

DIÁNOIA

Volumen 70 Número 94 Mayo de 2025–octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2025.94>

SUMARIO

Artículos:

- Néstor-Luis Cordero, *Borges, intérprete de Zenón de Elea y de Platón* [*Borges Interpreter of Zeno of Elea and Plato*]..... 3-20
- Claudia Aguilar, *Margaret Cavendish contra la creencia en la brujería: un mundo no siempre regular y un conocimiento humano limitado* [*Margaret Cavendish Against the Belief in Witchcraft: A World not Always Regular and Limited Human Knowledge*]..... 21-42
- Natalia Carrillo, *El papel de las normas implícitas en la objetividad científica* [*The Role of Implicit Norms in Scientific Objectivity*]..... 43-65

Dossier. Asedios a Kant (1a. parte):

- Lara Scaglia, *Introducción* [*Introduction*]..... 67-69
- Claudia Jáuregui, *La consideración teleológica de los organismos en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant* [*The Teleological Consideration of Organisms in Kant's Critique of the Power of Judgment*]..... 71-93
- Stéfano Straulino, *Sentimiento y respeto en Kant* [*Feeling and Respect in Kant*]... 95-123
- Francisco Javier Iracheta Fernández, *La ironía de Kant al enseñar prudencia* [*Kant's Irony when Lecturing on Prudence*]..... 125-150

Reseñas bibliográficas:

- Guillermo Hurtado, *Biografía de la verdad* [Ángeles Eraña]..... 151-155
- Darío Sztajnszrajber, *El amor es imposible: Ocho tesis filosóficas* [Rodolfo Viveros Contreras]..... 157-162

Obituario:

- María Pía Lara, *Nora Rabotnikof (1950–2025)*..... 163-170

Borges, intérprete de Zenón de Elea y de Platón

[Borges Interpreter of Zeno of Elea and Plato]

NÉSTOR-LUIS CORDERO

Resumen:

Es muy probable que, por razones distintas, a Borges le hubiese gustado dialogar con algunos de los primeros filósofos, en especial con Zenón de Elea y con Platón. En el caso de Zenón, refutador de la “realidad real” que se apoya en el espacio y en el tiempo, Borges encontró un verdadero “compañero de ruta” y dedicó dos artículos de *Discusión* a sus paradojas. El caso de Platón es diferente, ya que lo utilizó como un ejemplo de su propia “evolución” filosófica, pues pasó de una crítica despiadada de su teoría de las Ideas en *Historia de la eternidad*, donde se presentan como “piezas de museo”, a un verdadero elogio de su carácter dinámico y vital en la segunda edición de la misma obra, treinta años después.

Abstract:

It is very likely that Borges would have liked, for different reasons, to engage in conversation with some of the early philosophers, especially with Zeno of Elea and Plato. In the case of Zeno, the rebutter of “real reality” which relies on space and time, Borges found a true “fellow traveler”, and devoted two articles of *Discusión* to his paradoxes. The case of Plato is different, since he used him as an example of his own philosophical “evolution”, as he went from a merciless criticism of his theory of Ideas in *Historia de la eternidad*, where they are presented as “museum pieces”, to a true praise of their dynamic and vital character in the second edition of the same work, thirty years later.

Artículo:

Recibido: 21 de junio, 2024
Revisado: 7 de agosto, 2024
Aprobado: 27 de agosto, 2024

Palabras clave:

infinito, paradoja, Antístenes, Sofista, Parménides

Keywords:

infinite, paradox, Antisthenes, Sophist, Parmenides

Datos del autor:

Universidad de Rennes 1
Francia
nestor.luis.cordero@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3198-7744

El carácter eminentemente personal del itinerario intelectual de Jorge Luis Borges no le impidió encontrar ciertas personalidades que, en alguna medida, actuaron como “compañeros de ruta” que lo secundaron a lo largo de su carrera. Estos acompañantes no fueron muy numerosos, pues Borges era extremadamente exigente en la elección de sus amigos, pero hay autores, la mayoría del pasado, con los cuales estableció auténticas “afinidades electivas” y con los cuales —estoy seguro— le hubiese gustado dialogar. No creo exagerar si afirmo que, entre dichos personajes, Zenón de Elea y Platón habrían ocupado un lugar de preferencia.

En efecto, la Grecia antigua representó siempre para Borges un terreno fértil, un ámbito germinal, donde todo había comenzado, y es muy probable que le hubiese gustado compartir dicha atmósfera. La certeza de que todo había comenzado en Grecia abunda en sus textos, y el bellísimo escrito “El principio”, que forma parte de *Atlas* (Borges y Kodama 1984), es un homenaje al nacimiento de la filosofía en Grecia, que Borges consideró “el hecho capital de la Historia”. Estos primeros filósofos confirieron a esta nueva manera de pensar los rasgos esenciales que la caracterizarán en el futuro: espíritu crítico, insatisfacción permanente, búsqueda apasionada, incluso erótica —en el sentido griego del *eros*: amor-pasión-deseo—, y, fundamentalmente, una curiosidad inagotable. Sobra decir que, en este ambiente, Borges se hubiese sentido como en casa, y por ello estos primeros filósofos fueron no sólo maestros inspiradores, sino auténticos cómplices, y hasta diría compinches, de nuestro escritor máximo.

Veinticinco siglos después, Borges no ocultaba su simpatía hacia estos pensadores, y la noción de “simpatía” debe interpretarse, según mi perspectiva, desde un punto de vista etimológico: se trata de un *páthos* compartido (*sym-pathía*), ya que Borges comparte el estado de ánimo, la situación espiritual, propia de los primeros filósofos. Este *páthos* es, como se sabe, el *asombro*, la perplejidad, el *thaumázein*. Así lo afirmaron dos auténticos conocedores: Platón en el *Teeteto* 155d3 y Aristóteles en la *Metafísica* 982b12. Y Borges concuerda con sus ilustres antepasados cuando define la filosofía en un artículo publicado en la revista *El Hogar* en 1936: “La filosofía no es otra cosa que la imperfecta discusión (cuando no el monólogo solitario) de algunos centenares, o millares, de hombres perplejos, distantes en el tiempo y en el idioma” (Borges 1986, p. 67). Borges forma parte de estos hombres perplejos, distantes en el tiempo y separados por el idioma, y que, tanto en sus trabajos de ficción como en sus poemas, ha creado un universo propio, eminentemente

personal, de la misma manera en que los primeros filósofos lo habían hecho dos milenios y medio antes. Por esta razón, afirmar hoy que Borges fue un filósofo es una auténtica perogrullada. Trabajos enteros han sido consagrados a la filosofía implícita o explícita que se encuentra en sus escritos, o bien a la influencia que ciertos sistemas filosóficos han ejercido sobre su pensamiento.

Comencemos por Zenón de Elea. Digamos ante todo que Borges no sólo se interesó en Zenón, sino en los presocráticos en general.¹ Es así como, por ejemplo, en 1936 se apresuró a publicar en *El Hogar* (Borges 1986, p. 232) una reseña del trabajo en alemán de Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, obra que acababa de aparecer y que sería una referencia obligatoria para la comprensión de estos filósofos. En ella puede leerse que “Zenón parece sobrevivir a los siglos”. El resultado concreto del interés del escritor por este presocrático siempre vigente fueron dos ensayos publicados en 1932 en *Discusión* (“La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga” y “Avatares de la tortuga”) y, más recientemente, en *Borges, oral* (Borges, 1979), que recoge una conferencia pronunciada en 1979, “El tiempo”; pero, lógicamente, Zenón figura en varios otros escritos, lo cual llevó a Roland Quillot a afirmar que este filósofo es “una referencia constante y casi un modelo” para Borges (Quillot 1991, p. 60). Esta familiaridad nos conduce desde luego a preguntarnos, en primer lugar, por qué el pensamiento de Zenón de Elea pudo interesar a Borges y, en segundo lugar, cómo interpreta el escritor la filosofía de Zenón.

Una presentación somera de la problemática y de la metodología de Zenón de Elea nos permitirá responder a ambas cuestiones. Ciudadano de Elea, colonia griega de la Italia del sur, Zenón ocupa un lugar muy especial entre los presocráticos: todos los testimonios antiguos lo presentan como un temible polemista, como un discutidor empedernido, y quizá por esta razón Aristóteles, en un texto citado por Diógenes Laercio (*Vit. phil.* VIII, 57), le atribuye la invención de la dialéctica. Pareciera que Zenón fue una especie de nihilista que ponía en duda todo aquello que nos parece evidente, todo lo que “se dice” sobre las cosas, y como el término griego para expresar lo que “se dice” es *doxa* —que se traduce comúnmente por “opinión”—, las afirmaciones de Zenón se consideraron “para-dojas”, es decir, opiniones contrarias a lo que se dice. Pero la fama de Zenón se sustentó fundamentalmente en la solidez de

¹ Las referencias a Pitágoras, Empédocles, Demócrito y, sobre todo, a Heráclito, son frecuentes en sus trabajos.

sus argumentaciones y en la dificultad para refutarlas, incluso cuando el sentido común o las sensaciones ponen en evidencia que lo que dice es falso. Como se sabe, Zenón refutó la existencia del espacio, del tiempo y, en consecuencia, del movimiento, pero, para hacerlo, respetó el presupuesto básico del pensamiento griego clásico —lo cual agrega un aire de tragedia a su argumentación— según el cual todo cuanto es real, todo lo que existe, es susceptible de una explicación racional, pues la realidad misma es racional. Fiel a este postulado, Zenón demostró que, como no hay una explicación racional del espacio y del tiempo, éstos no son reales. He aquí una muestra, en pequeña escala, de la filosofía de Zenón.

¿Qué pudo encontrar Borges de atrayente en esta filosofía? Todo. No sólo la sutileza —y, ¿por qué no?, el aspecto provocador— de las paradojas, sino también —y, quizá, en especial— la demostración de la imposibilidad de captar la realidad tal como es. Casi todos los eruditos que han estudiado la obra de Borges constatan la “irrealidad” del universo borgesiano.² No es ésta la ocasión para profundizar en el estudio de este problema, pero con el fin de subrayar la simpatía —en el sentido señalado de un *páthos* compartido— que Borges siente hacia Zenón baste señalar que lo que llamamos “realidad” se apoya en coordenadas espaciotemporales. Nuestra identidad y la del mundo son inseparables del espacio y del tiempo. *Somos* el espacio y el tiempo, y si estas nociones desaparecen, el ser humano se esfuma. Y bien, en uno de sus más bellos poemas, *Límites*, Borges dice: “espacio y tiempo y Borges ya me dejan”. Las tres nociones van juntas.

La consecuencia directa de la refutación del espacio y del tiempo es la negación de la realidad, o al menos de *cierto tipo* de realidad. Pero, al mismo tiempo, se sientan las bases para el surgimiento de un nuevo tipo de “realidad”, liberada del lastre del espacio y del tiempo y que, paradójicamente, podría calificarse de “ideal”. En efecto, una concepción idealista de la realidad prescinde del espacio y del tiempo, pues el sujeto *crea* la realidad. Todos los estudios consagrados a la visión del mundo de Borges han hecho hincapié en el idealismo —en sentido filosófico— del escritor, posición heredada sin duda alguna de su maestro, Macedonio Fernández —admirador de Berkeley, representante del “idealismo absoluto”— y, literariamente, de Schopenhauer, para quien la realidad no es sino la representación que el sujeto se hace de ella.

² Cfr. en especial diversos pasajes de Barrenechea 1954.

¿Cómo y cuándo se encontró Borges con Zenón y cómo interpretó su filosofía? El acercamiento se produjo a una edad muy temprana, y, sintomáticamente, marcó la iniciación filosófica de Borges. Leamos el relato del escritor tal como figura en su autobiografía (Borges y di Giovanni 1999, p. 20). Borges habla de su padre y escribe: “Fue él quien, sin que yo me diese cuenta, me dio mis primeras lecciones de filosofía. Cuando yo era aún muy pequeño, utilizando un damero, me explicó las paradojas de Zenón, Aquiles y la tortuga, el vuelo inmóvil de la flecha y la imposibilidad del movimiento. Más tarde, sin mencionar el nombre de Berkeley, hizo lo posible por enseñarme los rudimentos del idealismo”. Encontramos en este texto los dos pilares de la filosofía de Borges y que sustentan su cosmovisión a todo lo largo de su obra literaria. En efecto, en lo que concierne a nuestro autor, Zenón, esta fidelidad se perpetuó hasta en uno de sus últimos textos, “Los dones” —que forma parte de *Atlas* (Borges y Kodama 1984)—, donde, entre las reliquias que el paso de los años ha conservado, Borges incluye “de Elea, unas contadas paradojas, que el desgaste del tiempo no ha gastado” (p. 10).

La segunda pregunta que me planteo es ésta: ¿de qué manera interpretó Borges la filosofía de Zenón? Si nos permitimos utilizar la noción de “interpretar” es porque Borges, que es sin lugar a dudas un filósofo, no es un “historiador de la filosofía”. En primer lugar, no es un helenista en el sentido estricto del término, pues en un trabajo titulado “El libro” y recogido en *Borges, oral*, confiesa que ignora la lengua griega. Pero, sobre todo, no es un historiador de la filosofía porque tiene ideas muy claras sobre lo que distingue a un filósofo de un historiador de la filosofía. En un artículo en *El Hogar* de 1936 a propósito del libro de C.E.M. Joad, *Guide to Philosophy*, escribió: “La historia de la filosofía suele increíblemente entorpecer la especulación filosófica” (Borges 1986, p. 67). Como antídoto, suele proponer la situación que él cree encontrar en Oriente, donde se imaginan diálogos entre filósofos separados en el tiempo, como si en Occidente hiciéramos a Aristóteles conversar con Bergson (Borges 1980, p. 118). Fiel a este *desideratum*, Borges de Buenos Aires dialoga con Zenón de Elea. El escritor no pretende exponer de manera fiel, es decir, históricamente, las ideas del filósofo de Elea. Entre ambos autores existe, sobre todo —y ésta es mi hipótesis de trabajo— una especie de complicidad intelectual que invita a Borges a encontrar en el filósofo del pasado imágenes o intuiciones que él mismo ha creado o experimentado —y por eso he hablado de “sim-patía”— y que son fundamentales para la elaboración de su propio universo.

En este diálogo con Zenón, no son la negación del espacio, del tiempo y del movimiento los temas que llaman la atención del literato, sino la noción sobre la cual se apoyaba Zenón para negar la existencia de dichas realidades. Esta noción, que no sólo interesa, sino que fascina a Borges, es la noción de *infinito*. No temo afirmar que la filosofía de Borges —pues, como dijimos, se trata de un filósofo— es una reflexión sobre el concepto de infinito, y esta noción es el punto de encuentro entre el filósofo del pasado y nuestro escritor-filósofo. Todos quienes han frecuentado la obra de Borges han podido constatar la importancia decisiva del concepto de infinito en sus trabajos, y el mismo escritor confesó, en *Discusión*, que había pensado “compilar alguna vez su móvil historia” (Borges 1974a, p. 254).

Volvamos a Zenón. Es la noción de infinito la que lo lleva a sostener la irrealidad (o sea, la irracionalidad) del espacio y del tiempo. Zenón expuso su argumentación en cuatro paradojas, pero a Borges parece interesarle sólo una, la consagrada a Aquiles y la tortuga. De ella se ocupa en los dos textos de *Discusión* ya mencionados.

Veamos primero qué dice Zenón. Su argumento llegó hasta nosotros en forma indirecta gracias al testimonio de autores antiguos que conocieron el pensamiento del filósofo y que poseían sus escritos. La versión más completa del texto de Zenón se encuentra en Simplicio (siglo VI e.c.), pero es demasiado extensa para reproducirla en este artículo. Veamos un resumen de la idea central del argumento. Según Zenón, en una carrera, el móvil más veloz no podrá alcanzar al más lento si éste partió con una pequeña ventaja. ¿Por qué? Porque el perseguidor, Aquiles, deberá llegar primero al punto del cual partió el más lento, la tortuga, pero para entonces ésta habrá ya avanzado un trecho. Ambos corredores se acercan, pero no se alcanzarán jamás, porque el espacio que los separa es divisible hasta el *infinito*. Aquiles recorre el metro que lo separa de la tortuga, pero luego debe recorrer un centímetro, luego un milímetro, luego una milésima de milímetro, y así... Es la divisibilidad del espacio hasta el infinito la que impide que Aquiles alcance a la tortuga.

Afirmé que la noción de infinito era el punto de encuentro entre Borges y Zenón. En el primer trabajo consagrado a esta paradoja, “Los avatares de la tortuga”, Borges escribió, con su estilo inconfundible, que el concepto de infinito es “el corruptor y el desatinador de los otros” (Borges 1974a, p. 254). Y, dado que encara la realidad “simpatéticamente” como Zenón, se inspira en éste para aplicar a otros ámbitos este

carácter “corruptor” de la noción de infinito, y no duda en escribir: “El vertiginoso *regressus ad infinitum* es acaso aplicable a todos los temas” y, si la paradoja pudiese universalizarse, mostraría “el carácter alucinatorio del mundo” (p. 258).

En el segundo trabajo consagrado al tema, “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, nuestro autor confiesa que, si hay un texto que puede ser calificado de “*joya* —valiosa pequeñez, delicadeza que no está sujeta a la fragilidad” (Borges 1974b, p. 244), es aquel que recoge el argumento en el que se relata esta carrera infinita, argumento que resiste con indiferencia los ataques que pretenden aniquilarlo desde hace 25 siglos. A pesar de este certificado de buena salud, Borges hace el inventario de estas pretendidas “refutaciones” y dice que no pasan de ser “finas ignorancias”. El argumento es eterno, nos dice, porque pone en estado de alerta “la existencia en un cuerpo físico, la permanencia inmóvil, la fluencia de una tarde en la vida”, y esto es así porque el mismo se apoya sobre la noción de infinito, y “la sola palabra *infinito* [...], una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata” (p. 248).

Esta reflexión es una auténtica declaración de principios y nos muestra por qué Borges de Buenos Aires se interesó en Zenón de Elea. Vimos que los argumentos de Zenón se apoyaban sobre la división “hasta el infinito” del espacio y del tiempo, y que ello conducía a afirmar la inexistencia del espacio, del tiempo y del movimiento. Esto supone entonces una concepción negativa del infinito, capaz de contaminar lo que la posee al punto de condenarlo a la inexistencia. Ahora bien: ¿a qué obedece este papel destructor, negativo, del infinito? A riesgo de decir una banalidad, debemos recordar que cada pueblo, o que cada cultura, concibe los valores a su manera, y que en ciertos aspectos —y la noción de infinito sería un caso sintomático— la manera “griega” de concebir la realidad de las cosas y nuestros esquemas judeo-cristianos son esencialmente diferentes. En efecto, la noción de infinito nos permite obtener una verdadera radiografía de la mentalidad griega clásica, pues un griego asocia lo infinito a lo *imperfecto*, a lo que no está aún completamente elaborado; y lo que no presenta de manera clara y distinta sus “límites” (en latín *finis*, de donde viene nuestra palabra “in-finito”), no puede ser captado por la razón. En nuestro Occidente moderno o posmoderno, “infinito” es una jerarquía suprema: la bondad de Dios es infinita, se aspira a llegar a un amor infinito y, en un sentido más pragmático, se sueña con poseer bienes o territorios infinitos. Para un griego, lo perfecto es lo acabado: “per-fecto” significa hecho completamente, terminado, y algo terminado

puede ser “de-finido”, es decir, racionalizado. Esa noción deviene “lógica”, pues pudo ser captada por el *lógos*, que en griego significa, entre otras cosas, “razón”. Una realidad divisible hasta el infinito se diluye, no existe. Como Borges dice en el texto citado, “la sola palabra infinito, una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata”.

¿Qué conclusión general extrae Borges de su análisis simpatético del pensamiento de Zenón? Cito al propio escritor: “Zenón es incontestable”. Pero, a continuación, agrega una frase que será el punto de partida de un pensamiento naciente: “salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos el idealismo” (Borges 1974b, I.248). Pocas veces Borges el filósofo fue tan claro y distinto. Aceptar el idealismo es aceptar la irrealidad de la realidad. Las paradojas de Zenón son válidas si el espacio y el tiempo son divisibles hasta el infinito. Había una condición que, si no se concede, el argumento destructivo no se aplica. Si el espacio y el tiempo no son divisibles, todo vuelve a estar en orden. Pero, ¿pueden el espacio y el tiempo no ser divisibles? Borges parece haber encontrado la respuesta medio siglo después...

En efecto, casi 50 años después, en 1980, Zenón de Elea se cruza una vez más en el camino de Borges de Buenos Aires. El encuentro se produce en el relato “El tiempo”, recogido en *Borges, oral*. El pretexto es una discusión sobre la eternidad, y Borges escribe abruptamente que, “como estamos hablando del tiempo, tomemos un ejemplo aparentemente simple, las paradojas de Zenón. Él las aplicaba al espacio; nosotros las aplicaremos al tiempo”. Ya hemos visto que Borges no es un historiador de la filosofía, sino un filósofo, y de su diálogo con Zenón deduce que hay dos tipos de temporalidad: la “real”, que se puede subdividir en instantes, cada vez en unidades de unidades, y, por otra parte, la de la imaginación. Si pensamos que el mundo existe sólo en nuestra imaginación, dice Borges, ¿por qué no pensar que esas subdivisiones no existen, ya que no tenemos conciencia de ellas? “Esta subdivisión es imaginaria” (Borges 1979). Como vemos, 50 años después de haber presentado las paradojas de Zenón, Borges confirma que el antídoto contra las mismas consiste en sostener la idealidad del mundo.

Veamos ahora el caso de Platón. Aparte de referencias a los pasajes del *Fedro* en contra de la invención de la escritura, y de la referencia al *Cratilo*³ en “El gólem” (“Si, como dijo el griego en el *Cratilo*...”), Borges

³ Así se pronunciaba el nombre cuando éramos estudiantes. Nuestra modernidad prefere ahora *Crátilo*, que no permite la rima con “Nilo”.

no se ocupó de la ontología de Platón, pero su interpretación es no sólo pertinente y sutil, sino que demuestra un mejor conocimiento de la filosofía del gran ateniense que el que se encuentra en muchos “especialistas” en la materia, que son legión.

Resumir en dos palabras el núcleo de la filosofía de Platón sería irrisorio, pero tendré que correr el riesgo de intentarlo. Después del *tsunami* de la sofística, que comenzó a mediados del siglo V a.e.c., ningún filósofo digno de este nombre pudo negar la existencia del universo sensible (el único existente para los sofistas). Platón asume el desafío, pero agrega una “garantía” del mismo, garantía que justifica el valor *real* de lo sensible (como ciertos lingotes de oro garantizan que un trozo de papel que llamamos “cien pesos” *valga* cien pesos): las Ideas o Formas.⁴ Como dice Borges con razón, “los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente”. Esa especie es la Forma. Ahora bien: ¿en qué consiste la Forma platónica? Las posibles explicaciones extenderían este breve trabajo hasta el infinito. *Grosso modo*, aun a riesgo de devaluar el genio de Platón, se puede decir que hay dos interpretaciones posibles (hay muchas más, pero son variantes de las dos principales): hay quienes consideran que sólo tienen un valor *explicativo*, pues son “conceptos”, y hay quienes ven en ellas “realidades reales” que, como interpreta Borges, “participan” de lo sensible. Y bien: la sutileza de Borges consiste en haber captado la herencia parmenídea de la posición platónica: “Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto”, dice en una nota al pie de página. El axioma de Parménides “si hay entes es porque hay ser” (fragmento 6.1) se aplica al pie de la letra a Platón: si hay mujeres bellas es porque existe La Belleza, que es La Forma de Lo Bello. Detrás de esta banalidad (?) se esconde una cuestión básica: ¿qué es “real” para un griego de la época de Platón? Hay que admitir, una vez más, que la respuesta superaría los límites de este trabajo (basta con decir que ni la palabra “real” ni “realidad” existen en griego; son de origen latino).

⁴ Cuando Platón utiliza un término específico —en general se vale de paráfrasis o analogías— recurre a *eídos* o a *idéa*. Ambos términos son sinónimos y, ya desde Homero, significan “figura” o “forma”. Dados los avatares que sufrió *idéa* en castellano, que se interiorizó como algo propio de la mente y llegó a ser equivalente a “concepción”, “proyecto” e incluso “fantasía”, prefiero el término “Forma”, que es algo que se “ve”, pero con los ojos del intelecto.

Volvamos a Borges. Su interpretación del papel que se espera que desempeñe una Forma —y que he intentado deducir de las escasas palabras que dedicó a la cuestión— nos permiten concluir que la noción de “participación” es esencial para Platón, como Borges dice, porque “las cosas *existen* en cuanto *participan* de la especie que las incluye”. El hecho de hablar de “existencia” coloca a Borges entre los partidarios del ser “real” de la Forma, y también su posición denota en este sentido un conocimiento perspicaz de los *problemas* que la noción de “participación” supone.

Hablamos de “problemas” respecto de la participación, pero, ¿por qué? Porque “participar” es tomar una parte de algo. Y ocurre que el mismo Platón es consciente de la dificultad que ello supone. ¿Acaso la Forma, que no es sensible, tiene partes? Y, si las tiene, una vez repartidas entre todo aquello que de ella participa, ¿la Forma queda vacía? Quien planteó por primera vez estas dificultades fue... el mismo Platón en el diálogo *Parménides*, en el cual, con una honestidad intelectual única en la historia de la filosofía, reconoció los defectos —que son varios— de su propia teoría. Veremos más adelante que me permitiré hablar de un Platón I (el criticado) y de un Platón II (el que critica). Cuanto vimos hasta este momento, acompañando a Borges, corresponde a Platón I, que culmina con la autocrítica del *Parménides*. Platón II comenzará en un diálogo posterior: el *Sofista*.

Borges captó a la perfección el problema del estatus de la Forma, que Platón cuestionará en el *Parménides* y, curiosamente, propuso una solución que Platón hubiese podido aceptar, de haber escuchado, ya no al mismo Borges —por razones de cronología—, sino al filósofo que, en vida, más lo criticó: Antístenes. Esta afirmación merece una explicación. Uno de los problemas que se abordan en el *Parménides* es: “¿de qué hay Formas?” Los interlocutores del diálogo, Parménides, ya muy anciano, y Sócrates, milagrosamente rejuvenecido, proponen una lista de ejemplos que corresponden a los casos que se encuentran en los diálogos anteriores (en mi esquema, en Platón I). Como cualquier lector de Platón sabe, el 99 % de los ejemplos se refieren a cualidades, propiedades, valores y estados: igualdad, desigualdad, bello, grande, movimiento, reposo, unidad, etc. Sólo en *tres* ocasiones Platón se refiere a la Forma de una sustancia: la cama (*R. X*), el huso (del tejido) (*Cra.* 388a5) y la abeja (*Men.* 72b1). En todos los otros casos recurre a nociones que, en una frase, son predicados, ya que ellas se “predican” de un sujeto (por ejemplo, el color blanco se predica de la leche, y la

Forma correspondiente es La Blancura, una propiedad). Una sustancia, como la cama, no se puede predicar salvo de otra cama, pero Platón no ama las tautologías. No cabe duda de que la necesaria —pero problemática— participación en las Formas de sustancias (necesaria porque, como vimos, asegura la existencia de cada cosa) desconcertó a Platón. ¿Cómo justificar la existencia de “este” caballo (o simplemente de “un” caballo) sin recurrir a la Forma de Caballo? A la pregunta “¿propones también una Forma del Hombre, o del Fuego (o sea, dos sustancias, no dos propiedades)?”, Sócrates responde en el *Parménides*: “Muchas veces me encontré en apuros [*en aporía*] sobre esa cuestión”, y en la réplica siguiente dice que de ningún modo hay Formas de la Basura, del Pelo, etc. (*Parménides* 130c), porque en todos los casos se trata de sustancias, no de cualidades.

Sin embargo, al mismo tiempo, Platón se interesa en demostrar que las Formas son Cualidades en Sí (de las cuales tendría que participar un pelo para existir como pelo, y ya no como canoso, para lo cual existe evidentemente la Forma-cualidad de La Canosidad). Este *desideratum* lleva a Platón incluso al extremo de *inventar* la palabra “cualidad” (*poiótes*) (Chantraine 1974, p. 921) para diferenciar aquello que posee una cualidad (en el caso de algo blanco) de la cualidad en sí (la blancura). La invención tiene lugar en el *Teeteto* (182a), diálogo que escribió después del *Parménides* y antes del *Sofista*.

Antes de considerar las novedades que Platón introduce en el *Sofista*, se impone decir dos palabras sobre un personaje extraño, el filósofo Antístenes, oyente también de Sócrates y famoso ya en la Antigüedad por su enemistad con Platón. En varias anécdotas que se le atribuyen, se dice que, quizá burlándose de Platón, Antístenes le habría sugerido “adjetivar los sustantivos” y, en vez de mencionar “la Forma del Caballo”, inventar, por ejemplo, la “propiedad” de *la caballidad* para justificar la existencia de un caballo, o de *la hominidad* en el caso de un hombre (Simplicio, *In Cat.* 8b25, p. 211; Amonio, *In Porph. Isag.* 47.14–9).

Platón no llegó a aceptar esta solución (si bien estos neologismos le hubiesen permitido generalizar su teoría, válida en ese caso para *todo*, incluso para los sustantivos, como el caballo o el hombre o la cama), pero en las anécdotas que se le atribuyen como respuesta a esta sugerencia (¿burlona?) de Antístenes, no sólo *admite* tener en cuenta la existencia de términos como “caballidad” y “hominidad”, sino que dice que para captarlos hay que tener los ojos con los que ellos se ven, es decir, el intelecto (con lo cual tachaba directamente de inculto a Antís-

tenes). Es decir, Platón no negaría que dichos neologismos pudiesen aplicarse a sus Formas, pero sólo la gente inteligente podría percibirlos. Por desgracia, no quedan ecos de esta posible interpretación en ningún diálogo.⁵ Lo poco que sabemos al respecto se reduce a intercambios tempestuosos de ideas entre los dos filósofos relatados por testigos de la Antigüedad.

No sabemos si Borges conocía las frases atribuidas a Antístenes (lo contrario sería inusual en él) pero, si bien dice que tomó el término de Schopenhauer, afirma que se podría llamar “Leonidad” a una suerte de león inmortal (como las Formas) y luego confiesa: “presumo que la eterna Leonidad puede ser aprobada por mi lector”, y que “Formas universales mucho más arduas nos propone Platón, por ejemplo, la Mesidad o mesa inteligible, arquetipo que persiguen todos los ebanistas del mundo” y, en el caso de un león, “¿cómo la Melenidad puede prescindir de la Zarpidad?” (Borges 1974c, p. 358). Borges es el único exégeta de Platón que, sin ser un “especialista”, pudo sugerir, como Antístenes, una solución para que Platón universalizara su teoría con la creación de adjetivos cualitativos (puesto que las Formas son cualidades) a partir de sustantivos. En ese caso, la participación de las cosas en las Formas no sería un obstáculo (como lo es para el Platón I del *Parménides*)⁶ pues, por definición, todo lo calificado participa de una cualidad, por ejemplo, la Igual-*dad*, la identi-*dad* (en griego, *isó-tes*; el sufijo *-tes*, como en *poió-tes*, alude a la cualidad de algo), en el caso de cosas iguales.

Hasta este momento, tanto la interpretación borgesiana de la filosofía de Platón como las “correcciones” o “complementos” que el filósofo argentino se permite hacer respecto del estatus de las Formas corresponden al periodo que me he permitido calificar de “Platón I”, es decir, de su producción hasta el *Parménides*.⁷ Que Borges haya captado el valor y la función que cumplen las Formas (y que lo haya hecho con más lucidez

⁵ El tema tratado en las “doctrinas no escritas” sería, según Aristóteles, el Bien.

⁶ En las obras completas de Platón hay alrededor de 350 pasajes que se refieren (con términos diferentes) a la noción de “participación”, de los cuales 120 se encuentran en el *Parménides*. El hecho de que en un solo diálogo (entre 28) haya un tercio de los pasajes que se ocupan de la participación demuestra estadísticamente que el tema principal del *Parménides* es la participación.

⁷ Con todas las variantes imaginables, suelen detectarse tres periodos en la producción de Platón. Primer periodo: *Hippias Mayor* [*Hippias Menor*], *Ion*, *Protágoras*, *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Alcibiades*, *Cármides*, *Laques*, *Lysis*, *Eutifrón*, *Menexeno*; segundo periodo: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*; tercer periodo:

que la que se encuentra por lo general en tratados dedicados al tema) no significa que este tipo de filosofía lo entusiasme y, menos aún, que haya decidido adoptarla. La razón es simple. La concepción de la realidad de Borges es fundamentalmente dinámica, activa, cambiante. Recordemos esta auténtica confesión: “Somos el río que invocaste, Heráclito” (Borges 1981, p. 49). Es por ello que no duda en hablar del “inconcebible museo de los arquetipos platónicos” (Borges 1974d, p. 213) y de “las eternidades platónicas, cuyo riesgo mayor es la insipidez” (Borges 1974e, p. 363). Ese convencimiento lo lleva incluso a incurrir en el terreno de la militancia, en el que cae raramente: “Ignoro si mi lector precisa argumentos para descreer de la doctrina platónica. Puedo suministrarle muchos: uno, la incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas, que cohabitan *sans gêne* en la dotación del mundo arquetipo;⁸ otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales;⁹ otro, la conjetura de que esos arquetipos asépticos adolecen de mezcla¹⁰ y de variedad” (Borges 1974e, p. 357). El diagnóstico es inapelable.

Después de este Platón I viene un Platón II, a partir del *Sofista*. Según mi hipótesis de trabajo, si Platón tuvo la valentía de exponer en el *Parménides* las fallas que encontró en su teoría es porque ya tenía por lo menos un esbozo de las soluciones que pensaba ofrecer. Ésta sería la misión del *Sofista*, como veremos. Pero entre el *Parménides* y el *Sofista* Platón escribió el *Teeteto*. El tema de este diálogo, “¿qué es el conocimiento?”, seguramente desconcertó a los alumnos de la Academia,¹¹ porque Platón ya se había ocupado del mismo en varios de sus diálogos anteriores, en especial en los libros VI y VII de la *República*. ¿Por qué decide retomar el tema? Porque el conocimiento se había explicado siempre como la visión intelectual (*nóesis*) de la Forma por parte del intelecto y, dadas las deficiencias de las Formas que Platón expuso en el *Parménides*, juzgó necesario buscar otra solución, y para ello escribió el

Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Critias, Timeo, Las leyes. Con la expresión “Platón I” aludo al primero y al segundo periodo.

⁸ Probablemente Borges se refiere a la cohabitación de Formas abstractas, como Lo Bello, y cosas concretas (hasta entonces) como la cama.

⁹ Alusión evidente a la noción de “participación”; *cfr.* la nota 6.

¹⁰ Las Formas, definidas siempre (hasta entonces) como “realidades en sí”, no pueden atribuirse (= mezclarse) unas a otras.

¹¹ La Academia, fundada en el año 386 a.e.c., tenía ya más de 20 años de existencia.

Teeteto. Pero, como es sabido, el *Teeteto* es un diálogo aporético pues, al dejar de lado las Formas, no consigue su objetivo y el conocimiento queda sin explicar: “Mañana nos ocuparemos de la cuestión”, dice Sócrates en la última frase del diálogo. Ese “mañana” corresponde al comienzo del diálogo siguiente, el *Sofista*, que, según mi hipótesis, inaugura un Platón II. Los estrechos límites de este trabajo me impiden tratar en detalle las numerosas modificaciones que Platón introduce en su teoría en el *Sofista* (y que van más allá del título. El subtítulo del diálogo es más pertinente: *Perì tou̓ óntos: Sobre el Ser*). Sólo veremos dos o tres novedades que Borges percibió con su agudeza habitual.

Aquí se impone una brevísima introducción. Para solucionar los problemas que se derivaban de asimilar las Formas al Ser (y las consecuencias que de ello se deducían respecto de su inalterabilidad, inmovilidad, etc.) Platón lleva a cabo una revolución copernicana: las Formas no son el Ser, sino que *tienen* Ser, y el Ser que poseen se los comunica una nueva Forma, superior a las otras, la Forma del Ser (*idéa tou̓ óntos*) (*Sof.* 254a). Este Ser se define como “posibilidad [o ‘poder’, o ‘capacidad’: *dúnamis*] de comunicar”, ya sea activamente, como agente, ya sea pasivamente, como “paciente” (o “susceptible de...”) Y cuando Platón resume la definición dice lo siguiente: “los seres no son sino *posibilidad* [*dúnamis*]” (*Sof.* 247e).

La noción de *dúnamis*, más amplia en griego que en las traducciones (de ahí viene tanto “dinámico” como “posible”) es, entonces, “el Ser de cada Forma”. *Ergo*, si ella no “comunica” (por ejemplo, si no participa de lo sensible) *no existe*. Ahora, a la inversa de los problemas planteados en el *Parménides*, habría que justificar por qué una Forma *no* participa, lo cual deviene imposible. Además, la definición del ser como capacidad de actuar o de padecer el efecto de una acción suprime la “separación” (*chorismós*) entre “sensible” e “inteligible”, ya que tanto lo inteligible como lo sensible “comunican”, ya sea el uno con lo otro (Lo Bello, que es una Forma, con “algo” bello, que es sensible) como entre sí (por ejemplo, “Lo Justo es Bueno”). A esta participación mutua de las Formas Platón la llama “*sumploké tōn eidōn*”, “combinación de Formas”. Como puede apreciarse, los “argumentos que el lector [de Borges] precisaba para descreer de la doctrina platónica” (véase antes) ya no existen. Y, como consecuencia de la necesidad de retener como válida y auténtica la noción de “movimiento” en la jerarquía que Platón introduce entre las Formas en el *Sofista*, y como para que no queden dudas de que las Formas son ellas también capaces de “alterarse” (la alteración es

una manera de “moverse”), coloca el Movimiento entre las cinco Formas principales (junto al Ser, el Reposo, la Identidad y la Alteridad).

