricos según la función que les corresponde, la de pensar. Dicho en sus propias palabras:

en consecuencia, la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, se basará en que sólo por medio de ellas es posible la experiencia (por lo que toca a la forma del pensar). Pues, entonces ellas se refieren necesariamente y *a priori* a objetos de la experiencia, porque sólo por medio de ellas puede, en general, ser pensado cualquier objeto de la experiencia. (A93/B126).

Desde esta perspectiva puede verse al desarrollo de la experiencia misma como una suerte de “ilustración” de las categorías (A94/B126); mostrar que ese desarrollo es posible, en lo que concierne al pensamiento de los objetos, gracias a las categorías es la deducción de las mismas.

Ahora bien, que tal objetivo de la deducción trascendental es el mismo tanto en la Deducción A como en la Deducción B queda claro por la forma en que esta última se inserta en aquella: inmediatamente después de la primera sección de la Deducción A, conservada en Deducción B, y que es donde se ha planteado el

sentido de una deducción trascendental, así como su objetivo. Desde esta perspectiva, las dos versiones de la deducción trascendental se diferencian solo en cuanto al aspecto metodológico. El método mediante el cual Kant trató de probar la validez de las categorías en la Deducción A fue apelando, por un lado, a un proceso de triple síntesis de los objetos de la experiencia que iba de una síntesis de aprehensión en la sensibilidad a una síntesis de reconocimiento conceptual en el entendimiento, pasando por una síntesis de reproducción en la imaginación; y, por otro lado, intentando demostrar que tales síntesis ejercidas por nuestras facultades cognitivas están fundadas en principios más fundamentales, presentándolas además no como síntesis separadas sino como concatenadas y simultáneas. Estas dos partes metodológicas en Deducción A son las que parecen referir a una deducción subjetiva y a una deducción objetiva respectivamente (expuesta la deducción subjetiva en la segunda sección de la Deducción A y la deducción objetiva en la tercera sección). Como sabrá cualquier estudioso de la obra kantiana, toda esta parte relativa a las tres síntesis, que va de A95 a A130, fue retirada por el filósofo de Königsberg en la segunda edición de la *KrV*. En su lugar se añade la parte de lo que hemos llamado la Deducción B, que es donde se encuentra el §27 que contiene la idea de la epigénesis de la razón, y que va de B128 a B169; se entiende pues que esta parte añadida pretende continuar con el mismo objetivo señalado en la Deducción A, pero con una metodología distinta, más acorde al proyecto trascendental. Ahí el método radica en partir de la misma función sintética del entendimiento en tanto que se refiere a objetos sensiblemente dados, esto con el fin de contrarrestar el aspecto psicologista que podría sugerir la metodología de los momentos sintéticos de un mismo acto objetivante y enfatizar, más bien, el carácter de condición de posibilidad de las categorías.

De acuerdo con las lecturas de Dieter Henrich (1969) y Henry Allison (1992), el método de la Deducción B consiste en dos pasos de una sola prueba, la cual sigue siendo la demostración de la legitimidad de las categorías (es decir, el objetivo establecido en Deducción A, que es lo que se está continuando). No obstante, hay un desacuerdo entre ellos en cuanto a los objetivos particulares de dichos pasos y las secciones que abarcan. Mientras que para Henrich, el primer paso de la prueba (cuyas conclusiones se encontrarían en el §20) pretende demostrar la validez de las categorías con respecto a la unidad de la intuición en general, y el segundo paso (cuyas conclusiones se darían en el §26) pretende demostrar la validez de las categorías respecto de los objetos de nuestros sentidos, para Allison el primer paso (que iría del §15 al 21) pretendería demostrar la validez de las categorías para la unidad de todo conocimiento en general, y el segundo paso (que iría del §24 al 26) pretendería demostrar la realidad objetiva de las mismas en tanto refieren a objetos dados a la sensibilidad humana. Independientemente de las diferencias interpretativas, lo cierto es que Kant inicia esta nueva versión de la deducción, en el §15, con la idea del enlace o *conjunctio* como función sintética propia del entendimiento, más concretamente como un “acto de la espontaneidad

de la facultad representativa” (B130): apuntando a que la sensibilidad solo ofrece una multiplicidad de intuiciones, ordenadas en todo caso espaciotemporalmente, Kant especifica que el enlace de lo múltiple es un acto espontáneo propio del entendimiento. Este acto de *conjunctio* se explica desde la definición kantiana de las categorías dada unas líneas antes. Dice Kant que las categorías son “conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste se considera como determinada respecto de una de las funciones lógicas para los juicios” (B128). En términos más simples, el rol de las categorías es la determinación de una intuición en un lugar en el juicio para la constitución de un ámbito objetivo y esto es, precisamente, el enlace del múltiple de la intuición. Esta idea se refuerza más adelante, justo un párrafo antes del que concierne en el presente trabajo, el §26 (que, sin duda, indicaría un segundo paso de la misma prueba), en donde dice Kant que

hay que explicar la posibilidad de conocer *a priori*, por medio de las categorías, los objetos que puedan alguna vez presentarse a nuestros sentidos; no según la forma de la intuición de ellos, sino según las leyes de su enlace (B159).

Estas leyes de enlace, es decir, de determinación de las intuiciones en el juicio, son pues las mismas categorías del entendimiento.

Lo importante de esta explicación es tener bien claro que, dado el objetivo de la deducción trascendental, la cuestión en torno a las categorías radica en cómo ellas condicionan nuestro conocimiento según la función que les corresponde, la de pensar (pues esto da prueba de su validez objetiva), más que en su origen (que supuesto está que no es empírico). Por lo tanto, la metafórica idea de la epigénesis de la razón ha de comprenderse en referencia a este carácter de *conditio sine qua non* de las categorías y no tanto en referencia a su génesis, que es como comúnmente se la ha interpretado. No es que Kant no considere la generación de los conceptos, pero tal asunto pasa a segundo plano, asumido en el objetivo principal de la deducción trascendental. Además, Kant distingue tal deducción trascendental, que tiene que ver con probar la validez objetiva de las categorías en tanto que refieren a objetos de la experiencia, de una deducción empírica, que tiene que ver con dar cuenta del origen de nuestros conceptos empíricos desde la experiencia y la reflexión sobre ella (y que concierne no a su legitimidad, sino al hecho de poseerlos, no a su *quid juris* sino a su *quid facti*). Es cierto que, por su carácter apriorístico, las categorías “deben mostrar un certificado de nacimiento muy diferente de su procedencia de la experiencia” (A86/B119), por lo que el objetivo de la deducción trascendental asume una génesis no empírica de las mismas; pero tal objetivo no tiene que ver tanto con dar cuenta de esa génesis (que sería más bien un asunto de su *quid facti*). La cuestión de la deducción trascendental no es pues una cuestión del origen o la génesis de las categorías, sino

de la validez con que el entendimiento hace uso de ellas; en todo caso, es una cuestión de la génesis de la experiencia desde las categorías.

En el §14, el mismo Kant expone lo anterior en otros términos: la deducción trascendental trata la cuestión de cómo coinciden los conceptos con la experiencia referida al caso especial de las categorías (pues en el caso de los conceptos empíricos, es clara la coincidencia en tanto que ellos se originan por la experiencia). Dice Kant al respecto:

Sólo son posibles dos casos en los cuales una representación sintética y sus objetos pueden coincidir, referirse necesariamente unos a otros, y, por decirlo así, encontrarse entre sí: o bien cuando sólo el objeto hace posible la representación, o bien cuando sólo ésta hace posible al objeto. (A92/B124).

Es claro pues que la deducción trascendental trata con este segundo caso: cómo los conceptos (*i. e.* las categorías) hacen posible la experiencia, lo cual prueba su legitimidad. Es de suma relevancia destacar este modo de plantear el objetivo de la deducción trascendental, en términos de coincidencia, pues es el modo en que Kant presenta más adelante la idea de la epigénesis de la razón en el §27: tal idea tiene que ver, entonces, con la demostración de la validez de las categorías en tanto que estas hacen posible la experiencia o, en otras palabras, en tanto que la experiencia tiene su origen en gran medida en ellas.

## 2. La metafórica idea de la epigénesis de la razón

Es importante aclarar ahora a qué se refiere Kant puntualmente cuando hace uso metafórico del concepto de epigénesis en el §27 de la *KrV*. De entrada, hay que apuntar que no deja de ser interesante el hecho de que se trata del párrafo que sigue a aquel que concluye el segundo paso de la única prueba de la Deducción B, por lo que recoge todo el resultado de la misma (de acuerdo con su propio título: “Resultado de esta deducción de los conceptos del entendimiento”). Así que en dicho párrafo, Kant comienza repitiendo algunas explicaciones básicas ya asentadas en secciones anteriores de la obra: primero, que las categorías son las formas de pensar los objetos, mientras que las intuiciones sensibles son el medio para conocerlos (pues solo mediante una intuición sensible un objeto es dado); segundo, que estos dos elementos (intuición y concepto) constituyen principalmente nuestro conocimiento empírico, al que se llama como tal experiencia; y, tercero, que nuestro conocimiento está pues limitado empíricamente, aunque no todo él proviene de la experiencia sensible misma, pues hay una fuente *a*

*priori* (con las mismas categorías del entendimiento, por ejemplo). De este modo, Kant explica en seguida que la concordancia necesaria entre los conceptos de los objetos y la experiencia de ellos no solamente se da, como sugeriría una solución meramente empirista, porque la experiencia sea causa de los conceptos, sino también porque estos (en este caso, las categorías) posibilitan la experiencia. Esto es en concreto a lo que Kant denomina metafóricamente “epigénesis de la razón pura”. Dicho de otro modo, la idea metafórica de una epigénesis de la razón refiere a dicha concordancia necesaria entre los conceptos y la experiencia según la cual esta última es posible por aquellos (o sea, por las categorías cuya naturaleza es *a priori*).

Algunos estudiosos del pensamiento kantiano han entendido este pasaje como si hiciera referencia a un modo de configuración no empírico de los elementos apriorísticos, sobre todo de las categorías; en otras palabras, han pensado que la metafórica idea de una epigénesis de la razón alude a la génesis de las categorías desde la espontaneidad del entendimiento. Esta lectura se ha hecho, probablemente, a partir del primer modo en que, según Kant, se ha intentado explicar la coincidencia entre conceptos y experiencia: como si de esta se generaran aquellos. De esta manera han asumido que el segundo modo de explicar dicha coincidencia es dar cuenta del origen de las categorías de una manera distinta, esto es, no desde la experiencia sino desde la espontaneidad de la facultad de los conceptos. Así, por ejemplo, en su artículo “Apriorismo y epigénesis en Kant”, Eugenio Moya se propone demostrar, como uno de sus objetivos, que “los seres humanos, incluidas sus estructuras cognitivas, son entidades naturales (cuerpos organizados) que responden a los mismos procesos de formación y funcionamiento que el resto” (63). Dicho de otro modo, aprovechándose del sentido biológico del concepto de epigénesis, Moya se propone demostrar que las estructuras cognitivas de la subjetividad humana responden también a una formación orgánica tal como el cuerpo mismo (y así, pues, las categorías); se trata, en este sentido, de una naturalización del trascendentalismo kantiano<sup>6</sup>. Moya justifica esta tarea en la inquietud que el mismo Kant muestra por el origen de las categorías en una carta a Marcus Herz de febrero de 1772, en la que planteaba la cuestión: “¿cómo puede nuestra mente formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente?” (64). Tal planteamiento en los años precríticos deja ver que, efectivamente, el tema preocupaba e interesaba a Kant.

---

<sup>6</sup> En esta misma línea de interpretación se puede contar a Catherine Malabou, quien en su obra *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality* intenta también un proyecto de naturalización, aunque no reduccionista, del apriorismo kantiano (desde un enfoque evolutivo de las neurociencias), asumiendo que lo importante de la idea kantiana de la epigénesis de la razón tiene que ver con la génesis de lo *a priori* (que ella explica en términos adaptativos). Cabe precisar al respecto que Malabou deja claro que esta tarea, si bien tiene su punto de partida en la filosofía trascendental kantiana, no es propiamente el objetivo del mismo Kant, sino más bien es una consecuencia que ella misma trata de extraer del planteamiento kantiano. En otras palabras, Malabou distingue entre su lectura de Kant y el rendimiento filosófico que intenta derivar de ella.



No obstante, se ha perdido de vista que el interés kantiano primordial en esa parte de la *KrV* era explicar la coincidencia necesaria entre conceptos y experiencia, y no tanto la génesis de las categorías (como si dando cuenta de esta génesis se explicara aquella coincidencia). En última instancia, atenerse sin más a la génesis *a priori* de las categorías (o sea, desde la espontaneidad del entendimiento), de hecho, no explica del todo la mencionada coincidencia. Así pues, esta lectura no parece ir muy de acuerdo con el proyecto trascendental kantiano que, como tal, quiere dilucidar las condiciones *a priori* de la experiencia y sus funciones (más que el origen de tales condiciones). Un pasaje del prólogo a la primera edición de la *KrV*, que el mismo Moya cita, puede ser esclarecedor en este sentido: “la cuestión principal sigue siendo siempre: ¿qué, y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojados de toda experiencia? y no ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?” (Axvii). Esta cita forma parte del famoso párrafo en que el filósofo prusiano advierte tanto de la importancia como de la dificultad de la deducción de las categorías en la *KrV*. Como se ve ahí, Kant aclara que el proyecto crítico-trascendental tiene que ver en todo momento con el primer cuestionamiento y no tanto con el segundo, que es desde donde se ha tratado de comprender la metáfora de la epigénesis de la razón. Según lo dicho líneas antes en el mismo pasaje, para Kant una explicación sobre el origen de la facultad de pensar, si bien es “de gran importancia” con respecto al fin de su proyecto crítico-trascendental, “no pertenece a él esencialmente” (Axvii). En otras palabras, Kant vuelve a manifestar su interés por la cuestión del origen de las categorías<sup>7</sup>, pero puntualiza que no es asunto que corresponda al plan de la *KrV*.