Es el mismo Borges quien lo dice. Sin duda cuando escribió *Historia de la eternidad*, en 1936, de donde he tomado la mayoría de sus referencias a Platón I, Borges conocía el *Sofista*, pues hace dos alusiones¹² a este diálogo. Pero, como si hubiera un Borges I y un Borges II, curiosamente, treinta años después, en 1966, cuando reedita *Historia de la eternidad*, en el prólogo no duda en confesar que “en un principio hablo de la filosofía platónica, en un trabajo [su *Historia de la eternidad*] en que aspiraba al rigor cronológico. Más razonable hubiera sido partir de los hexámetros de Parménides”. Como adelanté antes, Borges es consciente de que la posición platónica respecto del tiempo y de la eternidad, que es el tema de la obra, reconoce un antecedente, Parménides, pero como se trata de una frase aislada, no se puede deducir de ella hasta qué punto ve en Platón un continuador de Parménides.

No obstante, la frase siguiente, siempre en el prólogo de 1966, es no sólo inhabitual en el escritor, sino que, curiosamente —como veremos— coincide incluso en su estilo con una declaración de principios de Platón II. Escuchemos a Borges (a quien ya podemos considerar Borges II),¹³ en primer lugar: “No sé cómo pude comparar a ‘inmóviles piezas de museo’ las formas de Platón y cómo no entendí [...] que éstas son vivas, poderosas y orgánicas”.

¿Pretende, esta especie de grito, retomar 25 siglos después esta exclamación de Platón (ya Platón II)?: “Pero, ¡por Zeus!, ¿nos dejaremos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma no están realmente presentes en el ser total, y que éste ni vive, ni piensa y que, solemne y sagrado, sin intelecto, se yergue inmóvil?”¹⁴ (*Sof.* 248e).

¹²En un momento dice: “[Platón] en un libro especial habla de los antiguos y sagrados filósofos” (Borges 1974e, p. 354) ¿Se trata de una alusión a *Sof.* 242c? Es curioso el adjetivo “especial”: ¿se refiere a que Platón se ocupa del tema especialmente en un libro o que el libro tiene un carácter “especial”? Soy partidario de esta segunda interpretación. La otra alusión concierne a “sus [de Platón] más antiguos arquetipos: la Diferencia, la Igualdad, la Moción, la Quietud y el Ser”. Platón propone estas Formas en *Sof.* 254c. La Forma que Borges traduce por “Igualdad” es en realidad la “Identidad” (*tò tautón*). “Moción” (*kínēsis*) suele traducirse directamente por “Movimiento”.

¹³Curiosamente, cuando Borges reeditó su libro tenía aproximadamente (año más, año menos) la misma edad que Platón cuando escribió el *Sofista* (poco más de sesenta años).

¹⁴Borges había escrito “inmóviles piezas de museo”.

El paralelismo es evidente. En ambos casos sus autores reservaron además a sendas confesiones un lugar de preferencia: Platón, como conclusión del razonamiento que atribuye una cierta *dúnamis* a las Formas, y Borges dedica al tema siete líneas de su prólogo, que consta apenas de unos treinta renglones.

No cabe duda de que Borges leyó el *Sofista*, pero que le llevó bastante tiempo asimilar sus novedades, lo cual no es de extrañar, ya que grandes especialistas del platonismo todavía no han llegado a descubrirlas. Hay incluso *clins d'œil* al lector: sin duda, con “poderosas” Borges quiere retomar el sentido de *dúnamis*, “tener el poder de...”, y con “vida” repite el mismo término de Platón.

¿Se apoyaron ambos en sus trabajos posteriores en el carácter dinámico y “viviente” —ya explicaré este término— de las Formas, sea para utilizarlo (Platón II), sea para comentarlo (Borges II)? En el caso de Platón II está claro: la cosmología del *Timeo* (diálogo posterior al *Sofista*) supone que nuestro universo es una copia sensible de un universo inteligible, en el cual —según la innovación del *Sofista*— las Formas están ya “combinadas”. Además, Platón no duda en llamar a ese universo “lo viviente en sí” (30e) con lo cual admite la presencia de la vida en el universo de las Formas.

El caso de Borges II es mucho menos evidente, y hasta puede decirse que del mismo no quedan casi vestigios en los trabajos posteriores a 1966 de sus *Obras completas*.¹⁵ En *Borges, oral* (que reúne cinco conferencias pronunciadas en 1978) retoma el tema de la eternidad y, en este caso, especialmente del tiempo. Pero, aparte de la emotiva descripción platónica del *Fedón* de los últimos momentos de Sócrates, y que Borges relata en la conferencia “La inmortalidad”, las únicas referencias a Platón son alusiones a la conocida definición del *Ti*. 37d6: “el tiempo es la imagen móvil de la eternidad”.

Llegados a este punto, corresponde al lector (tanto de Platón como de Borges) recurrir a analogías que, en caso de ser pertinentes, habrían creado cierta complicidad entre los dos filósofos, evidentemente a pesar de ellos mismos. De manera anacrónica, comencemos por Borges. He dicho líneas atrás que su concepción de la realidad (o sea, su filosofía)

¹⁵ El futuro, no obstante, puede reservarnos sorpresas. En el caso de Borges no se puede hablar de *Obras completas*, sino de *Obras completándose*, ya que de tanto en tanto suelen aparecer trabajos inéditos, como, recientemente, Borges 2019, que recoge sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) a los cuales tuve el honor de asistir.

es eminentemente dinámica. Baste con recordar las numerosas analogías entre “lo que es” y la imagen del río de Heráclito. A los ejemplos ya enumerados podemos agregar el siguiente, en el cual Borges se refiere no sólo a la realidad exterior, sino a sí mismo:

En nuestra experiencia, el tiempo corresponde siempre al río de Heráclito, siempre seguimos con esa antigua parábola. Es como si no se hubiera adelantado en tantos siglos. Somos siempre Heráclito viéndose reflejado en el río, y pensando que el río no es el río, porque han cambiado las aguas, y pensando que él no es Heráclito porque él ha sido otras personas entre la última vez que vio el río y ésta. Es decir, somos algo cambiante y algo permanente.¹⁶

Borges no niega la realidad del cambio (muchos filósofos lo han hecho), sino que la reivindica como garantía de la identidad y, quizá sin saberlo (¿es posible?), parafrasea el fragmento 84a de Heráclito: “Cambiando, se permanece” (transmitido por Plotino, *En.* V.8.1). Es extraño que, para apoyar esta teoría, Borges no haya recurrido a Platón II, que coloca al Movimiento como una de las Formas principales.

Pero quien sostuvo con energía y convicción la cohabitación necesaria en toda filosofía, y, *al mismo tiempo*, de la permanencia (o la quietud) y del cambio (o la alteración, o el movimiento) fue... Platón. ¿Dónde? Una vez más, en el *Sofista*. En este diálogo (como vimos que observó Borges), Platón se refiere “a los antiguos y sagrados filósofos” y deduce que pueden agruparse en dos equipos: quienes creen que el ser de las cosas cambia, se altera, y quienes sostienen la existencia de principios inalterables e inmóviles. Pero, como el conocimiento supone a alguien que conoce (ergo, que actúa) y un objeto “cognosci-ble” (ergo, susceptible de “ser conocido”, ergo, de padecer, que es una manera de cambiar), la filosofía tiene necesidad de los dos equipos. Y Platón aplica esta moraleja a su propia filosofía, para lo cual tiene que flexibilizar, dinamizándolo, el estatus de la Forma, reconociendo la “existencia real” del movimiento, que antes había confinado al universo “sólo” sensible.

El diagnóstico que Platón emite para su propia filosofía es inapelable: “Hay que admitir que ‘lo que existe’ [las Formas] y el todo son a la vez inmóviles y están sujetos a cambio” (*Sof.* 249d3). O, como había dicho Heráclito y como dirá Borges: “Cambiando, se permanece”. Una vez más Platón II y Borges II coinciden, si bien Borges, en esta ocasión, no dice si se apoya en Platón.

¹⁶ *Borges, oral*, conferencia “El tiempo” (23/06/78).

Lo cierto es que, gracias a estas coincidencias, que a veces son el resultado de un auténtico diálogo filosófico, Borges tiene el lugar que merece entre quienes se atrevieron a incursionar en el ámbito de la metafísica que es, como dicen los habitantes de Tlön, “una rama de la literatura fantástica” (Borges 1974f, p. 436).

Referencias bibliográficas:

- Barrenechea, Ana María, 1954, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, El Colegio de México, México.
- Borges, Jorge Luis, 2019, *Borges profesor*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1986, *Textos cautivos*, Tusquets, Barcelona.
- Borges, Jorge Luis, 1981, *La cifra*, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1980, *Siete noches*, Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1979, *Borges, oral*, Emecé/Universidad de Belgrano, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974a, “Avatares de la tortuga”, en *Discusión (1932), Obras completas*, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974b, “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, en *Discusión (1932), Obras completas*, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974c, *Historia de la eternidad, Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974d, “Una vindicación del falso Basílides”, en *Discusión (1932), Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974e, *Historia de la eternidad (1936)*, en *Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974f, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en *Ficciones (1944), Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis y Norman Thomas di Giovanni, 1999, *Autobiografía (1899–1970)*, trad. M. Souto y N.T. Di Giovanni, El Ateneo, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis y María Kodama, 1984, *Atlas*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Chantraine, Pierre, 1974, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. III, Klincksieck, París.
- Platón, *Sofista*, trad., introd. y notas N.L. Cordero, en *Platón. Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid, 1988.
- Quillot, Roland, 1991, *Borges et l'étrangeté du monde*, Presses Universitaires de Strasbourg, Estrasburgo.
- Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*.
- Zenón de Elea (siglo v a.e.c), en *Los filósofos presocráticos*, vol. II, trad., introd. y notas N.L. Cordero, Gredos, Madrid, 1979.

Margaret Cavendish contra la creencia en la brujería: un mundo no siempre regular y un conocimiento humano limitado*

[Margaret Cavendish Against the Belief in Witchcraft: A World not Always Regular and Limited Human Knowledge]

CLAUDIA AGUILAR

Resumen:

En sus *Philosophical Letters*, Margaret Cavendish rechaza firmemente la creencia en la brujería argumentando que sería una gran idiotez atribuir todos los efectos inusuales de la naturaleza a la intervención de entidades inmateriales como el demonio. Por su postura materialista, afirma que el demonio no puede influir en la naturaleza; sin embargo, cuando no se puede identificar una causa natural de un fenómeno, se lo utiliza como explicación. Mi hipótesis es que Cavendish no sólo rechaza la brujería por su materialismo, sino que también ofrece una explicación alternativa para los fenómenos así considerados basada en dos ejes fundamentales de su filosofía: 1) un universo ordenado pero, por momentos, irregular, y 2) un conocimiento humano limitado.

Abstract:

In her *Philosophical Letters*, Margaret Cavendish strongly rejects the belief in witchcraft, arguing that it would be foolish to attribute all unusual natural effects to the intervention of immaterial entities like the devil. Due to her materialistic stance, she asserts that the devil cannot influence nature. However, when there is no identifiable natural cause for a phenomenon, it is ascribed to a devilish influence. My hypothesis is that Cavendish not only rejects witchcraft because of her materialistic stance but also provides an alternative explanation for such phenomena based on two fundamental cornerstones of her philosophy: 1) an ordered but, at times, irregular universe, and 2) limited human knowledge.

Artículo:

Recibido: junio 23, 2024
Aprobado: agosto 8, 2024

Palabras clave:

brujas, irregularidad, gnoseología, escepticismo, filosofía del siglo XVII

Keywords:

witches, irregularity, epistemology, scepticism, 17th-century philosophy

Datos de la autora:

Universidad Nacional de La Plata
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
claudiamaguilar@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0735-1423

*Este artículo se desarrolló en el marco de una beca posdoctoral otorgada por el CONICET. Agradezco profundamente a Natalia Lerussi y a Silvia Manzo por sus lecturas y valiosos comentarios.

1. Introducción

En *Philosophical Letters (PL)*, Margaret Cavendish aborda la discusión sobre los demonios y la brujería. Este tema es principalmente del ámbito de la demonología, una rama de la teología, aunque también tiene conexiones con la filosofía natural y la metafísica. Su posición respecto de la brujería es rotunda: las brujas no existen. Dicho con más precisión, lo que Cavendish denuncia es la condena de muchas mujeres buenas, viejas y honestas, mujeres que habían sido condenadas a causa de la crueldad de jueces supersticiosos (*PL* 3, 16).¹ Esta asociación entre brujería y mujeres no siempre fue así. Comenzó hacia el final de la Edad Media (Bailey 2002). Aunque la hechicería, el satanismo, la actividad herética y algunos elementos del folclore (como el vuelo nocturno) eran ampliamente aceptados durante la Edad Media, fue en el siglo xv cuando estos componentes se integraron en el concepto de brujería satánica. Surgió entonces una fuerte asociación entre la brujería y las mujeres. Esta idea se desarrolló de manera más completa en el *Malleus Maleficarum (El martillo de las brujas)* escrito en 1486 por Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, quienes relacionaron la brujería con la supuesta debilidad espiritual y la incontrolable sexualidad femenina. Sin embargo, como sostiene Bailey, esta conexión no era nueva, ya que el teólogo Johannes Nider había sostenido, en su *Formicarius (El hormiguero)* de 1437, que las mujeres eran más propensas a la brujería, lo que influyó considerablemente en el *Malleus* (Bailey 2002, p. 120).² La feminización tiene que ver con que, a principios del siglo xv, la preocupación teológica pasó de la nigromancia —que requería de habilidades, entrenamiento y una educación específica— a la brujería. Esto facilitó que las autoridades aceptaran la idea de que las brujas eran sobre todo mujeres. La hechicería dañina se veía como una sumisión al mal y una susceptibilidad a la tentación en lugar de un entrenamiento o de una preparación intelectual, lo que la hacía parecer especialmente adecuada para las

¹ Citaré la obra *Philosophical Letters: Or, Modest Reflections Upon Some Opinions in Natural Philosophy* con las siglas *PL* seguido del número de sección y el número de carta. Para otras obras de Cavendish también usaré el modo habitual de citarlas: *OEP* para *Observations Upon Experimental Philosophy* y *PPO* para *Philosophical and Physical Opinions*.

² Es por esto que, si bien en el texto original la palabra *witch* no tiene marca de género, opto por la traducción “bruja” en femenino para representar la idea demonológica de la época de Cavendish que generalmente asociaba la brujería con las mujeres. Esto también se señala en el pasaje citado de *PL* 3, 16.

mujeres.³ Lo anterior permitió a las autoridades a identificar fuerzas demoníacas en segmentos amplios de la población y proporcionó la base necesaria para las futuras cacerías de brujas (Bailey 2002, pp. 127–128). También provocó un cambio porque, en el siglo XI, la hechicería común, que a menudo practicaban las mujeres, era vista principalmente como una cuestión de creencias supersticiosas y de una susceptibilidad al engaño demoníaco, sin que se considerara un crimen grave. Sin embargo, en el transcurso de los siglos XII y XIII las autoridades eclesiásticas empezaron a tomar mucho más en serio la magia, y en especial la hechicería dañina, que se convertiría en una base importante para la idea de la brujería. Durante el siglo XIV la preocupación clerical y teológica sobre la naturaleza de la magia continuó creciendo. Se argumentaba que la mayoría de la magia era inherentemente demoníaca, que implicaba un pacto con el demonio (Bailey 2002, p. 125). Cavendish se posicionó fuertemente contra esta idea de pacto.

En lo que concierne a Cavendish y la brujería, existen tres análisis destacados, cada uno con un énfasis particular: los realizados por Jacqueline Broad, Peter Elmer y Lisa Walters. En su artículo “Margaret Cavendish and Joseph Glanvill: Science, Religion, and Witchcraft”, Broad analiza el debate sobre la brujería que Cavendish entabló con el miembro de la Royal Society Joseph Glanvill (1636–1680), defensor de la existencia de las brujas.⁴ La autora afirma que allí Cavendish representa la voz de la razón no porque defiende que las brujas no existen, sino porque evidencia que los argumentos de Glanvill al respecto contradicen sus propios principios científicos. Para Cavendish, los principios de la ciencia de la temprana modernidad podrían, si se aplican consistentemente, fomentar un sano escepticismo sobre la existencia de las brujas (Broad 2007). Por desgracia, sólo contamos con las cartas de este miembro de la Royal Society y no con las de la filósofa (p. 493). Por este motivo, no ahondaré

³ También se intentó explicar la susceptibilidad específica de las mujeres a vender su alma apelando a los tormentos de índole amorosa que llevarían a esa decisión (Kivelson y Shaheen 2011). Es importante destacar que, en Inglaterra, la mayoría de las personas sometidas a juicio por brujería fueron mujeres (Walters 2014, p. 106).

⁴ Glanvill juzgaba las historias de brujería como evidencias empíricas con un estatus científico (Levack 2013, p. 266). Pero esto no era una excepción: muchos miembros de la Royal Society postulaban que el mundo natural era afectado por espíritus y demonios, y creían que existían actos de brujería como tales (Walters 2014, p. 126). Incluso la negación de la brujería podía relacionarse con el ateísmo (Walters 2014, p. 127). Para un estudio sobre la influencia de la Royal Society en la escritura de Cavendish, véase Nate 2001.

en dicho intercambio epistolar y el análisis que ofreceré se apoya en lo que se sostiene en *Philosophical Letters*. Por su parte, Elmer menciona a Cavendish en *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England* para aseverar que gran parte de su obra estaba influenciada por el lenguaje de la demonología de la época. El autor trae a colación dos poemas de *Poems and Fancies (Poemas y fantasías)* para ejemplificar la influencia predominante de la brujería en el pensamiento de Cavendish: “A Discourse of the Power of Devils” (“Un discurso sobre el poder de los demonios”) y “Witches of Lapland” (“Brujas de Laponia”) (Elmer 2016, p. 98). Asimismo, enfatiza el hecho de que Cavendish descreía de la brujería (p. 268). Por último, quien analiza los fundamentos ontológicos para este descreimiento en la existencia de las brujas es Walters. Esta autora enfatiza que la propia concepción de naturaleza de Cavendish es contraria a la brujería. En el capítulo “Margaret Cavendish’s Fusion of Renaissance Science, Magic and Fairy Lore” (“La fusión de la ciencia renacentista, la magia y los cuentos de hadas en Margaret Cavendish”), Walters explica por qué no existe la brujería en el universo que postula Cavendish, un universo material que excluye la intervención de algo inmaterial (Walters 2014). No obstante, considero que queda un interrogante sin resolver: ¿cómo pueden explicarse los fenómenos típicamente clasificados como brujería? Porque el problema aquí es que la materialidad de la naturaleza no explica de suyo los fenómenos demonológicos. En este sentido, si bien valoramos el inmenso aporte de Walters para la temática, no desarrolla cómo se podrían explicar las historias de brujería que proliferaban en el contexto en que escribe la filósofa. Dado el clima de la época, estas historias no eran algo que podía dejar sin atender y limitarse a negar la acción de algo inmaterial en la naturaleza. En sus cartas sobre brujería, Cavendish misma se refiere a efectos inusuales de la naturaleza y a variaciones también inusuales.

Así, este artículo pretende analizar en qué se basa Cavendish no sólo para sostener la inexistencia de la brujería, sino también para intentar explicar los casos que se consideraban tales. La filósofa los explica sin apelar a la brujería a partir de dos cuestiones: 1) un universo que es ordenado, pero con irregularidades y 2) un conocimiento humano limitado que no llega a explicar esos sucesos a partir de las causas naturales que efectivamente tienen. Con este objetivo analizaré la obra *Philosophical Letters*, que consiste en cartas ficticias que Cavendish escribe para una destinataria imaginaria. Allí son pocas las epístolas que versan estrictamente sobre brujería; de hecho, son sólo dos: la número 32 de la

segunda sección y la número 16 de la tercera sección. A ellas me abocaré a continuación, según los dos ejes presentados.

2. *Un universo material, pero no siempre regular*

Como señalé, la primera carta sobre brujería es la número 32 de la segunda sección, y en ella Cavendish escribe a una destinataria imaginaria, aunque en realidad discute ideas de Henry More (1614–1687). En esta carta, el primer argumento de Cavendish sostiene que no está convencida de que el demonio pueda establecer contratos con los humanos —algo crucial en la interpretación de la brujería (Levack 2013, p. 37)— y hacerlos capaces de dañar a otros. El pacto no sólo fundamentaba la definición legal del crimen de brujería en diversas jurisdicciones, sino que también actuaba como el vínculo principal entre la práctica de la magia dañina y el presunto culto al diablo. En su sentido más completo, una bruja era vista tanto como una hechicera maligna como una adoradora del diablo, y el pacto era el medio que relacionaba estas dos actividades (Levack 2013, p. 37). Es así que, al descartar el pacto, Cavendish niega la posibilidad de la brujería misma. Su punto de partida es que todas las cosas inmatrimales —ya sean demonios, espíritus o ángeles— no son partes de la naturaleza.⁵ Todas las cosas que son partes de la naturaleza son materiales, por lo que las cosas inmatrimales no pueden tener acciones naturales o realizar una acción conjunta con criaturas naturales (*PL* 2, 32). Lo anterior es completamente coherente si consideramos que, para Cavendish, la naturaleza es igual a la materia infinita y eterna, que ella es todo lo que hay y no hay absolutamente nada en la naturaleza que no sea corpóreo (*PL* 2, 16). Sólo hay una única materia, y este monismo es lo que excluye la acción de cosas inmatrimales en la naturaleza. Más aún, tampoco ocurre que lo material pueda transformarse en inmaterial o viceversa (*PL* 1, 2). La imposibilidad de interacción entre lo material y lo inmaterial rige incluso para Dios, una vez instaurada la naturaleza. Esto es algo que distingue a Cavendish de sus contemporáneos (Lascano 2023, p. 2). Más aún, la materia no necesita de algo inmaterial para moverse, y puede ser tanto animada como inanimada. La materia

⁵ De manera similar, Cavendish afirma que, si existiera una criatura sin la más mínima falla, sería una obra por encima de la naturaleza y se consideraría un milagro. Es decir, lo que se consideraría milagroso es algo que estaría más allá de lo natural (*PPO*, parte 5, cap. 59). En este sentido, parecería que no hay milagros en la naturaleza. Lamentablemente, la autora no ahonda en esta idea.

animada se mueve por sí misma, mientras que la inanimada se mueve con la ayuda de la animada (PL 1, 30). Sin embargo, dado que siempre están juntas, la materia inanimada es movida por la animada. La materia animada puede ser sensitiva o racional; la parte sensitiva le otorga vida, y la parte racional conocimiento a cada parte de la naturaleza. En definitiva, en su discusión sobre la brujería Cavendish apela a su propia filosofía: la materia no necesita del concurso de otra cosa para su movimiento y, sobre todo, no puede haber acción conjunta de lo material y lo inmaterial. Si existe algún espíritu inmaterial, como ángeles buenos y malos (PL 3, 21), éste debe ser sobrenatural.⁶ Por este motivo, es imposible atribuir algún tipo de acción al demonio en cualquier fenómeno de la naturaleza.

El problema, afirma la filósofa en la misma carta, es que se adjudican los fenómenos inusuales a espíritus inmateriales. Ejemplo de esto es el mencionado Henry More. Este filósofo y teólogo partidario del platonismo de Cambridge incluye en el tercer libro de su *Antidote Against Atheism* relatos de historias consideradas actos de brujería como evidencia de la existencia de algo inmaterial. Ejemplo de estas historias son las tempestades tras determinadas ceremonias —como lanzar piedras de espaldas hacia el oeste, arrojar arena al aire, agitar orina o agua con el dedo en un agujero en el suelo—. More considera todo esto una previsión del diablo (quien hace trabajar a las brujas) o lo achaca al poder del diablo en su reino del aire (More 1653, pp. 111–112). Presenta varios testimonios puntuales al respecto, y también menciona personas embrujadas o poseídas que podían predecir el futuro o describir acciones o conversaciones distantes. Esto también lo atribuye a la influencia del diablo, que controla el cuerpo y el alma del poseído para realizar actos que superan la capacidad humana (pp. 115–116). Asimismo, menciona ejemplos de personas embrujadas que han tenido bolas de pelo, clavos, cuchillos y objetos similares incrustados en sus cuerpos, además de otros efectos sobrenaturales (p. 119).

Si bien Cavendish no menciona específicamente estas historias catalogadas como hechos de brujería, sí lo hace en el caso de las narraciones de otro texto del autor. En su *Discourse*, More relata historias de cambios de humor a partir de determinada ingesta. Por ejemplo, alguien

⁶Para un análisis del materialismo de Cavendish, Hobbes y More, véase Duncan 2012. Para un análisis de la brujería explicada en términos materialistas en *Natural Pictures*, véase Walters 2014.

que tomó sangre de gato empezó a comportarse como dicho animal. Lo mismo otra persona con sangre de cerdo, cerebro de oso o, incluso, leche de cabra (More 1656, pp. 8–9). En estos casos, el autor no apela a explicaciones sobrenaturales, por lo que Cavendish las considera muy probables. Cavendish retoma estos casos de More de personas afectadas por determinada ingestión para mostrar que, aunque sean naturales, no son regulares o usuales. Sostiene que lo que no es regular, o al menos no usual, procede de un cambio de movimiento irregular e inusual, como la concepción y la generación de un monstruo.

Así, existen movimientos que se clasifican como “regulares” y otros como “irregulares”. Nuestra autora utiliza el término “irregulares” para describir los movimientos que no son comunes o usuales, e indica que esta irregularidad se limita únicamente a partes específicas de la naturaleza y no abarca a la naturaleza en su totalidad (Lascano 2023, p. 58). Entonces Cavendish propone una interpretación alternativa para los hechos que supuestamente se atribuyen a las brujas: plantea que estos sucesos son el resultado de fenómenos naturales excepcionales (aunque también dirá, en *PL* 3, 16, que algunas veces son producto del arte y el engaño). En otras palabras, los procesos inusuales son causados por los movimientos irregulares de la naturaleza (*PL* 2, 32). En resumen, en esta carta Cavendish aborda las historias de personas a las que la comida les causó efectos extraños para indicar que en ellas no hay participación de ninguna causa inmaterial. Y, aunque naturales, no son causas regulares ni usuales. Este razonamiento también puede aplicarse a los sucesos que More sí consideraba actos de brujería; son los sucesos narrados en *Antidote Against Atheism* como las tempestades y los encantamientos, y que Cavendish ni siquiera considera necesario explicitar, aunque dice que son historias en las que, tal como las explica More, ella no puede creer.

En la carta 16 de la tercera sección, Cavendish vuelve a ocuparse del tema de la brujería, pero ahora con otro autor en mente: Jan Baptist van Helmont (1579–1644). Este médico y filósofo se centra en historias que considera casos de brujería en su *A Ternary of Paradoxes*. Allí se refiere principalmente a la muerte o al daño causado por las supuestas brujas a animales o a seres humanos. Cavendish resume la posición de van Helmont sosteniendo que, para el autor, el acto de la bruja es natural, pero la activación de su poder viene del demonio (*PL* 3,16), algo que él mismo afirma de manera explícita (van Helmont 1650, p. 63). Como prueba de actos de brujería, van Helmont nos propone un ejemplo: cuando el corazón de un caballo estrangulado por una bruja es empalado en una flecha

y asado o carbonizado, la bruja misma es atormentada por el fuego de manera insufrible y cruel. Esto sólo puede ocurrir si previamente hubo una unión recíproca del espíritu de la bruja con el espíritu del caballo. Después de la estrangulación, el caballo retiene una virtud que no se encuentra en los cuerpos que han muerto por enfermedades crónicas u otras irregularidades. Entonces, en el corazón aún caliente, el espíritu de la bruja es encarcelado y mantenido cautivo antes de que pueda regresar a su ser debido a la putrefacción. Esto provoca una horrible agonía en la bruja. Para van Helmont, el resultado de este efecto puede interpretarse de manera diferente según la intención del experimento: si es por venganza, es inaceptable para las reglas del cristianismo; pero si es para obligar a la bruja a delatarse a sí misma, para llevarla ante la justicia y para asegurar la seguridad del prójimo y de uno mismo, entonces el efecto no puede ser condenado (van Helmont 1650, pp. 63–64). Lo anterior demostraría que se transmite un flujo espiritual, o un destello de virtud mágica, desde la bruja hacia el ser humano o hacia el caballo a destruir, según el axioma de que ninguna acción puede llevarse a cabo sin una adecuada aproximación del agente al paciente y una unión recíproca de las virtudes de ambos (p. 63).

Al respecto, Cavendish no se detiene a explicar los ejemplos que cita el autor; se limita a afirmar que no comprende lo que éste quiere decir con esos supuestos rayos que salen de la bruja, pero que, basada en su sentido y razón, puede aseverar la existencia de lo que se denomina “brujería natural”, la cual se refiere a los movimientos sensitivos y racionales entre distintas criaturas. Estos movimientos son a veces inusuales y extraños para nosotros porque no conocemos sus causas (ya que ninguna criatura conoce todos los movimientos de la naturaleza); y, ante esta situación, muchas veces tendemos a atribuir sus efectos al diablo. Así, se cree que el diablo estableció un pacto con algunos humanos y, mediante éste, ellos pueden hechizar a otras criaturas. Cavendish simplemente considera que lo anterior no es algo en lo que pueda creer (PL 3, 16). Aquí, de nuevo no especifica cuáles son los actos juzgados como brujería por el autor (como el mencionado caso del caballo estrangulado). En cambio, vuelve a traer a colación hechos irregulares sin concurso de algo sobrenatural, como también había señalado en la carta referida a More. Por ejemplo, la historia del sangrado de un cuerpo asesinado en presencia del asesino. Este suceso responde a un proceso llamado cruentación, el sangrado de un cadáver ante la presencia de quien lo asesinó. Éste constituía uno de los procedimientos medievales que se

utilizaban para recabar pruebas contra sospechosos de homicidio. Lo importante de este hecho es que era algo irregular o inusual, pero no se lo explicaba mediante causas sobrenaturales. Entonces, la estrategia de Cavendish (aunque no de manera muy sistemática) es la misma. Señala casos en los que el autor admite una irregularidad natural y esto nos permite comprender los supuestos casos de brujería en el mismo grupo. Es decir, el ejemplo lo toma para aseverar que se trata de un efecto natural, por más extraordinario que sea. De manera conjunta, en esta misma carta la autora también reconoce que muchos casos considerados brujería son sólo trucos o ilusionismo y, por ende, no son más que nimiedades (*trifles*) (PL 3, 16). En resumen, en la segunda carta sobre brujería la autora vuelve a descartar cualquier tipo de pacto con el demonio y los actos calificados de brujería se explican como una irregularidad, como movimientos inusuales. Cavendish vuelve a negar que estas historias puedan explicarse con causas inmateriales.

Antes de avanzar en el desarrollo de la temática, es necesario profundizar en la discusión sobre la irregularidad en la filosofía de Cavendish. Esto es importante porque la mayoría de los casos catalogados como brujería —a excepción de los trucos o ilusionismos— se explican como irregularidades. Al respecto, existen dos líneas interpretativas contrapuestas: la línea ontológica y la gnoseológica. Para la primera, la irregularidad es algo que sucede efectivamente en la realidad. En contraste, para la interpretación gnoseológica la irregularidad no es más que una apreciación humana que se explica por la limitación de nuestro conocimiento. Así, la pregunta relevante para nuestro tema es si los sucesos clasificados como brujería son realmente irregularidades o simplemente parecen serlo. La dificultad radica en que existen distintos pasajes que avalan ambas interpretaciones. Si nos guiamos por los ejemplos que ofrece en una de las dos cartas en las que se refiere a la brujería, la 16 de la tercera sección, la irregularidad parecería ser ontológica. Allí se dice:

Porque la naturaleza tiene tanto acciones comunes como singulares o particulares. Por ejemplo, la locura, la idiotez [*Folly*] natural y muchos otros similares, sólo se encuentran en algunas personas particulares; porque si esas acciones fueran generales y comunes, entonces todos o la mayoría de los humanos serían o locos o idiotas, pero aunque ya existan demasiados, no todos los humanos son así.⁷ (PL 3, 16)

⁷ “[F]or Nature hath both common, and singular or particular actions: As for example, Madness, natural Folly, and many the like, are but in some particular persons; for if those

Es decir, según lo que podemos observar en el pasaje anterior, la irregularidad parecería ser algo singular y particular, pero no irreal. Los ejemplos son la locura y la idiotez (*folly*) natural, que se encuentran únicamente en ciertas personas particulares; y si bien hay muchos casos, no es algo generalizado. Pero el punto es que estas irregularidades no se deben a una limitación de nuestro conocimiento. Más adelante, en otra carta, incluso lo afirma de manera explícita, aunque no sin ambigüedades. Allí hace referencia a otra postura de van Helmont. Retoma relatos de este autor en los cuales, tras presenciar escenas terribles y crueles, como ejecuciones de criminales y desmembramientos, mujeres embarazadas habían dado a luz a niños monstruosos, carentes de ciertos miembros, en consonancia con lo que habían presenciado. Al respecto Cavendish sostiene:

Las criaturas no siempre se forman perfectas; *porque a veces la naturaleza trabaja de manera irregular*, por lo cual un niño puede nacer defectuoso en algún miembro u otro [...]. Sin embargo, esto sigue siendo natural, aunque irregular *para nosotras* [...]. Pero, como dije anteriormente, esos nacimientos son causados por *movimientos irregulares* y no son frecuentes ni ordinarios; porque si ante cada visión extraña u objeto cruel, una mujer embarazada produjera tales efectos, los monstruos serían más frecuentes de lo que son. En resumen, la naturaleza ama la variedad, y ésta es la causa de todos los efectos naturales extraños e inusuales.⁸ (PL 3, 37; las cursivas son mías.)

Es decir, en este pasaje la variedad e irregularidad se las adjudica a la naturaleza, excepto por esa confusa aclaración “para nosotras”, que parece remitir la irregularidad a algo gnoseológico. Sin embargo, también podemos hallar afirmaciones que indican completamente lo opuesto. De hecho, autores como Marcy Lascano encuentran pasajes muy elo-

actions were general, and common, then all, or most men would be either mad, or fools, but, though there are too many already, yet all men are not so”.

⁸ “[A]ll Creatures are not always formed perfect; for Nature works irregularly sometimes, wherefore a Child may be born defective in some member or other [...]; but this is nevertheless natural, although irregular to us [...]. But, as I said above, those births are caused by irregular motions, and are not frequent and ordinary; for if upon every strange sight, or cruel object, a Child-bearing-woman should produce such effects, Monsters would be more frequent then they are. In short, Nature loves variety, and this is the cause of all strange and unusual natural effects”. Si bien en el original “to us” no tiene marca de género, optamos por la traducción en femenino porque Cavendish parece referirse allí a ella y su destinataria.

cuentes en apoyo de la interpretación gnoseológica (Lascano 2023, p. 59), como, por ejemplo, cuando Cavendish asevera: “Tales acciones que son diferentes, contrarias y opuestas, dado que no siempre éstas se mueven según su manera usual y habitual, las llamo irregulares, a falta de una mejor expresión. Pero, propiamente, no existe tal cosa como irregularidad en la naturaleza”⁹ (*PL* 4, 33). A esta clase de interpretación se suma también David Cunning, quien resalta que el par de términos “regular/irregular” en realidad corresponde a nociones humanas que categorizan y distinguen los movimientos de la naturaleza (Cunning 2016, pp. 153–157). En otras palabras, para este autor no hay irregularidad o desorden en la naturaleza (p. 185). Lascano va un paso más allá al señalar que la irregularidad o regularidad de un movimiento depende de cada individuo, según su tipo y constitución. Sin embargo, esto no implica que los movimientos sean intrínsecamente regulares o irregulares en sí mismos (Lascano 2023, p. 60). De esta lectura gnoseológica se distancia Deborah Boyle, quien de manera muy asertiva sostiene que si las partes no se mueven como debieran, lo que tenemos es desorden e irregularidad, una irregularidad que es ontológica (Boyle 2018, pp. 23–29).¹⁰ La lectura gnoseológica, o lo que Boyle llama del “no verdadero desorden”, no logra explicar los casos en los que Cavendish sostiene que las irregularidades son genuinos errores de la naturaleza (p. 26). Entre ellos, podemos agregar, se encuentran los casos que aparecen en los pasajes citados de *PL* 3, 16 y *PL* 3, 37: locura, idiotez y malformación de miembros.¹¹ En resumen, para la lectura gnoseológica las irregularidades lo son sólo desde nuestra propia perspectiva cognitiva. En cambio,

⁹ “Such actions which are different, cross and opposite, not moving always after their usual and accustomed way, I name Irregular, for want of a better expression; but properly there is no such thing as Irregularity in Nature”.