Pues bien, siguiendo esta declaración kantiana de la primera edición de la *KrV*, habría que entender que la metáfora de la epigénesis de la razón, introducida en la versión de la “Deducción trascendental” de la segunda edición, refiere, en concordancia con el proyecto crítico-trascendental, al modo de explicar la coincidencia necesaria entre experiencia y conceptos (más que al origen *a priori* de estos). Tal necesaria coincidencia se explica, a decir de Kant, porque las categorías, como conceptos *a priori* (esto es, como formas puras del pensar), hacen posible que se dé la experiencia misma. Inmediatamente después de haber introducido la metafórica idea de la epigénesis de la razón en el §27, nuestro filósofo explica que con semejante idea se refiere a “que las categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general” (B167). En otros términos, la metáfora es pues un modo de decir que las categorías son condiciones necesarias de la experiencia (que es justamente lo que la deducción trascendental trata de demostrar, o sea, que sin ellas la experiencia es imposible). Queda pendiente aún detallar la metáfora, es decir, en

<sup>7</sup> Al menos en Kant, ha de entenderse el término “origen” no en un sentido cronológico, esto es, como un origen temporal, sino más bien en un sentido trascendental, es decir, como fundamento y condición de posibilidad: las categorías estarían pues fundadas en la espontaneidad del entendimiento, que es lo que Kant asume de entrada.

qué sentido es que “epigenéticamente” las categorías posibilitan la experiencia. Por el momento, que valga solo decir que la metafórica idea de la epigénesis de la razón apunta, sí, a una génesis, pero no tanto a la génesis de la facultad de pensar y sus formas *a priori*, sino más bien a la génesis de la experiencia a partir de las categorías como formas *a priori* del entendimiento. Es en este sentido que Kant designa al conjunto de estas formas del pensar (las doce categorías) como un “sistema de la epigénesis de la razón”, pues ellas contienen la posibilidad de toda experiencia, así como la totalidad de un individuo vivo está ya contenido en potencia en una materia indiferenciada, pero de algún modo informada, desde la que se desarrolla el embrión (según la teoría embriológica de la epigénesis). Hay que decir que esta forma de explicar la metáfora no es excluyente con la otra lectura que se ha hecho de la misma, la que sugiere un origen espontáneo de las categorías y, en general, de todo elemento apriorístico del conocimiento. De hecho, la idea de que la experiencia tiene su posibilidad en lo *a priori*, concretamente en las categorías, asume pues un origen espontáneo (no empírico) de lo *a priori* en tanto que *a priori*. Solo que esto, si bien lo presupone Kant en la medida en que le parece un asunto importante (y acaso indudable), no parece ser a lo que alude exactamente la metáfora de la epigénesis en el §27, sino más bien —como se ha dicho ya— al origen de la experiencia desde las categorías. Hay que ahondar, pues, en esto.

### 3. La metáfora de la epigénesis de la razón a la luz de la teoría racial

Para tener una mejor comprensión de lo que quiso decir Kant con la metafórica idea de la “epigénesis de la razón” en la *KrV*, es necesario ver cómo él mismo entendió el concepto embriológico de epigénesis desde los opúsculos en los que trató el polémico tema de las razas humanas. El abordaje que hace Kant del tema de las razas humanas tiene su origen en su interés por dar cuenta, en general, de las diferencias físicas y morales entre los seres humanos que, como indica Susan M. Sheel (2006 57), puede verse ya desde su ensayo de 1763 titulado *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. En los años que le siguen, Kant consideraba que la ciencia encargada de tal tarea de diferenciación humana era la geografía, idea que llega hasta 1775, año en que anunciaba sus cursos de geografía física con la publicación de un texto titulado *Sobre las diferentes razas humanas* (mismo ensayo que vería una segunda versión publicada dos años después). Un segundo trabajo de Kant en torno a las razas humanas es publicado en 1785 bajo el título *Determinación del concepto de una raza humana*. En ambos opúsculos, Kant ofrece una explicación sobre el origen de las razas humanas desde una postura preformacionista bastante heterodoxa que lo lleva a

defender, posteriormente, una postura epigenética que resulta también un tanto *sui generis*.

La presencia de cierta terminología en sus opúsculos raciales, tales como *Keime* (gérmenes) y *Anlagen* (predisposiciones), insinúa pues una postura preformacionista; particularmente el vocablo *Keim* era usado por naturalistas defensores de dicha teoría, como Albrecht von Haller. Sin embargo, el peculiar uso que le da Kant sugiere que este no estaba alineado, al menos, a un preformacionismo ortodoxo. Phillip Sloan (2002)<sup>8</sup> explica que, de hecho, el término *Anlage* es una novedad kantiana en el debate de la época como una vía alternativa a la del preformacionismo duro o radical (Sloan 236): Kant no habla de una materia preformada desde la que los organismos se desarrollan, sino de predisposiciones en la materia que van ocasionando determinaciones específicas a lo largo del desarrollo orgánico de un ser vivo. Esta postura propia y singular termina siendo compatible con las tesis epigenetistas de Blumenbach que más adelante conoce. Como tal, el término “epigénesis” aparece por primera vez en la obra publicada de Kant en 1785, en la recensión que hace de las *Ideas* de Herder<sup>9</sup>. Es alrededor de ese mismo año que, finalmente, queda convencido de la teoría de la epigénesis precisamente en la versión de Blumenbach, valiéndose de su concepto de *Bildungstrieb*, para defender desde él el anterior uso de los términos *Keime* y *Anlagen*<sup>10</sup>.

Según Kant, las razas son ligeras desviaciones, subespecies, dentro de la misma especie (lo que se ve en la posibilidad de la hibridación), que provienen de un linaje común (ya desaparecido); estas desviaciones se caracterizan por la aparición de ciertos caracteres heredados a las siguientes generaciones. Así lo dice el mismo Kant en su primer opúsculo:

Entre las subespecies, es decir, entre las diferencias hereditarias de los animales que pertenecen a un único linaje, se denomina razas a aquellas que permanentemente se conservan entre sí en todas las transplantaciones (transposición a otras regiones)

---

<sup>8</sup> En su artículo “Performing the categories”, Sloan hace una maravillosa síntesis del debate de la época entre epigenetistas y preformacionistas, además de explicar cómo Kant se va haciendo partidario de la teoría de la epigénesis tras defender primero un preformacionismo no duro o radical. Por otro lado, en su artículo “Kant and Blumenbach’s polyps”, Robert Bernasconi también explica muy bien cómo Kant se va familiarizando con el concepto de epigénesis en el marco de su teoría racial, defendiendo al final el uso de los términos preformacionistas *Keime* y *Anlagen* desde la postura epigenetista de Blumenbach.

<sup>9</sup> Sin embargo, Jennifer Mensch apunta que Kant ya había usado el término “epigénesis” en 1769 en una serie de notas a sus cursos de metafísica, comentando la metafísica de Baumgarten, volviendo a hacer uso del mismo en otra serie de notas entre 1772 y 1776, después de la *Dissertatio* de 1770, para ilustrar el modo en que entendía el sistema de principios racionales frente a otras teorías de sistema de la razón. Como ella misma indica, esto sugiere que Kant ya conocía la teoría embriológica de la epigénesis en los años en que se aboca a la tarea del proyecto crítico-transcendental (2013 82-83), así como para el momento en que escribe sus opúsculos raciales.

<sup>10</sup> Ya en la *Crítica del Juicio* (*KU*), Kant afirma finalmente que la epigénesis no es más que un tipo de preformacionismo: un preformacionismo genérico (§81, 423).

en una amplia serie de generaciones, y que también generan en todos los casos crías mestizas en el cruce de otras subespecies del mismo linaje. (AA430).

Lo interesante aquí es que, para Kant, esto implica que todas las razas humanas existentes (que son cuatro, según nuestro filósofo) estaban ya potencial y virtualmente en aquel linaje común. Para Kant, dos son los criterios de distinción de las razas humanas: los rasgos físicos heredados generacionalmente (principalmente el tono de piel) y la ubicación geográfica. Desde estos criterios, la clasificación racial definitiva que ofrece en ambos opúsculos es la siguiente: raza blanca (europea), raza negra (africana), raza amarilla (asiática) y raza roja (americana). El proyecto teórico de Kant con respecto a las razas es dar cuenta de sus génesis, explicando cómo aparecieron esos rasgos o caracteres hereditarios que los distinguen a lo largo del desarrollo del género humano en la Tierra, esto desde la metodología teleológica de la historia natural (y no solo desde una mera descripción). Tal explicación de la génesis de los rasgos raciales humanos es la que luego usará, análogamente, en la *KrV* para explicar la génesis de la experiencia desde las categorías con la metafórica idea de la epigénesis de la razón.

*Grosso modo*, según la explicación del filósofo prusiano, la emergencia de los caracteres de las razas se dio conforme a un fin adaptativo, según el género humano iba ocupando distintos puntos geográficos; en otras palabras, los caracteres surgieron para adaptar al ser humano a las condiciones de un medio (como el clima, por ejemplo), con lo que las razas se fueron así desarrollando. Pero Kant aclara que las condiciones geográficas no son la causa directa de la emergencia de los caracteres o rasgos de las razas, sino que más bien ellas activan predisposiciones (*Anlagen*) que ya eran parte del mismo género como si la naturaleza misma hubiese preparado al ser humano desde el inicio para adecuarse a cualquier medio del planeta. En palabras de Kant (en el segundo opúsculo): “la naturaleza ha aportado originalmente a cada linaje su carácter originario en relación con su clima y para la adecuación al mismo.” (AA98). Líneas más adelante agrega que esta explicación tiene lugar “si se supone que las disposiciones para todas estas diferencias de clase deben haber radicado necesariamente en los gérmenes de un único primer linaje” (*id.*). Así pues, según nuestro filósofo, los caracteres que distinguen cada raza estaban ya predispuestos en el linaje común a modo de gérmenes (*Keime*). En un ensayo posterior de 1788, llamado *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*, Kant introduce el concepto de “impulso formativo (*Bildungstrieb*)” para explicar que, mediante él como fuerza configuradora de los cuerpos orgánicos, tales predisposiciones son transmitidas a cada individuo; concepto que retoma, por cierto, de Blumenbach (defensor de la teoría de la epigénesis y una de las más importantes influencias de Kant). Hasta aquí, lo importante es tomar esta explicación kantiana sobre el modo en que epigenéticamente se desarrollan las distintas razas humanas para

entender análogamente la metáfora de una epigénesis de la razón en la segunda edición de la *KrV*.

Sucedería pues con la experiencia como ocurre con las corporalidades que, según la teoría racial kantiana, constituyen las distintas razas humanas. Así como la corporalidad que distingue a una raza se organiza de una manera específica, con sus rasgos y caracteres distintivos que aparecen al contacto con ciertas condiciones del entorno, activando predisposiciones orgánicas del género; del mismo modo, la experiencia se configura de un modo particular, con sus propias características que emergen igualmente al contacto con el medio, el cual activa ciertas predisposiciones cognitivas de la subjetividad. Estas predisposiciones cognitivas son, en la filosofía trascendental kantiana, los elementos *a priori* del conocimiento empírico, concretamente las categorías del entendimiento (que es de lo que se ocupa la deducción trascendental) en la medida en que hacen posible la experiencia. Poniendo un ejemplo del mismo Kant con respecto a las razas: según él, la naturaleza parece haber predispuesto al organismo humano para ser capaz de expulsar por medio de la sangre y la piel una sobrecarga de aire sutil o ácido, lo cual daría un tono rojizo a la piel; ahora bien, parece que la raza americana llegó a su lugar de asentamiento por el noreste asiático, sobre los hielos glaciales, siendo esta una región del plantea llena de aire sutil o ácido que se desprende del frío del mar. Así pues, “estos ácidos del aire —dice Kant— darían a las partículas de hierro en la sangre el color rojizo de la herrumbre que diferencia la piel de los americanos” (AA104), rasgo que habría comenzado a ser heredado mediante el impulso formativo a las siguientes generaciones, constituyendo así una nueva raza en América. Así también diríamos que la subjetividad humana está predispuesta, con las formas *a priori* (como las categorías), para ser capaz de comprender, por ejemplo, que cada vez que percibimos que una bola de billar en movimiento toque a otra, esta última necesariamente ha de moverse también a causa del choque. De esta manera se entiende análogamente que toda experiencia posible del mundo está contenida epigenéticamente en las categorías como formas *a priori* del pensar, así como las predisposiciones naturales del género humano contienen la posibilidad de toda corporalidad humana.

Que Kant pudo haber tenido en mente su explicación de las razas humanas para dar cuenta del modo en que las categorías configuran la experiencia, se puede inferir por el uso que hace de la misma terminología (*Keime* y *Anlagen*) ya en la primera edición de su *KrV* y que mantiene en la segunda edición. Justo al comenzar el libro primero de la analítica trascendental, el filósofo prusiano habla de perseguir “los conceptos puros hasta sus primeros embriones (*Keimen*) y primordios (*Anlagen*) en el entendimiento humano, en el que yacen preparados hasta que finalmente, con ocasión de la experiencia, se desarrollan” (A66/B91). La cita es interesante en varios aspectos. Nótese, en primer lugar, la idea de que las categorías yacen en el entendimiento a modo de gérmenes y predisposiciones,

preparadas para desarrollarse al contacto con un material empírico. Esto sugiere, por un lado, que Kant asumía ya desde entonces el origen no empírico de las categorías, más concretamente, que ellas hallan su origen en la espontaneidad del entendimiento mismo (asunción que estaría ya presente en la metáfora de la epigénesis de la razón introducida en Deducción B); y, por otro lado, que las categorías, en su modo de gérmenes y predisposiciones, se desarrollan con ocasión de la experiencia en tanto que la configuran (así como los gérmenes y predisposiciones de una raza se activan para configurar un cuerpo). En este sentido, podemos decir que las categorías contienen epigenéticamente toda experiencia posible, es decir, que toda ella está ya contenida virtualmente (al menos en cuanto a la forma del pensar) en las categorías. Es de notar, en segundo lugar, que la terminología usada en la cita refiere al preformacionismo *sui generis* defendido por Kant frente a la postura preformacionista dura o radical, la cual deriva al final en una postura epigenetista. El hecho de que Kant mantuviera este mismo pasaje en la segunda edición de su *KrV*, en la que introduce la metáfora de la epigénesis de la razón, deja ver que para entonces entendía tales términos preformacionistas con un sentido más bien epigenético y que, igualmente, entendía la epigénesis con ciertas connotaciones preformacionistas<sup>11</sup>. Como señala Sloan:

La ‘epigénesis’ de la razón pura de la segunda edición de la *KrV* de Kant era aún una epigénesis restringida, subordinada a la teoría del germen. [...] La ‘epigénesis’ de la razón pura introducida en 1787 aún depende de la preformación de los gérmenes. (252)

De aquí que, de acuerdo con lo que dice Kant ya en la segunda edición de la *KrV*, las doce categorías del entendimiento constituyan algo así como un “sistema de la epigénesis de la razón”, ya que ellas son los principios de la génesis de la experiencia: pues son predisposiciones que condicionan el conocimiento empírico en la medida en que ejercen limitaciones específicas a la experiencia.

Finalmente, para precisar de mejor manera cómo entender la metáfora, Kant contrasta este sistema de la epigénesis de la razón con un “sistema de la preformación de la razón”, el cual sería una tercera vía para explicar la coincidencia entre conceptos y experiencia, vía que Kant rechaza. Hay que aclarar que esta nueva metáfora hace referencia justamente a la teoría preformacionista en su

---

<sup>11</sup> En gran medida, esto es lo que lo lleva a resolver el debate embriológico en su *KU* afirmando al final que la epigénesis es un tipo de preformacionismo peculiar, un “preformacionismo genérico” (§81, 423). En su artículo “La teoría kantiana de las razas y el origen de la epigénesis”, Natalia Lerussi demuestra cómo Kant llega a tal solución del debate entre preformacionismo y epigénesis desde su misma teoría racial, planteando así una versión de epigénesis diferente a la de Blumenbach y haciendo ver finalmente que la epigénesis no es más que un “tipo de preformacionismo más sofisticado” (2013 86).

versión dura o radical, no defendida por Kant. Según esta versión de la teoría, el desarrollo de un individuo vivo se da a partir de una materia ya preformada en todas sus partes; es decir, el individuo está ya completamente formado desde su etapa embrionaria y su desarrollo no es más que un despliegue y crecimiento de sus partes ya presentes desde el inicio. Esto implica que todos los organismos han sido producidos por Dios materialmente tal cual son desde el momento de la creación. En este sentido, hablar de una suerte de sistema de la preformación de la razón implicaría asumir que todo nuestro conocimiento está ya preformado en la mente de cada sujeto individual a partir de ideas puestas ahí por una divinidad externa, con lo que nuestra experiencia no sería más que un despliegue de ese conocimiento preformado en ideas innatas que coinciden con las leyes naturales por arbitrariedad divina. En palabras del mismo Kant en la *KrV*, cuando hablamos de un sistema de la preformación de la razón, estaríamos hablando de

disposiciones subjetivas de pensar, implantadas en nosotros juntamente con nuestra existencia, arregladas por nuestro Creador de tal manera, que el uso de ellas concuerda exactamente con las leyes de la naturaleza de acuerdo con las cuales sigue su curso la experiencia (B167).

El problema con tal vía de explicación, indica el filósofo de Königsberg, es que estas disposiciones innatas, en tanto que están insertas en nuestra mente por arbitrio de un dios y coinciden con las leyes naturales de manera igualmente arbitraria, pierden carácter de necesidad y tal explicación se vuelve así material perfecto para el escéptico. En efecto, ¿cómo podríamos tener certeza de que unas supuestas ideas innatas en nosotros coinciden perfectamente con la disposición de la naturaleza porque así lo ha establecido la voluntad divina? Esto implicaría sostener la tesis de una coincidencia por mera armonía preestablecida en el sentido de Leibniz (quien, curiosamente, fue defensor del preformacionismo embriológico)<sup>12</sup>. Pero sostener tal tesis, ¿no sería más bien un acto de fe? De allí que, para el escepticismo, esta presunción de validez objetiva, fundada al final en una mera creencia subjetiva, implicaría que nuestro conocimiento no es más que “pura apariencia ilusoria” (B167). A diferencia de esta postura, la apuesta kantiana indica que los conceptos puros no son ideas innatas implantadas en cada individuo por una divinidad que coinciden, por su misma arbitrariedad,

---

<sup>12</sup> Además, curiosamente también, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Leibniz parece referirse a su innatismo como una especie de preformacionismo de la mente: “una preformación que determina nuestra alma” (78). No obstante, no es claro que Kant piense directamente en Leibniz cuando se refiere a un sistema de la preformación de la razón, aunque tampoco es descartable tal posibilidad; si atendemos a lo que dice Jennifer Mensch, Kant estaría pensando más directamente en Crusius al ser a quien menciona en las notas a sus cursos de metafísica de 1772-6, que es donde había ya introducido el término “epigénesis” (2013 83). Sin embargo, de acuerdo con Günter Zöllner (1989), habría que considerar que la propuesta del apriorismo kantiano es una alternativa al innatismo leibniziano que defendía la presencia de ideas en la mente previas a la conciencia.

con las leyes naturales; las categorías son, más bien, predisposiciones genéricas *a priori* lógico-formales que, al contacto con un material empírico, son activadas para comprender dicho material y configurar (esto es, ordenar, sintetizar) la experiencia misma (es decir, nuestro conocimiento del mundo).

## Conclusiones

En síntesis, la metáfora kantiana de la epigénesis de la razón, que se encuentra en el §27 de la Deducción Trascendental B, refiere no tanto a la génesis de las categorías desde la espontaneidad del entendimiento, sino más bien a la necesaria coincidencia entre experiencia y conceptos que sucede en el conocimiento; dicho en otras palabras, la metáfora refiere, en todo caso, a la génesis de la experiencia desde los conceptos *a priori* de la facultad de pensar en tanto que ellos contienen la posibilidad de ella (lo que explica pues tal coincidencia). Teniendo claro esto, es posible entender la metáfora desde el modo en que Kant da cuenta del origen de las razas humanas en sus textos raciales, en los que aplica primero una explicación preformacionista heterodoxa que deriva, al final, en una postura epigenetista también peculiar. De este modo, y siguiendo la exposición kantiana, podríamos decir que, así como en las distintas razas humanas se han activado características particulares, conforme a la relación con el medio, que estaban ya contenidas como predisposiciones genéricas en la fuerza formativa humana; así toda experiencia posible está contenida ya, aunque indiferenciadamente, en las categorías del entendimiento como condiciones *a priori* que se activan al entrar en contacto con la exterioridad del mundo, configurando así la experiencia individual. Así pues, así como hay predisposiciones genéricas del organismo que hacen posible las distintas organizaciones corporales de las razas, según Kant, así también hay predisposiciones genéricas de la subjetividad que posibilitan el desarrollo de la experiencia una vez acaecido el contacto con el medio. Por supuesto, esta explicación implica que el origen de las categorías no es empírico ni divino (las categorías no son pues ni conceptos provenientes de la experiencia ni ideas innatas sobrenaturalmente implantadas en cada individuo), sino que su origen está en la espontaneidad de la subjetividad o ánimo (*Gemüt*)<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Esta idea del origen no empírico de las categorías, asumido en la metáfora de la epigénesis de la razón, podría reforzarse con la tesis kantiana de la adquisición originaria defendida en su famosa respuesta a Eberhard, en donde afirma lo siguiente: “La *Crítica* no admite, en absoluto, representaciones creadas, ni innatas; a todas ellas, ya pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento, las considera adquiridas. Pero hay una adquisición originaria [...]. Tal es, como lo afirma la *Crítica*, en primer lugar la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo; en segundo lugar, la unidad sintética de lo múltiple en los conceptos [...] Pero debe haber, sin embargo, un fundamento para ello en el sujeto, que hace posible que las mencionadas representaciones se originen así, y no de otro modo, y que además se puedan referir a objetos que aún no han sido dados; y este fundamento, al menos, es innato.” (2002



Podemos decir que dar cuenta de esta génesis espontánea de las categorías inquietó a Kant y que dicha génesis está asumida en los objetivos del proyecto trascendental de la *KrV*. Pero el objetivo concreto de la Deducción Trascendental es el de explicar la legitimidad de las categorías, en tanto que condicionan la experiencia y la metafórica idea de la epigénesis de la razón responde a tal objetivo, dando cuenta de la coincidencia entre conceptos y experiencia en la medida en que esta es posibilitada por las categorías como conceptos puros *a priori*. Como tal, el filósofo prusiano no da cuenta de cómo es que espontáneamente el entendimiento genera las categorías, sino que asume tal generación y parte de ahí para explicar, más bien, la generación de la experiencia desde las categorías que yacen ya en el entendimiento a modo de gérmenes y predisposiciones. Kant deja, pues, pendiente la cuestión acerca de cómo es posible que la mente se forme *a priori* conceptos que coinciden con las cosas (o cómo es posible una facultad de pensar), pues resolver tal pregunta conlleva una naturalización del proyecto trascendental que escapa a los objetivos del mismo. Claro que llevar a cabo tal tarea de naturalización es posible, sin duda, como deja ver el intento de Konrad Lorenz de pensar el *a priori* kantiano desde el horizonte de la evolución (intento que fue posible también una vez que Jakob von Uexküll biologizó el trascendentalismo del filósofo prusiano). Pero no hay que perder de vista que un intento así va más allá de los límites y los fines de la filosofía trascendental de Kant.




---

138-139). No obstante, me parece que esta tesis, tal como es presentada en la respuesta a Eberhard, presenta al menos dos problemas: 1) la precisión de que lo originariamente adquirido son ciertas representaciones pertenecientes ya a la intuición, ya a las categorías; y 2) la posterior aceptación de un tipo de innatismo en la *Crítica*, a saber, un innatismo del fundamento de tales representaciones. Si siguiéramos la lectura de Zöllner (1989 227-230), tendríamos que distinguir entonces entre las formas puras (espacio, tiempo y categorías como formas) y las representaciones de ellas, siendo solo estas últimas las adquiridas originariamente, mientras que las primeras serían propiamente innatas (si bien no en un sentido estrictamente leibniziano, pues se trataría de un tipo de innatismo que podríamos llamar formal). Así pues, tal planteamiento en la respuesta a Eberhard me parece más problemático que esclarecedor: más que aclarar, oscurece el asunto de lo apriorístico. Discutirlo a profundidad excedería los objetivos del presente texto.

## Bibliografía

- Allison, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. de Dulce Ma. Granja Castro. Barcelona-México: Anthropos-UAM, 1992.
- Bernasconi, Robert. "Kant and Blumenbach's polyps: a neglected chapter in the history of the concept of race." *The german invention of race*. Sara Eigen y Mark J. Larrimore, editores. Nueva York: State University of New York Press, 2006. 73-90.
- Henrich, Dieter. "La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera *Crítica*". *Argumentos trascendentales*. Isabel Cabrera, editora. México: IIF-UNAM, 1999. 395-416.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi. México: FCE/UAM/UNAM, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*, ed. de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, trad. de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2007.
- Kant, Immanuel. "Definición del concepto de raza humana". *Immanuel Kant. La cuestión de las razas*. Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez, editores. Madrid: Abada, 2021. 129-152.
- Kant, Immanuel. *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, ed. y trad. de Mario Caimi. Madrid: Machado Libros, 2002.
- Kant, Immanuel. "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía". *Immanuel Kant. La cuestión de las razas*. Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez, editores. Madrid: Abada, 2021. 153-195.
- Kant, Immanuel. "Sobre las diversas razas humanas". *Immanuel Kant. La cuestión de las razas*. Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez, editores. Madrid: Abada, 2021. 103-128.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. y trad. de J. Echeverría Ezponda. Madrid: Alianza, 1992.
- Lerussi, Natalia. "La teoría kantiana de las razas y el origen de la epigénesis". *Studia Kantiana* 15 (2013): 85-102.
- Malabou, Catherine. *Before tomorrow. Epigenesis and rationality*, trad. de Carolyn Shread. Cambridge-Malden: Polity Press, 2016.
- Mensch, Jennifer. *Kant's organicism. Epigenesis and the development of Critical Philosophy*. Chicago-Londrés: The University of Chicago Press, 2013.
- Moya, Eugenio. "Apriorismo y epigénesis en Kant". *Revista de Filosofía* 30/2 (2005): 61-88.
- Sheel, Susan M. "Kant's conception of a human race". *The german invention of race*. Sara Eigen y Mark J. Larrimore, editores. Nueva York: State University of New York Press, 2006. 55-72.
- Sloan, Phillip R. "Preforming the categories: eighteenth-century generation theory and the biological roots of Kant's a priori". *Journal of the history of philosophy* 40/2 (2002): 229-253.
- Zöller, Günter. "From innate to a priori: Kant's radical transformation of a cartesian-leibnizian legacy". *The Monist* 72/2 (1989): 222-235.