¹⁰ De manera similar lo hace Detlefsen 2007 (p. 177). Asimismo, se encuentra en este grupo Lisa Walters, para quien incluso las irregularidades son buenas para el todo (Walters 2014, pp. 85–86).

¹¹ Para un análisis de la temática en la escolástica tardía, véase el capítulo de Silvia Manzo “Monsters, Laws of Nature, and Teleology in Late Scholastic Textbooks”. Para la autora, mientras que en la escolástica tardía el nacimiento de los monstruos se explicaba con la sustitución de las intenciones primarias y regulares de la naturaleza por secundarias, las narrativas modernas explicaban la descendencia irregular mediante un conjunto de leyes inviolables, diferentes de las que se aplicaban a la regular. Los filósofos de esa época tendían a considerar que, al ser formulaciones que registraban las regularidades observadas en ella, las leyes de la naturaleza establecían una constancia en su funcionamiento y se aplicaban sin excepciones (Manzo 2019, pp. 86–87).

para Boyle, Cavendish no niega que haya irregularidades *en* la naturaleza (Boyle 2018, p. 28).

Por mi parte, considero que la lectura ontológica es la más adecuada no sólo porque Cavendish afirma que es la propia naturaleza la que trabaja de manera irregular, como en *PL* 3, 1, donde dice que algunas acciones de la naturaleza son regulares y otras irregulares, ya que por momentos también parece sugerir lo contrario. Sino que, sobre todo, me parece más razonable esa hipótesis porque se adecua mejor a los casos concretos que Cavendish presenta como irregularidades en las cartas sobre brujería: la concepción y generación de un monstruo, la idiotez natural, la locura y los actos catalogados como brujería. Allí los considera irregularidades realmente existentes. Ahora bien, aunque concuerdo con la lectura ontológica de Boyle, si atendemos el contexto de la filósofa, es decir, la Inglaterra de la temprana modernidad, es pertinente agregar que la irregularidad no era tan poco común como podemos pensar. Los aspectos inusuales y anormales del mundo físico fueron ampliamente atendidos en la modernidad temprana. Cavendish misma retoma las historias de supuesta brujería y es consciente de que son numerosísimas. En otras palabras, la irregularidad no era comparable a la aparición de un cometa cada muchos años, sino que era un acontecimiento relativamente común en la vida cotidiana. Por lo anterior, creo que la propuesta de Cavendish podría enmarcarse en lo que se ha denominado una regularidad débil, una regularidad por la que el mundo es ordenado, pero que admite excepciones. En este sentido, coincido con la lectura de Michael Bennett McNulty, para quien el orden consiste en el equilibrio entre las infinitas variedades de la naturaleza (McNulty 2018, p. 220). Así, la regularidad no es equivalente al orden, ya que un mundo ordenado debe contar tanto con regularidades como con irregularidades (p. 229).

Ahora bien, plantear posibles excepciones a la regularidad posiciona a Cavendish en un lugar poco común entre sus contemporáneos, quienes tenían una noción más fuerte de regularidad.¹² De hecho, en el

¹²Manzo sugiere que la naturaleza menos excepcional de las leyes naturales propuestas por los filósofos naturales podría interpretarse como un cambio de énfasis desde la fuerza que la escolástica tardía asignaba a la teleología hacia la regularidad natural. Esto llevaría a Descartes y a otros a rechazar por completo el concepto de monstruos que heredaron y a no considerarlos errores, sino sucesos naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza (Manzo 2019, pp. 87–88). Por lo anterior, Cavendish se distanciaría de sus contemporáneos.

pasaje mencionado sobre la locura y la idiotez natural, sostiene que se limitan a algunos individuos específicos, *aunque ya existan demasiados* (PL 3, 16). Dicho de otro modo, si bien no es algo general, sí es algo de lo que tenemos muchos ejemplos. Cavendish incluso hace referencia a las enfermedades como movimientos irregulares (PL 3, 23), y no podríamos considerarlas sucesos de lo más excepcionales. Pero, volviendo a la brujería, si tenemos en cuenta el contexto de su enunciación, podemos ver que la demonología de la época contaba con numerosos registros de irregularidades.

En resumen, Cavendish postula una regularidad que incluye la excepción a la regla sin necesidad de apelar a algo inmaterial y que abre la posibilidad de explicar los casos de brujería como posibles irregularidades. En esto se distancia de los dos referentes en sus cartas sobre brujería: More y van Helmont. Más aún, la materialidad de las irregularidades —el hecho de que no necesitan el concurso de nada inmaterial para que sucedan— le otorga a éstas un carácter natural: son tan naturales y tan parte de la naturaleza como las regularidades. Sus causas, aunque están por fuera de lo regular, no se hallan por fuera de lo material y de lo natural. Además, esta naturaleza que incluye lo irregular en un sentido ontológico —lo que la distancia de la mayoría de sus contemporáneos— se complementa con una concepción del conocimiento humano como limitado. A esto también va a apelar Cavendish para dar cuenta de los casos de brujería.

3. *Conocimiento humano limitado*

Ahora bien, como se ha señalado, Cavendish no sólo niega la brujería, sino que busca explicar los casos denominados como tales. Para lo anterior, no basta con excluir cualquier acción inmaterial y plantear una irregularidad natural. Pues, ¿qué nos impide conocer absolutamente la totalidad de lo que es material, incluidas las irregularidades? En otras palabras, para dar cuenta de las historias de brujería, Cavendish tiene que esclarecer por qué, la mayoría de las veces, no podemos explicarlas.

En la primera carta sobre brujería, la 32 de la segunda sección, la filósofa sólo se atreve a afirmar que, entre las cosas que podemos conocer, algunas le parecen *muy probables*. Inmediatamente después de describir los relatos de More en su *Discourse of Enthusiasm* sobre los efectos extraños que la comida puede causar en humanos —por ejemplo, el mencionado caso de alguien que tomó sangre de gato y empezó a comportarse como si fuera uno— asevera que cree que estas historias

son *verdaderas*. Y aunque no sean regulares, son naturales, tal como sucede en la concepción y generación de los monstruos. La explicación es que la comida puede cambiar inusualmente el humor de una persona (*PL* 2, 32). En principio, aquí parecería haber un cambio de postura: primero dice que las historias le parecen muy probables y luego afirma que las cree verdaderas. Sin embargo, no hay tal cambio porque debemos considerar que, para Cavendish, la probabilidad es el mayor grado que podemos alcanzar en relación con las cosas que somos capaces de conocer en filosofía natural; y, cuando se refiere a “verdad”, lo hace en el sentido de “probabilidad de verdad”. Es decir, Cavendish quiere explicar los casos que se consideran irregularidades a partir de su posición escéptica moderada. En el contexto británico del siglo XVII, la versión del escepticismo académico que predominaba, sobre todo en los comienzos de la Royal Society, era la doctrina del probabilismo.¹³ Asimismo, debemos tener en cuenta que Cavendish no se define como escéptica más allá de la fuerte afinidad entre sus opiniones y el escepticismo moderado de autores contemporáneos y posteriores (Calvente 2023, p. 111). Sin definirse de tal modo, podemos señalar innumerables pasajes que la posicionan dentro del escepticismo;¹⁴ más puntualmente, dentro del escepticismo moderado, ya que lo máximo a lo que podemos aspirar es a la probabilidad y no a la certeza absoluta (Popkin 1983, p. 201). Por esto último, sostengo que Cavendish abraza el escepticismo moderado de índole probabilista. En este sentido, su escepticismo no se refiere a la evidencia de los actos señalados como brujería, sino a nuestra capacidad de explicar esa evidencia según las propias causas naturales que tiene y de arribar a una verdad con certeza absoluta.

En *PL* 4, 27, carta en la que se refiere a la verdad en la filosofía natural, sostiene que allí la verdad indiscutible es como la piedra filosofal en la alquimia. Ambas son inalcanzables pero útiles en la medida en que su búsqueda ha llevado a descubrimientos significativos que han

¹³Para un análisis detallado del escepticismo académico en los inicios de la Royal Society, véase Hill 2016.

¹⁴Sigo en este punto la lectura de Manzo según la cual Cavendish debe considerarse parte del canon del escepticismo moderno (Manzo 2023, p. 96). Entre quienes consideran a Cavendish escéptica también se encuentran Clucas 2003, Calvente 2023, Broad 2007, Boyle 2015, Hock 2018 y Sherman 2021. Otros autores, como Lisa Sarasohn, consideran que Cavendish abandonó su escepticismo original para poder ser tomada seriamente (Sarasohn 2010, p. 74).

enriquecido nuestra comprensión del mundo y mejorado nuestra calidad de vida:

Aunque los filósofos naturales no puedan descubrir ni la verdad absoluta de la naturaleza, ni los fundamentos de la naturaleza, ni las causas ocultas de los efectos naturales, han descubierto muchas artes y ciencias necesarias y provechosas que benefician la vida del ser humano. Porque sin filosofía natural habríamos vivido en la oscuridad de la ignorancia, sin conocer los movimientos de los cielos, la causa de los eclipses, las influencias de las estrellas, el uso de los números, medidas y pesos, las virtudes y efectos de las plantas y minerales, el arte de la arquitectura, la navegación, y cosas similares.¹⁵ (*PL* 4, 27)

Aun cuando nunca alcancemos la verdad absoluta, aumentamos nuestro conocimiento mediante la investigación. Al mismo tiempo sostiene que, aunque no podamos revelar las causas ocultas, su investigación nos lleva a efectos visibles. Si bien Cavendish no se detiene a explicar en qué consisten las causas ocultas, por sus menciones podemos sostener que son causas que, aunque naturales, no conocemos ni podemos llegar a conocer. Ellas ponen de manifiesto la limitación del conocimiento humano. Entre ellas parecerían encontrarse las causas de algunos sucesos inusuales o irregulares, es decir, los movimientos irregulares de la naturaleza parecerían ser parte del conjunto de las causas ocultas. Así, rechazar la investigación en filosofía natural por insuficiente, porque nunca alcanzaremos la verdad absoluta, sería tan tonto, según ella, como rechazar los medicamentos porque sólo nos permiten huir de la muerte por un rato. De nuevo, a lo único que puede aspirar la filosofía natural es a la probabilidad (*PL* 4, 27). Es así que, según su postura probabilística, nunca llegamos a una verdad absoluta, sino a lo sumo a un grado de probabilidad.

De manera similar, en la primera carta sobre brujería, y después de negar la existencia de seres inmateriales, sostiene que “Hay muchas cosas en la naturaleza de las cuales el ser humano no tiene conocimiento alguno”

¹⁵ “[A]lthough Natural Philosophers cannot find out the absolute truth of Nature, or Natures ground-works, or the hidden causes of natural effects; nevertheless they have found out many necessary and profitable Arts and Sciences, to benefit the life of man; for without Natural Philosophy we should have lived in dark ignorance, not knowing the motions of the Heavens, the cause of the Eclipses, the influences of the Stars, the use of Numbers, Measures, and Weights, the virtues and effects of Vegetables and Minerals, the Art of Architecture, Navigation, and the like”.

(PL 2, 32).¹⁶ Esta frase deja entrever varias cuestiones. Si hay muchas cosas en la naturaleza de las que el ser humano no tiene conocimiento para nada, entonces hay otras sobre las que sí tiene conocimiento (aunque sólo sea un conocimiento probable), porque el pasaje menciona muchas, pero no todas las cosas. Es decir, no hay una ignorancia total de las partes de la naturaleza, por lo que Cavendish no sostiene un escepticismo absoluto (Manzo 2023, p. 99).¹⁷ Lo que sí niega es que las partes de la naturaleza tengan un conocimiento total.¹⁸ Y, en particular, niega que los seres humanos conozcamos todas las cosas: “ninguna criatura particular en la naturaleza puede tener un conocimiento exacto o perfecto de las cosas naturales y, por lo tanto, las opiniones no pueden ser verdades infalibles, aunque puedan parecer probables; porque ¿cómo es posible que una sola criatura finita pueda conocer las innumerables variedades y acciones ocultas de la naturaleza?”¹⁹ (PL 3, 3). Entonces, no podemos tener un conocimiento perfecto y sólo podemos aspirar a la probabilidad, ya que sólo somos una parte finita de la naturaleza.

Como mencioné, no se pueden encontrar en la filosofía natural las causas ocultas de los efectos naturales (PL 4, 27); pero esto no los hace menos naturales ni menos reales. Asimismo, dentro de lo que podemos conocer, sólo alcanzamos grados de probabilidad. Esta postura la autoriza a no negar la verdad de las historias sobre brujería. Por el contrario, su escepticismo moderado le permite afirmar que los casos irregulares son probables, y que esos sucesos consisten en general en irregularidades de las que no podemos conocer sus causas, es decir, la autora apela a nuestra ignorancia en cuanto partes finitas de la naturaleza.

Ahora bien, a diferencia de la primera carta sobre brujería, en la que Cavendish dice, al referirse a las historias de brujería del *Discourse* de More, que no puede creer en ninguna de ellas, en la segunda carta sobre brujería le pone un nombre a los movimientos de la materia que nos

¹⁶ “There are many things in Nature, whereof Man hath no knowledg [sic en original] at all”.

¹⁷ En esto Cavendish parece distanciarse de algunas obras de juventud, como *The Worlds Olio* (Manzo 2023, p. 97).

¹⁸ Sobre los errores de las partes de la naturaleza, véase PL 4, 28. Al respecto, puede consultarse Michaelian 2009.

¹⁹ “[N]o particular Creature in Nature can have any exact or perfect knowledg [sic en original] of Natural things, and therefore opinions cannot be infallible truths, although they may seem probable; for how is it possible that a single finite Creature should know the numberless varieties and hidden actions of Nature?”

son desconocidos: magia natural (*PL* 3, 16).²⁰ En este sentido, Cavendish conservaría el término “magia natural” en su acepción convencional, que se refería a la observación y la acción, sobre todo en la cultura popular, de propiedades ocultas en la naturaleza, sin implicar la intervención de fuerzas demoníacas. Es así que amalgama y fusiona la brujería con la tradición de la magia natural, planteando que ambas representan el mismo principio: reflejan las complejidades de la materia y la corporalidad en lugar de cualquier tipo de influencia sobrenatural o espiritual (Walters 2014, pp. 103–104).

Es decir, Cavendish asevera que la magia natural tiene lugar cuando la materia sensitiva y la racional se mueven de manera irregular. Por ejemplo, el mencionado caso de cruentación, en el que, por más irregular que sea, no se apelaba a un pacto demoníaco para explicarlo. Esto, señala Cavendish, es algo que el propio van Helmont sostiene. Entonces, en las historias de sucesos irregulares, Cavendish apela a otras causas —aunque algunas desconocidas— y evita las causas inmateriales; ya que, de nuevo, sería un gran sinsentido (*a great folly*) explicar los efectos inusuales de la naturaleza por medio de la acción de seres inmateriales. Sin necesidad de recurrir a espíritus inmateriales, sostiene que la naturaleza exhibe tanta variedad que nos presenta figuras no familiares a nuestros sentidos externos (*PL* 2, 32). Lo que tenemos aquí es un argumento recurrente que se suma a su apelación a la irregularidad; hay un contraste entre la infinitud de la naturaleza y la finitud de la mente humana, al margen de la posible falibilidad de las capacidades humanas (Manzo 2023, p. 113; Acevedo-Zapata 2017, p. 282).

lo que una parte ignora, otra parte lo sabe, y lo que una parte sabe, la otra parte lo ignora. De modo que, a menos que todas las partes de la materia infinita se unan en una sola criatura, nunca puede haber un conocimiento perfecto de todas las cosas en la naturaleza en una criatura particular. Por lo tanto, nunca aspiraré a tal conocimiento, sino que me contentaré con este pequeño conocimiento particular. (*PL* 3, 43)²¹

²⁰ Cabe considerar que la distinción crucial en la época moderna temprana no se centraba en una esperada separación entre ciencia y magia, sino más bien en la diferencia entre dos formas de magia: demoníaca y natural. Así, a pesar de las consideraciones éticas y políticas, la magia natural se convertía en un punto de referencia fundamental para los teóricos de la brujería en la ciencia de esa época (Clark 1997, p. 234).

²¹ “[W]hat one part is ignorant of, another part is knowing, and what one part is knowing, another part is ignorant thereof; so that unless all the Parts of Infinite Matter were

Cavendish sostiene que de los movimientos que nos resultan inusuales y extraños no sabemos sus causas porque ninguna criatura conoce todos los movimientos de la naturaleza. Así, esquiva la trampa de aspirar a ese conocimiento total. Esa aspiración lleva a muchos autores a postular causas inmateriales porque no se contentan con el conocimiento al que pueden llegar, y ven brujas donde no las hay. Entonces, lo que vale para los sucesos irregulares considerados naturales también vale para las irregularidades consideradas brujerías: implican causas ocultas.

Así, la pregunta podría ser: ¿cómo se conecta esto con lo que se postula en el apartado 2, a saber, una irregularidad que, si bien inusual, es ontológica?, y en especial si se considera que allí la autora sostiene que la magia natural debe ser llamada así sólo respecto de nuestra ignorancia (*PL* 3, 16). Es más, Cavendish también afirma que la naturaleza no presenta complicaciones innecesarias; éstas sólo surgen debido a la falta de comprensión de sus partes o criaturas, que no comprenden la naturaleza infinita ni su modo de actuar (*PL* 3, 16). De manera que el asunto es cómo se articula una irregularidad ontológica con su esquema gnoseológico. Lo anterior nos lleva a la pregunta de si las causas que se pueden conocer son sólo las regulares, o al menos una parte de ellas, ya que también parecería haber regulares pero ocultas (como se muestra en *PL* 3, 3 al reflexionar sobre los elementos, cualidades y mezclas). O sí, en cambio, también se pueden conocer las causas irregulares. A este respecto, la segunda carta sobre brujería se condice plenamente con la primera: las historias de brujería son generalmente sucesos irregulares (cuando no trucos) y no podemos conocer sus causas. Ahora bien, la limitación de nuestro conocimiento no implica que eso que nos parece irregular en realidad no lo sea, sino que dicha limitación consiste en que no podemos conocer las causas de eso que efectivamente es irregular. Esto no nos compromete a afirmar que todo lo irregular nos resultará desconocido. Por ejemplo, de muchas enfermedades podemos conocer las causas, y no por eso dejan de ser irregularidades, tal como se caracterizan en *PL* 3, 2.

Así, Cavendish se distancia de una formulación común de la época (denominada también “escéptica” en la demonología, aunque se toma el término “escepticismo” en un sentido no filosófico y simplemente se

joined into one Creature, there can never be in one particular Creature a perfect knowledge of all things in Nature. Wherefore I shall never aspire to any such knowledge [sic en original], but be content with that little particular knowledg [sic en original]”.

equipara con “no creencia”) que afirmaba que el pacto con el demonio era producto de la imaginación de las “brujas” o algo puesto por el demonio en sus cabezas como una fantasía. Ambas explicaciones apelaban a la fragilidad femenina (Clark 1997, p. 118). Frente a esto, podemos observar que Cavendish elige otro camino. Su énfasis no se dirige a las personas en cuestión (las supuestas brujas) o a la veracidad de las historias, sino a nuestra capacidad de comprensión de ese hecho. Simplemente, dado que no podemos explicar ciertos actos, entonces los llamamos brujería. En definitiva, en primer lugar en Cavendish lo inusual o la irregularidad en la naturaleza servirían justamente como argumento para su negación de la creencia en la brujería. En segundo lugar, estas irregularidades no pueden explicarse en términos de cadenas causales conocidas basadas en regularidades, pero eso no las hace algo sobrenatural. Es decir, simplemente tienen causas (naturales) que no podemos conocer.

4. Conclusión

Como vimos, Cavendish se opone a la creencia en las brujas por su filosofía materialista y explica los casos de supuesta brujería mediante razones ontológicas y gnoseológicas: un universo ordenado que abraza la irregularidad y un conocimiento limitado por parte de las criaturas humanas. Ahora bien, aunque el tema de la brujería parece ser el tópico de sólo dos cartas en *Philosophical Letters*, no es algo marginal para la autora, sobre todo si consideramos lo que sostiene en la segunda de las cartas analizadas, a saber: “muchas mujeres buenas, ancianas y honestas han sido condenadas siendo inocentes y han sufrido la muerte de manera incorrecta por el dictamen de algunos jueces idiotas [*foolish*] y crueles, simplemente bajo la sospecha de brujería, cuando en realidad no existe tal cosa” (PL 3, 16).²² No aceptar la irregularidad de la naturaleza y la limitación de nuestro conocimiento conduce a condenas absurdas por cosas que no existen.

En este sentido, y si retomamos el sujeto mencionado en el pasaje de PL 3, 16, a saber, “muchas mujeres buenas, ancianas y honestas”, se puede plantear que no apoyar la creencia en la brujería pone en duda el estatus inferior de las mujeres, tanto en la cultura popular como en la teología moderna temprana (Walters 2014, p. 108). Asimismo, cabe

²² “[M]any a good, old honest woman hath been condemned innocently, and suffered death wrongfully, by the sentence of some foolish and cruel Judges, meerly upon this suspicion of Witchcraft, when as really there hath been no such thing”.

destacar que el sustantivo que utilizaba para caracterizar la acción de adscribir causas inmateriales a fenómenos naturales, “una gran idiotez” (*a great folly*), en la primera carta sobre brujería (*PL* 2, 32), en la segunda lo trae a colación de los jueces. Ellos son los idiotas (*foolish and cruel judges*) y, a causa de sus sentencias —que no consideran ni la irregularidad del mundo ni la limitación del conocimiento de cualquier criatura— condenan, sobre todo, a mujeres inocentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Acevedo-Zapata, Diana María, 2017, “Margaret Cavendish. Escritura, estilo y filosofía natural”, *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol. 58, no. 137, pp. 271–290. <<https://doi.org/10.1590/0100-512x2017n137o3dmaz>>
- Bailey, Michael David, 2002, “The Feminization of Magic and the Emerging Idea of the Female Witch in the Late Middle Ages”, *Essays in Medieval Studies*, vol. 19, no. 1, pp. 120–134. <<https://doi.org/10.1353/ems.2003.0002>>
- Broad, Jacqueline, 2007, “Margaret Cavendish and Joseph Glanvill: Science, Religion, and Witchcraft”, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 38, no. 3, pp. 493–505. <<https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2007.06.002>>
- Boyle, Deborah, 2018, *The Well-Ordered Universe: The Philosophy of Margaret Cavendish*, Oxford University Press, Nueva York.
- Boyle, Deborah, 2015, “Margaret Cavendish on Perception, Self-Knowledge, and Probable Opinion”, *Philosophy Compass*, vol. 10, no. 7, pp. 438–450. <<https://doi.org/10.1111/phc3.12232>>
- Calvente, Sofía, 2023, “La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental a la luz de su metafísica”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, no. 89, pp. 99–115. <<https://doi.org/10.6018/daimon.469741>>
- Cavendish, Margaret, 1666, *Observations upon Experimental Philosophy*, Londres.
- Cavendish, Margaret, 1664, *Philosophical Letters, or, Modest Reflections upon Some Opinions in Natural Philosophy Maintained by Several Famous and Learned Authors of This Age, Expressed by Way of Letters*, Londres.
- Cavendish, Margaret, 1663, *Philosophical and Physical Opinions*, Londres.
- Cavendish, Margaret, 1655, *The Worlds Olio*, Londres.
- Clark, Stuart, 1997, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford.
- Clucas, Stephen, 2003, “Variation, Irregularity and Probabilism”, en Stephen Clucas (comp.), *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*, Routledge/Ashgate, pp. 109–209.
- Cunning, David, 2016, *Cavendish. Arguments of the Philosophers*, Routledge, Londres/Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9781315657929ca>>

- Detlefsen, Karen, 2007, “Reason and Freedom: Margaret Cavendish on the Order and Disorder of Nature”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 89, no. 2, pp. 157–191. <<https://doi.org/10.1515/AGPH.2007.008>>
- Duncan, Stewart, 2012, “Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 29, no. 4, pp. 391–409.
- Elmer, Peter, 2016, *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford.
- Hill, Benjamin, 2016, “Academic Scepticism and the Early Royal Society”, en Plínio Junquerira Smith y Sébastien Charles (comps.), *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Springer, Nueva York, pp. 103–124. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-45424-5_6>
- Hock, Jessie, 2018, “Fanciful Poetics and Skeptical Epistemology in Margaret Cavendish’s Poems and Fancies”, *Studies in Philology*, vol. 115, no. 4, pp. 766–802. <<https://doi.org/10.1353/sip.2018.0029>>
- Kivelson, Valerie y Jonathan Shaheen, 2011, “Prosaic Witchcraft and Semiotic Totalitarianism: Muscovite Magic Reconsidered”, *Slavic Review*, vol. 70, no. 1, pp. 23–44. <<https://doi.org/10.5612/slavicreview.70.1.0023>>
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger, 1486, *Malleus Maleficarum*, Estrasburgo.
- Lascano, Marcy, 2023, *The Metaphysics of Margaret Cavendish and Anne Conway. Monism, Vitalism, and Self-Motion*, Oxford University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1093/oso/9780197651636.001.0001>>
- Levack, Brian P., 2013, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3ª ed., Routledge, Londres/Nueva York.
- Manzo, Silvia, 2023, “Margaret Cavendish acerca del escepticismo, los sueños y la fantasía (*fancy*)”, *Ideas y Valores*, no. 72, supl. 10, pp. 93–115. <<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n10Supl.111010>>
- Manzo, Silvia, 2019, “Monsters, Laws of Nature, and Teleology in Late Scholastic Textbooks”, en Pietro Daniel Omodeo y Rodolfo Garau (comps.), *Contingency and Natural Order in Early Modern Science*, Springer, Nueva York, pp. 61–92. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-67378-3_4>
- McNulty, Michael Bennett, 2018, “Margaret Cavendish on the Order and Infinity of Nature”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 3, no. 35, pp. 219–240. <<https://doi.org/10.2307/48563633>>
- More, Henry, 1656, *Enthusiasmus triumphatus, or, A Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasme*, Parresiastes, Londres.
- More, Henry, 1653, *An Antidote Against Atheism, Or an Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there Be not a God*, Londres.
- Michaelian, Kourken, 2009, “Margaret Cavendish’s Epistemology”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 31–53. <<https://doi.org/10.1080/09608780802548259>>

- Nate, Richard, 2001, “‘Plain and Vulgarly Express’d’: Margaret Cavendish and the Discourse of the New Science”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 19, no. 4, pp. 403–417. <<https://doi.org/10.1525/rh.2001.19.4.403>>
- Nider, Johannes, 1437, *Formicarius*, Viena.
- Popkin, Richard, 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sarasohn, Lisa T., 2010, *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy During the Scientific Revolution*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore. <<https://doi.org/10.1353/book.465>>
- Sherman, Anita Gilman, 2021, “The Skeptical Fancies of Margaret Cavendish: Reoccupation”, en *Skepticism in Early Modern English Literature: The Problems and Pleasures of Doubt*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 137–175. <<https://doi.org/10.1017/9781108903813.005>>
- Van Helmont, Jan Baptist, 1650, *A Ternary of Paradoxes. The Magnetick Cure of Wounds: The Nativity of Tartar in Wine. The Image of God in Man*, Flesher, Londres.
- Walters, Lisa, 2014, “Margaret Cavendish’s Fusion of Renaissance Science, Magic and Fairy Lore”, en *Margaret Cavendish. Gender, Science and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 100–137. <<https://doi.org/10.1017/CBO9781107588912.003>>

El papel de las normas implícitas en la objetividad científica*

[The Role of Implicit Norms in Scientific Objectivity]

NATALIA CARRILLO

Resumen:

En este trabajo defiendo la importancia de tomar en cuenta el papel de las normas implícitas en las prácticas en una noción de objetividad científica. Expongo la noción tradicional de objetividad según la cual la ciencia es objetiva en la medida en que nos proporciona representaciones absolutas del mundo tal como es “independientemente de nuestra mente”. Después discuto las limitaciones de esta perspectiva y propongo en su lugar la objetividad dialéctica, que se caracteriza como una cuestión de grado que se asocia con la evolución de los sistemas de compromisos: un sistema es más objetivo mientras más cerca esté del equilibrio reflexivo. Esta alternativa deja en la incertidumbre el papel de las normas implícitas en las prácticas. Para fortalecerla propongo ampliar la noción de equilibrio reflexivo para que pueda gestionar mejor los sesgos que conllevan este tipo de normas.

Abstract:

In this work I argue for the importance of considering the role of implicit norms in practices within a notion of scientific objectivity. I begin by presenting the traditional notion of objectivity according to which science is objective insofar as it leads us to absolute representations of the world as it is “independent of our minds.” I then discuss the limitations of this view and introduce dialectical objectivity as an alternative. Dialectical objectivity is a matter of degree associated with the evolution of systems of commitments: a system is more objective the closer it is to reflective equilibrium. This alternative is promising; however, it leaves the role of implicit norms in practices uncertain. To strengthen it, I propose expanding the notion of reflective equilibrium to account for implicit norms and thereby better manage the biases associated with such norms.

Artículo:

Recibido: junio 27, 2024

Revisado: agosto 21, 2024

Aprobado: septiembre 19, 2024

Palabras clave:

equilibrio reflexivo, filosofía de la ciencia, prácticas científicas, normas implícitas en prácticas

Keywords:

reflective equilibrium, philosophy of science, scientific practices, implicit norms in practices

Datos de la autora:

Instituto de Investigaciones
Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
natalia.carrillo@filosoficas.unam.mx
orcid.org/0000-0003-2249-1544

*Este trabajo se realizó con el apoyo de los proyectos PAPIIT IA400825 e IN400422. Quisiera agradecer a Sergio Martínez por revisar una versión anterior del artículo y por discutir conmigo algunas de estas cuestiones.

1. Introducción

A menudo se califican de objetivas las descripciones, explicaciones y modelos científicos. Lo que se quiere decir con ello es, a grandes rasgos, que estas representaciones de la naturaleza no son idiosincrásicas o locales, sino que de algún modo están determinadas por factores independientes de nuestros deseos, particularidades sensoriales y puntos de vista. Pero, ¿qué queremos decir exactamente con que adquirimos un conocimiento “independiente de la mente”? ¿Cómo entendemos lo que significa tener un conocimiento objetivo de la naturaleza? ¿Qué queremos decir con que las explicaciones de la ciencia son objetivas? Las distintas formas de entender estas preguntas sugieren distintos tipos de respuestas, que a su vez generan una variedad de concepciones sobre qué es la objetividad y cómo la alcanzamos. En este trabajo contrastaré una noción tradicional de objetividad, que llamaré “objetividad absoluta”, con algunas alternativas que se han propuesto para lidiar con las limitaciones de esa noción tradicional.

La *objetividad absoluta* se asocia con el propósito de “representar la realidad tal como es”. Esta concepción es la que Thomas Nagel llamó “la visión de ningún lugar”, pues implica una especie de “vista de Dios” de los fenómenos. La objetividad absoluta se presenta de muchas formas y, como bien apunta Allan Megill, más que una sola noción es un conjunto de nociones relacionadas de manera laxa (Megill 1994, p. 2). Para ejemplificar este tipo de propuesta me detendré en la versión de objetividad absoluta asociada con el pensamiento objetivista del siglo XVII, el cual recobró importancia durante el siglo pasado.

La motivación detrás de la versión objetivista de objetividad absoluta se puede entender en tres partes: primero, notamos que nuestras percepciones son causadas por el efecto que tienen las cosas cuando entran en contacto con nuestro cuerpo. Segundo, observamos que las propiedades físicas que causan ciertos efectos sobre nosotros producen a su vez cambios en otras cosas del mundo físico y, tercero, éstas podrían existir sin causar ninguna percepción, por lo que su verdadera naturaleza debe ser separable de su apariencia perceptual; por lo tanto, debe haber algo así como una “naturaleza verdadera” que está allí independientemente de la apariencia que adquiera ante nosotros (u otros seres sensibles) (Nagel 1996, p. 25). Para alcanzarla, podemos pensar, hay que superar las formas que esa naturaleza adopta ante nosotros como seres sensibles y llegar a eso que está más allá de nuestras particularidades perceptivas. En general, si se piensa que se alcanza la objetividad cuando

se ha “eliminado la subjetividad” de las representaciones y descripciones del mundo, se concibe la objetividad en su sentido absoluto.

La noción de objetividad absoluta ofrece mucho, pero a un costo alto: nos garantizaría que el conocimiento científico quedara justificado para todo tiempo y en todo lugar, pero no está claro que sea posible cumplir con los requisitos que pide para ofrecer esas garantías. Como veremos en detalle, pensar en términos de este tipo de objetividad provoca una serie de problemas que comprometen la posibilidad de pensar en la objetividad de la ciencia de este modo. Además, se ha criticado esa noción por no ser adecuada en términos descriptivos, pues no es fácil ver cómo los científicos hacen en sus tareas cotidianas lo que, según una noción absoluta de objetividad, se hace para ser objetivo. Lo anterior ha llevado a algunas autoras a sugerir que la objetividad absoluta es un ideal regulativo: una meta que, aunque inalcanzable, guía la práctica científica. Sin embargo, como se verá, entendida así la objetividad absoluta pierde la fuerza que necesita para explicar la raíz de la normatividad de la objetividad en la ciencia.

Hay alternativas interesantes a la noción de objetividad absoluta, algunas de las cuales sugieren que la objetividad no se tiene que entender necesariamente como lo opuesto de la subjetividad (son los casos de Longino 1990 o de Harding 2019). Por ejemplo, una noción dialéctica derivada de la idea de equilibrio reflexivo plantea que la objetividad es un aspecto de la dinámica de un sistema de compromisos (Elgin 1996). Este enfoque pretende dar cuenta de la objetividad de la ciencia de un modo más cercano al proceso de obtener entendimiento en las prácticas científicas. Esto le permite ser algo más que un ideal regulativo, pues no sería inalcanzable. Sin embargo, tiene consecuencias controvertidas.

Comenzaré por discutir la viabilidad de la objetividad absoluta para entender la manera en la que la ciencia es objetiva. Haré ver que, a pesar de ser muy prometedora, esta idea tradicional de objetividad provoca una serie de problemas sin salida. Después presentaré la noción de objetividad asociada con la propuesta de Catherine Elgin de un equilibrio reflexivo como una manera de entender la justificación epistémica. Una virtud muy importante de este planteamiento es que articula la objetividad con base en la comprensión en lugar de la verdad, centra la atención en la dinámica de los sistemas de conocimiento y no en algo externo a ellos, como sería el “mundo tal cual es” para la visión absoluta de la objetividad.

Por otro lado, desde distintos ángulos se ha debatido sobre el papel de las normas implícitas en las prácticas científicas. En la psicología de

la ciencia se ha investigado la participación de procesos psicológicos implícitos en la investigación científica (Proctor y Capaldi 2012). Desde la filosofía de la ciencia centrada en prácticas se ha avanzado en la discusión sobre la naturaleza de las normas implícitas y su papel epistémico (Martínez y Huang 2011; Martínez y Huang 2015). Por último, la literatura feminista ha señalado de diferentes maneras que este tipo de normas genera sesgos, y se sigue de esos análisis que una noción de objetividad que no las tome en cuenta estará condenada a dichos sesgos (Longino 1990; Harding 2019). Sin embargo, ni la objetividad absoluta ni la dialéctica consideran seriamente el papel de las normas y de otros compromisos implícitos en las prácticas. Motivada por estas discusiones, propongo que es importante tomar en cuenta dichas normas en una noción dialéctica de objetividad, pues ésta es más prometedora que la absoluta, y esbozo una manera de hacerlo que nos ayudará a gestionar el reto que presentan los sesgos en las normas implícitas. Mi propuesta se puede juzgar como un avance hacia una forma correctiva de equilibrio reflexivo que se toma en serio las normas implícitas en las prácticas.

2. La noción tradicional de objetividad

La objetividad absoluta parte de la idea de que la ciencia debería aportar representaciones fieles de lo que “está allí de todos modos” de tal manera que no formen parte de una perspectiva, punto de vista, peculiaridad sensorial, gusto o interés local. Esta idea está, por ejemplo, en la tradición que viene del siglo XVII que distingue entre las apariencias y las cosas “en sí mismas”, de modo que el conocimiento objetivo es un conocimiento sobre las propiedades que tienen las cosas en sí mismas. Esta concepción diferencia entre dos tipos de propiedades en los objetos de nuestra experiencia: primarias y secundarias. Las propiedades primarias son propiedades intrínsecas, mientras que las secundarias son propiedades que nosotros proyectamos en ellos. La concepción de los objetos en términos de propiedades primarias aporta las explicaciones del mundo objetivo, que se entiende como el mundo como es al margen de la existencia humana.

Hay dos supuestos fundamentales que sostienen la noción absoluta de objetividad. El primero es la *concepción absolutista del mundo*: la idea de que la realidad es el mundo como se comporta independientemente de los seres sensibles. Esta realidad “inobservada” se entiende en contraste con las “apariencias” que constituyen la perspectiva del observador, dependen de factores psicológicos y varían entre distintas

especies e individuos. El segundo supuesto es que la ciencia tiene un *medio transparente de acceso al mundo tal y como es*, con el que obtiene un conocimiento de la realidad. De este modo, las representaciones que se obtienen a partir de este medio no están dadas desde una perspectiva y reflejan la realidad absoluta.

Una manera de articular una noción absoluta de objetividad consiste en recuperar la distinción entre propiedades primarias y secundarias.