## Sujeto y tiempo: La alteración de la subjetividad kantiana de Jean Luc Marion

### Subject and Time: Jean Luc Marion's alteration of Kantian Subjectivity

JASON ALVIS

Universidad de Viena

Traducción: FRANCISCO NOVOA-ROJAS

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

fnova@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

#### Resumen

En este texto se examina la alteración de la subjetividad kantiana propuesta por Jean-Luc Marion. Marion cuestiona la noción de un sujeto estable y autónomo, argumentando que el sujeto debe estar en constante relación con lo saturado y lo otro. Rechaza la idea de un yo cogito cartesiano y busca una reconcepción del ser en relación con el otro y lo trascendente. Marion destaca la importancia del amor como centro de la subjetividad y plantea que el sujeto no busca tanto su subsistencia como el amor y ser amado. El texto explora las implicaciones de esta perspectiva en relación con la temporalidad y la manifestación fenomenológica. Marion propone una reconfiguración del sujeto que se revela en la relación con lo saturado y la co-constitución con el otro.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Alvis, J. (2023). Sujeto y Tiempo: la alteración de la subjetividad kantiana de Jean Luc Marion. Traducción de Francisco Novoa-Rojas. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 149-165. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.71731

**En MLA:** Alvis, J. "Sujeto y Tiempo: la alteración de la subjetividad kantiana de Jean Luc Marion". Traducción de Francisco Novoa-Rojas. *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 149.165. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.71731

**Palabras clave:** subjetividad, alteración, saturado, amor, temporalidad.

**Keywords:** Subjectivity, Alteration, Saturation, Love, Temporality.

## Abstract

This text examines Jean-Luc Marion's alteration of Kantian subjectivity. Marion challenges the notion of a stable and autonomous subject, arguing that the subject must be in constant relation with the excessive and the other. He rejects the Cartesian ego cogito and seeks a reconception of being in relation to the other and the transcendent. Marion emphasizes the importance of love as the center of subjectivity and suggests that the subject's primary concern is not self-subsistence but love and being loved. The text explores the implications of this perspective in relation to temporality and phenomenological manifestation. Marion proposes a reconfiguration of the subject that is revealed in the relation with the excessive and the co-constitution with the other.

Husserl alcanzó el punto muerto hace mucho tiempo: el sujeto es quien constituye su mundo, sin embargo, vive en él y se inspira en ese mismo mundo que constituye. Este principio fenomenológico dicta que debemos prestar atención a la doble traba presente en cualquier intento de comprender la subjetividad, es decir, entre la autoconstitución del yo<sup>1</sup> y su constitución desde el exterior. Los Estudios de la Religión están plagados de una doble traba similar y persistente, sintomatizada ya sea por una apropiación subjetiva de la religión como "mito" o por una concepción ambiciosa y normativa de la religión según los principios básicos de la Ilustración, con un yo supuestamente estable en un mundo constituyente inmutable. ¿Están condenados los fenómenos religiosos a ser concebidos según los dos extremos de mito o ilustración? ¿O tal vez hay una manera de navegar esta dialéctica sin caer en ninguno de los extremos?

La disolución del problema debe ocurrir en ambos frentes, tanto en la fenomenología como en la teología. Un intento de hacerlo ha surgido de la obra de Marion, la cual oscila constantemente entre estos dos campos distintos, aunque, a veces, superpuestos concéntricamente. Es probable que él esté de acuerdo con la evaluación de Nancy de que la emancipación del sujeto por parte del humanismo posterior a la Ilustración, de las instituciones sociales que anteriormente despreciaban a ese sujeto, lo ha reinventado como más individualista<sup>2</sup>. Esta teoría viva de la subjetividad no representa un reconocimiento adecuado de la tensión

---

<sup>1</sup> Nota del traductor: En el texto original el autor utiliza "self". La razón por la que "self" y "I", a veces, se traduce en el texto como "yo," se debe a que ambos términos están relacionados con la identidad personal o el individuo en el contexto de una oración. En muchas ocasiones, "self" se refiere al aspecto interior, de sí mismo, lo cual es similar a lo que expresamos con la palabra "yo" en español. Por lo tanto, en ciertos contextos, alternamos la palabra.

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, en su obra "Being Singular Plural" (Stanford, CA: Stanford University, 2000), p. 164, y como lo expresó en su obra más reciente "Adoration" (2012), "el individuo fue creado en el movimiento que lo emancipó". Más allá de la necesidad de lo sagrado, uno confía en sus propias libertades subjetivas. Y así, según Nancy, "no necesitamos más humanismo ni más democracia: necesitamos comenzar cuestionando de nuevo todo el pensamiento sobre 'el hombre', devolviéndolo al taller". J.L. Nancy, "Adoration" (New York: Fordham Press, 2012), p. 8-14.

mencionada por Husserl y, en última instancia, conduce, como reconoce Marion, a la idolización teológica.

Así, Marion busca reinterpretar la subjetividad en ambos frentes. Su “sujeto” se reduce a ser solo uno entre muchos otros fenómenos, casi como cualquier otra cosa en la experiencia fenomenal. Pero como tal, el sujeto (o “adonado” como él lo llama) siempre se encuentra en una relación intercomunal, co-constitutiva y temporalmente estructurada con aquel de quien este sujeto se recibe a sí mismo. Para obtener un nuevo punto de vista desde el cual podamos comprender mejor la concepción de Marion sobre este sujeto, recurrimos a Kant, un verdadero filósofo de la subjetividad, y uno cuyo trabajo sobre estos asuntos, Marion, quizá sorprendentemente, no niega por completo. La apuesta de este artículo es que la teoría del sujeto de Marion no contradice necesariamente la de Kant, sino que puede leerse como el intento de completarla lógicamente al llevarla un paso más allá. Aunque, ciertamente, se puede acceder a la noción de subjetividad de Kant a través de su filosofía moral y práctica, este breve estudio se limita a su lógica y epistemología en *La Crítica de la Razón Pura*. Al leer la concepción de Kant sobre la subjetividad como contrapunto para aclarar aún más la de Marion, obtendremos implícitamente una visión retrospectiva de la obra de Kant al leerla en contraposición a la de Marion. Y todo esto con el fin de dar un paso más hacia la determinación de si la concepción de Marion sobre el sujeto puede superar el punto muerto al que Husserl llegó y enfrentar los desafíos religiosos, sociopolíticos y fenomenológicos mencionados anteriormente.

### La apercepción trascendental de Kant

En el esquema de Kant, el yo tiene dos aspectos: aquel que aparece en nuestra experiencia empírica (es decir, en el ámbito fenomenal) y aquel que siempre trasciende ese yo empírico. Este aspecto del yo, en términos simples, es el yo del reino nouménico —el yo libre e incondicionado. La noción de yo de Kant presupone esta distinción entre lo nouménico y lo fenoménico, entre los cuales el yo puede concebirse como un puente. Como conexión, el yo tiene la tarea de dar sentido a ambos reinos, sintetizando así el mundo de la experiencia con el “mundo” interno de la razón.

Este mundo interno conduce a la descripción de Kant de la “apercepción trascendental”, que comienza con la conciencia de “que soy consciente de mí mismo *a priori* de una síntesis necesaria de representaciones, que se puede denominar

la unidad sintética original de la apercepción”<sup>3</sup>. Antes de que ocurra cualquier pensamiento, el yo debe ser consciente de sí mismo y de la forma en que sintetiza las diversas representaciones de sí mismo que le llegan (de ahí la “síntesis trascendental”). Bajo la apercepción trascendental, el “yo” se convierte en algo así como una categoría que se construye antes de considerar cualquier cosa fuera de sí mismo, como un bolígrafo y papel. Al constituir tales objetos, el “yo” emplea una “síntesis trascendental de la imaginación” que preconditiona toda experiencia<sup>4</sup>. El “yo” está creando el mundo, y este proyecto comienza, primero, con la creación del yo en el subconsciente/inconsciente, un acto que parece separado de toda experiencia.

Pero ¿de dónde recibe este yo el contenido para desarrollarse? ¿Puede el yo de Kant fundamentarse en última instancia en el “reino” nouménico de la razón, y por lo tanto tener un comienzo *a priori* en todo pensamiento? Todo este hablar del yo para Kant solo tiene la intención de ver al yo como una cosa pensante, un yo pensante. Y su fascinación por la posibilidad de certeza y objetividad es en parte responsable del establecimiento de su propia versión reducida de la *res cogitans* de Descartes.

## Autoconciencia

Esto lleva a otro nivel de comprensión de Kant sobre la individualidad. Ser un yo consciente es ser un yo pensante; por lo tanto, la autoconciencia es el punto de partida para Kant, pero de una manera diferente a la de Descartes. Según Kant, dado que somos conscientes de nuestra propia identidad, somos capaces de representar las cosas en y a través de esta autoconciencia. Esta autoconciencia, junto con la autoidentificación, es una conciencia *a priori*, pero no un conocimiento *a priori* de “mi identidad particular como individuo empíricamente conocible”<sup>5</sup>. En otras palabras, uno “tiene” este yo, uno tiene esta identidad, pero simplemente no lo ‘sabe’, o no sabe exactamente qué es lo que tiene, ya que su conciencia de ello surge de manera independiente de la experiencia y es empíricamente no cognoscible. Cada experiencia requiere la condición necesaria de la

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, traducción de F. Max Müller (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p. B135. Cf. el artículo de Richard D. Chessick titulado “El yo problemático en Kant y Kohut” en *Psychoanalytic Quarterly*, 49:456-473, 1980. También, el artículo de Klaus Düsing titulado “Constitución y estructura de la identidad del yo: la teoría de la apercepción de Kant y la crítica de Hegel” en *Midwest Studies In Philosophy*, 1983.

<sup>4</sup> Cf. C. Thomas Powell’s, *Kant’s Theory of Self-Consciousness* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1990). Además, Morwenna Griffiths. *Feminisms and the Self: the Web of Identity*. (New York: Routledge, 1995), p. 4.

<sup>5</sup> Cf. Pierre Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge Press, Cambridge UK, 1998), p. 30.



autoconciencia: la base de toda la epistemología de Kant. En un sentido limitado, todo su sistema se basa en una “percepción interna” del yo, que está siempre en flujo:

En este flujo de apariencias internas no puede presentarse un yo fijo y permanente... lo que necesariamente se ha presentado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de datos empíricos. Para que tal presuposición trascendental sea válida, debe haber una condición que preceda a toda experiencia y que haga posible la experiencia misma<sup>6</sup>.

Para Kant, esta “condición” es el yo. Este yo es descubrible, pero no puede ser conocido empíricamente. De hecho, no hay *nada* que conocer o experimentar, ya que es un descubrimiento “dado” anterior a cualquier experiencia real del yo.

Sin embargo, aunque no sabemos exactamente qué es este yo, debemos tener “la *permanencia* del agente”<sup>7</sup>. El *Ego*, entonces, se vuelve trascendental en sí mismo. Hay una continuidad de “existencia” que permite al yo autoidentificarse y tener esta identificación (de una vez por todas) después de su primer establecimiento. Lo inmutable, el *Ego* trascendental, el yo como conocedor, es la base fundamental del conocimiento. Para que el conocimiento sea *conocido*, primero debe ser conocible por un sujeto.

Esto marca una discrepancia en la investigación secundaria sobre la subjetividad de Kant. El conocedor o aquel que en primer lugar piensa, según Arendt, es reducible a *Das Ding an Sich*, pero otros, como Melnick, ven a este sujeto como algo de un “tercer estatus” que no es ni un yo existente, ni una cosa en sí misma (porque progresa temporalmente). Este tercer estatus se opone a una visión que permite que una persona sea una sustancia material, y así, en la perspectiva de Melnick, Kant considera que el sujeto es simplemente una “serie de estados adecuadamente conectados por relaciones psicológicas”<sup>8</sup>. Por lo tanto, se discute que el sujeto de Kant no es necesariamente nouménico, como portador de pensamientos y percepciones. Sin embargo, la mayoría coincide en que Kant exige la postulación de una unidad absoluta del sujeto, para poder *hablar* del sujeto, ya que, aunque “todo el pensamiento puede ser dividido y distribuido en muchos sujetos, lo subjetivo nunca puede ser dividido o distribuido de esta manera”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por Max Müller. (Garden City, Ny: Doubleday, 1996), A107.

<sup>7</sup> Ibid., p. 63. Cf. Nota al pie A, B422 El yo pensante de Kant significa “algo real que es dado, dado de hecho al pensamiento en general y, por lo tanto, no como apariencia ni como cosa en sí misma (noumeno), sino como algo que realmente existe y que en la proposición ‘Yo pienso’ se denota como tal”.

<sup>8</sup> Arthur Melnick. *Kant’s theory of the Self* (New York, NY: Routledge, 2009), p. vii.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por F. Max Müller. (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p. 255.

Como sujeto pensante indivisible, se debe tener una identidad *lógica*, y así debemos tener una afirmación ‘positiva’ del *Ego Puro*, es decir, no lograda a través de proyectos apofáticos de cognición. Una vez más, la base de un “yo como conocedor” es necesaria para la posibilidad del conocimiento como tal<sup>10</sup>.

## Representación

Otro aspecto de la comprensión de Kant sobre la subjetividad se refiere a cómo las cosas deben ser *representadas* por un sujeto, en la *primera persona* como el medio a través del cual se comprende la representación como experiencia<sup>11</sup>. En relación con esta primera persona, él concluye que “el ‘yo’ permanente e inmutable (apercepción pura) forma el correlato de todas nuestras representaciones en la medida en que sea posible que nos hagamos conscientes de ellas”<sup>12</sup>. Este “yo” es el nuevo fundamento y se convierte en el fin de una cadena de significación y flujo. Se permite que un signo cambie solo en la medida en que él mismo esté cambiando o fluctuando. Sin embargo, la representación en sí misma se vuelve problemática cuando intenta proporcionar una noción apodíctica, segura y fundamentada de un signo y su significado. Aunque “yo mismo” nunca es “permanente”, para Kant, es un lugar de fundamentación en su pensamiento, ya que nada permanente “se da en la intuición interna en la medida en que me pienso a mí mismo”<sup>13</sup>.

Husserl critica la cuádruple constitución de la significación y la manera en que mi pensamiento siempre está en conflicto con el objeto que estoy pensando y mis acciones hacia ese objeto. Uno debe confiar en que lo representado siempre está en relación con el que representa, y nunca se puede separar de él. Por lo tanto, la representación solo puede ser una forma de imitación, ya que, con cada copia, una cosa se distorsiona aún más en su reproducción. Aquello a lo que se hace referencia no necesariamente está “destinado” a ser representado por un remitente<sup>14</sup>. Se puede observar un compromiso implícito con esta naturaleza

<sup>10</sup> A. C. Paranjpe, *Self and identity in modern psychology and Indian thought* (New York, NY: Plenum Press, 1998), p. 111. Cf. Patricia Kitcher, “Kant on Self-Identity.” *The Philosophical Review*. (91:1, 1982).

<sup>11</sup> Cf. Pierre Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge Press, Cambridge UK, 1998), p. 30 y 36.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por F. Max Müller. (Garden City, NY: Doubleday, 1966), A123.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. B420. Y como señala Arendt, es importante reconocer que “la facultad de pensar, sin embargo, que Kant, como hemos visto, llamó Vernunft (razón) para distinguirla de Verstand (intelecto), la facultad de cognición es de una naturaleza completamente diferente”. Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (Orlando, FL: Harcourt, 1977), p. 57.

<sup>14</sup> Cf. Paul Ricœur. *Husserl: an analysis of his phenomenology*. Trad. Edward G. Ballard and Lester E. Embree. (Evanston IL: Northwestern University Press, 1967). También Cf. David Wood, *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*, (New York: Routledge, 1991).

problemática de la representación en la descripción de Kant de todos los fenómenos como “re-presentación”. Al nombrar los fenómenos *Vorstellung*, indica que todos los fenómenos deben “entenderse” como solo y siempre *tentativamente disponibles* como tales, como solo representaciones”.

Una vez más, el *ego pensante* de Kant es el punto de partida de la Representación. Esencialmente, yo ‘soy’ esta representación y

No puedo determinar mi existencia como la de un ser activo por sí mismo; todo lo que puedo hacer es *representarme a mí mismo* la espontaneidad de mi pensamiento... Pero es gracias a esta espontaneidad que me considero a mí mismo como una *inteligencia*<sup>15</sup>.

Es importante destacar que *das Ding an sich* nunca es accesible en su pureza, y en este caso, dado que el “yo soy” es una cosa, debo representarme a mí mismo. Incluso yo mismo está mediado, pero nunca puedo acceder a la esencia esencial de este yo.

En general, la Dialéctica Trascendental es la “metafilosofía” que refleja, aunque a menudo se diferencia de una epistemología cartesiana racionalista. “El entendimiento” siempre presupone un “entendedor” y produce o crea objetos y su apariencia como cosas, mientras que la razón recopila conceptos para comprender su carácter representativo. Bajo la Dialéctica Trascendental, uno solo puede tener conocimiento de objetos, de las apariencias de las cosas fenoménicas. Y de manera similar, la facultad del entendimiento solo puede actuar hacia un objeto *posible* de experiencia. Esta es una delimitación que opera con reglas que, en y por sí mismas, no pueden aparecer en una intuición pura. Con este trasfondo, podemos comprender mejor la obra de Marion y cómo él altera la subjetividad kantiana.

## Jean Luc Marion y subjetividad

Cualquier esbozo de cómo el yo se relaciona con el entendimiento tiene consecuencias significativas para la “primera filosofía” o “metafilosofía”, que al ser referenciada indica tanto una prioridad temporal como espacial sobre otros campos

---

<sup>15</sup> Énfasis del autor. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por F. Max Müller. (Garden City, NY: Doubleday, 1966), nota al pie a B158. Cf. B246.

del pensamiento. ¿Es posible tener una filosofía primera y fundacional sin un sujeto estable y trascendental que permita la consistencia y repetición de pensamientos y experiencias particulares? Como se mostrará a continuación, Marion intenta resolver esta preocupación originalmente kantiana por el sujeto. Podemos considerar la comprensión de Marion sobre la subjetividad en función de cuatro temas: 1) El temperamento de los fenómenos, 2) Representación y epoché, 3) Subjetividad y Dios, y 4) Subjetividad y tiempo.

### El temperamento de los fenómenos

Marion no está, en absoluto, en oposición total a operar desde un marco kantiano. De hecho, sus cinco “fenómenos saturados” corresponden directamente a las divisiones de Kant dentro de la tabla de categorías, con la excepción de su quinto tipo, “revelación”. Sin embargo, esta sutil excepción tiene vastas consecuencias, ya que implica que hay fenómenos que están dentro, pero capaces de superar las categorías de entendimiento de Kant, y, por lo tanto, no son *simplemente* objetos constituidos. La aparición de los fenómenos, para Kant, proviene, como señala Marion, de las “condiciones de experiencia para y por el sujeto”<sup>16</sup>. Y aquí es posible detectar la alteración única de Marion a la tesis de Kant: el sujeto no constituye el fenómeno, sino que debe “dejarle [al fenómeno] -finalmente- la iniciativa de aparecer por sí mismo...”<sup>17</sup>. En lugar de contradecir directamente a Kant, Marion está aplicando y ampliando la noción de Kant del yo a las condiciones de los fenómenos. Cada fenómeno tiene cualidades similares a un yo, y como tal puede constituirse a sí mismo y mostrarse ante nosotros. Cada uno de estos fenómenos se experimenta como si tuviera una especie de personalidad o temperamento propio. Estos fenómenos nos aparecen, sin que lo solicitemos o lo intentemos, careciendo de una identidad objetiva en sí mismos y surgiendo de la donación. En este sentido, el yo de todos los fenómenos ‘es’ la donación:

El origen de la donación sigue siendo el ‘yo’ del fenómeno, sin ningún otro principio u origen aparte de sí mismo. *Autodonación, Selbstgebung, donation de soi*, indica que el fenómeno es dado en persona, pero también y especialmente que se da a sí mismo y sobre la base de sí mismo<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Marion, Jean-Luc, *Being given: toward a Phenomenology of Givenness*. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), p.181.

<sup>17</sup> Ibid. p. 181.

<sup>18</sup> Ibid. p. 20.

Es esta atribución de un *tipo* de yo a los fenómenos (que parecen reducirse a su construcción de la donación) lo que Marion cree que le permite evitar cualquier preocupación sobre la subjetividad en la fenomenalidad. Y nuevamente, como un desarrollo sobre el trabajo de Kant, ahora la apariencia de un fenómeno no es el resultado de la acción o intencionalidad de un sujeto, sino que descansa en los fundamentos necesarios de que todos<sup>19</sup> los fenómenos mantienen una saturación más allá de las capacidades del sujeto y su conciencia, lo que lleva a nuevas y sorprendentes ocurrencias para el sujeto.

Este sujeto se concibe de ahora en adelante como “lo dado”, aquel que recibe, “*l’adonné*”. Esto no implica que el sujeto desaparezca por completo, ya que de alguna manera todavía desempeña un papel importante en la fenomenalidad. Este papel no es puramente activo (como en Kant) ni meramente pasivo, una falsa dicotomía que la fenomenología de Marion evitaría por completo. En cambio, “*l’adonné*” va más allá de la “pasividad como actividad, porque al liberarse de su estatus trascendental real, anula la misma distinción entre el yo trascendental y el yo empírico”<sup>20</sup>. ¿Cuál es el problema, entonces, con este lenguaje de actividad y pasividad, lo trascendental y lo empírico?

Heidegger, quien es extrañamente familiar para Kant en este sentido, sitúa al *Dasein* (más explícitamente en *Sein und Zeit*, pero también en sus trabajos posteriores) como el mediador y pastor del Ser. Aunque Heidegger reconoce que la relación entre *Dasein* y el Ser no se reduce al problema de la “pasividad” o “actividad”, parece privilegiar esta última, la intencionalidad, en *Sein und Zeit*<sup>21</sup>. Para el “Heidegger temprano”, mundo es simplemente parte del *Dasein* mismo. Por lo tanto, el punto muerto entre la pasividad y la actividad, ampliamente construido, una vez más marca la preocupación o paradoja más profunda del sujeto que crea el mundo y también es creado por/en él.

¿Logra el proyecto de Marion negociar la pasividad y la actividad, la intencionalidad y la intuición en la fenomenalidad? Se puede cuestionar su proyecto argumentando que un sujeto, aunque no «el» sujeto que *recibe* un fenómeno, es un fenómeno de experiencia para otra persona. Puesto que uno puede recibir al otro directamente, y no mediar en esta experiencia del otro, el otro se está convirtiendo, por supuesto, en un yo para el sujeto. Esto se vuelve más evidente en el Fenómeno Saturado de la “carne” de Marion, ya que esta carne no me es dada

<sup>19</sup> Lo que Marion nombra Fenómenos “Pobres” o de “Derecho Común”, no obstante. Estos fenómenos específicos carecen de tal exceso o saturación.

<sup>20</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 48.

<sup>21</sup> “El en-dónde del entendimiento de sí mismo, como aquello para lo cual se deja que las entidades sean encontradas en el camino del Ser del involucramiento, es el fenómeno del mundo”- Martin Heidegger, *Being and Time*. Trad. por John Macquarrie y Edward Robinson. (Nueva York: Harper Collins, 1962.) p.18, 119.

por mí mismo, sino que solo yo me la doy *a mí* a través de otro. Me recibo a mí mismo una y otra vez, a través del otro. Es a partir de este concepto que podemos explicar la noción más explícita de “yo” de Marion: mi carne es el primer fenómeno “en el mundo y es lo que convierte al resto del mundo en fenoménico para mí”<sup>22</sup>. Pero si Marion logra establecer la fenomenalidad en lo dado, en oposición a que sea directamente mediada por el sujeto, nos quedamos con el puro exceso y el *puro trauma* que viene o aparece a un sujeto tal vez involuntario, incapaz o enteramente *no discernidor*. Sin embargo, tal vez sea la apuesta de Marion que este problema se evita, no al pensar al sujeto como una entidad independiente, sino como “*l’adonné*” (lo dado) en “*interloqué*”, *reemplazando* así tanto el *ego* trascendental de Husserl como el *ego cogito* de Descartes.

### Representación y epoché

Como Heidegger, Marion quiere que los fenómenos se revelen, pero esto solo es posible si tienen alguna base para ser mostrados. Aquí se podría hablar de la versión de Marion de la donación como aquello que abre la posibilidad de lo dado mismo. No hay nada dado perceptible o experimentable sin su donación. Y al igual que Heidegger, Marion sostiene que “lo que se muestra en un fenómeno [es] considerado como la propia cosa en lugar de como una representación de algo más”<sup>23</sup>. Aquí es donde el pensamiento de Marion y el de Kant parecen irreconciliables, ya que, en el sentido de Marion, uno *puede* experimentar la cosa misma.

Para Kant, la inteligibilidad de una cosa determina su existencia, y la posibilidad de pensar en una cosa está protegida por el principio de no contradicción. Si la posibilidad de pensar en una cosa es lo que determina su existencia, y el yo se caracteriza principalmente por su capacidad de pensamiento en general, entonces podemos concluir que, como se mencionó anteriormente, el “yo” de Kant está determinado por el pensamiento. Como resultado, el proceso noético mantiene cierta prioridad sobre otras facultades humanas como los sentidos corporales, las emociones, etc. Con esta noción en mente, su comprensión del yo mantiene sin reservas un residuo primordial del *cogito* cartesiano. Para Kant, una cosa debe ser primero concebible, pero esta concepción no se encuentra en la experiencia y, por lo tanto, renuncia a un sentido de intencionalidad. El *cogito* permite deducir conclusiones ontológicas, pero solo al servicio de la epistemología, en virtud de que

<sup>22</sup> Cf. Shane Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. (New York: Fordham University Press, 2010), p. 138.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 18.

“el ser” debe ser primero pensable. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant muestra cómo la ontología se basa en el conocimiento *a priori*, lo que lleva a la dependencia del “ser” en cuanto a su primer ser concebido o concebible.

Marion reconoce que esta fundamentación en la autoridad noética se basa “enteramente en la primacía del yo. Pero ¿puede el yo mismo ser fundado de manera suficientemente radical para asegurar su primacía, la de la ‘filosofía primera?’” Aquí, se puede ver que

El yo solo puede ejercer legítimamente su primacía noética al asumir un estatus trascendental, no el de un objeto entre otros, incluso trascendentes, sino el de una autoridad única, no-objetual, que fija las cogniciones de la posibilidad del conocimiento de los objetos...<sup>24</sup>

En otras palabras, la crítica de Marion a un *cogito* autónomo es que esta cosa pensante debe fundamentar necesariamente su dependencia noética en sí misma. Y, de hecho, esta primacía noética “tiene un precio: la desaparición o la puesta entre paréntesis de aquel que juega el papel del primero, sin ser [*l'être*].<sup>25</sup>”

Para Kant, la individualización *interna* del yo es lo que proporciona la base para el pensamiento, determinando una designación o determinación espacio-temporal *externa*<sup>26</sup>. ¿Es un problema para Kant sostener, por un lado, que el yo debe depender de su ser-pensado y, por otro lado, que la posibilidad de pensar depende de un yo estructurado y determinado? Y, si debemos esbozar intencionalmente una determinación del tiempo mismo para experimentarlo realmente, ¿depende el tiempo de la experiencia y, en consecuencia, de una vista particular de la relación causa-efecto?