Bernard Williams se interesó en reivindicar la distinción entre propiedades primarias y secundarias del siglo XVII para formular una noción absoluta de objetividad para la ciencia (Williams 1978). A esta versión de la objetividad absoluta la llamaré “objetivista”.¹ De acuerdo con este concepto, el conocimiento objetivo se constituye con *representaciones absolutas*: las explicaciones objetivas de la ciencia se basan en unidades explicativas que representan de manera fiel las entidades del mundo, es decir, de un modo que no constituye ni es parte de una perspectiva. Se supone que los modelos científicos representan (o representarán) el mundo de un modo que no depende esencialmente de usuarios o de potenciales usuarios: ni de sus puntos de vista, ni de intereses, peculiaridades sensoriales, gustos, tradiciones, fines o de ningún otro aspecto particular.

Es importante tener en cuenta algunas sutilezas de esta noción. Primero, la idea de un modo transparente de acceso a la realidad no implica necesariamente que el conocimiento científico sea infalible, pues puede sostenerse que el medio de acceso es transparente cuando se utiliza de manera adecuada al mismo tiempo que se reconoce que podría fallar, por ejemplo, por la falibilidad de las personas que lo aplican. En segundo lugar, pensar que la ciencia nos conduce a representaciones absolutas no quiere decir que el conocimiento científico actual sea absolutamente válido. Se puede concebir como una descripción a la que nos aproximamos; en la perspectiva de Williams, “un límite ideal de certeza como el fin de la investigación científica” (Williams 1978, p. 247).²

La tradición objetivista establece una distinción entre las propiedades que los objetos tienen “en sí mismos” y las que parecen tener

¹ Esto no quiere decir que la noción de objetividad provenga de esa tradición del siglo XVII. La evidencia histórica sugiere que la palabra “objetividad”, como la entendemos hoy, y las prácticas asociadas con ella, surgen más bien a mediados del siglo XIX (Daston y Galison 2007). Lo que aquí expongo es que la distinción del siglo XVII le sirve a Williams para articular una noción absoluta de objetividad.

² Todas las traducciones del inglés son mías.

pero que, de hecho, dependen de las particularidades de la forma en la que nosotros, como seres sensibles, estamos constituidos. Esta segunda clase de propiedades no refleja la “realidad” de los objetos, sino que son propiedades relacionales entre los objetos y sujetos. Para Williams, la ciencia debe investigar las propiedades primarias de los objetos y dar cuenta de las propiedades secundarias en términos de aquéllas, ya que “el mundo en sí mismo sólo tiene propiedades primarias, algunas variaciones de éstas (*i.e.*, las diferentes características físicas de las superficies) las percibimos como variaciones en propiedades secundarias” (por ejemplo, el color) (Williams 1978, p. 222). Esto generalmente se piensa que se puede lograr con una experimentación meticulosa mediante aparatos sofisticados de medición que nos permiten caracterizar y cuantificar estas propiedades “intrínsecas”. Así, la concepción del mundo en términos de propiedades primarias “contendrá sólo los modos de extensión (incluso el movimiento) pero no el color, la sensación de calor, sabores, olores ni propiedades táctiles en cuanto que éstas se entiendan en términos sensibles; todas ellas son sólo efectos de diferencias objetivas en forma y movimiento sobre nuestra mente” (Williams 1978, p. 222).

3. Argumentos en contra de la objetividad absoluta

Hilary Putnam criticó el objetivismo argumentando que sus propuestas no logran explicar lo que significa que una propiedad sea “proyectada por la mente”, lo cual hace la tarea de distinguir entre este tipo de propiedad y las propiedades objetivas algo sumamente problemático. En el debate más reciente se considera que la ciencia fundamental (*i.e.*, la física) provee el marco con el cual podemos determinar cuáles propiedades tienen las cosas “en sí mismas”, razón por la cual Putnam concibió el materialismo como una forma contemporánea de objetivismo (véase la discusión en Putnam 1987). Si bien en principio estas diferentes versiones esbozan una idea general, la dificultad en hacer operativa la distinción de tal manera que sea posible decir de una propiedad si es “proyectada” o no es uno de los problemas del objetivismo. Por ejemplo, Martínez 1992 muestra que la propiedad de tener cierta longitud, que aparentemente es un ejemplo paradigmático de una propiedad primaria, depende del calibre del detector. El hecho de que tendamos a pensar que es una propiedad primaria se explica por el hecho de que tenemos un aparato perceptual para el cual el tipo de cosas que tienen longitud parecen ser objetos euclidianos que tendrían cierta longitud. Pero, si en

lugar de ello los pensáramos como objetos no euclidianos (con una estructura fractal, por ejemplo), tendríamos otra medición.

Otra crítica común hacia la versión objetivista de la objetividad absoluta ataca la posibilidad de que ésta sea una explicación de todo lo real. Como todo lo real debe poder explicarse en términos objetivos, y que percibamos las propiedades secundarias de los objetos es un hecho del mundo, los objetivistas deben convencernos de que en principio es posible explicar las experiencias subjetivas en términos objetivos. Esto quiere decir explicar por qué ciertas propiedades primarias tienen los efectos que tienen sobre nosotros y producen lo que llamamos percepciones de propiedades secundarias. Williams es consciente de esta crítica, pero cree que, en última instancia, se puede ofrecer una explicación de las propiedades secundarias en términos de las primarias (Williams 1978, p. 229).

En su artículo “Keeping Things in Perspective”, Catherine Elgin rechaza la idea de que la ciencia describe o representa al mundo de un modo que “no depende esencialmente de los distintos intereses y puntos de vista de sus usuarios”, ya que describe aquello que está en la naturaleza “de todos modos” (Elgin 2010, p. 1). Este tipo de objetividad toma como su materia de estudio un supuesto orden natural que no depende de artefactos, prácticas e instituciones humanas: “Puede parecer razonable pensar que la ciencia representa el mundo como es, al menos en el sentido que al final de la búsqueda llegará (¿o llegaría?) a representar el mundo entero de esa forma y sin distorsión ni sesgo, y la ciencia actual se aproxima a ese ideal. De ser así, las representaciones científicas serían absolutamente objetivas” (p. 1).

La crítica de Elgin, que se basa en un argumento en van Fraassen 1980, consiste en reconocer que para que las representaciones en la ciencia tengan el uso que tienen deben ser perspectivas. Las representaciones perspectivas son el producto de una selección. El ejemplo de van Fraassen de este tipo de representación son las pinturas con perspectiva lineal en las que la representación de algunos aspectos de los objetos compromete la capacidad de representar otros. Las características de este tipo de representación son la indexicalidad, la oclusión y la falta de compromiso respecto a ciertas cualidades. La indexicalidad es la propiedad de presentar la escena desde el punto donde se localiza el espectador. La oclusión se refiere al hecho de que, en este tipo de representación, mostrar algo impide representar lo que está detrás. Por ejemplo, no se puede mostrar una pared y lo que está detrás de manera

simultánea en un dibujo en perspectiva. Por último, la falta de compromiso respecto a propiedades se deriva del hecho de que, por ejemplo, representar a un hombre con sombrero excluye al autor de compromisos respecto de la calvicie de ese personaje.

El argumento es que, para hacer ciencia, utilizamos representaciones, pero “usar” tiene un sentido pragmático: para que una persona use cualquier cosa, necesita ubicarse adecuadamente con respecto a ello. En pocas palabras, para usar algo necesitamos adoptar una perspectiva.³ En particular, para probar teorías es necesario medir, y la medición es siempre indexical y perspectiva, pues requiere que nos ubiquemos en el espacio lógico de los fenómenos: si x está ocurriendo, así es como se vería desde aquí. Por ende, para poder testear, la ciencia debe usar representaciones perspectivas.

Además, el objetivismo implica pensar en el mundo no sólo de forma separada de nuestro particular punto de vista como individuos, sino independientemente del punto de vista perceptual humano en general (Nagel 1996, p. 25). Thomas Nagel y John McDowell argumentan que esta visión del mundo presenta dificultades si se propone como un método para alcanzar una comprensión completa de la realidad. La razón es que no nos dice lo suficiente acerca de las percepciones y puntos de vista como partes de lo que existe. Podremos quizá describir las percepciones en términos moleculares, pero esto no nos permitiría determinar, al plantear una pregunta respecto a la perspectiva particular de una persona, si ésta es una descripción adecuada o inadecuada de la misma. La intuición es que los puntos de vista subjetivos deben poder ser entendidos de mejor o peor manera, y la descripción en términos moleculares o físicos no nos permite determinar si estamos captando el punto de vista subjetivo de una manera adecuada. La pregunta es si una descripción en términos de propiedades primarias puede abarcar puntos de vista particulares o si, para explicarlos, necesitamos “dejar de [...] trascenderlos [...] y ocupar los puntos de vista que debían ser trascendidos” (McDowell 1998, p. 122). Si esto último es el caso, el proyecto objetivista fracasa porque no puede dar cuenta de lo real únicamente en términos de propiedades primarias.

³ Este argumento no considera diferencias entre las representaciones científicas y el resto de las representaciones, por lo que si las representaciones científicas son perspectivas, entonces manifiestan también rasgos de indexicalidad, oclusión y falta de compromiso respecto a propiedades.

Lo que queda por resolver para la noción tradicional de objetividad es la relación que guarda el mundo con las perspectivas y experiencias locales en la visión que concibe el mundo como independiente de ellas (McDowell 1998, pp. 122–123). La idea de Williams es que las propiedades secundarias se explican como respuestas subjetivas a las cualidades primarias. La objeción de McDowell a Williams es que, si para entender o caracterizar las perspectivas subjetivas necesitamos salirnos de la descripción absoluta del mundo, entonces necesitamos más que una visión sin observadores: también requerimos una visión igualmente imparcial que incluya no sólo al mundo material, sino también a los observadores.

El argumento de McDowell es que podemos generar explicaciones de la razón por la cual los objetos parecen tener color en términos del comportamiento de la luz y nuestros órganos visuales, pero no podríamos comprender lo que estamos tratando de explicar si nos deshacemos del conocimiento que tenemos sobre el aspecto experiencial de la percepción visual. Si no tenemos manera de entender los estados subjetivos, no podríamos saber si el problema de cómo se explica *x* estado subjetivo en términos de propiedades primarias está bien planteado.

Por otro lado, Nagel defiende que “en la realidad hay más de lo que podemos tener en cuenta por medio de la concepción física de la objetividad”. En términos explícitos,

es inútil tratar de analizar los fenómenos mentales de tal modo que se revelen como parte del mundo “externo”. Los aspectos subjetivos de los procesos mentales conscientes, por oposición a sus causas y efectos físicos, no pueden ser captados con la forma purificada de pensar que resulta adecuada para lidiar con el mundo físico que yace bajo las apariencias. (Nagel 1996, p. 27)

Estas críticas nos conducen al dilema de la objetividad absoluta: para sostenerse requiere que seamos capaces de ofrecer una descripción de todo lo que es parte de lo factual de manera independiente de los seres sensibles, pero, ya que no somos capaces de ofrecer una descripción de la existencia de la subjetividad exclusivamente en términos de propiedades primarias, la objetividad absoluta no puede brindar una explicación de todo lo real.

4. La objetividad dialéctica

Como mencioné en la tercera sección, Elgin se opone a la idea de que la ciencia sea objetiva en el sentido absoluto. En cambio, de acuerdo con

ella, las teorías y prácticas experimentales se justifican epistémicamente en la medida en que son el resultado de cierto tipo de proceso. Este proceso se puede describir como la evolución de un sistema de compromisos hacia un equilibrio reflexivo. Las explicaciones y la comprensión que adquirimos a partir de los sistemas de compromisos en equilibrio reflexivo serían objetivas. Si se entiende de este modo, la objetividad no depende de describir de manera fiel una realidad “más allá de nuestra mente”, sino de tener buenas razones para confiar en nuestras representaciones. Por eso, para Elgin la objetividad no equivale a la verdad ni garantiza la verdad (Elgin 2017, p. 160). Mientras que la objetividad absoluta es consecuencialista, ya que un conocimiento cuenta como objetivo si representa verazmente el mundo al margen de nuestra mente, para Elgin la objetividad es procedimental: un conocimiento o nuestra comprensión de un tema es objetivo en la medida en que es el resultado de un tipo de proceso, pues “una conclusión que surge de una cadena de razones adquiere su estatus epistémico del proceso que nos llevó a ella” (p. 181).

¿Cómo son esos procesos? Palabras más, palabras menos, implican dar y recibir razones. En la filosofía de Elgin, el estatus epistémico de ser objetivo no se asocia con la verdad, sino con la comprensión (*understanding*). Comprender un tema quiere decir aceptar un sistema de compromisos en equilibrio reflexivo. Esta comprensión es objetiva en la medida en que tenemos razones para confiar en el proceso que nos lleva a aceptar ese sistema de compromisos, y es el proceso el que le otorga el estatus a la comprensión. La objetividad, escribe Elgin, es una cuestión de grado que tiene que ver con alejarnos del sesgo, la idiosincrasia y el azar (Elgin 2017, p. 162). Aunque no lo dice explícitamente, lo que sugiere es que el proceso de dar y recibir razones nos aleja del sesgo, la idiosincrasia y el azar. Ahora bien, como veremos hacia el final de este apartado, el equilibrio reflexivo nos lleva a la comprensión objetiva en estos dos sentidos, esto es, de que es el resultado de un proceso justificatorio que llevó a un equilibrio reflexivo y de que ese proceso nos aleja de la idiosincrasia, el sesgo y el azar. Sin embargo, esto no garantiza que los resultados de ese proceso sean verdaderos. Ésta es, quizá, la diferencia más importante entre la noción de objetividad absoluta y la noción dialéctica. Antes de discutir estas diferencias, explicaré con un poco más de detalle cómo es el proceso de estabilización de un sistema de compromisos alrededor de un equilibrio reflexivo.

De acuerdo con Elgin, un sistema epistémico a partir del cual podemos comprender un tema comienza su vida como *un conjunto de com-*

promisos inicialmente sensatos. Estos enunciados son nuestros “mejores juicios de cómo son las cosas” (Elgin 1996, p. 101). Sirven como punto de partida y están sujetos a escrutinio. Aunque hayamos llegado a un conjunto de enunciados en principio sostenibles y que forman un cuerpo coherente de creencias, éstos no constituyen un sistema hasta que puedan ayudarnos a resolver ciertas preguntas o problemas, por lo que generalmente hay un proceso largo de ajustes, integración de nuevos enunciados que abarcan áreas que en un principio no se habían tomado en cuenta, etc., que aumenta la legitimidad del sistema como un todo. Cualquier enunciado que en principio sea cuestionable se considera provisionalmente sostenible en la medida en que su incorporación no disminuye la sensatez del sistema y que no sea menos sostenible que si hubiéramos incorporado algún otro enunciado rival. Además, debemos purgar las inconsistencias y resolver conflictos entre los compromisos de manera que generemos sistemas aceptables (p. 103). El objetivo es maximizar el estatus epistémico de las consideraciones con las que finalmente nos comprometeremos.

Al forjar las conexiones entre enunciados inicialmente sensatos, los integramos en una red de soporte mutuo. Esto aumenta su justificación: cada una es más sensata a la luz de las otras que por su cuenta. Además, conferimos una justificación a los enunciados que anexamos, de modo que transformamos las afirmaciones que en un inicio parecían insostenibles en partes integrales de un sistema aceptable (Elgin 1996, p. 104). Llegamos a un sistema en equilibrio reflexivo cuando los componentes del sistema son razonables cada uno a la luz de los otros; el sistema como un todo es razonable gracias a compromisos en principio sostenibles y el sistema maximiza su sostenibilidad.

4.1 *Limitaciones de la objetividad dialéctica y respuestas*

En la propuesta de Elgin la justificación de las teorías y prácticas no es lineal, sino que “tiene una estructura de red, mucho más compleja. Los fines justifican los medios, pero los medios también pueden dar en alguna medida justificación a los fines” (Elgin 2001, p. 23). El problema que salta de inmediato ante una propuesta como ésta es la *circularidad*: si los fines justifican los medios y los medios los fines, ¿de dónde proviene la objetividad? ¿Cómo podemos diferenciar entre sistemas dogmáticos y sistemas en equilibrio reflexivo? La respuesta atañe a dos hechos: primero, que los sistemas en equilibrio se estabilizan en torno a su éxito práctico, que funciona como un constreñimiento externo, mientras que los

sistemas dogmáticos son autorreferenciales. Segundo, que los sistemas en equilibrio son dinámicos, no estáticos: “no sólo consideramos una constelación estática de compromisos, consideramos la dinámica” (p. 24). En pocas palabras, el enfoque procedimental implica entender el avance epistémico en términos del tipo de evolución del sistema de compromisos.

Una vez que se tiene un sistema en equilibrio reflexivo, la cuestión de si algún objeto dentro de ese contexto epistémico tiene la propiedad x o y es una cuestión objetiva, es decir, no depende de nuestras mentes ni deseos, podemos descubrirla mediante una deducción lógica o un experimento. Pero esa deducción lógica o experimento los podemos realizar gracias a que se enmarcan en una teoría en equilibrio reflexivo, a que no son verdades independientes de ese marco, y por eso la evidencia es irremediabilmente perspectiva.

Además de la circularidad, se ha objetado que el equilibrio reflexivo como fuente de justificación epistémica no garantiza que podamos alcanzar un estado de equilibrio único. Esto implica que puede haber diferentes sistemas en equilibrio, con diferentes conjuntos de normas y compromisos, que se pueden contradecir entre sí. Ahora bien, el hecho de que esto se considere o no una objeción depende de otros supuestos respecto a la naturaleza de productos científicos como las teorías y los modelos. La idea detrás de la crítica es que la ciencia nos debe llevar a una verdad absoluta o por lo menos acercarnos cada vez más a ella. Pero Elgin ya nos había advertido que no buscaba este tipo de producto epistémico, pues la justificación no implica verdad, por lo que las proposiciones incompatibles pueden estar justificadas (Beisbart y Brun 2024, p. 16). Además, lo que se sigue de esta manera de entender la objetividad es que no podemos esperar a que el avance científico simplemente elimine las incompatibilidades entre los sistemas en equilibrio reflexivo, pues no podemos eliminar los aspectos no deterministas de los procesos que los llevan al equilibrio.

5. La importancia de incluir las normas implícitas en las prácticas en el equilibrio reflexivo

Para Elgin el proceso hacia un equilibrio reflexivo que debe llevarnos a justificar la objetividad de los juicios científicos no sólo contempla juicios descriptivos, sino que también se estabilizan principios, estándares y métodos (es decir, normas epistémicas). Ésta es una diferencia muy importante con respecto a la noción absoluta de objetividad, en la que se considera que las normas epistémicas son fijas e independientes de

las prácticas. En cambio, las normas en los sistemas en equilibrio reflexivo serán válidas si se han examinado en relación con otros juicios y normas *dentro* del sistema a través del proceso de dar y recibir razones. Las normas estarán justificadas, pero sólo para ese sistema. Esto implica cierto pluralismo en relación con las normas en cuanto que cada práctica tiene que encontrar y justificar sus normas dentro de sí misma. Ahora bien, si las normas se estabilizan en un proceso de dar y recibir razones, pareciera que Elgin piensa en particular en normas implícitas en las prácticas. Si le otorga un papel a las normas implícitas, sería sólo a las normas que surgieron implícitamente y que luego se hicieron explícitas y podemos dar y recibir razones para respaldarlas. Como veremos, esto deja de lado las normas implícitas en las prácticas que no son explicitables, así como las normas implícitas que no han sido explicitadas. Esto no es porque Elgin piense que lo valioso epistémicamente es en principio describable de una manera explícita. Ciertamente, enfatiza la importancia del saber cómo (que es al menos parcialmente implícito) y reconoce que el saber cómo es normativo en la comprensión (por ejemplo, Elgin 2017, p. 46). Sin embargo, no está claro si y cómo evoluciona la normatividad del saber cómo en un proceso de equilibrio reflexivo en el contexto de las prácticas. Dicho de otro modo, no queda claro si y cómo la normatividad del saber cómo es parte de lo que hace objetiva a una práctica. A continuación ahondaré en este tema.

Las normas implícitas que me interesan⁴ son las que surgen de la manera en la que se hacen las cosas en una práctica y que guían el

⁴ Hay muchas maneras de entender las normas implícitas en las prácticas, aunque no todas son pertinentes para la discusión que nos compete. La discusión de Brandom 1994 podría parecer muy apropiada, pues trata sobre las normas implícitas en las prácticas. Pero Brandom se centra en normas expresables lingüísticamente, por lo que no es el mismo sentido de norma implícita que el que yo uso. En ese trabajo, Brandom busca explicar el contenido conceptual evadiendo el dilema en el que cae el tipo de enfoques reduccionistas que él llama regulismo. Muestra que el regulismo lleva a un regreso al infinito de la normatividad del contenido conceptual, y sugiere que la fuente de normatividad no son las reglas proposicionales explícitas, sino lo que llama *normas implícitas en las prácticas*. A pesar de que empleamos el mismo término, mientras que Brandom se ocupa de prácticas lingüísticas y, en ese contexto, de la normatividad del contenido conceptual, aquí me interesa la *fuente de normatividad detrás de la noción de objetividad, que puede o no ser una cuestión lingüística*. Más aún, me interesan las prácticas científicas, y en particular las experimentales que, como sugerí, se organizan alrededor de distintos tipos de habilidades no lingüísticas (por ejemplo, cómo ver en el microscopio o cómo preparar una muestra). Así, la noción de *práctica* en Brandom es diferente de la de *práctica científica* que aquí

comportamiento y la investigación científica en esa práctica específica (y que en particular nos permiten emitir juicios sobre los procedimientos que se llevan a cabo en la práctica en cuestión). Un ejemplo simple de norma implícita puede servir para ilustrar la idea. En muchos países —y en particular en México—, se acostumbra que los peatones caminen rápido o incluso simulen un *sprint* cuando un auto les cede el paso. Esta norma no es parte del reglamento de tránsito ni es algo que los padres enseñen a sus niños, pero es sin duda parte de la manera en la que en éste y en otros países se entiende cómo debe ser la relación entre peatones y conductores. Éste es un ejemplo cotidiano lejos de la práctica científica, pero ilustra la idea de que pueden surgir normas sin necesidad de que la sociedad “se ponga de acuerdo” mediante algún mecanismo de coordinación explícito. En la ciencia se sabe que ser una buena experimentadora implica saber hacer una serie de cosas que no se enseñan en los libros. Hay que aprender a ver en un microscopio interactuando con ese aparato en un contexto social, y es a través de esa interacción que llegamos a entender y a utilizar las normas implícitas que nos permiten ser buenos microscopistas.

Un ejemplo de una norma implícita con relevancia epistémica en la ciencia se ofrece en el relato del trabajo de Arthur Mason Worthington a mediados del siglo XIX que aparece en Daston y Galison 2007. Worthington dedicó un par de décadas a analizar la estructura del impacto de gotas de fluidos sobre superficies rígidas. Su investigación consistió en dejar caer una gota en un cuarto oscuro y hacer prender una chispa en diferentes momentos de la caída para catalogar y analizar diferentes momentos en la dinámica de la caída. En un principio no contaba más que con la observación visual durante ese instante de iluminación, que registraba de inmediato en un dibujo. Luego organizaba esos dibujos de una manera más metódica. El informe de los resultados de esta etapa de la investigación de Worthington reveló que las distintas fases de la caída eran fenómenos radialmente simétricos.

Cuando Worthington pudo hacerse de una cámara fotográfica, modificó la preparación experimental para poder documentar esos momen-

resulta relevante. Mientras que Brandom se interesa en el papel de las normas implícitas como base para reglas explícitas sobre el uso apropiado de los conceptos, a mí me interesa el papel de las normas implícitas y *no necesariamente explícitas ni explicitables* (lingüísticamente) en los procesos de estabilización de las prácticas científicas (por ejemplo, en Martínez y Huang 2011; Martínez y Huang 2015; Esteban y Martínez 2008).

tos de la caída con un registro fotográfico. Lo interesante para nuestra discusión es que este cambio en la preparación experimental le permitió detectar y hacer explícita una norma con la que él había estado trabajando sin advertirlo: que los fenómenos naturales deben ser simétricos. Podríamos decir que la fotografía le hizo notar al científico las asimetrías que él sistemáticamente desdibujaba. La cuestión no es simplemente que la fotografía hizo obvia la asimetría, pues los bosquejos que trazaba inmediatamente después de observar con ayuda del chispazo ya revelaban rasgos asimétricos del fenómeno. Sin embargo, cuando Worthington sistematizaba sus resultados, tendía a juzgar las asimetrías como datos que se salían de la norma (Daston y Galison 2007, p. 15).

Daston y Galison sugieren que Worthington estuvo influido por la idea (normativa) de que la naturaleza “es perfecta” y que el científico tiene que descubrir ese orden (y la idea de que la naturaleza es simétrica encajaba muy bien en esa perspectiva). Esta norma no fue nada más una elección estética, aunque sin duda tiene esta dimensión. La norma desempeñó un papel en la manera en la que Worthington caracterizó el fenómeno que le interesaba y en cómo presentó sus resultados, por lo que fue también una norma epistémica. Toda su investigación estuvo guiada por esa norma hasta el momento en que se dio cuenta de este presupuesto y optó por presentar sus resultados a través de los registros fotográficos, que tildó de “visiones objetivas” del fenómeno (pp. 11 y ss.).

Esta idea de norma implícita nace del enfoque de la filosofía de la ciencia basado en las prácticas. De acuerdo con este programa, hay que cambiar una aproximación *top down* a la epistemología de la ciencia por una *bottom up*. En proyectos normativos (*top down*) la idea era encontrar cómo se pueden normar los productos epistémicos de la ciencia, independientemente de cómo los científicos trabajan. Esto condujo a modelos abstractos e idealizados de la ciencia. En cambio, una filosofía de la ciencia centrada en prácticas (*bottom up*) se pregunta cómo se despliega *de hecho* la práctica científica. El esfuerzo consiste entonces en descubrir y describir cómo surge la normatividad epistémica de las prácticas científicas “silvestres”. La idea de Elgin de rastrear la justificación epistémica de las prácticas en el equilibrio reflexivo se alinea con este tipo de proyecto que se toma en serio las prácticas, pues precisamente es una manera de explicar el origen de la normatividad científica desde dentro del quehacer científico.

Hay una discusión prolija en la que no entraré sobre qué es una práctica y cómo un enfoque basado en prácticas cambia nuestra manera

de analizar la epistemología científica. Seguiré la orientación de Sergio Martínez, quien a lo largo de diversas publicaciones ha desarrollado una noción de práctica y un programa de filosofía de la ciencia centrado en prácticas. Para Martínez, una práctica es el producto de un alineamiento de diferentes tipos de recursos (entre los que están habilidades, estructuras cognitivas, medios materiales, valores, normas y fines) en un patrón de actividad estable con una estructura normativa que tiene la capacidad de propagarse a través de diferentes tipos de agentes (Esteban y Martínez 2008, p. 160). Concebir la ciencia como un conjunto de prácticas significa en ese sentido cambiar la idea de normatividad fuerte que estaba implícita en el positivismo lógico y otras corrientes (como el objetivismo) por una “normatividad suave”, de acuerdo con la cual la fuerza normativa proviene de estándares locales, corporizados y muchas veces implícitos que se establecen de manera contextualizada (p. 53).

La pregunta que ahora me parece importante es: ¿cuál es el papel de las normas implícitas en una versión extendida de objetividad dialéctica? Elgin reconoce que, para algunos antecesores de su propuesta como Kuhn, Rorty y Wittgenstein, cualquier indagación se construye en un marco de constreñimientos implícitos y explícitos que están sujetos a criterios públicos y se evalúan en términos de normas acordadas intersubjetivamente (Elgin 2017, p. 17). Sin embargo, no parece considerar la posibilidad de que las *normas mismas* sean implícitas o, dicho de otro modo, que esa intersubjetividad se establezca implícita en lugar de explícitamente. En parte, el problema es que el enfoque de Elgin de la justificación epistémica sigue basada en una concepción proposicional de la epistemología científica. En cambio, el aporte desde un análisis centrado en prácticas más radical sugiere que lo no explícito (e incluso lo no explicitable, como veremos a continuación) puede desempeñar un papel epistémico importante.

Lo que necesitamos es ampliar la noción de equilibrio reflexivo para que abarque la estabilización de recursos explícitos *e implícitos*. Lamentablemente, los desarrollos posteriores a Elgin como el de Beisbart y Brun 2024, aunque también se alejan de la verdad como producto de la objetividad al relacionarla con la comprensión en lugar del conocimiento, parten de supuestos que no nos permiten comprender la dimensión implícita de la práctica. Por un lado, proponen la idea de que los compromisos tienen un contenido proposicional. En segundo lugar, y a diferencia de Elgin, consideran que el equilibrio reflexivo es aplicado por un agente epistémico individual (p. 79). En cambio, Elgin enfatiza la

dimensión colectiva y social de la ciencia (por ejemplo, en Elgin 2017, p. 129). Esto es un retroceso si queremos entender el papel de las prácticas en la construcción de la objetividad científica, pues precisamente los agentes epistémicos en una filosofía de las prácticas lo son en virtud de pertenecer a la práctica. Esto implica que la evolución que nos interesa es la de los compromisos del colectivo y no de los que adoptan los agentes individuales. Es decir, si queremos dar cuenta de las normas implícitas en las prácticas, necesitamos que el equilibrio reflexivo describa la evolución de los compromisos y normas implícitas y explícitas en su calidad de productos de un colectivo y no de productos de la deliberación individual.

Mi sugerencia es complementar la propuesta de Elgin en una dirección diferente de Beisbart y Brun 2024 y que nos sirva para incluir en el equilibrio reflexivo los compromisos y normas implícitos. Entendido de esta manera, el equilibrio reflexivo involucraría una estabilización alrededor de compromisos y normas explícitas escudriñadas mediante el proceso de dar y recibir razones, y compromisos y normas implícitas que se estabilizan a través de otro tipo de proceso para juntos alcanzar un equilibrio reflexivo. Este otro tipo de proceso puede caracterizarse de diferentes maneras, pero en principio se puede decir que sería un proceso de coordinación de habilidades, hábitos y expectativas. Ambos procesos estarían constreñidos por su *efectividad en la práctica*, es decir, por su capacidad para permitirnos hacer lo que queremos hacer. Además de desarrollar esta noción de equilibrio reflexivo, haría falta revisar “cómo el conocimiento ‘implícito’ o ‘tácito’ articulado en habilidades y prácticas se relaciona con el tipo de conocimiento que es explícito en las teorías científicas” (Martínez 2006, p. 1; véase también Martínez y Huang 2015, p. 79). A continuación discutiré de manera programática algunas consideraciones contenidas en este proyecto, sin pretender resolver la cuestión.

Supongamos que las normas implícitas en las prácticas, como las describe Martínez, son parte de lo que se equilibra en la objetividad dialéctica.⁵ ¿Cómo afecta la objetividad el hecho de que las normas implíci-

⁵ Doy por sentado que las normas implícitas en las prácticas se estabilizan en el proceso de alcanzar un equilibrio reflexivo, pero aún falta el argumento que explique cómo puede decirse que esta coordinación de normas implícitas se genera como resultado de ese tipo de dinámica, lo cual implica establecer mediante qué proceso se estabilizan si no es el de dar y recibir razones que menciona Elgin. Este argumento no lo ofreceré aquí por

tas sean parte del sistema epistémico en equilibrio reflexivo? Se podría pensar que esto no es un problema grave; simplemente hay que introducir un paso más para las normas y compromisos implícitos, es decir, hacerlos explícitos, y luego ponerlos a prueba mediante el proceso de dar y recibir razones. En el ejemplo de Worthington, el compromiso del científico con la simetría pasó de ser tácito a (al menos en parte) explícito, y esto le sirvió para evaluarlo y después rechazarlo. Pero las normas implícitas no se reducen necesariamente a sus partes que pueden explicitarse. Hay que tomar en cuenta que las normas implícitas están vinculadas con *lo que hacemos*, y no todo lo que hacemos se puede hacer explícito. En palabras de Martínez:

La decisión acerca de la pertinencia de una norma [...] muchas veces depende de una interpretación de la situación que se va desarrollando en el proceso de la toma de decisión y que por lo tanto puede ir cambiando dependiendo del alcance que se decida darle a las normas. A través de este proceso normas implícitas en prácticas van delineándose explícitamente, pero muchas veces esta delineación explícita de la norma no llega a ser definitiva o a capturar significativamente la norma implícita. Entender esta dialéctica compleja entre normas implícitas y explícitas es importante para no trivializar el concepto de norma implícita en prácticas. Una norma implícita no es simplemente una norma que en principio puede hacerse explícita. (Martínez 2001, pp. 304–305)

Si las normas no son necesariamente explicitables, la evolución de las normas implícitas en un sistema epistémico no puede ser tratado igual que los compromisos y normas explícitos del sistema. Es decir, no podemos simplemente esperar que el proceso de dar y recibir razones ponga bajo escrutinio estas normas. Eso quiere decir que puede haber sesgos, azar e idiosincrasias de las que no nos alejaremos por el hecho de tener un sistema de compromisos explícitos en equilibrio reflexivo. Esto deja una dimensión de la práctica científica sin tocar en cuanto a la mitigación de sesgos, idiosincrasias y del azar que limitan el alcance de la objetividad dialéctica. Lo anterior muestra que, como lo entiende Elgin, el equilibrio reflexivo no es suficiente para protegernos de los sesgos, azar

falta de espacio. Como mencioné, implica entender que el sistema es más que un conjunto de compromisos, es decir, que es una práctica y, como práctica, los hábitos y habilidades también desempeñan un papel y son comparados y negociados. Esa negociación no tiene que ser explícita. Hay argumentos en este sentido que se pueden leer en Fonseca Martínez 2024, Fagan 2010 y Martínez 2006.

e idiosincrasias relacionados con las normas implícitas. Pero la objetividad tradicional tampoco lidiaba con ello, como han mostrado —por lo menos— las críticas feministas a la objetividad científica. Considérese la siguiente cita de Harding, en la que explica esta insuficiencia:

El procedimiento mediante el cual los científicos repiten los experimentos de otros científicos ciertamente funciona para identificar esos valores, intereses y supuestos que son diferentes en diferentes individuos o grupos de investigadores. Pero en los casos donde son valores sociales, o supuestos que comparten todos o casi todos los investigadores en un campo determinado —como puede ser el caso de la supremacía masculina, la supremacía blanca o el eurocentrismo, por ejemplo— repetir observaciones dentro de ese campo no atraerá la atención hacia los compromisos sociales compartidos. ¿Cómo van a ser detectados esos valores e intereses compartidos? Pareciera que los estándares para la investigación objetiva no tienen los recursos autocríticos para detectar esos compromisos sociales ampliamente extendidos. Esos estándares sólo pueden producir una “objetividad débil”. No son capaces de producir la “visión de ningún lugar” que las filosofías de la ciencia convencionales han exigido. (Harding 2019, p. 34)

La objetividad absoluta carece de lo que Harding llama “recursos autocríticos”. ¿Puede hacerlo mejor la objetividad dialéctica? ¿De qué recursos autocríticos podemos hacernos? Desarrollar estos recursos con detalle va más allá del propósito de este trabajo, pero señalaré de manera esquemática dos estrategias que en principio podrían funcionar. Los detalles se dejarán para un trabajo posterior.

La primera estrategia implica maximizar la explicitación de las normas implícitas mediante la contrastación de diferentes sistemas en equilibrio reflexivo. En resonancia con la idea del pluralismo activo de Chang 2011, esto podría lograrse buscando un apoyo institucional que promueva el desarrollo de diferentes sistemas en equilibrio para que, a través de una comparación entre ellos, podamos hacer explícito el mayor número de normas implícitas.

Chang ha sugerido que el pluralismo no solamente debería tolerarse —como una suerte de mal necesario—, sino que deberíamos *promover* que haya distintas maneras de abordar la indagación de temas particulares. Chang no está pensando en la objetividad, sino en la importancia operativa de conceptos que a veces se abandonan de forma prematura en pos de un monismo explicativo. Pero la idea de que haya diferentes sistemas en equilibrio que versan sobre el mismo cúmulo de fenómenos también se puede aprovechar para tener una manera de comparar

diferentes prácticas y, en ese proceso, hacer explícitas algunas de las normas implícitas en las mismas.⁶ En Carrillo y Knuuttila 2022 hacemos ver que en las investigaciones durante la primera mitad del siglo pasado en neurofisiología y en particular sobre la transmisión nerviosa, hay un compromiso con la idealización de la membrana como un capacitor con capacitancia constante. Mostramos que esa idealización se asocia con la idea de que la membrana nerviosa es como una especie de colador de iones, proveniente de una analogía que se estableció a principios del siglo xx entre la membrana biológica y las membranas semipermeables en unos dispositivos llamados células galvánicas. Esa analogía permitió que la comunidad científica se enfocara en buscar explicaciones causales de la transmisión nerviosa en el movimiento de iones a través de la membrana y no en posibles corrientes capacitivas producidas por cambios dimensionales en las membranas biológicas. Como no se encontró en la época alguna razón para revisar ese compromiso, se mantuvo en el fondo como un compromiso tácito (en ese trabajo lo llamamos una “idealización holística”). Lo que interesa aquí es que esa idealización no se introdujo a propósito, sino que se adoptó como consecuencia de que se habían adquirido otros compromisos productivos, como la analogía entre las membranas biológicas y las membranas en células galvánicas. En este caso, pudimos hacer explícito el compromiso porque otras investigaciones, como la de Tasaki en los sesentas o la de Heimburg y Jackson a principios de este siglo, han desarrollado maneras de investigar el impulso nervioso que *no* se basan en ese compromiso con resultados interesantes. Si no hubiera ese punto de contraste, sería mucho más difícil darse cuenta de cuáles compromisos podrían ser diferentes. Es decir, nos fue posible hacer explícito este compromiso gracias a que podemos hacer una comparación con otra práctica que no usa el mismo tipo de preparaciones experimentales, matemáticas, teorías de la física y habilidades asociadas para explicar el mismo fenómeno.

La segunda estrategia atiende a las normas implícitas que no son explicitables. Aquí podemos aprender de las críticas feministas a la objetividad, en particular de las de Harding y Longino. Con enfoques distintos, Longino 1990 y Harding 2019 han mostrado que una noción de objetividad tradicional (absoluta) no es suficiente para superar una serie de sesgos androcéntricos y eurocentristas que, a través de mucha investigación, ha descubierto la filosofía feminista de la ciencia. Por vías

⁶ Esta idea se relaciona con lo que Martínez llama “filosofía de la ciencia comparada”.

distintas, ambas llegan a la conclusión de que diversificar la población de expertos es un paso importante para mitigar en alguna medida esos sesgos. La idea es que esos sesgos han predominado porque las poblaciones de expertos suelen ser homogéneas —hombres blancos europeos en esferas de poder—, lo cual deja a las normas y a los compromisos implícitos que ellos han adquirido por pertenecer a la esfera a la que pertenecen sin ser atendidos ni en el ámbito del hacer ni en el de dar y recibir razones. En la concepción de la objetividad tradicional esto no se toma en cuenta porque la idea es que la objetividad absoluta ofrece lineamientos que implicarían que *no importa quién haga la investigación*, el conocimiento producido será objetivo en la medida que se siga la metodología propuesta. Las críticas feministas precisamente ponen en duda ese presupuesto. La objetividad dialéctica es una mejora respecto a la tradicional, pues considera la posibilidad de que evoluciones distintas de los sistemas de compromisos puedan llevar a equilibrios diferentes (como sugiere la discusión anterior sobre la no unicidad de los equilibrios). Sin embargo, no dice nada explícito acerca de si y cómo se pueden mitigar los sesgos provenientes de las normas implícitas. La sugerencia de Harding y Longino de diversificar la población de expertos, y en particular de incluir personas que pertenecen a grupos oprimidos (Harding 2019, p. 35), es una manera de lidiar con el problema. En el caso de las normas que no se pueden explicitar, o de los aspectos que no se pueden explicitar de las normas, el hecho de que haya personas que tienen perspectivas diferentes —lo cual implica también diferentes maneras de *hacer* las cosas— incluiría en la negociación de normas y compromisos un conjunto más heterogéneo de factores implícitos, lo cual llevaría a un equilibrio reflexivo más robusto.

6. Conclusión

El afán de alcanzar mediante el método científico una representación de la realidad tal como es, independientemente de nuestros puntos de vista y acciones, nos conduce de manera inevitable a un callejón sin salida. En su lugar, Elgin nos propone una perspectiva más modesta que relaciona la objetividad con un tipo de proceso que describe en términos de la evolución de sistemas epistémicos: un sistema de compromisos es más objetivo en la medida en que avanza hacia un equilibrio reflexivo. Yo he subrayado que ese equilibrio debería considerar normas implícitas que se adquieren a lo largo de la evolución de la práctica. Para ello habría que complementar la idea de equilibrio reflexivo para incluir la

estabilización de la dimensión tácita de las prácticas epistémicas. Para maximizar la objetividad de estos sistemas tenemos que tomar en cuenta un par de cuestiones que Elgin no considera. Primero, que es importante hacer explícito el mayor número de normas implícitas para poder someterlas a un escrutinio mediante el proceso de dar y recibir razones que promueve un equilibrio reflexivo. Segundo, también es importante atender a los posibles sesgos en las normas implícitas que no se pueden explicitar. Para resolver este problema, he mostrado que la propuesta desde la filosofía feminista de diversificar la población de expertos tiene mucho sentido.

Referencias bibliográficas:

- Beisbart, Claus y Georg Brun, 2024, “Is There a Defensible Conception of Reflective Equilibrium?”, *Synthese*, vol. 203, no. 79. <<https://doi.org/10.1007/s11229-024-04495-1>>
- Brandom, Robert, 1994, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Massachusetts. [Hay versión en español: *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, trads. A. Ackermann Pilári y J. Rosselló, Herder Editorial, Barcelona, 2005.]
- Carrillo, Natalia y Tarja Knuuttila, 2022, “Holistic Idealization: An Artifactual Standpoint”, *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 91, pp. 49–59. <<https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.10.009>>
- Chang, Hasok, 2011, “The Persistence of Epistemic Objects Through Scientific Change”, *Erkenntnis*, vol. 75, no. 3, pp. 413–429. <<https://doi.org/10.1007/s10670-011-9340-9>>
- Daston, Lorraine y Peter Galison, 2007, *Objectivity*, Zone Books, Nueva York.
- Elgin, Catherine, 2017, *True Enough*, MIT Press, Massachusetts. <<https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262036535.001.0001>>
- Elgin, Catherine, 2010, “Keeping Things in Perspective”, *Philosophical Studies*, vol. 150, no. 3, pp. 439–447. <<https://doi.org/10.1007/s11098-010-9547-7>>
- Elgin, Catherine, 2001, “What’s the Use?”, *The Hedgehog Review*, vol. 3, no. 3, pp. 9–25.
- Elgin, Catherine, 1996, *Considered Judgement*, Princeton University Press, Nueva Jersey. <<https://doi.org/10.1515/9781400822294>>
- Esteban, José Miguel y Sergio F. Martínez (comps.), 2008, *Normas y prácticas en la ciencia*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Fagan, Melinda, B., 2010, “Social Construction Revisited: Epistemology and Scientific Practice”, *Philosophy of Science*, vol. 77, no. 1, pp. 92–116. <<https://doi.org/10.1086/650210>>

- Fonseca Martínez, Miguel, 2024, “Practices and Normativity: Philosophy of Science, Agency and Epistemic Normativity”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 45, no. 130, pp. 246–262. <<https://doi.org/10.15332/25005375.9585>>
- Harding, Sandra, 2019, *Objectivity and Diversity. Another Logic of Scientific Research*, University of Chicago Press, Chicago. <<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226241531.001.0001>>
- Longino, Helen, 1990, *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Martínez, Sergio F., 2006, “The Heuristic Structure of Scientific Practices: A Non-Reductionistic Account of Practices as Heuristic Structures”, *Chinese Studies in the Philosophy of Science*, vol. 52, no. 2, pp. 1–23.
- Martínez, Sergio F., 2001, “El papel de la historia y de las prácticas científicas en la educación”, *Éndoxa: Series filosóficas*, vol. 14, pp. 289–306. <<https://doi.org/10.5944/endoxa.14.2001.5028>>
- Martínez, Sergio F., 1992, “Objetividad contextual y robustez”, *Diánoia*, vol. 38, no. 38, pp. 143–152. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1992.38.589>>
- Martínez, Sergio F. y Xiang Huang (comps.), 2015, *Hacia una filosofía de la ciencia basada en prácticas*, Bonilla Artigas Editores/UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Martínez, Sergio F. y Xiang Huang, 2011, “Hacia una normatividad basada en prácticas”, en Sergio F. Martínez, Xiang Huang y Godfrey Guillaumin (comps.), *Historia, prácticas y estilos en la filosofía de la ciencia*, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 5–63.
- McDowell, John, 1998, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Megill, Allan, 1994, *Rethinking Objectivity*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte/Nueva York.
- Nagel, Thomas, 1996, *Una visión de ningún lugar*, trad. J. Issa González, Fondo de Cultura Económica, México.
- Putnam, Hilary, 1987, *The Many Faces of Realism*, Open Court, Illinois.
- Proctor, Robert W. y John E. Capaldi, 2012, *Psychology of Science: Implicit and Explicit Processes*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199753628.001.0001>>
- Van Fraassen, Bas C., 1980, *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/0198244274.001.0001>> [Hay versión en español: *La imagen científica*, trad. S.F. Martínez, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/Paidós, México, 1996.]
- Williams, Bernard, 1978, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Routledge, Nueva York. [Hay versión en español: *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, trad. L. Benítez, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1995.]

Dossier: Asedios a Kant (1a. parte)

[Dossier: Kant under Siege Part 1]

Introducción

[Introduction]

LARA SCAGLIA

2024 fue el año kantiano: casi todas las universidades organizaron encuentros para conmemorar el tricentenario del nacimiento del filósofo prusiano. Ante esto surge inevitablemente la pregunta: ¿por qué discutimos todavía sus teorías? Sin duda, hay varias razones para ello, aunque no todas son positivas. Para empezar, está el hecho de que aún estudiamos a ciertos pensadores europeos varones porque los libros de historia de la filosofía siguen un canon que, por cierto, ya es hora de cuestionar. Además, hay razones para rechazar sus teorías: en los últimos diez años se ha reavivado un debate urgente sobre ciertas expresiones racistas que aparecen en algunas de las obras de Kant y que deberían hacernos reflexionar todavía más sobre por qué sus ideas constituyen un núcleo importante y difícilmente prescindible del pensamiento filosófico.

En lo que a mí respecta, creo que Kant puede continuar siendo un filósofo fundamental para quienes se ocupan de epistemología, metafísica, ética y estética, aunque siempre será necesario utilizar su pensamiento crítico con y contra sus teorías. Esto significa que, por ejemplo, no sólo hace falta discutir y enseñar sus propuestas más originales y mejor fundamentadas, sino también poner de relieve sus

Datos de la autora:

Instituto de Investigaciones
Filosóficas
Universidad Nacional
Autónoma de México
lara.scagliam@filosoficas.unam.
mx
orcid.org/0000-0002-7148-7456

limitaciones y errores. Se trata de un equilibrio difícil, casi antinómico, tanto así que muchos estudiosos de orientación kantiana a veces nos sentimos inclinados a abandonarlo y hasta nos puede llegar a enfadar. Pero después, al menos por mi parte, regreso a sus textos, casi como bajo un hechizo, porque, a pesar de que me parecen cada vez más evidentes sus límites y yerros, al mismo tiempo es precisamente allí donde encuentro las herramientas y las razones para reconocerlos.

Leer a Kant es una lucha: no sólo porque sus ambigüedades e incoherencias nos obligan a tomar una postura, a pensar bien, porque queremos interpretar ciertos pasajes de cierta manera y no de otra, sino también debido a que nunca nos podrá satisfacer. Kant no nos dice qué es el bien, no nos dice qué es verdadero: nos ofrece instrumentos que, de aceptarse, nos permitirán buscar respuestas a nuestras propias preguntas. En mi caso, Kant me permite abordar temas como la variada experiencia humana, la comunicabilidad de nuestros juicios sobre el mundo exterior y nuestro mundo interior, así como el anhelo de lo suprasensible.

Estudiar a Kant lleva toda una vida y, al hacerlo, se constituye de manera casi inevitable un vínculo de amor y odio con un pensador que nada sabe ni sabrá de nosotros, pero que sigue diciéndonos algo. Ese algo tiene diversas formas y nombres según sean nuestros intereses y sensibilidades: la revolución copernicana, el imperativo categórico, el esquematismo, la belleza, la paz... Debido a la diversidad de temas que pueden ser de interés a la hora de leer a Kant, hemos decidido conmemorar su nacimiento con un expediente monográfico especial de *Diánoia* dividido en los dos números de este año y que dará voz a especialistas que examinarán varios problemas de su obra.

La primera parte del dossier abre con el texto “La consideración teleológica de los organismos en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant”, en el que Claudia Jáuregui discute un tema fundamental de la tercera *Crítica* en diálogo con Angela Breitenbach. Si bien reconoce que la propuesta kantiana sobre la importancia de la teleología en el estudio de la naturaleza orgánica es compatible con las posiciones epistemológicas contemporáneas, la autora no ve la necesidad de que haya que suponer una perspectiva teleológica como tal en la mera identificación y experiencia de lo orgánico. En cambio, afirma que esta última surge cuando queremos dar cuenta de ciertos caracteres de los organismos que, de otra forma, resultan difícilmente inteligibles.

En el segundo artículo, “Sentimiento y respeto en Kant”, Stéfano Straulino busca esclarecer por qué Kant tematiza el respeto como senti-

miento. De manera sistemática y clara, el autor analiza varios textos de Kant para dilucidar cuáles son los elementos que caracterizan el sentimiento (entre ellos, su pertenencia como representación a la sensibilidad y su cualidad de placentero o displacentero) y con ellos examina esa noción. De esta manera, consigue demostrar que es posible entender el respeto como un sentimiento.

En el tercer artículo, “La ironía de Kant al enseñar prudencia”, Francisco Iracheta examina la prudencia en la pedagogía kantiana y la interpreta a la luz de su función para alcanzar el cosmopolitismo y la felicidad. De manera original, el autor utiliza la noción de ironía de Schlegel para explicar una tensión que él localiza en el pensamiento de Kant entre las condiciones sociales y la consecución de la felicidad.

Con la esperanza de que esta primera parte del dossier pueda estimular el diálogo sobre los temas que se abordan, les deseamos una buena lectura.

La consideración teleológica de los organismos en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant

[The Teleological Consideration of Organisms in Kant's *Critique of the Power of Judgment*]

CLAUDIA JÁUREGUI

Resumen:

Según Angela Breitenbach, la importancia que Kant confiere a la teleología en el estudio de la naturaleza orgánica no sólo es compatible con las posiciones epistemológicas contemporáneas, sino que significa un avance en el debate sobre el tema. Ello se debe a que Kant propone una concepción teleológica general de la naturaleza según la cual considerar que algo es orgánico supone *ya* considerarlo teleológicamente. Si bien estoy de acuerdo en que el análisis que Kant propone es relevante para la discusión contemporánea acerca de esta cuestión, intento mostrar que, desde su punto de vista, la identificación y experiencia de lo orgánico como tal no supone una perspectiva teleológica, sino que esta última surge cuando queremos explicar ciertos caracteres de los organismos que, de otra manera, resultarían difícilmente inteligibles.

Abstract:

According to Breitenbach, the importance that Kant attaches to teleology in the study of organic nature is not only compatible with contemporary epistemological positions, but also represents progress within the framework of the ongoing debate on the topic. This is because Kant proposes a general teleological conception of nature according to which considering something as organic *already* means considering it teleologically. Although I agree that the analysis that Kant proposes is relevant to the contemporary discussion about the issue, I try to show that, from his point of view, the identification and experience of the organic as such does not suppose a teleological perspective, but the latter occurs when we want to account for certain characteristics of organisms that, otherwise, would be hardly intelligible.

Datos del artículo:

Recibido: noviembre 8, 2024

Aceptado: febrero 11, 2025.

Palabras clave:

causalidad, criticismo, fin natural, seres organizados, teleología

Keywords:

causality, criticism, natural end, organized beings, teleology

Datos de la autora:

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
claujaure@yahoo.com.ar
orcid.org/0000-0001-5173-4141

1. Introducción

La tensión entre el mecanicismo y la teleología como dos maneras de examinar la naturaleza para dar cuenta del modo en que operan sus productos es un problema que, sin duda, recorre la historia de la filosofía desde sus comienzos.

Curiosamente, el debate no ha perdido vigencia. Existe hoy un consenso respecto a la necesidad de evitar las connotaciones metafísicas, y en particular teológicas, que tradicionalmente han ido de la mano de la introducción de las causas finales en el estudio de la naturaleza. Pero, más allá del acuerdo sobre esta cuestión, la filosofía de la biología contemporánea presenta un entramado complejo de interpretaciones sobre el estatus que cabe asignarle a la teleología. En él se contraponen diversos enfoques que van desde el intento de evitar todo recurso a ella hasta su revalorización destacando la aportación que han hecho distintos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía.

En este contexto, Breitenbach 2009 (pp. 44–45) destaca que la perspectiva kantiana sobre esta cuestión no sólo es compatible con las posiciones epistemológicas contemporáneas, sino que significa un avance en el marco del debate aún vigente. A su entender, es preciso distinguir dos niveles de análisis: el primero de ellos concierne a una concepción general teleológica de la naturaleza y a la identificación y experiencia de lo orgánico como tal; el segundo investiga qué partes de la naturaleza orgánica pueden ser descritas explícitamente en términos teleológicos. Según la autora, la filosofía de la biología contemporánea está particularmente interesada en cuestiones que atañen al segundo nivel. En cambio, Kant no parece ocuparse meramente de los enunciados explícitamente teleológicos como “La función de x es z ”, sino de una concepción teleológica de la naturaleza más general, gracias a la cual considerar que algo es orgánico supone *ya* considerarlo teleológicamente. El carácter inevitable de este punto de vista teleológico fundamental, del cual Kant da cuenta, permite explicar el uso de expresiones teleológicas en el segundo nivel, por lo que tiene lugar una relación de fundamentación del primer nivel respecto del segundo.

Estoy de acuerdo en que la propuesta kantiana resulta todavía relevante a la hora de discutir el estatus de la teleología en las investigaciones biológicas. A mi entender, esto se debe en particular a que Kant nos acerca una propuesta teórica que, más allá de que estemos de acuerdo con ella o no, nos señala que el camino para encontrar una respuesta a la cuestión reside en la investigación sobre las limitaciones que poseen

nuestras propias capacidades cognitivas. Desde ahí, el autor desvincula la teleología de los compromisos ontológicos que tenía en los autores precríticos y, a la vez, fundamenta su utilización en una sofisticada teoría gnoseológica que la legitima como algo más que una herramienta heurística cuyo uso sería meramente opcional.

No estoy de acuerdo, sin embargo, con Breitenbach en que la perspectiva teleológica es, según Kant, indispensable para *experimentar* e *identificar* a los organismos como tales. Intentaré mostrar en este trabajo que su función consiste más bien en volver, de algún modo, inteligibles ciertas características peculiares que observamos en los organismos: en particular las relaciones causales ascendentes y descendentes entre el organismo como un todo y las partes que lo conforman. Para ello, estas características *ya* deben haber sido identificadas, es decir, el organismo *ya* debe haber sido identificado como tal, y *ya* debemos habernos enfrentado con el problema de que su explicación en términos mecanicistas resulta insuficiente. Una vez que el organismo y sus características peculiares se identificaron, es menester recurrir a una consideración teleológica del mismo, *i.e.*, considerarlo un *fin* natural. Esto supone reflexionar sobre él *como si* fuese el efecto de una causalidad conceptual, intentando así adoptar una perspectiva que de alguna manera permita escapar de las limitaciones que posee un entendimiento discursivo como el nuestro. Para Kant, las consideraciones teleológicas no son pues condiciones de posibilidad de la identificación de lo orgánico, sino que surgen una vez que los organismos ya han sido identificados como tales, y la investigación científica sobre ellos se enfrenta con ciertos problemas que tienen su origen en la peculiar constitución de nuestras facultades cognitivas.

2. *La consideración de los organismos como fines naturales*

El problema con el que nos enfrentamos es, pues, elucidar cuál es la relación que Kant establece entre la noción de fin natural y la noción de organismo. La cuestión podría plantearse de la siguiente manera: ¿considera Kant que las características propias de los organismos se siguen de reflexionar sobre ellos como fines naturales y, en este sentido, la identificación del organismo como tal supone ya una perspectiva teleológica? ¿O más bien reflexionamos sobre ellos como fines naturales porque observamos en estos productos de la naturaleza ciertas características que les son propias y que no podemos volver inteligibles más que apelando a un tipo de causalidad que no es la mecánica? Breitenbach

parece inclinarse por la primera alternativa y puede encontrarse, sin duda, cierto apoyo textual —en especial en la “Analítica de la facultad de juzgar teleológica” de la tercera *Crítica*— para defender esta interpretación de la propuesta kantiana. Creo, sin embargo, que, a la luz de lo que el autor propone en la “Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica” de esta misma obra, la segunda alternativa resulta más coherente; y si esto es así, la experiencia y la identificación de los organismos como tales no requieren una perspectiva teleológica. Esta perspectiva se impone cuando necesitamos volver inteligibles de alguna manera ciertas características particulares que observamos en ellos y que no se presentan en otros tipos de productos naturales.

Para elucidar esta cuestión es preciso abordar, en primer lugar, el análisis de los párrafos 64–66 de la *Crítica de la facultad de juzgar (KU)* en los que Kant caracteriza la noción de “fin natural” (*Naturzweck*). En § 64, el autor comienza por llamar la atención sobre lo que debemos entender por “fin”. Una cosa es un fin cuando la causalidad de su origen no puede hallarse en el mero mecanismo de la naturaleza, sino que supone una causa cuya capacidad productiva está determinada por conceptos (*KU* 05: 369–370). Esta caracterización concuerda con la que se propone mucho antes en § 10: un fin es el objeto de un concepto en la medida en que este último se considera la causa del primero (*KU* 05: 220). Según estos textos, llamamos fin a lo que es el efecto de una causalidad conceptual.¹ Si encontramos, nos dice Kant, un hexágono dibujado en la arena de una tierra aparentemente deshabitada, advertimos que no puede ser el mero producto de la acción del viento, del agua del mar o de las huellas dejadas por algún animal conocido. Ninguna explicación mecánica es suficiente para esclarecer su origen; sólo un concepto de la razón pudo haberlo causado (*KU* 05: 370). El hexágono es, pues, un fin; pero no es un fin natural, sino un producto del arte, ya que suponemos que hubo un ser racional que obró intencionalmente para darle origen.

A la luz de esta caracterización de los fines, la noción de “fin natural” se presenta como problemática, pues algo que es un producto de la naturaleza ha de considerarse, a la vez, como efecto de una causalidad

¹Según McLaughlin 1990 (pp. 38–39), existe cierta ambigüedad en el modo en que Kant emplea la noción de “fin”. El concepto puede entrar en el proceso de producción de una cosa de dos maneras diferentes: o bien como anticipación del producto finalizado (*causa formalis*) o bien como anticipación de los efectos deseados del producto (*causa finalis*). Generalmente Kant se refiere a la primera de estas posibilidades.

conceptual. Para resolver esta cuestión, es necesario llamar la atención sobre algunas características que permiten diferenciar los fines que son productos del arte de los que cuentan como fines naturales. Mientras que los productos del arte tienen una causa externa (un ser racional que actúa intencionalmente), lo que existe como fin natural —nos dice Kant— se caracteriza por ser causa y, a la vez, efecto de sí mismo (*KU* 05: 370–371). Por ejemplo, un árbol tiene la capacidad de generar otro árbol, y es así causa y efecto de sí mismo desde el punto de vista de la especie. Por otro lado, en cuanto individuo, también es causa y efecto de sí mismo, ya que su capacidad de crecer no supone una mera adición de materia, sino una transformación, que él mismo desarrolla, de la materia agregada en función de las características peculiares de su especie. En tercer lugar, también es causa y efecto de sí mismo en cuanto que tiene la capacidad de regenerarse y autopreservarse (*KU* 05: 371–372).

Si consideramos esta propiedad de los fines naturales de ser causas y efectos de sí mismos en términos del modo en que se establece la relación entre el todo del organismo y las partes que lo conforman, vemos —nos dice Kant— que las partes han de combinarse en el todo, siendo, a la vez, la causa y el efecto de su forma, produciéndose unas a otras y produciendo el todo a partir de su propia causalidad (*KU* 05: 373). Cada parte no sólo ha de existir por medio de las otras y para las otras (algo que también encontramos en los productos del arte), sino que han de producirse recíprocamente. Los fines naturales no sólo son seres organizados, sino que tienen la capacidad de organizarse a sí mismos. En este sentido, los organismos no son meras máquinas. Mientras que éstas poseen sólo fuerza motriz, aquellos poseen una fuerza formativa, con capacidad de autopropagarse, que no puede explicarse sólo a través del movimiento (*KU* 05: 374).²

² Ginsborg 2006 (p. 462) considera que los organismos son inexplicables en términos meramente mecanicistas no por lo que los diferencia de los artefactos, sino por lo que tienen en común con ellos. Si la materia sigue sus propias leyes físicas y químicas, nunca dará como resultado la unidad especial de las partes que encontramos en un organismo ni la que encontramos en un reloj. Estoy de acuerdo en que ni los artefactos ni los organismos pueden ser explicados en términos puramente mecanicistas. Pero creo que esto se debe en gran medida, según Kant, a lo que los diferencia y no a lo que tienen en común. En efecto, para dar cuenta de la unidad del artefacto, hemos de hacerlo en términos de una causalidad mecánica a la que debe agregársele una causalidad conceptual. El mecanismo del artefacto ha de estar subordinado a una idea preconcebida por el artesano. En cambio, en el caso del organismo la insuficiencia de la explicación mecánica no radica en que haya que

Los organismos presentan, pues, un tipo de relación causal que es, sin duda, peculiar. Para iluminar esta cuestión, Kant distingue entre dos maneras en que los nexos causales pueden establecerse en forma de serie. Por un lado, en la medida en que se conciben meramente por el entendimiento, estos nexos constituyen series de causas y efectos que son siempre descendentes: las cosas que, como efectos, presuponen otras que son sus causas, no pueden, a la vez, ser las causas de estas últimas. Por ejemplo, el fuego es la causa de la quemadura, pero la quemadura no es, a la vez, la causa del fuego. Éste es el tipo de nexo causal que denominamos causalidad eficiente.³ Cuando la serie causal es descendente, los fenómenos se suceden unos a otros en un orden irreversible. Por el contrario, cuando un nexo causal, en cuanto que se considera una serie, supone relaciones de dependencia, tanto ascendentes como descendentes —es decir, cuando un efecto en la serie descendente se considera, a la vez, la causa de la misma cosa de la cual él es el efecto—, se denomina final. Kant destaca que solemos encontrar este tipo de causalidad en la esfera práctica. Por ejemplo, la casa es la causa de la renta percibida por ella y, a la vez, la representación de esta posible renta fue la causa de la construcción de la casa (*KU* 05: 372).

Kant introduce esta referencia a una causalidad que es ascendente y descendente para arrojar luz sobre la peculiar capacidad de los organismos de ser causas y efectos de sí mismos. Sin embargo, el pasaje en el que habla de estos nexos causales nos enfrenta con un problema de interpretación que está directamente relacionado con la cuestión que intento elucidar. Por un lado, vemos que la causalidad descendente no se presenta como problemática. En la medida en que la causa precede al

sumarle una causalidad conceptual. No hay para el organismo una causa externa de producción (un artesano). El organismo es causa y efecto de sí mismo gracias a una fuerza formativa interna. Ésta es la razón por la cual no puede explicarse en términos mecanicistas.

Según Gambarotto y Nahas 2022 (pp. 47–56), la distinción entre las máquinas (que son extrínsecamente teleológicas) y los fines naturales (que son intrínsecamente teleológicos en cuanto que son causas y efectos de sí mismos) es uno de los principales legados que Kant dejó a la epistemología de la biología contemporánea, en particular para los enfoques que se concentran en el problema de cómo dar cuenta de los sistemas que tienen la capacidad de autoorganizarse. Respecto de esta cuestión, los autores destacan los trabajos de Kauffman 2000, Maturana y Varela 1980, Montévil y Mossio 2015, Moreno y Mossio 2015, Mossio y Bich 2017 y Weber y Varela 2002, entre otros.

³Sin duda, Kant se refiere aquí al tipo de conexión causal que se establece en el principio de la segunda analogía de la experiencia, cuya demostración encontramos en la *Crítica de la razón pura* (*KrV* A 189 = B 232-A 211= B 256).

efecto, este tipo de nexo causal se puede esquematizar como una sucesión objetiva y responde al principio de la segunda analogía de la experiencia. Pero que un nexo causal sea, a la vez, ascendente y descendente *cuando se lo representa como una serie* entra en conflicto directamente con lo que establecen los principios de las analogías. Es preciso llamar aquí la atención sobre el hecho de que esta bidireccionalidad causal no tiene que ver con la acción recíproca de la que nos habla la “Tercera analogía de la experiencia”. Ésta establece que las sustancias (o las partes de la sustancia) se determinan recíprocamente sus lugares en el espacio-tiempo (*KrV* A 211 = B 256–A 218 = B 265). Por cierto, la serie *de las percepciones* de estas sustancias puede darse en un sentido o en otro; esto es así porque las sustancias que interactúan guardan relaciones temporales de simultaneidad.⁴ Pero la bidireccionalidad de la serie de las percepciones no supone una bidireccionalidad en la serie (o sucesión) de las causas y los efectos, sino relaciones de coexistencia entre estos y aquellas. Ahora bien, cuando hablamos de relaciones causales ascendentes o descendentes nos referimos a *series* de causas y efectos. Y una vez que la relación causal se representa en forma de una serie, es decir, como una sucesión objetiva, la causa determina la posición en el tiempo del efecto, pero el efecto no determina la posición en el tiempo de la causa (segunda analogía).

Así pues, la referencia a una causalidad a la vez ascendente y descendente resulta difícilmente asimilable a las relaciones causales de las que nos hablan las analogías de la experiencia. Por cierto, esto no significa que los organismos como objetos de una experiencia posible no respondan a estos principios. Son sustancias permanentes cuyos estados se suceden en el tiempo objetivo y cuyas partes son simultáneas y se determinan recíprocamente sus lugares en el espacio-tiempo. Además, en la medida en que son objetos materiales, también responden a las leyes de la mecánica de las que Kant habla en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (*MAN* 04: 536). Pero ninguno de estos principios permite dar cuenta de una relación recíproca de *producción* entre las partes y el todo. Es este tipo de relación causal, a la vez ascendente y descendente, el que resulta problemático.

Ahora bien, Kant caracteriza esta relación causal como causalidad final y afirma que encontramos este tipo de nexos en la esfera práctica.

⁴ Por ejemplo, las partes coexistentes de una casa pueden ser recorridas perceptualmente en una dirección o en otra (*KrV* A 190 = B 235).

Pero el ejemplo que propone no responde a las características de una causalidad que es, a la vez, ascendente y descendente. En efecto, la *representación* de la renta es la causa de la construcción de la casa y la construcción de la casa es la causa de la renta *real*. Tenemos entonces elementos diferentes en los extremos de la serie. Las relaciones causales se establecen en una forma descendente que se puede esquematizar perfectamente en términos de una sucesión objetiva. La representación de la renta precede a la construcción de la casa y la construcción de la casa precede a la renta real. Por otra parte, la causalidad en juego es final porque “fin” se define como efecto de una causalidad conceptual, y aquí la representación de la renta de la casa funciona como causa.⁵ Dicho con otras palabras, las causas finales no son problemáticas a la luz de la relación entre el tiempo y la causalidad que se establece en la primera *Crítica* porque, en rigor, no se da en ellas una bidireccionalidad en la serie de las causas y los efectos.⁶

Sin embargo, el texto identifica la causalidad final con la causalidad que es, a la vez, ascendente y descendente. Y es este tipo de causalidad el que encontramos en los organismos. ¿Significa esto que los organismos sólo se pueden identificar como tales si adoptamos una perspectiva teleológica? ¿O significa más bien que adoptamos esta perspectiva porque guarda algún tipo de analogía con la causalidad que es,

⁵ Lo mismo sucede, por ejemplo, cuando la fabricación de una mesa resulta del modo en que el carpintero ha configurado sus partes y, a la vez, esta configuración es el efecto del modo en que se concibió la mesa. La mesa es un fin (del arte) en la medida en que es efecto de una causalidad conceptual. La idea de la mesa precede a la configuración de sus partes, y de esta configuración resulta la mesa real. Los nexos causales acontecen en forma de una serie descendente; y, en los extremos de la serie, tenemos diferentes elementos: la idea de la mesa y la mesa real.

⁶ Zuckert 2007 (pp. 124–125) destaca que no sólo las partes influyen unas sobre otras en los organismos, sino que también “anticipan” el estado futuro de estos productos de la naturaleza (su supervivencia). Ese estado futuro define las actividades presentes de las partes, pero, a la vez, el funcionamiento presente de las partes lo determina. Por tal motivo, los organismos suponen un tipo de causalidad totalmente novedoso, con una forma temporal diferente. Conuerdo con esta posición de Zuckert; pienso que precisamente la peculiar forma temporal de las conexiones causales que son, a la vez, ascendentes y descendentes, nos lleva a considerar esa “anticipación” en términos de una causalidad conceptual: la *representación* del todo y el estado futuro del mismo es la causa de la configuración de las partes, y esta configuración será la causa del estado futuro del todo. De esta manera, dichas conexiones causales se reordenan de acuerdo con una forma temporal, *i.e.*, la sucesión objetiva, que es consistente con lo establecido por los principios de las analogías.

a la vez, ascendente y descendente (con la salvedad de que, para las causas finales, en un extremo de la serie tenemos la representación del efecto y, en el otro, el efecto real) y que esto nos permite reordenar en forma de serie descendente ciertos nexos causales que, de otro modo, nos resultarían difícilmente inteligibles? Me inclino, desde luego, por la segunda alternativa. Pero no dejo de reconocer que estos textos ofrecen apoyo, por momentos, a la primera interpretación y, por momentos, a la segunda.⁷

También en § 65, donde se habla sobre la causalidad ascendente y descendente, Kant destaca, de un modo consistente con la segunda interpretación, que la analogía con el arte no logra captar el modo en que funciona la naturaleza en los seres orgánicos.⁸ En rigor, la organización que encontramos en la naturaleza no es análoga a ninguna causalidad que conozcamos (*KU* 05: 375).

Por tal motivo, el concepto de “fin natural” no es constitutivo, sino meramente un concepto regulativo para la facultad de juzgar reflexionante. En rigor, los seres orgánicos no son fines —es decir, efectos de una causalidad conceptual—, pero debemos reflexionar sobre ellos como si lo fueran, basándonos en una remota analogía con nuestra causalidad según fines (*KU* 05: 375). El carácter remoto de la analogía pone en evidencia cierta distancia entre lo que puede caracterizarse como “fin” y aquellos productos de la naturaleza en los que observamos relaciones causales que son, a la vez, ascendentes y descendentes en un sentido estricto. Cuando un árbol se nutre y crece, el todo del organismo es el efecto de la materia que se le agrega, pero, a la vez, las partes que se le suman como producto de ese crecimiento son el efecto del todo en función del cual la materia agregada en la nutrición fue transformada. Creo que el árbol no presenta esa característica porque lo consideramos

⁷ También parece apoyar a la primera interpretación la formulación del principio para el juicio de la finalidad interna de los seres organizados que Kant presenta en § 66: “un producto de la naturaleza organizado es aquel en el cual todo es un fin y recíprocamente también un medio. Nada en él es en vano, sin finalidad o atribuible a un mecanismo ciego de la naturaleza” (*KU* 05: 376). Vemos que, en la formulación misma de este principio, los organismos se caracterizan teleológicamente, lo cual nos puede llevar a pensar —como lo hace Breitenbach— que la identificación del organismo como tal supone ya una perspectiva teleológica.

⁸ Tampoco la analogía con la vida —nos dice Kant— resulta adecuada, ya que sería preciso asociar a la materia una propiedad que contradice su esencia, es decir, un principio ajeno, una suerte de alma, que está en comunión con ella (hilozoísmo) (*KU* 05: 375).

teleológicamente, sino que lo consideramos teleológicamente por presentar esa característica.

Así pues, más allá de ciertas vacilaciones que se dan en este texto en cuanto al modo en que ha de entenderse la relación entre el organismo y el fin natural, todo parece indicar que las características que identifican a los organismos como tales no resultan de ser considerados teleológicamente, sino que recurrimos a este tipo de consideración cuando encontramos en ellos ciertas características que, de otro modo (es decir, en términos mecanicistas) nos resultan difícilmente inteligibles.

Pienso que esta posición —presentada en la “Analítica de la facultad de juzgar teleológica” de una manera, por cierto, un tanto ambigua— queda claramente establecida más adelante en la “Dialéctica”, ya que allí Kant arroja luz sobre las razones por las que nos vemos llevados a considerar teleológicamente estos productos de la naturaleza, valiéndonos de la analogía con el arte a pesar de que ésta no es totalmente adecuada para captar la relación parte-todo que observamos en los organismos.

A continuación me detendré a analizar cómo esta cuestión se convierte en la clave para resolver la antinomia del juicio teleológico.

3. ¿Por qué nos vemos llevados a recurrir a la analogía con el arte?

En la “Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica” (*KU* 05: 385–416), Kant presenta el conflicto entre el mecanicismo y la teleología en términos de una antinomia de la facultad de juzgar reflexionante. En lo que se refiere a la unidad contingente de la gran diversidad de las leyes particulares de la naturaleza, la facultad de juzgar puede valerse de dos máximas diferentes en su reflexión que, al parecer, entran en conflicto.⁹ La primera de ellas la proporciona *a priori* el entendimiento. La segunda es producto de ciertas experiencias particulares que ponen en juego la razón para juzgar la naturaleza corpórea de acuerdo con un principio especial.

Las máximas que conforman esta antinomia se formulan de la siguiente manera (*KU* 05: 387):

Tesis: Toda generación de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible de acuerdo con leyes meramente mecánicas.

⁹ Para una síntesis de las principales interpretaciones clásicas de la antinomia, véase McLaughlin 1990 (pp. 137 y ss.)