Por supuesto, se ha renunciado a la búsqueda de una fundamentación metafísica, pero Marion busca reconfigurar (no solo superar) algunos de los principios esenciales de Kant en su calificación de lo que él llama “fenómenos de Derecho Común” a través de la reducción o *epoché*. Para Kant, estos fenómenos deben “ajustarse a las reglas de la experiencia, por lo tanto, del tiempo, al admitir de antemano una relación con precedentes”<sup>27</sup>. Es decir, el tiempo en Kant es lineal, pero Marion señala que ciertos fenómenos están intrínsecamente relacionados

<sup>24</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>26</sup> Michel Henry, *I am the Truth*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, p. 123-124.

<sup>27</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 115. Cf. p. 95. De manera anecdótica, Marion ve el tiempo no como aquello que pasa, sino como “algo” que se acumula y se manifiesta de manera explícita en mi rostro; esto es lo que permite la posibi-

con las “reglas” del tiempo. En este sentido, el tiempo, como intuición pura, se vuelve problemático, ya que de alguna manera parece depender de la experiencia. Si la noción kantiana del tiempo está impregnada de una noción presupuesta de experiencia, ¿cómo deberíamos concebir “el yo”? Si el yo kantiano depende de la experiencia, que siempre está cambiando con el tiempo, entonces resulta dudoso concebir el yo como algo más que indeterminado, siempre cambiante y en flujo.

Para Marion, este yo solo es dado, como “*l’adonné*”; es decir, aquel que se recibe a sí mismo de lo que recibe. *L’adonné* es “adonado”, aquel que se recibe, “el que se da a sí mismo desde un primer yo... da un segundo yo, el de la recepción y de la respuesta “. Marion busca desafiar toda “pretensión de cualquier yo a una función trascendental, o, lo que es lo mismo, la pretensión de un posible yo trascendental a la última fundación de la experiencia de los fenómenos”<sup>28</sup>. En resumen, ser un “yo” no es el fundamento de nuestra existencia en el mundo. Todo no comienza con el yo como fundamento. No hay fundamento, pero hay una vida fuera de la nuestra que sostiene, da y vuelve a dar tanto la posibilidad de la aparición de los fenómenos como los propios fenómenos. Consciente de las trampas metafísicas de la ontoteología y cómo esta conclusión puede parecer discurso sobre Dios, Marion intenta superar también estas preocupaciones.

### Totaliter aliter?

El “lugar” para la manifestación de un yo solo puede ser abierto por otro, una “alteridad máxima” de la cual el hombre es una semejanza<sup>29</sup>. Sin embargo, dado que el hombre es solo un reflejo de este completamente otro (léase: Lévinas), siempre habrá un aspecto del hombre inaccesible, incluso para sí mismo. El sujeto no tiene una “esencia propia”, lo cual lo coloca en una relación necesaria con una “carencia” que solo el otro puede llegar a satisfacer. Esta carencia no es un atributo negativo, sino que denota lo contrario — *una cualidad clandestina de excedente que no puede ser observada, comprendida o percibida*. A través de una interpretación original de Agustín, Marion sugiere que “el hombre

---

lidad de que yo sea interpretado por el otro. El tiempo necesita acumularse para poder dejar un rastro, sin el cual, no puede haber hermenéutica.

<sup>28</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 45.

<sup>29</sup> Jean Luc Marion, “*Resting, Moving, Loving: The access to the Self According to St. Augustin*” *The Augustinian Moment: Reflection at the Limits of Selfhood Conference*. Sin publicar. (Chicago IL: The University of Chicago, 26 de mayo de 2010), p. 2. La lectura esencial aquí es, por supuesto, *On the Ego and God: Further Cartesian Questions*. Trad. por Christina M. Gschwandtner. (New York, NY: Fordham University Press, 2008).



se define precisamente por el hecho de que permanece sin definición, el animal propiamente sin propiedad”<sup>30</sup>. El aspecto más esencial de un ser humano es su indefinibilidad. Y, además, cualquier intento de convertirse en un yo completo y autónomo es el resultado directo de que el sujeto *pierde* su conexión con “llevar la imagen” de este otro. Con el fin de estar adecuadamente en relación con este otro, el yo siempre debe permanecer en *potentialis*, en relación con nada visible o necesariamente inteligible.

Por eso Marion tiene sus propias críticas del *ego cogito* cartesiano, que presupone un yo confiable, mientras intenta establecer ese yo como un pensador. Pero al carecer de estabilidad y cambiar tectónicamente, Marion exige repensar este pensamiento-objeto en términos de lo que podría llegar a ocupar su lugar, la pregunta planteada en su trabajo reciente (2012) sobre Agustín, *Au lieu de soi* o *In the Self Place*<sup>31</sup>. En última instancia, es el *eros* el que se convierte en el contraste de cómo Marion lee este problema y lo que se inyecta en la zona neutral entre el sujeto y el otro.

Pero el ego orgulloso que se ha asociado con la metafísica a menudo olvida desafortunadamente que su conocimiento comienza con el autoconocimiento (Husserl). Quizás por eso Husserl se volvió hacia la modestia de un proyecto como la fenomenología, que se ocupa de las apariencias, tanto las ya experimentadas como las recién generadas<sup>32</sup>. La única posibilidad de subsistencia o estabilidad de un yo es que permanezca en diálogo con el otro, y al llevar el trabajo de Derrida y Lévinas un paso más allá, Marion confirma que esto solo puede ocurrir en una confesión (un “hablar-con”) al otro. La creación o la propiedad de sí mismo no es lo que hace posible la confesión, sino más bien, es la confesión la que hace posible la creación, tomando el verdadero lugar del yo (*Au lieu de soi*)<sup>33</sup>. Con el riesgo de simplificar en exceso, el yo deviene (se vuelve) actualizado según su relación con el otro.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Ibid. p. 2.

<sup>31</sup> Jean Luc Marion. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Trad. por Kosky. (Stanford CA: Stanford University Press, 2012).

<sup>32</sup> Cf. Jean Luc Marion, *The visible and The Revealed*. (New York NY: Fordham University Press, 2008), p. 149. El “ego vanidoso”, asociado con la metafísica, es (pensando junto a Sartre) aquel que está obsesionado con la creación de una identidad metafísica.

<sup>33</sup> Para Marion “La creación no hace posible la “confessio” como el lugar ontológico de su ejercicio, pero solo se vuelve posible a partir de la “confessio”, su prerequisite litúrgico”. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, (Paris : Presses universitaires de France, 2008), p. 325.

<sup>34</sup> Aunque Marion puede no estar haciendo esto intencionalmente, esta noción tiene la apariencia de una inversión positiva de la polaridad por-soi/en-soi de Sartre.

## Entre el sujeto y el tiempo

El sujeto también debe ser situado en relación con el tiempo. La relación con el futuro depende de interpretar el exceso dado, que está medida por la experiencia de uno con otro. Las experiencias siempre están en el pasado, pero pueden revivirse, incluso remodelarse en el presente. El pasado nunca se deja simplemente en el pasado, solo como facticidad o lo que ha pasado. Permanece vivo. Para Marion,

el tiempo, especialmente según el haber-sido, no pasa, sino que se acumula. El pasado se acumula en la carne de mis miembros, músculos y huesos. Sobre todo, el peso del tiempo se acumula allí donde mi carne es más visiblemente abierta, en mi rostro<sup>35</sup>

Esta comprensión de la temporalidad no implica una determinación estricta del yo, sino simplemente permite la revelación de diferentes manifestaciones del “yo” al otro. Sin embargo, todavía no hay un yo verdaderamente confiable y subsistente. Uno de los intentos más significativos de Marion por reconfigurar la subjetividad, que resuena en toda su obra, es que el deseo más íntimo no es la subsistencia o un yo persistente (*conatus in suo esse perseverandi*). En cambio, el sujeto es esencialmente aquello que ‘es’ su principal preocupación, de lo cual no necesariamente es consciente. La propia certeza o subsistencia del yo no es la preocupación principal del sujeto. Más bien, ‘amar’ y ‘ser amado’ son la preocupación central del sujeto, y esto es fundamental para comprender cómo Marion busca reconcebir la subjetividad. El amor, como don, supone una demora temporal especialmente importante que es productiva.

En su reemplazo del yo, el amor desempeña el papel tanto de afirmación como de perturbación del sujeto en el tiempo. El yo se da como *l’adonné* (“el adonado”); es decir, al recibir su deseo y amor (y también al dar este amor al mismo tiempo), también se recibe a sí mismo. Debido a esto, *l’adonné* reemplaza “al sujeto”. Este reemplazo se llama así porque *l’adonné* es quien intuye y recibe el don de los fenómenos. Debe haber algo más allá de “lo dado” que cumpla este papel, ya que se sitúa fuera de la experiencia subjetiva con la temporalidad y, por lo tanto, no depende necesariamente de sus reglas. Ser-dado-a interpreta un exceso que, en cualquier momento, puede abrumar al sujeto más allá de la predicción.

Por lo tanto, no solo un sujeto es poco confiable para dar forma a su propio futuro, sino que para obtener algún tipo de estatus como sujeto, siempre debe

---

<sup>35</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 95.

estar en relación con el otro y lo excesivo<sup>36</sup>. *Estas son relaciones temporalmente estructuradas*. En una especie de inversión complementaria del tiempo intersubjetivo de Lévinas, en el cual el otro plantea una demanda temporalmente infinita sobre mí, Marion desarrolla al sujeto no tanto en términos de responsabilidad subjetiva *hacia* el otro, sino más bien en términos de cómo el otro contribuye y co-constituye al sujeto. Estas relaciones no simplemente llevan al sujeto a reconocer que su yo proyectado en realidad se queda corto de ser un yo, sino que este nuevo “yo” —aquel que obtiene una forma de actualización particular *en* la confesión con el otro a través del exceso— *satura con creces* lo que él creía que era su yo originalmente proyectado. La donación siempre abrumba y da en exceso la proyección de un yo, y cuando el yo se desplaza, la experiencia del exceso trabaja. En este sentido, entonces, el exceso representa una amenaza para cualquier intento de constituir un yo autónomo — pasado, futuro o presente. Esta falta de un fundamento estable coloca al sujeto en una modalidad similar a lo que Nancy ha llamado una “crisis de sentido”<sup>37</sup>.

### ¿Amar para conocer, o conocer para amar?

Aunque pueda parecer al principio, Marion *no* está abogando por un sujeto relativizado e individualista, ni por la erradicación total de la identidad propia. En cambio, está tratando de tomar en serio el trabajo de sus predecesores fenomenológicos (Derrida, Lévinas, Henry) en su desilusión con el yo, al mismo tiempo que busca otra forma de individualidad al afirmar que el yo siempre debe estar en relación con lo excesivo y lo que está más allá del yo. Por lo tanto, todavía hay una especie de definición del sujeto, pero su contorno e identidad solo pueden ser percibidos *en su propia reflexión turbia en el rostro del otro*<sup>38</sup>. Esto representa el intento de Marion de conciliar estos problemas tanto para la fenomenología

<sup>36</sup> Para una meditación reciente y similar, aunque mucho más hiperbólica, sobre la subjetividad, ver *Rage and Time* de Sloterdijk. Para él, el yo no es más que una masa tartamuda de rabia que perturba, traumatiza y es esencialmente irritable: “Irrito, luego soy”. Como rabia, el yo está en cualquier momento, “listo para explotar o ser transferido”. Aunque el trabajo de Sloterdijk a menudo va en contra de la mayoría de los enfoques fenomenológicos, golpea una cuerda muy marioniana aquí. Sloterdijk, Peter. *Rage and Time*. (New York: Columbia University Press, 2010), p. 46.

<sup>37</sup> Jean-Luc Nancy. *Being Singular Plural*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), p. 165. Para Nancy, lo singular nunca nos proporciona una base desde la cual todos podemos comenzar, sino que más bien nos expone a una cantidad limitada de signos, que debemos ensamblar para formar sentido. Estamos luchando por signos. Esta es una crisis que siempre debe permanecer como crisis; nunca puede ser superada, ni deberíamos fantasear con superarla. Esta crisis, para Nancy, es perenne. Cf. B.C. Hutchens. *Jean-Luc Nancy and The Future of Philosophy*. (Montreal, CA: McGill U Press, 2004), p.162.

<sup>38</sup> Pero todavía no tenemos necesariamente un sujeto que exprese singularidad, no una verdadera subjetivación. De esta manera, Marion está muy cerca de Emmanuel Lévinas, cuya comprensión de la “ipseidad” (el “núcleo” más reducido del sujeto) mantiene una fisura o brecha, que es el resultado de la conexión del sujeto con el otro.

como para la religión, ambas deben reconcebir un concepto de sujeto que no se reduzca a originarse en los principios del mito o la ilustración.

Esto se vuelve aún más claro al yuxtaponer a Marion con Kant en lo que respecta a la subjetividad. Marion, implícitamente, llama la atención sobre el problema de utilizar al yo como fundamento de un marco epistemológico, porque dicho yo está *temporalmente* en-movimiento y, por lo tanto, no permite la consistencia y repetición de pensamientos particulares para “condicionar la experiencia”. En un esfuerzo por disolver este problema, Marion plantea que existen ciertos fenómenos que saturan las categorías de comprensión de Kant y, como tales, no son objetos constituidos capaces de actuar como un adhesivo para los pensamientos y experiencias de manera similar a como lo hacen las categorías de Kant.

Además, también en términos de temporalidad, la aparición y revelación de fenómenos particulares siempre ocurren en un momento específico en el espacio y el tiempo. No son las propiedades de las cosas, incluidos los sujetos, las que las individualizan, porque estas propiedades podrían ser idénticas y las cosas seguirían siendo diferentes. Para Kant, el espacio y el tiempo son formas *a priori* de intuición, es decir, formas de *aparecer* y de hacer que las cosas aparezcan (o, al menos, representarlas de tal manera que reconozcamos su apariencia). El espacio y el tiempo son formas de mostrar.

Pero dado que nunca hay una combinación repetible de espacio y tiempo, entonces un sujeto siempre es distinto de otro en su estar formado por y a través del espacio y tiempo. Es diferente cada “vez” que regresamos a esa cosa. La individualización solo puede ocurrir a través de una relación muy particular y finita con el espacio y el tiempo, a menos que haya algo o alguien que medie una relación diacrónica con el tiempo y su apropiación dentro de un espacio determinado. *Por lo tanto, la manifestación misma debe manifestarse en el mismo “momento” en el espacio y el tiempo.* Podríamos concluir que la manifestación no se basa en una simple relación de causa-efecto, sino que es un mecanismo intrincado por la excesiva revelación, o en un modo más fenomenológico, la donación. Esto señala la relación necesaria que el sujeto tiene con el exceso, y cómo el otro debe co-constituir dicho sujeto.

Pero en última instancia, ¿le importa al sujeto si piensa y tiene su propio ser subjetivo? Kant y Marion están de acuerdo en un punto fundamental: es en el mundo, en la vida misma, donde el sujeto de alguna manera quiere ser “encontrado” por otro<sup>39</sup>. Sin embargo, mientras Kant ve, en primer lugar, a un yo consciente

---

<sup>39</sup> Por eso Sartre quiso deshacerse, o al menos posponer, la noción de esencia, y subordinarla a la existencia. “...La idea de que la esencia precede a la existencia; algo de esa idea todavía la encontramos en todas partes, en Diderot, en Voltaire e incluso en Kant... en Kant, esta universalidad llega hasta tal punto que el hombre salvaje del bosque en el estado de naturaleza y el burgués están contenidos en la misma definición y tienen las mismas cualidades

y conocedor como el fundamento de la subsistencia, Marion ve, en primer lugar, a un sujeto que no desea inherentemente la subsistencia, sino el amor. En lugar de querer ser un yo persistente (*conatus in suo esse perseverandi*), el sujeto 'es' aquello que le preocupa principalmente. Su propia certeza o subsistencia son preocupaciones secundarias, mucho menos importantes que amar y ser amado. Y aquí es donde podemos tener un punto muerto entre los intereses fundamentales de Kant y Marion: uno propone que conocemos para amar, el otro exige que amemos para conocer.

---

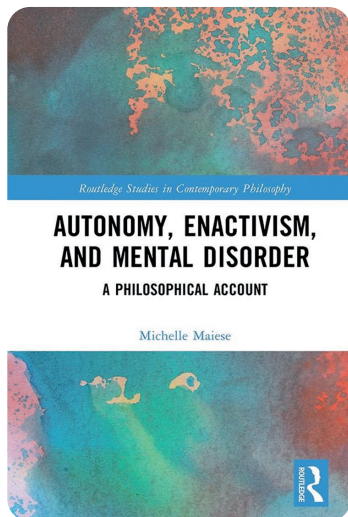
fundamentales. Una vez más, la esencia del hombre precede a esa existencia histórica con la que nos enfrentamos en la experiencia". Sartre, citado en *Existentialism and Humanism*, quoted in Albert B. Hakim, *Historical Introduction to Philosophy*. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2006), p. 569.



**BR** ESEÑAS







## Michelle Maiese. *Autonomy, Enactivism and Mental Disorder*

Routledge: Estados Unidos, 2022

### NICOLÁS ANDRÉS ALBORNOZ MORA

Universidad de Chile, Santiago. Chile  
nicolas.albornoz.m@ug.uchile.cl  
<https://orcid.org/0000-0001-9121-6007>

En los últimos años han sido tres los libros en que se ha teorizado sobre los trastornos mentales desde una perspectiva enactiva. De Haan con su texto *Enactive Psychiatry* (2022), donde propone un acercamiento existencial y corporizado. Nielsen con su obra *Embodied, Embedded, and Enactive Psychopathology* (2023) quien propone un acercamiento desde la concepción de la normatividad de la teoría enactiva. Y, finalmente, Maiese, con *Autonomy, Enactivism and Mental Disorder* (2022), quien realiza su aproximación desde el concepto de autonomía, desarrollando una propuesta desde la teoría enactiva para aplicarla sobre diversas psicopatologías. De esta forma, su libro se divide en tres partes: los capítulos 1, 2 y 3 dedicados a explicar qué entiende la teoría enactiva por agencia autónoma y a reinterpretar la teoría de Frankfurt de la acción; en los capítulos 4, 5 y 6 aplica dicha concepción al trastorno de identidad disociativo, los denominados trastornos del ánimo y la psicopatía; y en el capítulo 7, usando como base todo lo dicho anteriormente, se dedica un pequeño acercamiento sobre

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Albornoz Mora, N. (2023). Michelle Maiese. *Autonomy, Enactivism and Mental Disorder*. Routledge: Estados Unidos, 2022. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 169-173. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70560

**En MLA:** Albornoz Mora, N. "Michelle Maiese. *Autonomy, Enactivism and Mental Disorder*. Routledge: Estados Unidos, 2022". *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 169-173. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.70560

la responsabilidad que subyace en los tratamientos psicológicos y de nosotros como sociedad ante los trastornos mentales.

Esta reseña centrará sus esfuerzos en el primer apartado del libro; sin embargo, vale la pena realizar unos comentarios acerca de cómo Maiese se ubica dentro de esta ola de literatura sobre psicopatología desde la teoría enactiva. Veinte años atrás, en los debates sobre filosofía de la mente, era común utilizar argumentos desde la psicopatología para afirmar que los trastornos mentales eran enfermedades sobre el cerebro. Al día de hoy, el paradigma en ciencias cognitivas ha seguido la dirección corporizada, aunque la teoría enactiva sigue encontrándose en el extremo del espectro. Siguiendo esta línea, no es trivial que surja literatura que abarque la psicopatología desde la teoría enactiva. El libro de Maiese (2022) y específicamente su dos últimos apartados, son un reflejo por dar cuenta que una teoría corporizada, encarnada y enactiva puede explicar los trastornos mentales con la misma suficiencia argumental que aquellas perspectivas más clásicas o de corte neuro-reduccionista.

En cuanto al primer apartado, Maiese (2022) nos presenta una teoría de la autonomía entendida desde la teoría de la acción Frankfurt. En el capítulo 1 del texto, titulado *Agencia Autónoma*, nos presenta qué es la autonomía en términos generales, entendida como la capacidad de guiar la vida desde una perspectiva personal, y actuar en modos que genuinamente expresan dicho punto de vista. Luego expone la teoría de acción de Frankfurt, la cual propone que un acto es genuinamente propio si es ejercido desde una volición de segundo-orden. En otras palabras, todos los individuos poseen la capacidad de generar deseo de primer-orden, *e. g.*, “Deseo comer pizza”, y deseos de segundo-orden “Desearía comer avena en vez de pizza”, pero solo en aquellos casos en que el deseo de segundo-orden se expresa en una acción, como podría ser realmente comer avena y no pizza, es que se logra una volición de segundo-orden. Bajo este esquema, Maiese identifica tres desafíos para la teoría: el problema de la autenticidad, el de la regresión y el de la manipulación. Finalmente, y a medida que va explicando la concepción de agencia enactiva, argumenta contra el esquema de Frankfurt por resultar demasiado intelectual. Esto quiere decir que solo las acciones reflexionadas con cuidado serían propias de un ejercicio de autonomía, cuando bajo una concepción común, es claro que acciones tan cotidianas (p.12) como elegir una marca de cereal, vestir de cierta forma o nuestra selección diaria de música son tan distintivas de nuestro carácter como cuando elegimos una carrera universitaria o decidimos un lugar para vivir.

En el capítulo 2, titulado *Una concepción enactivista de la agencia autónoma*, explica brevemente la propuesta enactiva y, luego, los niveles de autonomía del organismo. Asimismo, Maiese desarrolla tres conceptos básicos que serán de importancia para lo que queda del libro: hábitos de acción y atención, marcos

afectivos e identidades regionales. Bajo esta propuesta, la agencia en un sentido autónomo no se reduce a la estructura estímulo-respuesta, sino que implica la existencia de un patrón sistemático en la conducta que está subdeterminado por el contexto actual y depende del agente (p.36). De esta forma, la noción de hábito es reconceptualizada como un patrón coordinado sensoriomotor de acción y atención. Para evitar el peligro de caer en la estructura estímulo-respuesta, para Maiese es importante que el sujeto tenga una capacidad reflexiva que le otorgue la habilidad de decidir qué hábitos formar y cuáles evitar.

Siguiendo con esta propuesta, como los hábitos también integran patrones de atención, es posible proponer los denominados marcos afectivos (p. 35) que se definen como una forma espontánea no inferencial, y prerreflexiva, de discriminar y filtrar la información del ambiente para captar su significado. Estos auxilian y enfocan los procesos cognitivos y agenciales hasta los niveles más mínimos del organismo. Los marcos afectivos sirven precisamente para fijar qué tipo de características resaltan en el ambiente que rodea a un sujeto, lo que ayuda a construir los conjuntos de hábitos que surgen de manera interdependiente. El resultado de estos conjuntos son las denominadas identidades regionales, tales como ser estudiante de piano, vendedor en una tienda, etc. Las identidades regionales ayudan a conformar el carácter del individuo, abarcan todo aquello que al sujeto le importa (*what they care about*) y constituyen su voluntad.

Considerando lo anterior, la reconceptualización del hábito como patrones de acción y atención pareciera necesitar de la capacidad reflexiva del individuo. Si analizamos la propuesta de Maiese, esta capacidad es la base explicativa de la generación de hábitos, marcos afectivos, identidades regionales y del yo en su sentido más complejo. Esto pareciera ser una estrategia teórica para desarrollar su concepción enactiva de la agencia autónoma, para luego aplicarla en los trastornos mentales. Sin embargo, la reflexividad es necesaria, por un lado, para mantener una diferencia entre los actos más mecánicos, como cepillarse los dientes, de los que exigen un razonamiento extra al individuo, como el decidir una carrera universitaria y, por otro lado, para evitar el esquema conductista.

Maiese toma en consideración lo anterior y alude a la plasticidad y estabilidad de los hábitos, sin embargo, estos no son capaces de dar cuenta de un componente como la reflexividad del individuo; al contrario, es esta la que permite explicar como una persona es capaz de manejar sus comportamientos. En el capítulo 3, titulado *Enactivismo y la teoría de Frankfurt*, desarrolla más este aspecto. Reintroduce la propuesta de Frankfurt y considera que entre los hábitos y las identidades regionales es común que surjan tensiones que el agente debe resolver: (i) estas pueden aparecer entre el conjunto de hábitos que componen a una identidad regional; (ii) entre un hábito y la identidad regional que la compone; y (iii) entre distintas identidades regionales. Luego de esto, habla de cómo es

necesario que el individuo, entre todas sus identidades regionales, sea capaz de lograr una estabilidad y la construcción de un yo abarcativo.

Al centrarse en la idea de las tensiones que surgen desde el modo en que el agente percibe cognitivamente el mundo, lo que realiza Maiese (2022) es hablar sobre cómo las diversas formas que tenemos de resolver un problema compiten entre sí. Primero observo el mundo, obtengo una creencia, decido y después de esto soy capaz de construir un hábito, o en palabras de Korsgaard (1996, p.93):

I perceive, and i find myself with a powerful impulse to believe. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse doesn't dominate me and now I have a problem: Shall I believe? Is this perception really a *reason* to believe?

Si Maiese (2022) busca argumentar que las acciones más cotidianas también son parte del yo del sujeto, entonces necesitamos entender cómo estas aparecen en primera instancia. Su aproximación detalla qué tipos de característica deben tener nuestros actos para ser autónomos y auténticos, pero todos presuponen una capacidad de decidir entre aquellas tensiones sensoriomotoras.

En conclusión, los apartados reseñados de Maiese (2022), y el libro en su totalidad, presentan una propuesta robusta para cualquiera que tenga interés en la filosofía de la psiquiatría, filosofía de la acción, y las aproximaciones corporeizadas a la cognición. Si bien su estructura y argumentos se encuentran bien contruidos, la base de su propuesta, la agencia autónoma, necesita de una explicación enactiva sobre la capacidad reflexiva de los individuos. Dicha capacidad es supuesta a lo largo de todo el texto. Esta exigencia no es trivial, puesto que De Haan (2022), en su libro sobre psiquiatría enactiva, hace un uso aún más radical de esta capacidad, al punto de proponer un enactivismo existencial. Fuera de esto, la obra de Maiese constituye un texto importante dentro de la ya amplia literatura sobre enactivismo, propone un modelo corporeizado sobre trastornos mentales, y hace un uso excelente de todos los trabajos que la tradición.