Antítesis: Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles de acuerdo con leyes meramente mecánicas (su juicio exige una ley de la causalidad completamente diferente, es decir, la de las causas finales).

Kant aclara que estas máximas son meramente regulativas.¹⁰ Si se las considerara principios constitutivos de la posibilidad de los objetos mismos, *i.e.*, si se las considerara principios objetivos de la facultad de juzgar determinante, entrarían efectivamente en contradicción.¹¹ En su versión constitutiva, la formulación sería de la siguiente manera (*KU* 05: 387):

Tesis: Toda generación de cosas materiales es posible de acuerdo con leyes meramente mecánicas.

Antítesis: La generación de algunas cosas materiales no es posible de acuerdo con leyes meramente mecánicas.

En su versión regulativa, la contradicción desaparece porque no se afirma que las cosas materiales sólo sean posibles de acuerdo con leyes mecánicas, sino que debemos siempre *juzgarlas* como posibles de acuerdo con este tipo de legalidad.¹² Esto no entra en conflicto con la

¹⁰ Algunos autores consideran que sólo la antítesis es regulativa. En cambio, el estatus de la tesis no queda claramente establecido (*cfr.*, por ejemplo, Palermo 2018, pp. 17–18). No estoy de acuerdo con esa posición. Desde mi punto de vista, Kant se pronuncia expresamente en favor del carácter regulativo de ambas máximas.

¹¹ Cabe destacar que, en rigor, la facultad de juzgar determinante no puede dar lugar a una antinomia, pues carece de principios propios. El conflicto se daría entonces, aclara Kant, entre principios de la razón, aunque ésta no puede probar ninguno de ellos, pues no hay principios determinantes *a priori* de las cosas de acuerdo con leyes meramente empíricas (*KU* 05: 387). ¿En qué nivel se plantea entonces la antinomia? Conuerdo con Quarfood 2014 (p. 169) en que el conflicto se da entre las máximas en su versión regulativa, pero cuando se interpretan erróneamente como principios constitutivos.

¹² Mucho se ha discutido acerca de cuál es la noción de “mecanismo” que aparece en este texto (por ejemplo: Breitenbach 2006, pp. 694–711; McLaughlin 1990, pp. 132, 142, 152–155, 162; Watkins 2009, p. 204; Zanetti 1993, pp. 346–349; Zuckert 2007, pp. 102–110). En la medida en que hay una tendencia en las dos primeras *Críticas* a identificar el principio mecanicista con el principio general de causalidad (*cfr. KrV* B XXVII, XXIX–XXXVI y *KpV* 05: 97), podría pensarse que la atribución de un carácter regulativo a la máxima mecanicista en la *KU* supone algún tipo de inconsistencia sistemática. Sin embargo, creo que tal inconsistencia no existe. A mi entender, la clave para dar cuenta de la coherencia sistemática de Kant en relación con esta cuestión reside en atender a la tesis de que la máxima

posibilidad de juzgarlas también, en algunos casos, de acuerdo con el principio de las causas finales, ya que, cuando esto sucede, la primera máxima se mantiene. No se trata de que algunas cosas materiales sean imposibles en términos de una causalidad meramente mecánica, sino de que nuestra facultad de juzgar reflexionante es llevada algunas veces a valerse de un principio diferente. La aparente contradicción entre las máximas comienza a resolverse en cuanto dirigimos la atención hacia nuestra propia finitud. No podemos probar que la generación de los organismos sea imposible a través de leyes meramente mecánicas, pero dentro de los límites que poseen nuestras facultades cognitivas resulta indubitablemente cierto que el mecanismo de la naturaleza es incapaz de proporcionar un principio explicativo de la generación de este tipo de seres. Así, desde este punto de vista resulta correcto el principio para la facultad de juzgar reflexionante de acuerdo con el cual hemos de concebir una causalidad diferente de la mecánica, es decir, una conexión de las cosas según fines, la cual supone una causa inteligente del mundo. Desde luego, el concepto de esta causalidad es una mera idea a la cual no es posible concederle realidad. Sólo se trata de una guía para la reflexión. No estamos ante un principio objetivo al cual deba someterse la facultad de juzgar determinante porque, si así fuera, estaríamos traspasando los límites de la experiencia (*KU* 05: 389). Afirmar que la generación de ciertas cosas en la naturaleza sólo es posible por medio

mecanicista es proporcionada *a priori* por el entendimiento (*KU* 05: 386). En efecto, esta facultad da origen a principios trascendentales (entre ellos el principio general de causalidad que se establece en la “Segunda analogía de la experiencia”) que son constitutivos respecto de todo objeto de una experiencia posible. Cuando estos principios se aplican al concepto empírico de materia, se originan ciertos principios metafísicos (entre ellos, las leyes de la mecánica de las que Kant habla en *MAN*) que son constitutivos respecto de todo objeto *material* de una experiencia posible. Estos principios constitutivos trazan el marco *a priori* dentro del cual ha de moverse la facultad de juzgar reflexionante en su ascenso de lo particular a lo universal y en su búsqueda de leyes que gobiernen los aspectos particulares de lo fenoménico que aquellos principios constitutivos dejaron indeterminados. Ese ascenso será guiado por principios que son regulativos. Resulta, pues, sistemáticamente coherente que haya una máxima mecanicista regulativa que guíe ese ascenso y que opere en consonancia con aquellos principios constitutivos. Esto le confiere a esta máxima una fuerza que la máxima teleológica no posee. *Toda* generación de cosas materiales ha de juzgarse como posible de acuerdo con leyes meramente mecánicas. Kant insiste en que esta máxima ha de ser llevada hasta sus últimas consecuencias; y sólo cuando resulta insuficiente hemos de complementarla con la máxima teleológica. Desarrollé más detalladamente esta tesis en Jáuregui 2020 (pp. 92–109).

de una causa que actúa intencionalmente es completamente diferente —advierte Kant— de afirmar que, debido a la peculiar constitución de nuestras facultades cognitivas, no podemos juzgar la posibilidad y generación de tales cosas más que pensando en una causa que actúa de acuerdo con intenciones, es decir, pensando en un ser que es productivo según la analogía con la causalidad de un entendimiento (*KU* 05: 397). Por cierto, esto no es en absoluto una prueba de la existencia de ese ser inteligente. Sólo nos valemos de esta idea subjetivamente para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión sobre los fines de la naturaleza. Es nuestra propia finitud la que nos lleva a reflexionar de esta manera porque, dada la constitución de nuestras facultades, nunca podremos conocer ni explicar los organismos y su posibilidad interna basándonos meramente en principios mecanicistas. Nunca surgirá —nos dice Kant— un Newton que vuelva comprensible la generación de una brizna de hierba.¹³ Debido a los límites de nuestra razón, no podemos dar cuenta de la posibilidad de los fines naturales más que apelando a un ser inteligente. Esto sólo vale entonces en relación con nuestra facultad de juzgar reflexionante, es decir, de un modo subjetivo, pero, a la vez, inevitable para nuestra condición humana.

Por lo que he dicho hasta aquí, la antinomia entre la máxima mecanicista y la máxima teleológica se resuelve en cuanto advertimos que son principios meramente regulativos que nada dicen acerca del tipo de causalidad que efectivamente opera en las cosas materiales, sino que sólo establecen el modo en que hemos de orientarnos en nuestra reflexión acerca de ellas.¹⁴ Sin embargo, resulta curioso que Kant afirme

¹³ Algunos autores han considerado que Darwin sería el Newton de la brizna de hierba, ya que los caracteres especiales de los seres vivos podrían explicarse por medio del análisis histórico de su desarrollo evolutivo (Mayr 1974). Contra la tesis kantiana podría aducirse también que la aparente finalidad de los organismos sería explicable a través de ciertos desarrollos que tienen lugar a nivel genético y molecular. Sin embargo, Roth 2014 considera que los biólogos actuales podrían simpatizar con la tesis kantiana del “Newton de la brizna de hierba” en la medida en que es posible considerar que la estructura básica molecular de la vida representa una forma primitiva de direccionalidad hacia un fin. Desde este punto de vista, la biología molecular proporcionaría una comprensión profunda de las razones por las que los organismos presentan caracteres especiales que los distinguen de cualquier otro objeto físico.

¹⁴ Es preciso destacar que el carácter regulativo de las máximas no las convierte en meras recomendaciones opcionales. La *necesidad* de dejarnos guiar por ellas se funda en el modo en que están constituidas nuestras facultades. Desde esta perspectiva, si bien Kant anticipa las posiciones contemporáneas que asignan a la teleología una función

que esto no es más que la preparación para la resolución de la antinomia (*KU* 05: 388). Mucho se ha discutido acerca de las razones por las que la diferencia entre los principios constitutivos y los regulativos no alcanza para terminar de resolver la cuestión. Desde mi punto de vista, tiene sentido que esta distinción sea sólo un primer paso para resolver la antinomia. En efecto, si atendemos al modo en que Kant formula la versión constitutiva del conflicto entre los principios, vemos que no se hace referencia a las causas finales. Si trasladamos esta formulación a la versión regulativa, bien podría suceder que la primera máxima indicara que siempre hemos de juzgar como posible la generación de las cosas materiales de acuerdo con leyes meramente mecánicas, y que la segunda sólo indicara que (dada la constitución de nuestras facultades cognitivas) en algunos casos esto puede resultar insuficiente. Ambas máximas tendrían, por cierto, un carácter meramente regulativo. Sin embargo, esto no alcanzaría para que la segunda sea una máxima teleológica. Kant nos dice todavía algo más. En la versión regulativa de la antítesis, agrega entre paréntesis que, en el caso de que algunas cosas materiales no puedan ser juzgadas como posibles según leyes meramente mecánicas, su juicio requiere un tipo diferente de causalidad: la de las causas finales. Es esta aclaración agregada entre paréntesis la que hace que la máxima posea un carácter propiamente teleológico. El carácter regulativo de las máximas no alcanza, pues, para resolver la antinomia. Es menester además justificar por qué, en el caso de que la causalidad mecánica resulte insuficiente para juzgar la posibilidad de ciertas cosas materiales, nos vemos llevados, dada la especial constitución de nuestras facultades, a juzgarlas de acuerdo con una causalidad final.

Kant dedica los §§ 76 y 77 de la *KU* a resolver esta cuestión; y es, a mi entender, este aspecto de la resolución de la antinomia el que pone de manifiesto que los caracteres especiales que presentan los organismos no resultan de considerarlos desde una perspectiva teleológica, sino que esta consideración teleológica se vuelve indispensable para volver inteligibles ciertos caracteres especiales que ellos poseen en sí mismos. El problema con el que nos enfrentamos es, pues, elucidar por qué ciertas limitaciones que poseen nuestras facultades cognitivas nos llevan a valernos de consideraciones teleológicas para volver inteligibles

meramente heurística, lo hace sobre el trasfondo de una teoría gnoseológica que permite conferir a la teleología una fuerza y relevancia que no parece tener en la filosofía contemporánea.

algunos aspectos de la naturaleza que no pueden explicarse en términos mecanicistas; en otras palabras, por qué se agrega, entre paréntesis, la referencia a las causas finales en la antítesis de la antinomia.

Kant comienza por destacar, en § 76, que la diferencia entre posibilidad y realidad (*Wirklichkeit*) descansa en la constitución especial de nuestras facultades. Si para conocer no dependiéramos de la cooperación entre los conceptos del entendimiento y las intuiciones que se originan en la sensibilidad, tampoco distinguiríamos entre la posibilidad de las cosas y su realidad. En efecto, la posibilidad de una cosa significa la posición de su representación con respecto a nuestro concepto y, en general, a nuestra capacidad de pensar. En cambio, su realidad significa la posición de la cosa misma, por fuera del concepto. Así pues, podemos, por un lado, tener en nuestro pensamiento como meramente posible algo que no existe y, por otro lado, representarnos a la vez algo como efectivamente dado para lo cual no tenemos concepto. Si nuestro entendimiento tuviera la capacidad de intuir, todos sus objetos serían reales y la diferencia entre posibilidad y realidad desaparecería. Sólo porque nuestra facultad de conocimiento está sensiblemente condicionada, podemos distinguir entre algo meramente pensado como posible y algo efectivamente dado como real en la intuición sensible (*KU* 05: 401–402).

Vemos así cómo el carácter discursivo, no intuitivo, de nuestro entendimiento está en la base de la distinción entre lo posible y lo real. Para conocer, nuestro entendimiento requiere la colaboración de la sensibilidad. Tal es su limitación. Un entendimiento infinito no estaría, por cierto, condicionado sensiblemente.¹⁵ Nuestra finitud vuelve a quedar colocada en un primer plano. Ése es el lugar desde el cual ha de resolverse, desde la perspectiva kantiana, el conflicto entre el mecanicismo y la teleología.

Esto se pone aún más en evidencia en el siguiente paso de la argumentación: también la diferencia entre contingencia y necesidad nos remite a la finitud de nuestro entendimiento. En efecto: contingente es aquello que existe, pero que podría no existir. La noción misma de “contingencia” (y la noción de “necesidad” que va de la mano con ella) descansa sobre la distinción entre la posibilidad y la realidad.

¹⁵Kant subraya que este condicionamiento sensible tiene también consecuencias en el ámbito de la razón práctica. Si este condicionamiento no existiera, la razón, en lo que concierne a su causalidad en el mundo inteligible, coincidiría completamente con la ley moral y no habría diferencia entre lo que se hace y lo que se *debe* hacer (*KU* 05: 404).

Esto es sumamente relevante en relación con la cuestión que nos ocupa. Ya desde la introducción de la *KU*, Kant llama la atención sobre el hecho de que los principios trascendentales que aborda la primera *Crítica* dejan indeterminados los aspectos particulares de lo fenoménico. Estos aspectos particulares son *contingentes* respecto de aquella legalidad pura. La legalidad de lo contingente es precisamente lo que llamamos “finalidad” (*KU* 05: 404). Este tipo de legalidad y el funcionamiento de la facultad de juzgar reflexionante que se relaciona con ella son la cuestión central que atraviesa la investigación que Kant desarrolla en *KU*. En lo que concierne al problema que nos ocupa, son los caracteres particulares de los seres orgánicos los que nos enfrentan con la necesidad de recurrir a una causalidad diferente de la mecánica. Estos aspectos particulares son contingentes respecto de los principios trascendentales propuestos en *KrV* y son también contingentes respecto de los principios metafísicos que Kant presenta en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (*MAN*). Desde luego, los organismos son objetos de una experiencia posible. Más aún: son objetos *materiales* de una experiencia posible. Y si esto es así, una gran parte de sus caracteres está *determinada* por aquellos principios. Pero, además de estos caracteres más generales, presentan ciertas propiedades peculiares para cuya explicación las leyes de la mecánica resultan insuficientes. Es preciso pues que la investigación empírica sobre los organismos se deje orientar por una máxima que apele a un tipo de causalidad diferente de la mecánica, *i.e.*, la de las causas finales.

Vemos así cómo el conflicto entre el mecanicismo y la teleología se encuadra en el marco trazado por las limitaciones que poseen nuestras facultades cognitivas, y precisamente desde ese marco Kant intentará resolverlo sin apelar a posiciones dogmáticas sobre la cuestión.

A continuación, en § 77, el autor avanza en el contraste entre los caracteres que presenta un entendimiento discursivo como el nuestro y los que presentaría un entendimiento intuitivo (concebido como posible a partir de la negación de nuestras limitaciones). La cuestión se plantea en términos de cómo se relaciona lo universal con lo particular para cada uno de estos tipos de entendimiento. En el caso de un entendimiento discursivo como el nuestro, el concepto que recoge notas comunes de los particulares —al que Kant denomina universal analítico— deja indeterminada la inmensa variedad con que estos particulares se nos presentan en la percepción. Resulta contingente de qué diferentes maneras coinciden en las características que les son comunes (*KU* 05: 406). Y, en

la medida en que lo universal no determina lo particular, éste no puede ser simplemente derivado de aquél. Para que tal determinación tenga lugar, es preciso que la intuición empírica se subsuma bajo el concepto (*KU* 05: 407). Se trata, pues, de un entendimiento finito que para conocer necesita la colaboración de la sensibilidad.

Esta limitación no existiría, sin embargo, para un entendimiento que tuviera la capacidad de intuir. En este caso, el universal —al cual Kant denomina universal sintético— coincidiría con la representación intuitiva del todo en cuanto tal: un todo en el que las partes estarían completamente determinadas, y no habría, por ende, contingencia en el modo en que están configuradas. Con esta caracterización del universal sintético, la argumentación se desplaza del contraste entre los modos en que se da la relación entre lo particular y lo universal para cada tipo de entendimiento al contraste entre los modos en que cada uno de ellos se representa la relación entre las partes y el todo. Para un entendimiento como el nuestro, el todo resulta de la configuración de las partes.¹⁶ Específicamente, si se trata de un objeto material, el todo es un efecto de las fuerzas motrices que operan en las partes. Es, pues, sólo un agregado cuya generación ha de ser explicada en términos mecanicistas. En cambio, desde el punto de vista de un entendimiento intuitivo, la posibilidad de las partes dependería del todo, ya que sería el todo el que las determina.¹⁷ Esta última manera de representar la relación entre las partes y el todo resulta difícilmente inteligible para un entendimiento discursivo como el nuestro. Pero es precisamente este tipo de relación el que tiene lugar en los organismos. Si bien son objetos materiales, los organismos no son meros agregados, sino que poseen una unidad orgánica desde el momento en que cada parte es lo que es en función del todo. A eso se suma que son seres que se organizan a sí mismos y en los que las partes son causas y, a la vez, efectos del todo. El único modo de hacer inteligibles estas características peculiares de los organismos es

¹⁶ Llama la atención que Kant relacione el universal con la parte y no con el todo (*KU* 05: 407). Según McLaughlin 1990 (p. 165), esto tiene sentido. El universal analítico se relaciona con las partes porque, para un entendimiento como el nuestro, las causas se encuentran en la disección (análisis). La parte es el principio explicativo general; es el *explanans*. El todo es, en cambio, el *explanandum*.

¹⁷ Ginsborg 2006 (p. 461) señala que, aunque Kant no lo dice expresamente, un entendimiento intuitivo no comprendería la naturaleza a través de leyes generales, sino que se representaría la totalidad de la materia, incluidas las formas especiales de unidad que presentan los organismos, como un todo completamente determinado.

intentar, aun dentro de nuestros propios límites, adoptar una perspectiva que nos acerque al punto de vista de un entendimiento intuitivo. Al parecer, la única manera de lograr esto es a través de lo que habíamos llamado causalidad conceptual. Dada la especial constitución de nuestro entendimiento, no podemos intuir un todo real que determine las partes. Pero sí nos resulta inteligible que la *representación* del todo determine la configuración de las partes y que, a su vez, la configuración de las partes determine el todo *real*. Así pues, para dar cuenta de las peculiares relaciones causales que encontramos en los organismos, hemos de reflexionar sobre ellos *como si* fueran fines (naturales), es decir, como si fueran efectos de una causalidad conceptual: como si un ser inteligente que actúa intencionalmente se hubiese representado esos todos orgánicos para darles origen, subordinando a un fin las operaciones mecánicas que tienen lugar en ellos.¹⁸ Los principios que forman parte de la antinomia se unifican, pues, por medio de la subordinación de uno al otro.¹⁹ Desde luego que esto es sólo una manera de reflexionar sobre los organismos que no nos dice nada acerca de la existencia de ese ser inteligente ni acerca del tipo de causalidad que efectivamente tiene lu-

¹⁸ Algunos autores consideran que Kant atribuye un entendimiento intuitivo al autor inteligente del mundo al que se hace referencia en el contexto del juicio teleológico sobre los organismos (*cfr.* por ejemplo, Düsing 1968, pp. 67–74; Förster 2008, pp. 269–271; Goy 2015, pp. 77–84). Creo que, a estas alturas de la argumentación, Kant no identifica ni puede identificar entre sí estas dos referencias a lo suprasensible. Éstas cumplen diferentes funciones en la estructura del argumento. La referencia a un entendimiento intuitivo llama la atención sobre las limitaciones que posee un entendimiento como el nuestro y señala la dirección en la que hemos de movernos para superar de alguna manera esos límites, *i.e.*, reflexionar sobre un todo que determina las partes en términos de la causalidad conceptual valiéndonos de la analogía con el arte humano. Una vez que entra en juego la analogía, hemos de valernos de la idea de un entendimiento superior al nuestro, una suerte de artesano divino que es el autor inteligente del mundo. Empero, no hay nada que justifique la tesis de que este autor inteligente ha de tener cierto tipo de entendimiento. La analogía sólo requiere que tenga una inteligencia según el efecto que está produciendo. Sólo cuando la argumentación avance en la última parte de la *KU* hasta identificar este autor inteligente con un autor moral del mundo al cual se le puedan atribuir las características del *ens realissimum*, podremos decir justificadamente que este ser posee un entendimiento infinito. He analizado con mayor profundidad esta cuestión en Jáuregui 2021.

¹⁹ Kant contempla también la *posibilidad* de que los principios se unifiquen en el fundamento suprasensible de la naturaleza; pero, como este fundamento es para nosotros incognoscible, el único modo de unificación que nos resulta accesible reside en la consideración de dichos principios como máximas regulativas que se subordinan una a la otra en la reflexión sobre los seres orgánicos (*KU* 05: 411–415).

gar en estos productos de la naturaleza. Se trata meramente de una analogía, ciertamente remota, pero indispensable para “superar” en algún sentido los límites que posee un entendimiento como el nuestro. Ante la imposibilidad de explicar los organismos como meros agregados, es decir, como un todo que es efecto de las fuerzas motrices que operan en sus partes, nuestra investigación ha de guiarse inevitablemente por una máxima diferente: no una que sólo establezca que, algunas veces, las leyes mecánicas resultan insuficientes para explicar ciertos productos de la naturaleza, sino una que además nos diga qué hacer en esos casos. La antítesis de la antinomia debe establecer que hemos de valernos de las causas finales. Sólo si establecemos esto (que en la formulación regulativa aparece agregado entre paréntesis) la máxima se vuelve propiamente teleológica y se presenta como una guía inevitable para la investigación sobre los organismos.

Así pues, la antinomia no se resuelve destacando nada más el carácter regulativo de las máximas, sino explicando también las razones por las cuales hemos de valernos de ambas para orientar la investigación. Es la constitución especial de nuestro entendimiento lo que hace que estén formuladas en los términos en los que se las formula. Y es la constitución especial de nuestro entendimiento lo que señala el camino para encontrar una vía de unificación de ambos principios.

De todo esto se sigue que el conflicto no debe abordarse desde una perspectiva dogmática preguntándonos cuál es el tipo de causalidad que opera en la naturaleza, sino desde una perspectiva crítica, preguntándonos cómo hemos de reflexionar sobre estos nexos causales teniendo en cuenta los límites de nuestras facultades cognitivas. Sólo una vez que hemos sacado a la luz todos estos problemas podemos terminar de resolver el conflicto entre el mecanicismo y la teleología.

4. Conclusión

Si tenemos en cuenta estas consideraciones que Kant ofrece en la “Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica”, la ambigüedad que advertíamos en la “Analítica” respecto de la cuestión que nos ocupa tiende a disiparse. En efecto, vimos que, en §§ 64–66, Kant parece identificar por momentos la noción de “organismo” con la de “fin natural”, y que, si esto es así, tiene sustento la interpretación según la cual el reconocimiento del organismo como tal responde ya a una perspectiva teleológica. La “Dialéctica”, en cambio, propone una solución para el conflicto entre el mecanicismo y la teleología y, al hacerlo, profundiza en las ra-

zones por las cuales nos vemos llevados a reflexionar sobre los organismos como si fueran fines. Dado el carácter discursivo de nuestro entendimiento, concebimos el todo como resultado de la configuración de las partes. El todo es un mero agregado que sólo puede ser explicado en términos mecanicistas. ¿Cómo dar cuenta, pues, de ciertos productos de la naturaleza en los cuales advertimos que las partes son, a la vez, determinadas por el todo? Dicho con otras palabras, ¿cómo podemos dar cuenta de ciertos seres en los cuales observamos nexos causales que son, a la vez, ascendentes y descendentes? No podemos *explicar* este tipo de nexos, ya que la explicación, para un entendimiento como el nuestro, debería ser mecánica (es decir, en términos de causalidad descendente). Sin embargo, frente a esta limitación, disponemos de un recurso para orientar nuestra investigación sobre estos productos naturales. El recurso consiste en reflexionar sobre ellos como si la *representación* del todo fuera la causa de la configuración de las partes y la configuración de las partes fuera la causa del todo *real*. En términos de causalidad conceptual, es decir, reflexionando sobre ellos como si fueran *fines* naturales, el conflicto que generan los nexos causales que son, a la vez, ascendentes y descendentes desaparece. Nuestro entendimiento no puede intuir un todo en el cual las partes quedan totalmente determinadas, pero puede colocarse en un punto de vista que guarda una analogía remota con el punto de vista que supondría un entendimiento intuitivo. La analogía es remota, pero es inevitable a la hora de investigar estos productos naturales. El principio teleológico no es una mera recomendación heurística, sino un principio regulativo que se nos impone debido a las limitaciones que presentan nuestras facultades cognitivas.

Todo esto pone de manifiesto que los seres orgánicos no poseen ciertas características especiales porque adoptemos una perspectiva teleológica, sino que adoptamos esta perspectiva porque observamos en ellos ciertas características que no podemos explicar en términos mecanicistas. Los organismos no pueden ser considerados meramente agregados. Poseen una unidad orgánica en la que el todo es causa y, a la vez, efecto de la configuración de las partes. Frente a esta característica que, a mi entender, los organismos poseen en sí mismos,²⁰ y a *nuestra* imposibilidad de dar cuenta de ella en términos puramente mecanicistas, nos vemos llevados a considerarlos fines, es decir, efectos de una causalidad conceptual. Esta consideración teleológica surge cuando nos enfrentamos

²⁰ Me refiero, desde luego, a los organismos como objetos materiales *fenoménicos*.

con las características especiales que poseen estos productos naturales, lo cual implica que ellas no son una consecuencia de haber sido consideradas teleológicamente. Defender esta última alternativa supondría invertir la relación de fundamentación que, al parecer, Kant presenta como solución de la antinomia.

Señalé al comienzo de este trabajo que, según Breitenbach, la identificación de los organismos como tales supone ya una consideración teleológica, y que es precisamente esto lo que hace que la posición kantiana signifique un avance respecto de las consideraciones que la epistemología de la biología contemporánea ofrece sobre el problema de la teleología. Ahora bien, he argumentado en contra de la primera de las tesis de Breitenbach. ¿Se sigue de esto que Kant tampoco tiene nada que aportar a la discusión sobre la importancia de la teleología que todavía sigue abierta hoy? Pienso que la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa. El hecho de que el estatus de la teleología en las investigaciones biológicas siga siendo un problema para el cual no hay todavía una respuesta definitiva hace que el punto de vista propuesto por Kant resulte significativo en la medida en que nos llama la atención sobre la necesidad de abordar la cuestión desde una perspectiva crítica, no dogmática. Las consideraciones que el autor ofrece en la “Dialéctica” acerca de las limitaciones que poseen nuestras facultades cognitivas aportan una herramienta relevante para la discusión contemporánea, puesto que, más allá de que aceptemos o no las posiciones gnoseológicas que allí se defienden, llaman la atención sobre el lugar desde el cual tal vez sea posible encontrar una respuesta al problema de la teleología.

Referencias bibliográficas:

- Breitenbach, Angela, 2009, “Teleology in Biology: A Kantian Perspective”, en Dietmar Heidemann (comp.), *Kant Yearbook 1/2009. Teleology*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 31–56.
- Breitenbach, Angela, 2006, “Mechanical Explanation of Nature and its Limits in Kant’s *Critique of Judgment*”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, vol. 37, no. 4, pp. 694–711. <<http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsc.2006.09.001>>
- Düssing, Klaus, 1968, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn.
- Förster, Eckhart, 2008, “Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78)”, en Otfried Höffe (comp.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Akademie, Berlín, pp. 269–271.
- Gambarotto, Andrea y Auguste Nahas, 2022, “Teleology and the Organism: On Kant’s Controversial Legacy for Contemporary Biology”, *Studies in History*

- and Philosophy of Science*, vol. 93, pp. 47–56. <<https://doi.org/10.1016/j.shp-sa.2022.02.005>>
- Ginsborg, Hannah, 2006, “Kant’s Biological Teleology and its Philosophical Significance”, en Graham Bird, *A Companion to Kant*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford, pp. 455–469.
- Goy, Ina, 2015, “The Antinomy of Teleological Judgment”, *Studi Kantiani*, vol. 28, pp. 65–87.
- Jáuregui, Claudia, 2021, “The Resolution of the Antinomy of the Teleological Judgment: Can We Assert that the Intelligent World-Cause Has an Intuitive Understanding?”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 61, no. 2, pp. 161–174. <<https://doi.org/10.5840/ipq2021429173>>
- Jáuregui, Claudia, 2020, “Kant y el carácter regulativo del principio mecanicista en la antinomia de la facultad de juzgar teleológica”, *Con-textos Kantianos*, no. 11, pp. 92–109.
- Kant, Immanuel, 1956, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo.
- Kant, Immanuel, 1902a y ss., *Kritik der Urteilskraft*, en *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften von der Deutschen/Göttingen Akademie der Wissenschaften, Berlín, vol. 5.
- Kant, Immanuel, 1902b y ss., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, en *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften von der Deutschen/Göttingen Akademie der Wissenschaften, Berlín, vol. 4.
- Kauffman, Stuart, 2000, *Investigations*, Oxford University Press, Nueva York.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela, 1980, *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht.
- Mayr, Ernst, 1974, “Teleological and Teleonomic. A New Analysis”, en Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky (comps.), *Methodological and Historical Essays in Natural and Social Sciences*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Boston.
- McLaughlin, Peter, 1990, *Kant’s Critique of Teleology in Biological Explanation. Antinomy and Teleology*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston/Lampeter.
- Montévil, Maël y Matteo Mossio, 2015, “Biological Organisation as Closure of Constraints”, *Journal of Theoretical Biology*, vol. 372, pp. 179–191. <<http://dx.doi.org/10.1016/j.jtbi.2015.02.029>>
- Moreno, Álvaro y Matteo Mossio, 2015, *Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry*, History, Philosophy and Theory of the Life Sciences, vol. 12, Springer, Dordrecht. <<http://dx.doi.org/10.1007/978-94-017-9837-2>>
- Mossio, Matteo y Leonardo Bich, 2017, “What Makes Biological Organization Teleological?”, *Synthese*, vol. 194, pp. 1089–1114. <<http://dx.doi.org/10.1007/s11229-014-0594-z>>

- Palermo, Sandra, 2018, “Más allá de los límites del pensar discursivo. Notas sobre la figura del entendimiento intuitivo en la *Crítica de la facultad de juzgar*”, *Verifiche. Rivista di Scienze Umane*, vol. XLVII, no. 1–2, pp. 5–37.
- Quarfood, Marcel, 2014, “The Antinomy of the Teleological Judgment: What it is and How it is Solved”, en Ina Goy y Eric Watkins (comps.), *Kant’s Theory of Biology*, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 167–184. <<https://doi.org/10.1515/9783110225792.167>>
- Roth, Siegfried, 2014, “Kant, Polanyi, and Molecular Biology”, en Ina Goy y Eric Watkins (comps.), *Kant’s Theory of Biology*, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 275–292. <<https://doi.org/10.1515/9783110225792.275>>
- Watkins, Eric, 2009, “The Antinomy of Teleological Judgment”, *Kant Yearbook*, vol. 1, no. 2009, pp. 197–221. <<https://doi.org/10.1515/9783110196672.197>>
- Weber, Andreas y Francisco Varela, 2002, “Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 1, no. 2, pp. 97–125. <<http://dx.doi.org/10.1023/A:1020368120174>>
- Zanetti, Véronique, 1993, “Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft”, *Kant-Studien*, vol. 84, no. 3, pp. 341–355. <<https://doi.org/10.1515/kant.1993.84.3.341>>
- Zuckert, Rachel, 2007, *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511487323>>

Sentimiento y respeto en Kant

[Feeling and Respect in Kant]

STÉFANO STRAULINO

Resumen:

Mi objetivo es esclarecer la tematización kantiana del respeto entendido como sentimiento. En primer lugar, examino los pasajes en los que Kant aborda el sentimiento para dilucidar cuáles son los elementos que lo caracterizan y muestro que son su pertenencia como representación a la sensibilidad, su referencia meramente subjetiva, su cualidad de placentero o displacentero, su apreciación de la concordancia con la vida y su tendencia a la autopreservación o supresión. En segundo lugar, ofrezco una exposición del respeto en función de estas características.

Abstract:

I aim to clarify here Kant's thematization of respect as a feeling. First, I examine the passages in which Kant addresses feeling to elucidate the elements that characterize it. I show that these are: its belonging as a representation to sensibility, its merely subjective reference, its quality of being pleasing or displeasing, its appraisal of concordance with life and its tendency to self-preservation or suppression. Secondly, I offer an exposition of respect in terms of these characteristics.

Datos del artículo:

Recibido: noviembre 30, 2024
Aprobado: enero 31, 2025

Palabras clave:

facultades del ánimo,
displacer, placer

Keywords:

faculties of the mind,
displeasure, pleasure

Datos del autor:

Departamento Académico de
Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo
de México
stefano.straulino@itam.mx
orcid.org/0000-0003-3101-4424

Introducción

La imagen de la ética de Kant como una ética rigorista hasta lo inhumano, incapaz de hacerse cargo del contexto real de la acción, desatenta de las características de la naturaleza humana y, por lo tanto, de un formalismo vacío, ha sido superada y refutada desde hace varias décadas desde muy diferentes aristas por diversos intérpretes (una muy pequeña muestra a modo de ejemplo: Baron 1999, Borges 2004, De Haro 2015, Kleingeld 2014, Sherman 1990 y Varden 2020). En buena medida, esta superación se ha logrado al mostrar la relevancia de la *Metafísica de las costumbres* para una comprensión cabal de la ética de Kant, obra relegada durante mucho tiempo en favor de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica*.¹ En sintonía con esta humanización de la ética de Kant, en este trabajo me interesa examinar la conexión de esa ética con aspectos afectivos del ser humano. Sin embargo, para ello quiero acudir a un tema que abordan precisamente aquellos dos libros —la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*— y que han servido (injustamente) de base a la caricatura de una ética kantiana fría y descarnada. Me refiero al sentimiento de respeto.²

En concreto, me interesa analizar el sentimiento de respeto precisamente como sentimiento. Esto es, quiero entender el lugar del respeto en una teoría general de los sentimientos. Este interés puede ya de inicio resultar problemático y causar cierta resistencia. Después de todo, Kant afirma que el sentimiento de respeto es “muy particular” y que “no puede ser comparado con ningún sentimiento patológico” (*KpV* 5:76).³ Evidentemente no se pueden obviar estas advertencias, pero creo que tampoco deben servir para justificar una excepcionalidad de este sentimiento tal que impida explicarlo en una teoría general. Aun cuando en muchos aspectos se distinga fuertemente de los sentimientos patológicos,

¹ Desde luego, esta ampliación de los límites de la comprensión de la ética y la moral kantianas también se ha enriquecido mucho gracias a otras obras, como la *Religión* y la *Antropología*, además de varios textos cortos y el conjunto de lecciones y reflexiones.

² Esto no significa que acotaré mi investigación a los límites de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica*. Me interesa el papel que se asigna al sentimiento de respeto en estas dos obras, pero acudiré a varios otros trabajos de Kant para caracterizar lo que es el respeto como sentimiento.

³ Se cita la obra de Kant con la abreviatura de la obra según la Kant-Forschungsstelle seguida de la paginación de la Akademie-Ausgabe, salvo para la *Crítica de la razón pura* que se cita según la primera (A) y segunda (B) edición. Las traducciones utilizadas se consignan en la bibliografía final.

debe haber razones de por qué tanto los sentimientos patológicos como el respeto o cualquier otro sentimiento merece el nombre mismo de “sentimiento”.

Dado que el centro de mi investigación es el carácter de *sentimiento* del respeto, la mayor parte de este escrito se destina a esclarecer qué es un sentimiento para Kant. Para ello, examino en el primer apartado las características del sentimiento en general en cuanto representación, esto es, su pertenencia a la sensibilidad y su referencia meramente subjetiva. En el segundo apartado exploro si es posible examinar el contenido de los sentimientos de placer y displacer. Se explica que un análisis así es imposible, pero se muestra que en la relación del sentimiento con el deseo aparece una característica del sentimiento: su tendencia a preservarse o a suprimirse como estado del sujeto. En el tercer apartado explico el sentido de dicha tendencia, a saber, que el sentimiento es una apreciación del acuerdo o desacuerdo con la vida y que, en función de esto, ofrece el fundamento para su preservación o supresión. En el último apartado analizo el respeto a la luz de la caracterización desarrollada en los apartados anteriores.

Aunque desde hace varias décadas han aumentado de manera considerable los estudios sobre la teoría kantiana de las emociones, este último concepto, “emoción”, no tiene en Kant un término correspondiente, y con frecuencia se encuentran trabajos sobre ese término que incluyen sin delimitarlos conceptos que Kant utiliza con diferentes significados (por ejemplo: *Leidenschaft*, *Neigung*, *Affekt*, *Gefühl*). Para los objetivos de este trabajo recurriré a los pasajes de la obra crítica en que Kant tematiza de forma clara el concepto de “sentimiento” (*Gefühl*). Los pasajes más relevantes se encuentran en la *Crítica del juicio* (*KU* 5: 177, 5: 205–207) y en su “Primera introducción” (*EEKU* 20: 205–208), en la *Metafísica de las costumbres* (*MS* 6: 211–212), en la *Antropología* (*Anth* 7: 230 y ss.) y en varias de las lecciones de metafísica (especialmente en: *V-Met-L2/Pöhlitz* 28: 586–588; *V-Met/Dohna* 28: 672–676; *V-Met/Mron* 29: 890–893). Respecto al sentimiento de respeto, centraré mi atención en la noción de “respeto por la ley moral”, tal como aparece en los pasajes relevantes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS* 4: 400–401) y en la *Crítica de la razón práctica* (*KpV* 5: 71–89).

1. *El sentimiento como representación*

En la mayoría de los pasajes en que Kant define o explica directamente el sentimiento (*Gefühl*), enmarca el tema en su exposición tripartita

de las facultades del ánimo.⁴ Según esta división, podemos relacionar todas las facultades a la facultad de conocer, a la de desear y al sentimiento del placer y displacer (*KU* 5: 177; *EEKU* 20: 205). En la “Primera introducción” a la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant traza esta distinción en función de las diferentes maneras de relación del ánimo con las representaciones. En primer lugar, hay representaciones que se refieren al objeto y a la conciencia que tenemos de éste: tales son las representaciones de la facultad de conocer. También hay representaciones que se relacionan con un objeto como causa de su realidad efectiva; éstas son las representaciones de la facultad de desear. Por último, hay representaciones que no se refieren de ningún modo al objeto, sino sólo al sujeto. Estas representaciones son los sentimientos y pertenecen a la facultad del sentimiento de placer y displacer (*EEKU* 20: 206).

En esta caracterización puede parecer que hay un salto entre distinguir ciertas representaciones como si se refirieran sólo al sujeto y asociarlas con el placer y el displacer. De hecho, en la primera *Crítica*, al final del capítulo “De las ideas en general”, Kant ofrece una suerte de escala de las representaciones. Ahí describe las sensaciones (*Empfindungen*) como percepciones (esto es, como representaciones con conciencia) que se refieren solamente al sujeto como modificación de su estado (*KrV* A230/B376). En este pasaje no se identifican estas representaciones subjetivas con los sentimientos ni se vinculan con el placer o displacer. En cambio, Kant traza en obras posteriores una distinción entre sensaciones y sentimientos. Por ejemplo, en la *Crítica del juicio* describe los sentimientos como aquello “que tiene siempre que permanecer subjetivo y no puede de ninguna manera constituir una representación de un objeto” y nos brinda un ejemplo: “el color verde de los prados pertenece a la sensación objetiva, como percepción de un objeto de los sentidos, el agrado del mismo, empero a la sensación subjetiva” (*KU* 5: 206). Aunque una sensación, por ejemplo, el verde, se pueda tomar en determinada circunstancia como una modificación del estado del sujeto, tiene la capacidad de referirse, o al menos de pretender referirse, a un objeto (*cfr.* Deimling 2018, pp. 29–30). Por lo tanto, pertenecen a la facultad

⁴ En *MS* 6: 211–212 sólo se habla propiamente de la facultad de desear y de su relación con el sentimiento de placer y displacer, pero la discusión supone la visión tripartita de las facultades. Por otra parte, aunque en la *Antropología* no se comenta en forma explícita esta división, está claramente supuesta en la estructura misma de la primera parte del libro que consiste en tres capítulos, dedicado cada uno a una de las tres facultades.

de conocer. En cambio, “el sentimiento⁵ es la facultad de experimentar placer o displacer en virtud de una representación, porque ambos contienen lo meramente subjetivo en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento (ni siquiera para el conocimiento de nuestro estado)” (MS 6: 211–212). Así pues, el placer y el displacer son lo que nunca, bajo ninguna circunstancia, puede atribuirse al objeto: el sentimiento se refiere “únicamente al sujeto, y no sirve a conocimiento alguno, ni siquiera a aquel a través del cual el sujeto se conoce a sí mismo” (KU 5: 206).

Esta nueva caracterización no debe entenderse necesariamente en contradicción con lo dicho en la primera *Crítica*, sino como una elaboración más detallada del carácter subjetivo de las representaciones. En la *Metafísica de las costumbres* Kant resalta, de acuerdo con lo señalado en la *Crítica* (KrV A230/B376), el carácter subjetivo de la sensación, pero a la vez subraya que la diferencia entre ésta y el sentimiento es que la primera puede referirse también a un objeto, mientras que el segundo no:

Podemos explicar la sensibilidad mediante lo subjetivo de nuestras representaciones [...]. Ahora bien, lo subjetivo de nuestras representaciones puede ser, o bien de tal modo que puede también referirse a un objeto para conocerlo [...], en este caso la sensibilidad, como receptividad de la representación pensada, es el sentido [*Sinn*]. O bien lo subjetivo de la representación no puede convertirse en modo alguno en un elemento del conocimiento: porque sólo contiene la referencia de la misma al sujeto y no contiene nada utilizable para conocer el objeto; entonces se llama sentimiento [*Gefühl*] a esta receptividad de la representación. (MS 6: 211–212, nota)

De este modo, lo característico del sentimiento, a diferencia de las representaciones de la facultad de conocer y de la facultad de desear, es que mientras que estas últimas tienen referencia objetiva, el sentimiento “es solamente la receptividad de una determinación del sujeto” (EEKU 20: 208), es “la receptividad de la representación, que contiene el efecto de la representación sobre el sujeto” (MS 6: 212, nota). Por ser la receptividad el lugar del sentimiento, Kant sostiene que éste pertenece propiamente a la sensibilidad, aunque eso no impide que la representa-

⁵Kant emplea el término “sentimiento” (*Gefühl*) para designar tanto a la facultad en cuestión como su representación. En algunas ocasiones utiliza para referirse a la facultad el término “sentido interior” o “íntimo” (*sensus interior; inwendigen Sinn*) (*Anth* 7: 153; *V-Met/Mron* 29: 890).

ción pueda ella misma tener su origen tanto en la sensibilidad como en el entendimiento o la razón (*MS 6: 212*, nota; *KpV 5: 23*).

Las principales características del sentimiento que han salido a la luz en estos pasajes son: que es una representación de la sensibilidad, (independientemente de si su origen es intelectual o sensible), que es una representación que se refiere sólo al sujeto y que es una representación que conlleva placer o displacer (*cf.* Merle 2015). Esta caracterización obliga a incluir bajo el término “sentimiento” a representaciones que difícilmente catalogaríamos como tales por no caer en lo que usualmente llamamos “emociones”, como el hambre, la quemazón o un pinchazo (*cf.* Frierson 2014, p. 168). Podría ser tentador clasificar estas representaciones como sensaciones y no como sentimientos.⁶ Sin embargo, pertenecen a la sensibilidad, se refieren sólo al sujeto y conllevan placer o displacer, que son las características propias del sentimiento, según Kant. El mismo autor, en la *Antropología*, empieza el elenco de sentimientos con el deleite y el dolor (que tampoco clasifican necesariamente, en el lenguaje actual, como emociones), e incluye representaciones como la sensación de desagrado que produce fumar tabaco (*Anth 7: 230, 232*).⁷

⁶Una cuestión relacionada con esto es si no deberíamos considerar sólo el placer o displacer como sentimientos en sentido propio y, por ejemplo, la quemazón o el hambre (e incluso la alegría, el respeto o el sentimiento de lo bello) como representaciones complejas que incluyen al sentimiento de placer o displacer junto con otras sensaciones o representaciones. Esta interpretación coincidiría con la posición que sostiene que no hay una diferencia cualitativa entre placeres, sino sólo una cuantitativa, como piensa Guyer 1997 (pp. 99–119). Un fragmento de la segunda *Crítica* parece apoyar esta interpretación. Ahí se indica que el sentimiento de placer no puede ser distinto más que en el grado en que afecta (*KpV 5: 23*). Sin embargo, entiendo que con esto último Kant sólo se refiere al placer en relación con la facultad de desear y su posibilidad de determinarla, no a la distinción de los diferentes sentimientos en su calidad de representaciones. La facultad de desear sólo tiene en cuenta el grado, no la cualidad. Pero esto no significa que, como tales, los sentimientos no puedan tener también características fenomenológicas distintas, como sostienen Grenberg 2001, Cohen 2020 y Eran 2023.

⁷Me parece que el problema no es tal si abordamos la noción kantiana de sentimiento independientemente de nuestra concepción actual de emoción y de la tendencia prácticamente universal de catalogar a los sentimientos como un subtipo de las emociones. Si se procede así, podría resultar que no todo lo que es un sentimiento para Kant es a la vez una emoción, aun cuando su teoría de los sentimientos mostrase condiciones necesarias, pero no suficientes, de las emociones (*cf.* Eran 2021). No es un objetivo de este texto intentar establecer un vínculo de la teoría kantiana del sentimiento con una posible teoría de las emociones.

2. Sentimiento, placer y displacer

Si bien el placer y el displacer son los aspectos cualitativos distintivos de las representaciones del sentimiento, una definición de placer y displacer es imposible si se pretende hacer en función de un examen analítico de estas representaciones. Ahora bien, aunque hasta ahora he examinado la representación del sentimiento por sí misma y según la facultad a la que corresponde, lo cierto es que las tres facultades del ánimo —y sus correspondientes representaciones— están intrínsecamente relacionadas, y ciertos aspectos de ellas se deben examinar en referencia a las otras. Por ejemplo, en la *Metafísica Mrongovius* Kant afirma que el placer precede a la facultad de desear, y la facultad de conocer precede a las otras dos. Se puede sentir placer o displacer sin desear o aborrecer, pero no se puede desear o aborrecer algo si no es en función del placer y el displacer; y para aborrecer o desear necesito primero sentir placer y displacer, y conocer objetos que pueda poner en relación con ese placer o displacer (*V-Met/Mron* 29: 877–878; *MS* 6: 211).

Ahora bien, aunque el placer precede a la facultad de desear, Kant afirma —y esto es lo que me interesa revisar ahora— que “no se puede definir el placer o el displacer si no se presupone la facultad de desear” (*V-Met/Mron* 29: 890). En varios lugares, Kant ofrece una caracterización de las representaciones del sentimiento del placer y displacer en función del fundamento que ofrecen para conservar al sujeto en su estado o para determinar el cambio del estado de las representaciones (*KU* 5: 220; *EEKU* 20: 230–231, *Anth* 7: 230–231; *V-Met-L2/Pölitz* 28: 586–587; *V-Met/Mron* 29: 877), pero este fundamento se hace evidente no en el sentimiento mismo, sino en la determinación de otra facultad: la facultad de desear. Sin embargo, Kant reconoce que esta manera de definir el sentimiento de placer y displacer —mediante otra facultad— no resulta satisfactoria:

Fácilmente se ve que el placer o displacer, por no ser modos de conocimiento, no pueden ser definidos por sí mismos en modo alguno, y exigen ser sentidos, no inteligidos; que, en consecuencia, sólo se los puede precariamente definir por el influjo que una representación ejerce por medio de este sentimiento sobre la actividad de las fuerzas del ánimo. (*EEKU* 20: 232)

El problema, como indica este pasaje, radica en que estos sentimientos son, por sí mismos, indefinibles (*V-Anth/Busolt* 25: 1499).⁸ Por

⁸La imposibilidad de definir los sentimientos se debe entender como imposibilidad de definirlos según su contenido. No es posible definir el placer o el displacer analíticamente,

eso, como apuntaba antes, no se pueden definir si no se presupone la facultad de desear. Pero, en realidad, el recurso a la facultad de desear tampoco proporciona información sobre el contenido de estos sentimientos, y por ello no ofrece una definición en sentido propio. Más bien nos ofrece una explicación de estas representaciones: nos muestra en ellos una suerte de tendencia a preservarse o a suprimirse como estados del sujeto. Pero no pueden definirse con más detalle, “a lo sumo pueden indicarse las consecuencias que tienen en ciertas situaciones, para hacerlos cognoscibles en la práctica” (*MS 6: 212*): los deseos pueden ayudarnos a fijar la atención en los sentimientos, pero no pueden dotarlos de contenido (Deimling 2018, p. 34).

Así pues, aunque Kant había afirmado que sin la facultad de desear no se puede definir el placer o displacer, en realidad encontramos que sencillamente ninguno de los dos se puede definir: “exigen ser sentidos, no inteligidos”. La facultad de desear nos permite, más bien, caracterizar el sentimiento en función de su propia determinación. Donde hay deseo podemos encontrar un sentimiento, y la dirección del deseo, que está determinada en relación con el carácter placentero o displacentero del sentimiento, revela una tendencia correspondiente en dicha representación a preservarse o suprimirse. De este modo, los sentimientos se pueden caracterizar como representaciones “que producen un esfuerzo por mantener su estado de representación” (*V-Met/Dohna 28: 674*) o como representaciones que contienen un fundamento para continuar o producir la misma representación, o para abandonarla o evitarla (*V-Met-L2/Pöhlitz 28: 586–587; V-Met/Mron 29: 877*). Desde luego, no es que el deseo determine el carácter del sentimiento; más bien el placer y el displacer preceden a la facultad de desear, y en la determinación de la facultad de desear se muestra el fundamento que ofrecen para esa determinación. La determinación de la facultad de desear es la *ratio cognoscendi* del fundamento que ofrecen el placer y displacer, de su disposición a preservarse o suprimirse.

esto es, mediante la determinación de sus notas. Pero esto no niega la posibilidad de definir lo que es un sentimiento como un tipo particular de representación. La representación concreta (placer, displacer, etc.) no se puede definir, pero las características que debe tener una representación para ser considerada un sentimiento sí se pueden mostrar. Esto es lo que se pretende en este trabajo.

3. Sentimiento y vida

Ahora bien, ¿en función de qué, o por qué, un estado del sujeto tendería a continuar y otro a cambiar? ¿Por qué una representación se ha de manifestar como placentera y otra como displacentera? La respuesta a estas preguntas no se puede encontrar en un análisis del sentimiento. Una vez más tenemos que recurrir a la relación del placer y el displacer con las demás facultades. En la *Crítica de la razón práctica* Kant escribe en una nota a pie:

La vida es la facultad de un ser para actuar según las leyes de la facultad de desear. La facultad de desear es la facultad que tiene un ser de originar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones. El placer es la representación de la concordancia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad mediante la cual una representación origina la realidad de su objeto (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producir el objeto). (*KpV* 5: 9, nota)

Los sentimientos son representaciones que se refieren sólo al sujeto en la medida en que buscan preservar su propia existencia —o suprimirla— en el sujeto (*EEKU* 20: 206). Esto es, cuando se siente placer, lo que se siente es, por decirlo así, la pertinencia de continuar en ese estado; cuando se siente displacer, se siente la pertinencia de terminar con ese estado. Pues bien, si se concibe el placer también como un sentimiento de “concordancia con las condiciones de la vida”, un “sentimiento de fomento de la vida” (*Anth* 7: 231, *V-Met-L2/Pölitz* 28: 586; *V-Met/Mron* 29: 890), entonces el placer y el displacer son representaciones que instan a continuar o detener un estado según se perciba como propicio o desfavorable para la vida. En ese sentido, el placer y el displacer tienen una función valorativa. Valoran la concordancia o discordancia de un estado del sujeto con la vida. Si se siente placer, se desea continuar en ese estado porque dicho estado parece fomentar la propia vida; si se siente displacer, se quiere finalizar ese estado porque ese estado se siente como inhibidor de la vida (*cf.* Cohen 2020, pp. 440–441; Frierson 2014, pp. 169–170).

Aunque en el pasaje recién citado de la segunda *Crítica* la vida se define en función de la capacidad de actuar según la facultad de desear, en otros lugares Kant la caracteriza de manera más amplia. Por ejemplo, en la *Metafísica de las costumbres* la define de manera muy general sin mencionar explícitamente ninguna facultad: “la facultad de un ser de

actuar según sus representaciones se llama vida” (*MS 6: 211*). En unas de sus lecciones de metafísica, Kant señala que las tres facultades —de desear, de conocer y el sentimiento de placer y displacer— “tomadas en conjunto, constituyen la vida del alma” (*V-Met/Mron 29: 878*). En los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, donde se define de manera más extensa la vida, se establece la relación de ésta con todas las facultades (que, significativamente, aparecen resaltadas en el texto original):

La vida es la facultad de una *sustancia* de determinarse por sí misma para actuar a partir de un *principio interno* —de una *sustancia finita* que se determina a sí misma para el cambio— y de una *sustancia material* para determinarse a sí misma en el movimiento o en el reposo como cambio de su estado. Ahora bien, no conocemos de una sustancia otro principio interno para cambiar su estado que el *deseo* y, en general, ninguna otra actividad interna que el *pensar*, con aquello que depende de tal deseo, a saber, el *sentimiento* de placer o displacer y el apetito o la voluntad. (*MAN 4: 544*)

Así pues, en contraposición con la materia inerte, que sólo puede cambiar de estado por acción de una causa externa (*MAN 4: 543*), la vida se define por la capacidad de una sustancia de determinarse a sí misma para actuar. Y esta autodeterminación radica en el ejercicio de las facultades del ánimo (y, por extensión, de todas las facultades, que se pueden reducir a aquellas tres).⁹ Si placer y displacer indican acuerdo o desacuerdo con la vida, y la vida estriba en el ejercicio de nuestras facultades, entonces se siente placer o displacer en función de que el ejercicio de nuestras facultades se vea favorecido o inhibido (*cf.* Deimling 2018, p. 35). Lo que inhibe el ejercicio de las facultades es displacentero, lo que las promueve es placentero.¹⁰

⁹ Es de notar que esta definición de vida parece ser aplicable sólo a los seres humanos si tomamos el “pensar” en sentido estricto. Si se toma como equivalente la facultad de conocer comprendería también a los animales en la medida en que les corresponde la sensibilidad como facultad de conocer. Sin embargo, tanto esta definición como aquellas que sólo implican la determinación de la facultad de desear (sin considerar la facultad de conocer), excluyen la vida vegetal. Sin poder profundizar aquí en este problema, me interesa nada más subrayar que, para Kant, la vida se debe entender en función del ejercicio de las propias facultades.

¹⁰ En una de las lecciones de antropología dictada a inicios de la década del silencio (entre 1772 y 1773) puede leerse: “Si comparamos todos los casos que nos producen placer o displacer, generalmente encontramos que todo lo que concuerda en nosotros para hacernos tangible nuestra vida nos produce placer, y todo lo que restringe a nuestras fa-

Ahora bien: que los sentimientos de placer y displacer indiquen acuerdo o desacuerdo con la vida no significa que ofrezcan un contenido cognitivo. Del mismo modo que es a través del deseo que encontramos que el placer y el displacer ofrecen un fundamento de determinación de la facultad de desear, también es sólo en su relación con la facultad de desear y de conocer que encontramos que indican un acuerdo o desacuerdo con la promoción de la vida. El sentimiento, por sí mismo, no ofrece ese contenido. Así como Kant señala que el placer y displacer “exigen ser sentidos, no inteligidos”, debemos decir que la concordancia con la vida se siente, no se conoce: los sentimientos son “apreciaciones afectivas de nuestra actividad” (Cohen 2020, p. 430). Sencillamente se siente placer y, porque se siente placer, se busca continuar o reproducir ese estado placentero. Y resulta que, al hacerlo, lo que se busca es la promoción de la vida. La función del sentimiento es, pues, ofrecer un fundamento para la autodeterminación del sujeto de acuerdo con lo que promueve o inhibe su propia actividad. Podría decirse, aunque impropiamente, que la vida se sirve del placer y displacer para determinar al ser vivo a actuar en función de lo que la promueve.¹¹ Pero es preciso insistir en que la información que el placer y displacer ofrecen por sí mismos, en su calidad de sentimientos, no es información en sentido cognitivo. En palabras de Cohen 2020 (p. 438): “Los sentimientos funcionan como apreciaciones, pero en lugar de transmitir sus apreciaciones a través de un contenido representativo, como lo hace el juicio, lo transmiten a través de su valencia, ya sea placentera o dolorosa”. Por sí mismos, no ofrecen un conocimiento de lo que es provechoso o contrario a la vida ni impulsan a emprender una acción concreta, aunque sirven de fundamento para ambas cosas en relación con el resto de las facultades. Sirven de fundamento para determinar a la facultad de desear y, por ello, ofrecen un fundamento a la acción. No son ellos mismos el móvil (el móvil es el deseo de obtener placer o evitar displacer), pero son el

cultades vitales [*Lebens-Fähigkeiten*] nos produce displacer. El principio de todo placer o displacer reside en favorecer o restringir nuestras facultades vitales” (*V-Anth/Collins* 25: 167). Para una exposición más detallada de la relación entre la vida y el sentimiento, véase Molina 2015.

¹¹De este modo, como sostiene Cohen 2018 (p. 13), el sentimiento tiene una función orientativa. La función del sentimiento es hacer al sujeto consciente de lo que promueve o inhibe su actividad. Estoy de acuerdo con esta caracterización, siempre y cuando se entienda que este hacer consciente no implica un contenido cognitivo.

fundamento del móvil.¹² De igual forma, por sí mismos no dicen nada sobre la relación entre un estado y el fomento de la vida, aunque en una reflexión posterior se pueda establecer esa conexión.

Que el sentimiento de concordancia o discordancia con las condiciones subjetivas de la vida no ofrezca un contenido cognitivo debe entenderse desde la caracterización del sentimiento como una representación que se refiere al sujeto y que no puede, nunca, dirigirse al objeto. Sin embargo, lo dicho hasta ahora podría generar la impresión de que los sentimientos sí se refieren a algún objeto: al objeto que causa placer o displacer y, por lo tanto, al objeto —o estado objetivo— que concuerda o no con las condiciones subjetivas de la vida.¹³ Aunque hay que admitir que, en la práctica, el sentimiento de placer o displacer se suele asociar con una representación de la facultad de conocer y, por ello, se puede determinar una causa objetiva del placer o displacer, en el análisis se debe separar el sentimiento de placer o displacer, como representación por derecho propio, de la representación del objeto que lo causa.¹⁴ Por ello, “los sentimientos, aunque estén en relación con cogniciones y con voliciones, no son ellos mismos cognitivos o volitivos” (Frierson 2014, p. 170). Según esto, debe sostenerse que lo que se valora como favorable o desfavorable para la vida en la evaluación sensible e inmediata que tiene lugar en el sentimiento no es la causa objetiva del placer o el displacer, sino el estado mismo. Ese estado es el mismo sentimiento que involucra placer o displacer y, por lo tanto, es autorreferencial. Por ejemplo, si tengo la mano sobre el fuego y siento dolor,¹⁵ puede parecer

¹² Puede haber deseo sin acción, pero no acción sin deseo, del mismo modo que no hay deseo sin placer o displacer, pero puede haber placer sin deseo (*MS* 6: 211 y 212). La razón para distinguir entre sentimiento y móvil se expondrá más adelante, en el subapartado 3.1.

¹³ Por ejemplo, DeWitt 2014 y DeWitt 2018 describen el placer y el displacer como representaciones cognitivas que, aunque no ofrecen un conocimiento en un sentido teórico sobre las propiedades de los objetos, sí contienen de suyo evaluaciones sobre la concordancia de un objeto con la vida. Wood 2018 sigue también esta premisa.

¹⁴ En este sentido, no se puede afirmar que los sentimientos no tengan ninguna relación con el mundo, puesto que, en la mayoría de los casos, son causados por objetos que nos afectan. Porque los sentimientos son el resultado del hecho de que el mundo nos afecta, parece que tratan sobre el mundo (Cohen 2020, p. 444). Pero lo que intento subrayar es que la representación misma del sentimiento no tiene ningún contenido sobre eso que lo causa. Tomado por sí mismo, sólo tiene relación con el sujeto.

¹⁵ Kant define el dolor como el displacer por medio del sentido, esto es, como displacer sensible (*Anth* 7: 230).

que el estado del que hay que salir es el estado de tener la mano sobre el fuego. Pero esto ya implica una referencia a objetos. En realidad, el sentimiento de quemarse sólo expresa mediante el dolor una valoración del estado subjetivo, esto es, del sentimiento mismo de quemarse. Por sí mismo, el sentimiento doloroso de quemarse no nos dice cuál es su causa, ni qué hay que hacer para evitarlo. Y la valoración —sensible e inmediata que es el dolor mismo— es que el quemarse no concuerda con las condiciones subjetivas de la vida.¹⁶ Esto puede verse con más claridad en otros ejemplos. El displacer del hambre me impulsa a cambiar de estado, pero de suyo el hambre no me informa de ningún objeto que cause ese displacer o que me pueda sacar de él.¹⁷ El placer y displacer sólo ofrecen valoraciones sobre el estado mismo en que se está y apuntan a la conveniencia de permanecer o no en él; pero no se refieren al mundo ni ofrecen un conocimiento de la supuesta causa del estado ni señalan qué hacer en concreto para continuar o abandonar el estado.¹⁸ En *Metafísica*

¹⁶ En algunos pasajes, Kant vincula expresamente los sentimientos con los objetos. Por ejemplo, en *Metafísica Vigilantus* escribe que “la gratificación y el dolor surgen de la sensación sensorial [*Sinnen Empfindung*] inmediata del sujeto: lo que es característico de ella reside en el interés por la existencia del objeto” (*V-Met-K 3E/Arnoldt 29: 1009*). Esto parece abonar en contra de mi lectura. Sin embargo, creo que esto debe entenderse en el contexto de la caracterización de la gratificación (*Vergnügen*) y el dolor (*Schmerz*) como sentimientos del sentido, definidos de antemano en función de la receptividad sensorial. Por otra parte, Kant señala en este mismo pasaje que la gratificación tiene lugar sólo en la medida en que el objeto nos plazca “porque depende de mantenernos por más tiempo en el estado subjetivo en que nos encontramos”. En este sentido, incluso en estos casos lo que debe considerarse esencial en el sentimiento no es la relación con el objeto, sino el estado subjetivo y su tendencia a preservarse (o suprimirse). Aunque el interés se dirija a la existencia del objeto, el fundamento de ese interés, que es el sentimiento, está en la tendencia autorreferente de la representación a preservarse o suprimirse.

¹⁷ También podemos considerar sentimientos como la alegría o la tristeza, que pueden vivirse sin tener una conciencia clara de su causa. Alegría, tristeza, enojo, depresión... sólo se refieren al estado del sujeto, y se puede estar alegre, triste, enojado o deprimido sin saber por qué, y sólo después de cierta reflexión asignar una causa a ese sentimiento.

¹⁸ Otra manera de expresar la idea de este párrafo es indicando que, de acuerdo con la postura que aquí se sostiene, el interés no debe tomarse como una característica esencial del sentimiento. En *KU 5: 204–209*, Kant señala que hay sentimientos a los que está ligado un interés (lo agradable, la complacencia en lo útil, la complacencia en lo bueno) y sentimientos desinteresados (los sentimientos estéticos). Ahora bien, según Kant, el interés es la complacencia ligada a la representación de la existencia de un objeto y, por eso, tal complacencia tiene relación con la facultad de desear “ya sea ésta su fundamento de determinación, ya esté, al menos, necesariamente vinculado con su fundamento de

Dohna Kant explica que nuestras representaciones pueden volverse causas eficientes, pero distingue dos modos de la causalidad de la representación: una causalidad subjetiva, en la que las representaciones son causas para producirse a sí mismas, y una causalidad objetiva, en la que se convierten en la causa de la producción de objetos. El acuerdo en la causalidad subjetiva de las representaciones se llama placer, y el acuerdo en la causalidad objetiva de las representaciones se llama deseo (*V-Met/Dohna* 28: 675).¹⁹ Así pues, los sentimientos impulsan a preservar o suprimir la representación subjetiva, pero no se orientan, *per se*, a continuar o evitar un estado objetivo de cosas (*cf.* Frierson 2014, pp. 170–171), aunque sin ellos tampoco se puede determinar la facultad de desear: sin placer o displacer no se puede aborrecer o desear. Puesto que en el

determinación” (*KU* 5: 204). Según esto, entiendo que, aunque ciertos sentimientos estén ligados a un interés, el interés no es una característica del sentimiento en cuanto tal, sino una determinación relativa a la facultad de desear. Y a tal punto no debe entenderse el interés como una característica del sentimiento en cuanto tal, que hay sentimientos que no conllevan interés. La relación del sentimiento con el objeto (es más, con la existencia del objeto) sólo se da por mediación de la facultad de desear; pero el sentimiento mismo como tal se refiere al estado del sujeto, no a un objeto. Esto no niega que ciertos sentimientos estén vinculados necesariamente con un interés, sólo niega que ese interés sea constitutivo del sentimiento como sentimiento. El sentimiento de respeto, que es el que me interesa en este trabajo, se cuenta entre estos últimos, pero, como señalaré en el apartado 4.2, no es ilegítimo considerarlo independientemente de su objeto.

¹⁹ Mi lectura, que sostiene que el acuerdo o desacuerdo es entre la vida y la *representación misma*, pretende hacer compatible el hecho de que los sentimientos como representaciones no tienen ningún tipo de referencia objetiva con su caracterización como apreciaciones de acuerdo o desacuerdo con la vida. Me opongo así a la lectura más convencional que comparten autores que, por otra parte, sostienen tesis incompatibles entre sí, de que esta concordancia conlleva, de un modo u otro, intencionalidad (DeWitt 2014, Eran 2023). Cohen 2020 también les atribuye intencionalidad, aunque una intencionalidad “derivada” que surge de su relación con el juicio. Creo que mi lectura, además de ser más adecuada para el carácter absolutamente subjetivo del sentimiento, tiene otra ventaja sobre sus alternativas: hace compatible atribuir al placer un fundamento de determinación para continuar o producir un estado, con el señalamiento kantiano de que el sentimiento estético no causa deseo por un objeto. En este caso el placer serviría como fundamento para la preservación de la representación misma (por ejemplo, lo bello) sin dirigirse a ningún objeto y sin determinar el deseo. Otra alternativa sería eliminar del sentimiento la característica de ofrecer un fundamento para su propia preservación o supresión. Si no se quiere prescindir de esta caracterización, pero tampoco se quiere definir el sentimiento en general (incluido el sentimiento estético) como orientado de origen a objetos, hay que sostener que el acuerdo es entre la vida y la representación misma, y no entre la vida y el objeto de la representación.

sentimiento está dado, según sea placer o displacer, el fundamento de la preservación o supresión de la misma representación, el sentido de la determinación del deseo ya viene adelantado por el sentimiento. Por ello, en la orientación de la facultad de desear determinada se descubre que el sentimiento, según sea placentero o displacentero, conlleva el fundamento para preservar o reproducir la representación, o terminarla o evitarla.

En resumen: los sentimientos, en su calidad de placenteros o displacenteros, ofrecen sensible e inmediatamente una valoración sobre sí mismos como congruentes o no con las condiciones subjetivas de la vida, esto es, con el fomento o inhibición del ejercicio de nuestras facultades y, por lo tanto, de la pertinencia de conservarse o no como estados del sujeto. Pero el valor de congruencia o discordancia con la vida no son contenidos cognitivos del placer o displacer. La determinación de la facultad de desear es la *ratio cognoscendi* del significado de la valoración mostrada en el placer y el displacer. Puesto que lo placentero incita a la facultad de desear a determinarse en función de la reproducción del sentimiento placentero, y la vida es la facultad para actuar según las leyes de la facultad de desear, en esa determinación se revela la relación entre el placer y la vida. El placer y el displacer son, de suyo, valoraciones, pero el sentido de esas valoraciones no se descubre en el análisis de dichas representaciones por sí mismas, sino en su relación con la facultad de desear. Parafraseando una expresión de Kant citada ya un par de veces: “la concordancia o discordancia con la vida no se inteligen, se sienten”.

3.1 Sentimiento y motivación

Debo hacer una pequeña digresión antes de dar paso a la caracterización del respeto según la exposición de la noción de sentimiento que he ofrecido. La caracterización de los sentimientos como representaciones que conllevan una tendencia a continuarse o a terminarse puede entenderse como una disposición para la acción y, en efecto, existe una discusión sobre si a los sentimientos les pertenece también como característica esencial el ser móviles.²⁰ Por ejemplo, DeWitt 2014 los describe como “iniciadores de la acción” (*action-initiating*). Por otra parte, Cohen

²⁰Entiendo por móvil lo que en alemán Kant llama *Triebfeder* —traducido en ocasiones también por “resorte”—, y que define como el “fundamento subjetivo del deseo”, frente a “motivo” (*Bewegungsgrund*), que define como el “fundamento objetivo del querer” (*GSM* 4: 427).

2020 sostiene que los sentimientos deben definirse independientemente de su relación con el deseo y, por lo tanto, independientemente de su función motivante. Apuntala su posición con la afirmación de que, dado que hay sentimientos como el de lo bello que no implica una motivación por no conllevar deseo, la motivación no puede ser un elemento esencial del sentimiento. Como he intentado mostrar a lo largo del tercer apartado, entiendo, con Cohen, que la función motivante no es una característica que se descubra analíticamente en el sentimiento, y por lo tanto no la he de consignar entre los elementos que pienso que caracterizan al sentimiento como representación.

Mi posición se basa, en primer lugar, en el carácter completamente subjetivo del sentimiento. Si son representaciones que se refieren exclusivamente al sujeto y de ningún modo al objeto, no pueden tener intencionalidad cognitiva ni conativa, pues ambas implican de suyo una referencia objetiva. En segundo lugar, mi interpretación se funda en la distinción entre causalidad subjetiva y causalidad objetiva, según la cual nuestras representaciones pueden volverse causas eficientes de dos maneras distintas: de manera subjetiva como causas para producirse a sí mismas, y de manera objetiva como causas de la producción de objetos. Según el primer modelo de causalidad, las representaciones son sentimientos; según el segundo, son deseos (*V-Met/Dohna* 28: 675). Esta distinción permite entender la propensión de los sentimientos a continuarse o suprimirse considerándolos con independencia de la facultad de desear y, por lo tanto, sin relacionarlos con objetos. Esto no impide relacionar esa tendencia con la causalidad objetiva y señalarla como el fundamento de la determinación del deseo, pero sin reducirla a él: “una representación que produce un esfuerzo [*conatum*] por mantener su estado de representación se llama placer, una que se convierte en causa de la producción de un objeto se llama deseo” (*V-Met/Dohna* 28: 675).

Hace falta, pues, la relación con la facultad de desear para hablar de un móvil. Esto es: los sentimientos no son de suyo móviles, pero se convierten en móviles en cuanto que fungen como fundamentos de determinación de la facultad de desear. Sostengo entonces que el fundamento que el sentimiento ofrece para su propia conservación o supresión no se debe entender, *ipso facto*, como el fundamento de determinación de la facultad de desear, aunque bien pueda desempeñar también ese papel.

4. *El respeto como sentimiento*

Según el análisis de los apartados anteriores, las características que definen el sentimiento como un tipo de representación son:

1. Los sentimientos pertenecen a la sensibilidad.
2. Los sentimientos no se refieren a un objeto, sino sólo al sujeto.
3. Los sentimientos conllevan placer o displacer.
4. Los sentimientos involucran una apreciación de concordancia o discordancia con la vida.
5. Los sentimientos ofrecen un fundamento para su conservación o su supresión.

En este apartado me propongo examinar el sentimiento de respeto²¹ a la luz de estas características. Sin embargo, no pretendo ofrecer un análisis exhaustivo del respeto; no es posible agotar aquí cada una de las características del sentimiento en función del respeto. Sólo pretendo mostrar la posibilidad de entender el respeto al lado del resto de los sentimientos en una teoría general del sentimiento.

4.1 *El respeto pertenece a la sensibilidad*

Que para Kant el respeto es un sentimiento y, como tal, pertenece a la sensibilidad, no es una posición especialmente controvertida, aunque algunos intérpretes la han puesto en duda al afirmar que el respeto no es un sentimiento, sino nuestra conciencia de la ley moral (Singleton 2007, Stratton-Lake 2000). Sin embargo, Kant no deja dudas al respecto. Aunque en efecto le interesa subrayar que la causa de la determinación del respeto “reside en la razón pura práctica”, señala a la vez que “el sentimiento sensible, fundamento de todas nuestras inclinaciones, es la condición de aquella sensación que llamamos respeto” (*KpV* 5: 75); e insiste más abajo: “así como el respeto es una acción sobre el sentimiento y, por lo tanto, sobre la sensibilidad de un ser racional, se presupone esta sensibilidad” (*KpV* 5: 76).

²¹ Como se adelantó en la introducción, me refiero aquí al sentimiento de respeto como se aborda en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (específicamente en *GMS* 4: 400–403) y en la *Crítica de la razón práctica* (*KpV* 5: 72–89). Sobre las diversas maneras en que Kant tematiza este sentimiento y la posibilidad de integrar sus diferentes sentidos, véase Williamson 2018.

Esto no niega la distinción que Kant traça entre sentimiento patológico y moral ni, por lo tanto, que la causa del respeto no se deba encontrar en la sensibilidad.²² En efecto, el respeto es un sentimiento moral y no patológico porque la representación de la ley precede al sentimiento (*MS 6*: 399), la causa de su determinación no reside en la sensación, sino en la razón pura práctica (*KpV 5*: 75), por lo que su origen no es empírico y puede conocerse *a priori* (*KpV 5*: 73, 78). Pero lo que se determina es la sensibilidad. La distinción entre sentimientos patológicos y morales se da en virtud de la causa de la determinación. Pero el carácter del sentimiento, como representación, depende de la facultad que es determinada. En este sentido, el respeto es una representación de la sensibilidad, pues es una determinación suya, aunque la causa de la determinación sea la razón.