## Bibliografía

De Haan, S. *Enactive psychiatry*. Cambridge University Press, 2022.

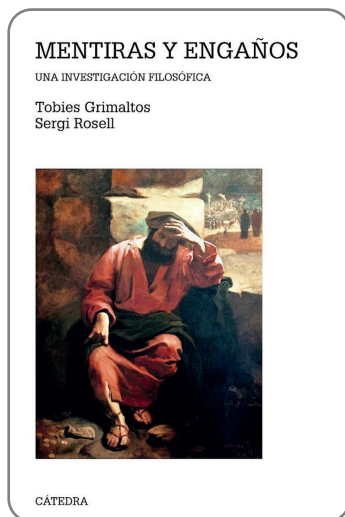
Maiese, M. *Autonomy, Enactivism and Mental Disorder*. Routledge, 2022.

Nielsen, K. *Embodied, Embedded, and Enactive Psychopathology: Reimagining Mental Disorder*. Palgrave Macmillan, 2023.

Korsgaard, C. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, 1996.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. *The Embodied Mind*. MIT Press, 1992.





## Tobies Grimaltos y Sergi Rosell. *Mentiras y engaños. Una investigación filosófica.*

Madrid: Cátedra, 221. 259 páginas.

FELIPE ALEJANDRO ÁLVAREZ OSORIO<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Chile  
felalvarez@ug.uchile.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7153-2851>

Actualmente, la oferta de material impreso y digital sobre epistemología analítica ha crecido notablemente. Sin embargo, la mayoría de ellos corresponde a traducciones de libros escritos originalmente en habla inglesa que nos llegan con un considerable, y a la vez inevitable, retraso. Un ejemplo claro de esto son los 10 años que se demoró en llegar a nuestras manos *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowledge* de Miranda Fricker (2007), el cual fue publicado en español por la editorial Herder. Esto no supondría, en principio, un problema si hubiera material en español para los interesados en estos asuntos; no obstante, la tónica es que solemos estar atrasados de manera considerable en relación con otros lugares del mundo debido a la barrera idiomática.

### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Álvarez Osorio, F. (2023). Tobies Grimaltos y Sergi Rosell. (2021). *Mentiras y engaños. Una investigación filosófica*. Madrid: Cátedra. 259 páginas. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 175-179. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72754

En MLA: Álvarez Osorio, F. "Tobies Grimaltos y Sergi Rosell. (2021). *Mentiras y engaños. Una investigación filosófica*. Madrid: Cátedra. 259 páginas". *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 175-179. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.72754

<sup>1</sup> Esta reseña fue hecha bajo el amparo de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 - 21220627).

Con vistas en lo anterior, y buscando material en español para mis clases universitarias de epistemología, me topé con el libro que comentaré a continuación y que, según me parece, es fundamental para cualquier entusiasta de las implicaciones epistemológicas y morales de las mentiras y los engaños en sus diferentes tipos. Procederé, por tanto, a dar cuenta de qué nos podemos encontrar en el libro escrito por Grimaltos y Rosell. Desde ya advierto que es un imprescindible para quienes nos dedicamos a esto y que, según avecina mi humilde criterio, será un infaltable en la literatura en habla hispana sobre el tema.

El capítulo inicial consiste en una primera aproximación al concepto de mentira. Esta aproximación, lejos todavía de aspectos morales respecto de dicho concepto, se centra en las condiciones formales que deben cumplirse para que haya, al menos según la *definición tradicional* de dicho concepto, un caso de mentira: i) la condición de enunciación (CE); ii) la condición de creencia falsa (CCF); iii) la condición de falsedad (CF); iv) la condición de intentar engañar (CIE). Las cuatro se discuten a partir del análisis de casos, no obstante, aquella que parece quedar en suspensión es la (iii), la cual será tratada en los posteriores capítulos. Cabe destacar que, siendo el primer capítulo, se realiza una serie de distinciones que entre tipos de actos engañosos que puede marear al lector. Sin embargo, los autores supieron prever brillantemente esta dificultad añadiendo una tabla (p. 42) en la que se muestra las diferencias entre todos los tipos de actos engañosos tratados en él.

En el segundo capítulo se trata acerca de las formas en las que se podría expresar la mentira. Para ello se analiza el problema a partir de la distinción entre lo aseverado y lo implicado en lo aseverado, como también se aborda desde la literalidad de lo dicho y otros actos de habla no asertivos que podrían servir para mentir. La conclusión indicaría que la mentira no solo se expresa en las aseveraciones, de modo que la distinción entre mentira y engaño no mendaz tratada en el capítulo anterior, no es un análogo a meramente aseverar en contraposición a comunicar.

Ya en el tercer capítulo se vuelve a la definición tradicional de mentira para cuestionar si la condición de falsedad (*i.e.*, que es requerido que lo dicho al mentir fuese algo falso) sea, de hecho, una *genuina* condición de la mentira. El análisis muestra que es necesario distinguir entre lo que los autores llaman *mentiras doxogénicas* y *mentiras falsificadoras*: por una parte, las primeras serían aquellas que se dicen con la intención de ser creído por la audiencia, donde simplemente que eso suceda sería la condición de satisfacción de ese tipo de mentiras; mientras que, por otra parte, las segundas se dicen con la intención de engañar a la audiencia, siendo la CF indispensable para ese tipo de mentiras (p. 86-87). De este modo, se profundiza en las condiciones suficientes y necesarias de dicho concepto, pero como avecinan los autores, se optará por una alternativa basada en casos prototípicos o casos periféricos precisamente por las dificultades que suscita defender una definición reductiva para para ello.



Para mostrar esas dificultades, se aborda un nuevo tipo de mentira en el capítulo 4: la *mentira descarada*. Como muestra el análisis de Grimaltos y Rosell, este tipo de mentiras es polémica, precisamente porque pareciera que el hablante no tiene ni la intención de engañar ni la intención de ser creído por la audiencia, lo cual escaparía de las condiciones que estipula el análisis tradicional del concepto de mentira. Tras analizar una serie de posturas que cuestionan si realmente podemos llamar mentira a las mentiras descaradas, los autores proponen un giro novedoso al debate: sustituir la idea de pensar la mentira (y sus diversos ejemplares) en términos de condiciones suficientes y necesarias para pensar en una definición prototípica que abarque a la mayoría de las mentiras. Así, plantean que *protónicamente*, las mentiras requieren cinco rasgos: 1. Enunciación. 2. Creencia falsa. 3. Falsedad. 4. Intención de ser creído. 5. Intención de engañar (113-114). Las mentiras descaradas carecerían del rasgo (4) y (5), mas no por ello dejarían de ser mentiras como tal, sino que serían un caso anómalo (y no considerarles como tal, sería trivializar el concepto de mentira).

Hecho todo ese análisis, los autores trabajan otro concepto fundamental en el quinto capítulo: la sinceridad y su relación con la creencia. El planteamiento, que bebe en parte de *Verdad y veracidad* de Bernard Williams (2002), nos indica una cuestión interesante, a saber, que la distinción entre *creer que p* y *creer que p es verdadero* es relevante para analizar la sinceridad debido a que un agente epistémico puede proferir una creencia que tiene por verdadera sin creer en ella (dado que las condiciones de *p* y de la creencia que *p* no tienen por qué ser idénticas). Ante esto, los autores solo afirman que es requerido, para ser considerado sincero, que alguien afirme lo que cree y que no induzca a una creencia falsa, eludiendo con ello la exigencia común de suponer que la sinceridad implica afirmar lo que se cree y lo que se tiene por verdadero conjuntivamente. De esto se siguen, por cierto, una serie de precisiones en torno a conceptos ya analizados como la distinción entre engaños y engaños no mendaces.

El sexto capítulo abre una vía argumentativa: la mentira y los engaños son analizados no solo en su dimensión epistémica, sino también en su dimensión moral. Parte importante del capítulo busca discutir la idea kantiana de que la mentira es reprochable en cualquier caso. Los autores rechazan ese extremo argumentando que hay mentiras (y, por ello, engaños e intentos de engaños) que no pretenden generar un mal en la audiencia, de modo que no se puede señalar allí que la consecuencia de ese acto sea un daño (como, siguiendo sus ejemplos, el no querer decir a un familiar que está en estado terminal). Así,

[...] no todo engaño es censurable, en tanto que no siempre se pretende causar perjuicio, y cuando sí se pretende no siempre es injustificada o malintencionadamente [...] ni, por tanto, es necesariamente una expresión de deshonestidad ni supone un atentado contra la confianza interpersonal y social (160).

Este punto se avecina polémico, pues esta forma de concebirlo pareciera no entender bien lo que suscita realmente la confianza (en un sentido epistemológico, al menos). Si bien los autores señalan a la *assurance view* al citar a Moran (2005; 2006) y, en parte, a la *inheritance view* al citar a Faulkner en escritos previos (2007), esas posturas no defenderían lo expresado en la cita anterior, sino más bien lo contrario; la deshonestidad, en sus diversas manifestaciones, es precisamente un atentado contra la confianza interpersonal y social que fundamenta los intercambios testimoniales. Sin embargo, aunque controversial, los autores luego defenderán la idea (en el capítulo 8) de que ciertas formas de interacción social se ven beneficiadas por la mentira y el engaño, cuestión curiosa que aporta al debate argumentando en contra del sentido común, y que pone en manifiesto la necesidad de examinar en detalle estos problemas.

Siguiendo la línea argumental anterior, el séptimo capítulo ataca nuevamente un supuesto kantiano y, en general, de sentido común: la mentira es más reprochable que el engaño no mendaz. Los autores analizan posturas a favor de esta idea como, también, posturas que invierten el peso moral del uno por el otro para ir por una vía distinta. En efecto, señalan que no hay asimetría moral entre la mentira y el engaño no mendaz debido a que, dependiendo del contexto, uno u otro se nos muestra como peor. Ahora bien, esto no respondería al motivo por el cual alguien preferiría mentir por sobre engañar no mendazmente (y viceversa), por lo que los autores ponen el foco en que las razones de esa elección no son de orden moral, sino de orden *prudencial* o *estratégico* (188); es decir, en determinados escenarios, un hablante escogería entre uno u otro, no por su valor moral, sino porque es aquello que eludiría mayormente la posibilidad de reproche.

Ya en el octavo capítulo, se analiza la relación entre la confianza, la honestidad y la sinceridad. Como mencioné anteriormente, los autores indican que la mentira y el engaño pueden ser cuestiones prosociales en determinados casos, en tanto que fomentan la cooperación en contextos especiales y que permiten, por tanto, el desarrollo de cuestiones fundamentales para nuestra vida como lo son la confianza y la privacidad; o para evitar, por medio de esta clase de actos comunicativos, hacer o que se haga un daño a otros. Las *mentiras benéficas* aquí entran en acción, sobre todo para distinguir entre la noción de *honestidad* y la de *insinceridad*. Una clase de ejemplo similar a los que trabajan los autores sería el siguiente:

un joven se entera de que su padre tiene dudas acerca de su paternidad como, a su vez, se entera de que este le ha hecho un test de ADN en secreto. Al llegar el resultado por correo, el joven abre el sobre y le dice a su padre que sí están biológicamente vinculados aunque esto no sea cierto, rompiendo luego el documento que lo acredita.

En este escenario, se es honesto con la intención de cuidar y fortalecer el lazo con el padre por mucho que se sea insincero en la enunciación de las palabras, lo cual es productivo para ambas partes, inclusive si eso se basa en una mentira. Si bien nuestras intuiciones morales podrían chocar con el argumento, no quita que los autores tengan aquí un punto interesante que analizar en detalle para discutir acerca del valor de la mentira y los engaños en nuestra sociedad.

Ya finalizando, el noveno y último capítulo, se aborda el problema de la indiferencia hacia la verdad a partir del concepto de *bullshit*. Los autores proponen que el término acuñado por Frankfurt en 1986 debe ser concebido más bien como “[...] la indiferencia encubierta del hablante hacia el cumplimiento o incumplimiento de las máximas conversacionales griceanas” (239). El haber resaltado este fenómeno al final de su trabajo, da cuenta de un problema importante en relación con las mentiras, los engaños y otros tipos de fenómenos epistémicamente relevantes: en efecto, hay quienes no sienten respeto por la verdad, lo cual se manifiesta de diversas maneras en la sociedad contemporánea, sobre todo en la época de la posverdad. Esto, además de contribuir a la discusión sobre el mismo concepto de *bullshit*, pone en la palestra la actualidad del libro de Grimaltos y Rosell, pues tras analizar conceptos atemporales como lo son la mentira y el engaño, finalizan con un tópico vigente y problemático por cuenta propia, lo cual, en mi perspectiva, es un acierto.

Como cierre a este escrito, quisiera resaltar una vez más el valor de esta clase de investigaciones en nuestra lengua. Los autores han diseñado un libro claro, preciso y científicamente informado, lo cual está lejos de ser la norma, y debiera ser el camino a seguir en la publicación de filosofía en habla hispana. Esperemos que las editoriales tomen nota de la importancia de publicar textos de calidad como el descrito en esta reseña.



## Bibliografía

- Faulkner, P. (2007). “What is wrong with lying?”. *Philosophy and Phenomenological Research* 75: 535-557.  
 Frankfurt, H. (1986). “On Bullshit”. *Raritan* 6: 81-100.  
 Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowledge*. Oxford University Press.  
 Moran, R. (2005). “The Problems with Sincerity”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 105(3): 341-361.  
 Moran, R. (2006). “Getting told and being believed”. En Jennifer Lackey y Ernest Sosa (Eds). *The Epistemology of Testimony*. Oxford University Press,  
 Williams, B. (2002). *Verdad y veracidad*. Tusquets.