Kant adelanta que se le podría reprochar acudir, bajo la noción de respeto, a un sentimiento oscuro, en lugar de resolver claramente el asunto mediante un concepto de la razón (*GMS 4*: 401, nota). ¿Cuál es la razón, pues, de recurrir a un sentimiento? La importancia sistemática de la pertenencia del respeto a la sensibilidad radica en dos razones. En primer lugar, porque no hay acción si no hay determinación de la facultad de desear, y toda determinación de la facultad de desear implica placer o displacer (*MS 6*: 211). Ahora bien, decir que no hay determinación de la facultad de desear sin placer o displacer no significa necesariamente decir que placer y displacer preceden al deseo; placer o displacer pueden ser no la causa, sino el efecto del deseo (*KpV 5*: 9, nota; *MS 6*: 211). Volveré sobre esto más adelante. Por ahora sólo es preciso señalar que, puesto que la acción no se puede entender sin un móvil, y dado que el móvil ha de entenderse siempre en la relación entre la facultad de desear y el sentimiento de placer o displacer, la pertenencia del respeto a la sensibilidad es una condición ineludible para entender que una acción moral de hecho se lleve a cabo; esto es, para entender sus móviles.

²²En la *Antropología*, Kant distingue también entre sentimientos sensibles e intelectuales (*Anth 7*: 230), aunque en otras partes señala que un sentimiento intelectual es una contradicción (*KpV 5*: 117), pues el sentimiento no se define por el origen sensible o intelectual de la representación que lo produce (*KpV 5*: 23–24; *MS 6*: 211). Tal vez el pasaje de la *Antropología* deba entenderse no como una caracterización de la forma de la representación, sino de su origen, como se explica en una de las lecciones de metafísica, donde se habla de *complacentia sensitiva* y de *complacentia intellectualis* según la representación que produce la determinación sea sensible o intelectual (*V-Met/Dohna 28*: 675).

En segundo lugar, sólo porque el respeto pertenece a la sensibilidad se puede explicar su relación con otras representaciones de la sensibilidad. Como señala Kant en la segunda *Crítica*, lo esencial de toda determinación de la voluntad mediante la ley moral es que sea determinada sólo por la ley “no sólo sin el concurso de impulsos sensibles, sino incluso con exclusión de todos esos impulsos” (*KpV* 5: 72). En este sentido, la ley moral debe oponerse a las inclinaciones: “abate la presunción”, “constríñe al amor propio” (*KpV* 5: 73–74). Pero, ¿cómo puede oponerse una representación de la razón a representaciones de la sensibilidad? Si el sentimiento de respeto fuera una mera conciencia de la ley moral, pero no un sentimiento, sería imposible establecer una relación entre ambas cosas. En la *Antropología*, Kant señala que el deleite y el dolor²³ no se relacionan entre sí en términos de ganancia y carencia, sino en términos de ganancia y pérdida; no se oponen entre sí como contradictorios, sino como contrarios (*Anth* 7: 230). Si se recurre a la terminología del escrito precrítico *Magnitudes negativas*, el deleite y el dolor están en relación de oposición real, no de oposición lógica (*NG* 2: 171–172). Esto quiere decir que el displacer (en este caso, el dolor) no es la ausencia del placer, sino una magnitud que se le opone.²⁴ En la medida en que se relacionan como magnitudes opuestas, placer y displacer tienen la capacidad de contraponerse mutuamente. No hay manera de explicar cómo es que la ley moral, como representación racional, podría oponerse al influjo de la sensibilidad. Sólo porque el respeto es un sentimiento y su lugar está en la sensibilidad, podemos entender cómo puede, por oposición real, contrariar dicha influencia. Esto es especialmente relevante al considerar que, para Kant, el estímulo a la actividad que el respeto ofrece como móvil debe entenderse, primordialmente, en el sentido de la remoción de un obstáculo más que de un impulso *per se* (*KpV* 5: 79).

²³ Deleite (*Vergnügen*) y dolor (*Schmerz*) son, respectivamente, el placer y el displacer por medio del sentido. Ciertamente el sentimiento de respeto no es un sentimiento de deleite. En cambio, como se verá en el subapartado 4.3, en su relación con la sensibilidad sí ha de entenderse propiamente como dolor.

²⁴ La comprensión del placer y el displacer como magnitudes se legitima también en el lenguaje usado por Kant en *KpV* 5: 41–42. Una reconstrucción de la doctrina kantiana sobre el respeto en clave de fuerzas dinámicas a la luz de *Magnitudes negativas* puede encontrarse en Zinkin 2006, si bien ahí se aplica la noción de fuerza a la voluntad, mientras que aquí me limito a considerar los sentimientos como magnitudes.

4.2 *El respeto no se refiere a un objeto, sino sólo al sujeto*

A primera vista, esta característica puede resultar problemática: cuando se habla del sentimiento de respeto, se habla del respeto *a la ley moral*. Es más, según Kant, “el objeto del respeto es exclusivamente la ley” (*GMS* 6: 401, nota). En este sentido, parece necesario establecer que el respeto es de suyo intencional y se dirige a la ley moral. Sin embargo, creo que se debe proceder con el sentimiento de respeto de la misma manera que con otros sentimientos. Líneas atrás veíamos el ejemplo del hambre: el hambre no se dirige de suyo a ningún objeto aunque, en la medida en que sirve de fundamento para determinar a la facultad de desear, se apetece comer. Así, en relación con la facultad de desear, podemos distinguir entre dos fundamentos distintos de determinación: el hambre (sentimiento displacentero) como fundamento subjetivo y la comida (o el comer) como fundamento objetivo. Con el sentimiento de respeto sucede algo semejante: la voluntad es determinada objetivamente por la ley y subjetivamente por el respeto (*GMS* 4: 400). Sin embargo, el sentimiento de respeto se encuentra en una situación peculiar. En el caso del hambre —y del resto de los sentimientos patológicos— el sentimiento precede a la determinación de la facultad de desear; por eso es sencillo separarlo del objeto, que sólo comparece después, en la determinación del deseo. En cambio, en el caso del respeto, la determinación de la voluntad por parte de la ley es la causa del sentimiento. Dado que el respeto presupone la ley, es difícil entenderlo sin referencia a ella, pero no es ilegítimo hacerlo. Aunque el respeto no pueda tener lugar sin la determinación de la facultad de desear y, por lo tanto, sin la ley moral, es posible caracterizarlo sólo como representación de la sensibilidad, independientemente de su causa. En un análisis así, lo que ha de caracterizar al respeto no es lo que lo causa (lo que se respeta), sino únicamente la determinación de la sensibilidad. El respeto, *como sentimiento*, sólo se refiere al estado subjetivo; no se refiere a lo determinante —la ley—, sino a lo determinado —la sensibilidad—. De acuerdo con esto, Kant señala que el “sentimiento moral (como el placer y el displacer en general) es algo meramente subjetivo, que no suministra conocimiento” (*MS* 6: 400). Hemos visto antes que el placer y el displacer son lo que nunca puede atribuirse al objeto, sino que sólo se refieren al sujeto. Pasemos, pues, a considerar este aspecto.

4.3 El respeto conlleva placer o displacer

El sentimiento de placer o displacer es la característica definitoria del sentimiento como representación desde el punto de vista de la cualidad. Todo sentimiento, en cuanto que sentimiento, conlleva placer o displacer. El caso del respeto es peculiar en este aspecto, pues, en lugar de ser placentero o displacentero, es un sentimiento que conlleva a la vez placer y displacer. Así, Kant señala en la *Fundamentación*:

A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio. Por lo tanto, es algo a lo que no se considera objeto de la inclinación ni tampoco del miedo, aunque presente ciertas analogías con ambas cosas al mismo tiempo. Así pues, el *objeto* del respeto es exclusivamente la *ley*, aquella ley que nos imponemos a *nosotros mismos* como necesaria de suyo. En cuanto que ley nos hallamos sometidos a ella sin interrogar el amor propio y en cuanto que se ve impuesta por nosotros mismos es una consecuencia de nuestra voluntad; atendiendo a lo primero presenta cierta analogía con el miedo y tomando en cuenta lo segundo tiene analogía con la inclinación. (*GMS* 4: 401, nota)

El respeto no es un modo de la inclinación, pero tampoco del miedo; sin embargo, tiene cierta analogía con ambos: se parece al miedo porque implica sometimiento, se parece a la inclinación pues es consecuencia de nuestra voluntad. Como en el miedo, parece comparecer un elemento de displacer. Como en la inclinación, parece comparecer el placer. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant renueva esta idea cuando señala que el respeto “es tan poco un sentimiento de placer” y, a la vez “hay en el tan poco de displacer” (*KpV* 5: 77).²⁵ El respeto no se identifica con el placer ni con el displacer; sin embargo, implica a ambos: el efecto que la ley moral ejerce sobre el sentimiento “por una parte, es únicamente negativo y por otra, en relación con el fundamento restrictivo de la razón pura práctica, es positivo” (*KpV* 5: 75). Así, el respeto,

²⁵No sigo aquí la traducción de Granja. En ella se lee: “El respeto está tan lejos de ser un sentimiento de placer [...] Pero al mismo tiempo carece tanto de displacer”. Esta traducción, aunque se apega mejor a los giros del español, parecería excluir del respeto al placer y al displacer. El texto en alemán no implica necesariamente esto: “*Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust [...] Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust*”. Que en realidad el respeto contiene ambas cosas es patente en el pasaje completo: después de alejarlo del placer, Kant enumera características displacenteras del respeto; después de distanciarlo del displacer, muestra sus características placenteras (*KpV* 5: 77–78).

como sumisión a una ley, es decir, como mandato (lo cual significa coerción para un sujeto afectado de manera sensible), no contiene placer alguno sino, en ese sentido, más bien displacer por la acción. Por otra parte, como esta coerción está ejercitada sólo por la legislación de la propia razón, ese sentimiento contiene también una elevación y el efecto subjetivo sobre él, en cuanto que la razón pura práctica es la única causa, se puede llamar, por lo tanto, únicamente aprobación de sí mismo respecto de esta última. (*KpV* 5: 80–81)

Por una parte, la ley moral daña las inclinaciones, debilita la presunción, humilla. Tiene, por lo tanto, un efecto negativo en el sentimiento, que se percibe como dolor (*KpV* 5: 73). Sin embargo, esta humillación en el plano sensible es una elevación de la estima moral en el plano intelectual y, así, un sentimiento positivo en cuanto a su causa intelectual (*KpV* 5: 79). Ahora bien, el placer y el displacer presentes en el sentimiento de respeto no deben concebirse como dos representaciones separables: es un sentimiento negativo, displacentero, porque es contrario a las inclinaciones y humilla a la presunción, pero justamente porque es contrario a las inclinaciones y humilla a la presunción es que es un sentimiento positivo y funge como fundamento subjetivo de la actividad (*KpV* 5: 79). De este modo, mientras que la mayoría de los sentimientos son placenteros o displacenteros y, por ello, se deben distinguir como dos valoraciones distintas, el sentimiento de respeto ofrece una sola valoración, que es a la vez positiva y negativa.²⁶ Cómo es esto posible y cuál es la valoración que se ofrece, lo veremos en seguida.

Antes de pasar a ese tema, vale la pena hacer una última observación. Cuando Kant habla del aspecto negativo del sentimiento de respeto utiliza el término “dolor” (*Schmerz*). El sentimiento que se opone al dolor es el deleite (*Vergnügen*). Sin embargo, Kant no utiliza el término “agrado” para referirse al aspecto positivo del respeto. Aunque parece resistirse a caracterizarlo de una manera concreta (e incluso se resiste

²⁶ Este doble aspecto de la valoración que ofrece el sentimiento de respeto sería problemático en aquellos casos en que el placer debe anteceder a la determinación de la facultad de desear. Básicamente, una valoración que es a la vez positiva y negativa no puede ofrecer un fundamento para determinar la voluntad en un sentido o en otro. Esto muestra que, de hecho, el sentimiento de respeto no puede desempeñar ese papel, como Kant señala en repetidas ocasiones. El respeto es un efecto de la ley moral, y el dolor y la elevación que conlleva no es lo que determina la voluntad en una dirección o en otra, sino que es el sentimiento resultante de la oposición a las inclinaciones (de su abatimiento) que se efectúa por la misma determinación de la voluntad.

a utilizar la palabra “placer”),²⁷ llega a utilizar el término “elevación” (*Erhebung*) (*KpV* 5: 80). ¿Por qué esta asimetría? El deleite y el dolor son, respectivamente, el placer y el displacer por medio del sentido (*Sinn*). Kant insiste en varias ocasiones en que el respeto no es un sentimiento patológico, no es efecto de un objeto externo que afecte nuestro sentido. ¿Por qué, entonces, califica el displacer provocado por la ley moral sobre el sentimiento como “dolor”? La razón de ello está en que, aunque conozcamos *a priori* el efecto de la ley sobre el sentimiento, “no podemos conocer la fuerza de la ley pura práctica como móvil, sino sólo la resistencia a los móviles de la sensibilidad” (*KpV* 5: 78–79). La causa del sentimiento es la representación de la ley moral, pero la valoración es sobre el ejercicio de las facultades sensibles. En el aspecto negativo del respeto no se siente propiamente la ley moral, se siente la oposición a los móviles de la sensibilidad. Por ello, dice Kant, “el efecto negativo sobre el sentimiento (del displacer) es, como todo influjo sobre el mismo y como todo sentimiento en general, patológico” (*KpV* 5: 75). En contraste, el carácter positivo del respeto no puede ser agrado, pues la valoración es sobre la capacidad de actuar de la razón pura práctica.

4.4 *El respeto involucra una apreciación de concordancia o discordancia con la vida*

Aquí, como en la característica anterior, hay que decir que el respeto manifiesta a la vez una apreciación de concordancia y de discordancia con la vida. Como señalé en el apartado 3, en último término se siente placer o displacer en función de que el ejercicio de nuestras facultades se vea favorecido o inhibido. El sentimiento de respeto es justamente una apreciación de la concordancia y discordancia de nuestras facultades respecto de la ley moral.

Kant es bastante explícito al respecto en el rasgo negativo del sentimiento de respeto. La ley moral excluye completamente el influjo del amor propio —esto es, de las inclinaciones en su conjunto— de la determinación de la voluntad, con lo que “infiere un perjuicio infinito a la presunción que prescribe como leyes las condiciones subjetivas de ese amor” (*KpV* 5: 73). Desde el punto de vista de la sensibilidad, la ley

²⁷ Aunque en *KpV* 5: 116 está muy cerca de esta caracterización al hablar de la complacencia consigo mismo como la conciencia placentera de la determinación de la voluntad por la ley, y en *KU* 5: 222 sí describe al sentimiento de respeto como placer (véase Holberg 2016, pp. 235–240).

moral es realmente opuesta a las condiciones subjetivas de la vida, pues inhibe la determinación de nuestra voluntad según nuestras inclinaciones: “la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando compara con esa ley la tendencia sensible de su naturaleza” (*KpV* 5: 74).²⁸

El elemento positivo de esta negación es el camino abierto a la determinación de la voluntad por la ley moral al eliminar los obstáculos puestos por las inclinaciones:

Al quitar la representación de la ley moral el influjo del amor propio y la ilusión de la presunción disminuye el obstáculo que encuentra la razón pura práctica y se produce así, en el juicio de la razón, la representación de la superioridad de su ley objetiva sobre los impulsos de la sensibilidad y, por lo tanto, aumenta relativamente el peso de la ley (respecto de una voluntad afectada por la sensibilidad) al quitar el contrapeso. (*KpV* 75–76)

Quitar los obstáculos de las inclinaciones, aumentar el peso de la ley en una voluntad afectada por la sensibilidad es “la otra cara de la humillación” (Torralba 2020, p. 180), pues allana el camino a la razón pura práctica (*GMS* 4: 400–401). El placer manifiesta el acuerdo de un objeto o una acción con las condiciones subjetivas de la vida. El sentimiento de respeto manifiesta, en lo que tiene de placentero o “elevado”, justamente la concordancia entre la razón y las condiciones subjetivas para la realización de su acción; en este caso, la negación de las condiciones subjetivas que se le oponen, por lo que “debe ser considerado fundamento subjetivo de la actividad” (*KpV* 5: 79). Si disminuyen los obstáculos que encuentra la razón, aumenta su efectividad. La inhibición de los elementos sensibles en la determinación de la voluntad es, a la vez, promoción de los elementos intelectuales, pues “toda disminución de los obstáculos que se oponen a una actividad es un fomento de esta misma actividad” (*KpV* 5: 79).

Por eso, en el sentimiento de respeto no se pueden separar el dolor y el placer. Ambos muestran la valoración sobre una y la misma cosa: el efecto de la ley moral sobre las inclinaciones. La oposición de la ley moral a las inclinaciones es, a la vez, inhibición y promoción de nuestra propia actividad: “la conciencia de una sumisión libre de la voluntad a

²⁸ Cabría preguntar qué sucede en las situaciones en las que las inclinaciones se orientan en la misma dirección que la ley moral. Parecería que en estos casos no cabría hablar de dolor. Sin pretender resolver el asunto, la respuesta debe plantearse en función de que la moralidad de la acción exige que las inclinaciones se excluyan como el fundamento de su determinación, aun cuando coincidan con la ley moral.

la ley, pero unida con una coerción inevitable ejercida sobre todas las inclinaciones, aunque sólo mediante la propia razón, es el respeto a la ley” (*KpV* 5: 80).

4.5 *El respeto ofrece un fundamento para su conservación o supresión*

Explicué líneas atrás que, dado que el contenido de los sentimientos no se puede analizar, algunas de sus características sólo se muestran en su relación con otras facultades. Por ejemplo, el fundamento que contienen los sentimientos para preservar o eliminar la representación se muestra en la dirección que toma la facultad de desear en la medida en que es determinada por el sentimiento. Según esto, parecería que el lugar más natural para examinar esta característica del sentimiento en el respeto sería el papel que este último desempeña como móvil de la acción moral, esto es, como fundamento subjetivo de la determinación de la voluntad. Sin embargo, me parece que hay otro lugar en el que esta característica se presenta con mucha más claridad y con la ventaja de que se hace patente la causalidad subjetiva de los sentimientos sin necesidad de verla convertida en la causalidad objetiva del deseo.

A lo largo del capítulo “De los móviles de la razón pura práctica”, Kant insiste en que ningún sentimiento, ni aun un supuesto “sentimiento moral” —ni siquiera el respeto—, puede anteceder a la ley moral ni servirle de fundamento (*KpV* 5: 75). Por ello, dice más adelante que, aunque “es muy hermoso hacer el bien a los hombres por amor y por compasiva benevolencia, o ser justo por amor al orden [...] esto todavía no es la verdadera máxima moral de nuestro comportamiento” (*KpV* 5: 82). Sin embargo, Kant también sostiene que la ley manda que se ejecute gustosamente la ley moral. Este mandato resulta peculiar, puesto que no se puede mandar sobre las inclinaciones (y porque mandar hacer algo que se hace gustosamente resulta superfluo). En este sentido, este mandato se debe entender como el mandato a *aspirar* a transformar el respeto a la ley en amor a la ley (*KpV* 5: 83–84).

Ahora bien, si no se puede cambiar la disposición de nuestras inclinaciones mediante una determinación de la voluntad, ¿de qué manera se puede justificar la aspiración a cumplir gustosamente la ley? Holberg 2016 ofrece una respuesta mediante el examen del papel que desempeña la dimensión placentera del sentimiento de respeto en la virtud, sin convertirlo en causa determinante de la voluntad. Ya que la determinación de la voluntad por la ley conlleva placer, la sensibilidad es dirigida y disciplinada mediante acciones determinadas de dicha manera:

la contribución del sentimiento de respeto es la producción de una sensibilidad cultivada, adquirida mediante la repetición de acciones morales (*cf.* Holberg 2016, p. 240). Ahora bien, ¿cómo es que la repetición de acciones morales “cultiva” o “disciplina” a la sensibilidad? Me parece que esto se debe explicar en función de la causalidad subjetiva de los sentimientos.²⁹ Dado que los sentimientos determinan la sensibilidad, y esa determinación conlleva la propensión a su conservación o supresión, los sentimientos disciplinan la sensibilidad: la predisponen en función de sí mismos. La causalidad del sentimiento no se entiende aquí, entonces, como causalidad objetiva en la acción concreta, sino como causalidad subjetiva sobre la misma sensibilidad. De esta manera, el sentimiento de respeto no serviría como fundamento causal de la determinación de la voluntad, pero sí determinaría la sensibilidad de tal manera que la haría más receptiva al influjo de la ley moral, pues a lo que tiende la determinación de la sensibilidad por el sentimiento es a la conservación del placer y a la supresión del displacer que residen en el sentimiento.³⁰ Así, con el sentimiento de respeto “la sensibilidad es moldeada de manera estable por las actividades de la razón, en lugar de verse forzada temporalmente a obedecerlas” (Holberg 2016, p. 243).

Esto no debe entenderse como una explicación analítica del fundamento interno del sentimiento de respeto para su preservación o eliminación: no pretendo explicar el modo en que esta característica pertenece exactamente al sentimiento de respeto, sino sólo mostrar un caso en el que se puede reconocer que esta característica de hecho se cumple.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo señalé y expliqué las características que Kant atribuye a los sentimientos como representaciones de la facultad del sentimiento de placer y displacer, y he mostrado que el respeto cumple con dichas características. No pretendo haber ofrecido una exposición exhaustiva de este sentimiento, pero espero haber esbozado las bases

²⁹ Holberg explora el papel del placer en el respeto como fundamento de la virtud, pero no se detiene a explorar el fundamento de la posibilidad de que el placer ejerza este papel. En este sentido, lo que propongo aquí —en pinceladas muy gruesas— es una lectura de la tesis de Holberg a la luz de la distinción entre causalidad subjetiva y objetiva de las representaciones.

³⁰ Incluso aquí podría mostrarse el doble aspecto del sentimiento de respeto, con el dominio de sí mismo como el elemento negativo del cultivo de la sensibilidad y el gobernarse a sí mismo como el elemento positivo (*cf.* *MS* 6: 407–408; Holberg 2016, p. 243).

para una tarea de ese tipo. La caracterización del respeto como sentimiento no implica negar lo que Kant dice de él, esto es, que es un sentimiento muy particular que no se puede comparar con los sentimientos patológicos. Nada de lo dicho aquí contradice las características que distinguen el sentimiento de respeto de los sentimientos patológicos: que no tiene origen empírico, no funciona como causa determinante de la voluntad y puede conocerse *a priori*.³¹ Así, sin negar la peculiaridad del respeto, he mostrado de qué manera puede hablarse de él, con toda propiedad, como un sentimiento.

La caracterización que hace este trabajo del respeto exclusivamente como sentimiento, y la consideración de que el carácter de móvil no pertenece al sentimiento *per se*, significó no abordar de manera directa la razón por la cual Kant introduce el sentimiento de respeto: ofrecer una explicación de los móviles de la razón pura práctica. Aunque la función del respeto como móvil queda fuera de los límites de este trabajo, creo que algunos de los temas que se exploraron aquí pueden ayudar a ampliar nuestra comprensión del respeto como móvil. Por poner dos ejemplos: 1) La distinción entre causalidad subjetiva y causalidad objetiva puede ayudar a comprender la posibilidad de un sentimiento como móvil sin adjudicarle *ipso facto* una orientación específica a la determinación de la facultad de desear. Así, esta distinción puede ayudar a examinar cómo la causalidad objetiva (su papel como móvil) del respeto puede serle dada no *al determinar* la facultad de desear, sino *en la determinación* de la facultad de desear. 2) El examen del sentido de la valoración contenida en el respeto también puede aclarar el sentido de la determinación subjetiva de la voluntad cuando el respeto funge como móvil: lo que se quiere, cuando se quiere impulsado por el respeto, es la autonomía, la autodeterminación. Como insiste Kant, el móvil es la moralidad misma, y esto se puede entender en la medida en que el respeto es el sentir la determinación de la voluntad por la razón práctica, esto es, el acuerdo de esta razón práctica consigo misma; por lo tanto, la agencia y promoción de la agencia de la razón.

³¹Una comparación detallada del sentimiento de respeto frente a los sentimientos patológicos puede encontrarse en Cohen 2018 (p. 18).

Referencias bibliográficas:

- Baron, Marcia W., 1999, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca. <<https://doi.org/10.7591/9781501720895>>
- Borges, Maria, 2004, “What Can Kant Teach Us about Emotions?”, *The Journal of Philosophy*, vol. 101, no. 3, pp. 140–158. <<https://doi.org/10.5840/jphil.200410137>>
- Cohen, Alix, 2020, “A Kantian Account of Emotions as Feelings”, *Mind*, vol. 129, no. 514, pp. 429–460. <<https://doi.org/10.1093/mind/fz2018>>
- Cohen, Alix, 2018, “Rational Feelings”, en Sorensen y Williamson (comps.), pp. 9–24. <<https://doi.org/10.1017/9781316823453.002>>
- De Haro Romo, Vicente, 2015, *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant’s Metaphysics of Morals*, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/Nueva York.
- Deimling, Wiebke, 2018, “Two Different Kinds of Value? Kant on Feeling and Moral Cognition”, en Sorensen y Williamson (comps.), pp. 25–40. <<https://doi.org/10.1017/9781316823453.003>>
- DeWitt, Janelle, 2018, “Feeling and Inclination. Rationalizing the Animal Within”, en Sorensen y Williamson (comps.), pp. 67–87. <<https://doi.org/10.1017/9781316823453.005>>
- DeWitt, Janelle, 2014, “Respect for the Moral Law: The Emotional Side of Reason”, *Philosophy*, vol. 89, no. 1, pp. 31–62. <<https://doi.org/10.1017/S0031819113000648>>
- Eran, Uri, 2023, “More Than a Feeling: Kant’s Tripartite Account of Pleasure”, *Kant-Studien*, vol. 114, no. 2, pp. 271–294. <<https://doi.org/10.1515/kant-2023-2017>>
- Eran, Uri, 2021, “Are Kantian Emotions Feelings?”, *Kantian Review*, vol. 26, no. 3, pp. 371–378. <<https://doi.org/10.1017/S1369415421000200>>
- Frierson, Patrick R., 2014, “Affective Normativity”, en Alix Cohen (comp.), *Kant on Emotion and Value*, Palgrave Macmillan, Houndmills, pp. 166–190. <https://doi.org/10.1057/9781137276650_9>
- Grenberg, Jeanne M., 2001, “Feeling and Interest in Kant’s Theory of Action”, *Kant-Studien*, vol. 92, no. 2, pp. 153–179. <<https://doi.org/10.1515/kant.92.2.153>>
- Guyer, Paul, 1997, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Holberg, Erica A., 2016, “The Importance of Pleasure in the Moral for Kant’s Ethics”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 54, pp. 226–246. <<https://doi.org/10.1111/sjp.12173>>
- Kant, Immanuel, 2014, *Antropología en sentido pragmático*, trad. D.M. Granja, G. Leyva y P. Storandt, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Kant, Immanuel, 2012, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2ª ed., trad. R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2005, *Crítica de la razón práctica*, trad. D.M. Granja, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

- Kant, Immanuel, 1992, *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. P. Oyarzún, Monte Ávila, Caracas.
- Kant, Immanuel, 1989a, *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1989b, *Principios metafísicos de la ciencia natural*, trad. C. Másmela, Alianza, Madrid.
- Kleingeld, Pauline, 2014, “Debunking Confabulation: Emotions and the Significance of Empirical Psychology for Kantian Ethics”, en Alix Cohen (comp.), *Kant on Emotion and Value*, Palgrave Macmillan, Houndmills, pp. 146–165. <https://doi.org/10.1057/9781137276650_8>
- Merle, J.-C., 2015, “Gefühl”, en Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr y Stefano Bacin (comps.), *Kant-Lexikon*, De Gruyter, Berlín. <<https://doi.org/10.1515/9783110443998-010>>
- Molina, Eduardo, 2015, “Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant”, *Anuario Filosófico*, vol. 48, no. 3, pp. 493–514. <<https://doi.org/10.15581/009.48.3.493-517>>
- Sherman, Nancy, 1990, “The Place of Emotions in Kantian Morality”, en Owen Flanagan y Amélie Oksenberg Rorty (comps.), *Identity, Character, and Morality*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 141–162. <<https://doi.org/10.7551/mitpress/3645.003.0011>>
- Singleton, Jane, 2007, “Kant’s Account of Respect: A Bridge between Rationality and Anthropology”, *Kantian Review*, vol. 12, no. 1, pp. 40–60. <<https://doi.org/10.1017/S1369415400000807>>
- Sorensen, Kelly y Diane Williamson (comps.), 2018, *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Stratton-Lake, Philip, 2000, *Kant, Duty and Moral Worth*, Routledge, Londres. <<https://doi.org/10.4324/9780203989357>>
- Torralla, José María, 2020, “El sentimiento de respeto y la estructura del vínculo moral”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 5, no. 1, pp. 174–191. <<https://doi.org/10.7203/REK.5.1.14013>>
- Varden, Helga, 2020, *Sex, Love, and Gender: a Kantian Theory*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/oso/9780198812838.001.0001>>
- Williamson, Diane, 2018, “Respect, in Every Respect”, en Sorensen y Williamson (comps.), pp. 224–241. <<https://doi.org/10.1017/9781316823453.013>>
- Wood, Allen W., 2018, “Feeling and Desire in the Human Animal”, en Sorensen y Williamson (comps.), pp. 88–106. <<https://doi.org/10.1017/9781316823453.006>>
- Zinkin, Melissa, 2006, “Respect for the Law and the Use of Dynamical Terms in Kant’s Theory of Moral Motivation”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 88, no. 1, pp. 31–53. <<https://doi.org/10.1515/AGPH.2006.002>>

La ironía de Kant al enseñar prudencia [Kant's Irony when Lecturing on Prudence]

FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ

Resumen:

Examino la noción de prudencia (*Klugheit*) desde la pedagogía kantiana. La prudencia es el desarrollo formativo de la predisposición pragmática y es necesaria para el cosmopolitismo y la felicidad. Planteo que hay una tensión paradójica en el seno de la prudencia: la realización de condiciones sociales cosmopolitas obstaculiza la consecución de la felicidad individual. Introduzco la idea de ironía de Friedrich Schlegel para dar sentido a esta tensión paradójica en la práctica pedagógica kantiana y muestro que el concepto de “insociable sociabilidad” respalda esta interpretación irónica.

Abstract:

I explore the notion of prudence (*Klugheit*) as part of Kantian pedagogy. Prudence is the formative development of the pragmatic predisposition, and it is necessary for cosmopolitanism and happiness. I argue that there is a paradoxical tension within prudence: the realization of cosmopolitan social conditions hinders the attainment of individual happiness. I borrow Friedrich Schlegel's conception of irony in order to make sense of this paradoxical tension in Kant's pedagogical practice and I show that the concept of “unsociable sociability” supports this ironic interpretation.

Artículo:

Recibido: septiembre 27, 2024
Revisado: diciembre 6, 2024
Aprobado: enero 30, 2025

Palabras clave:

cosmopolitismo, felicidad, insociable sociabilidad, Schlegel

Keywords:

cosmopolitanism, happiness, unsociable sociability, Schlegel

Datos del autor:

Universidad Iberoamericana-Puebla
francisco.iracheta@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6406-4156

Introducción

En sus *Lecciones sobre pedagogía* (VuP) Kant afirma que “el ser humano es la única criatura que tiene que ser educada” (IX: 441).¹ Por educación (*Erziehung*) debemos entender cuidado, disciplina y formación (*Bildung*). El cuidado es la precaución que deben tener los padres para que sus hijos, al ser niños, no se hagan daño a sí mismos; la disciplina es la parte negativa de la educación que impide que, “por medio de sus impulsos animales”, el ser humano “se desvíe de su propio destino” (IX: 442). Por último, la formación es la parte positiva de la educación por la que los seres humanos son guiados hacia el cumplimiento de su vocación o destino (*Bestimmung*). ¿Cuál es este destino? Kant responde a esta pregunta en *Anth* al discutir las predisposiciones técnicas, pragmáticas y morales del ser humano: “El ser humano está destinado por su razón a vivir en sociedad con otros seres humanos y en ella a *cultivarse*, *civilizarse* y, finalmente, a *moralizarse* a través de las artes y las ciencias” (VII: 324). Así, Kant sostiene que, a través de la instrucción y la formación, un ser humano dotado de razón se realiza como ser *cultivado*, *prudente* y *moralizado* (VuP, IX: 449–450). El cultivo, la civilización y la moralización son el producto educado de las *predisposiciones* técnicas, pragmáticas y morales de *la naturaleza humana*, respectivamente, y pertenecen a la educación práctica, esto es, “a la educación por la cual el ser humano es formado para vivir como un ser activo y libre (VuP, IX: 455).²

¹Todas las referencias a Kant que se citan en este trabajo corresponden, con los números romanos para la obra y con los arábigos para la página de la obra en cuestión, a la edición de la Academia de Berlín, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 y ss., XXIX vols. A lo largo del trabajo usaré las siguientes abreviaturas para los trabajos de Kant (versiones en alemán, español e inglés) tomados de la bibliografía citada al final del trabajo: *Lectures on Pedagogy* (VuP); *Antropología en sentido pragmático* (Anth); *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Rel); *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS); *The Conflict of the Faculties* (SdF); *Of the Different Races of Human Beings* (VRM); *Crítica de la razón práctica* (KpV); *Toward Perpetual Peace* (ZeF); *Kritik der Urteilkraft* (KU); *On the Use of Teleological Principles in Philosophy* (UgTPP); *Determination of a Concept of a Human Race* (BBM); *La metafísica de la costumbres* (MS); *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (IGA); *Probable inicio de la historia humana* (MAAdM); *Lecciones de ética* (VdE); *Review of J.G. Herder's Ideas for the Philosophy of the History of Humanity* (RvG). Para las ediciones inglesas y alemanas, todas las traducciones al español son mías.

²En *Anth* Kant concede que estas tres predisposiciones son naturales en la razón de los seres humanos, pero en *Rel* menciona la “predisposición a la animalidad del hombre

La “predisposición técnica” (*technische Anlage*) es la característica por la cual los seres humanos pueden manipular y hacer uso de las cosas que encuentran fuera de sí mismos para mejorar sus condiciones físicas de vida (*Anth*, VII: 322). Al educar esta predisposición, el ser humano deviene diestro y hábil para realizar cualquier número de tareas y alcanzar propósitos posibles que, en realidad, pueden ser infinitos en número (*VuP*, IX: 450).

Por su parte, la “predisposición pragmática” (*pragmatische Anlage*) es la característica por la cual el ser humano, *como ser racional*, es capaz de salir de la “rudeza de su naturaleza”. Al educar esta predisposición, el ser humano se *civiliza* entre las “artes de la cultura” (*Anth*, VII: 324), es decir, las “buenas maneras sociales” y la *prudencia* (*Klugheit*), definida como la capacidad de “usar a otros seres humanos para los propios propósitos finales” (*VuP*, IX: 450). La prudencia “es la facultad de usar las propias habilidades de manera efectiva” (*VuP*, IX: 455), y en *GMS* Kant señala que la prudencia consiste en “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio” (IV: 415), es decir, para el logro de la felicidad (*Glückseligkeit*). Así, además de civilizar al ser humano, la prudencia es una condición para el logro de la felicidad personal.

Por último, la “predisposición moral” (*moralische Anlage*) es la característica que hace al ser humano “moralmente bueno por naturaleza” gracias a su “carácter *inteligible*” (*Anth*, VII: 324). Sin embargo, puesto que el ser humano tiene igualmente la “propensión” (*Hang*) a apetecer lo que no es moralmente bueno según su “carácter *sensible*”, también se puede juzgar “malo por naturaleza” (VII: 324). La educación moral consiste en que “comprenda por sí mismo los principios de la razón” (*VuP*, IX: 455) y, para ello, cada uno tiene que ser formado en torno a la máxima de “*sustine et abstine*” (*VuP*, IX: 486).

Este ensayo es un estudio sobre el trabajo docente de Kant para desarrollar en sus estudiantes la predisposición pragmática, la prudencia. Mi objetivo es mostrar que, al enseñar prudencia para formar estudiantes cosmopolitas y civilizados, la práctica docente de Kant cumple a la

como ser viviente”, que no requiere de razón. Las dos predisposiciones, técnicas y pragmáticas, a las que se refiere en *Anth* se corresponden más o menos con la “predisposición de la humanidad” que discute en *Rel* (VI: 27). Kant explica que por “predisposición de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal”. Las predisposiciones técnica, pragmática y moral, además de que van acompañadas de razón, son “originales” y no “contingentes” porque “pertenecen necesariamente a la posibilidad del ser [humano] en cuanto tal” (*Rel* VI: 28).

vez el objetivo paradójico de que sus estudiantes no puedan realizar el fin personal por el cual el desarrollo de la predisposición pragmática es igualmente necesario, a saber, la felicidad. Espero mostrar que la idea de “historia natural” que Kant adopta requiere que los seres humanos tomen en serio individualmente la finalidad de su propia felicidad empírica y se esfuercen prudencialmente para alcanzarla. Pero, debido a una finalidad “Natural” más elevada que la de la felicidad empírica personal y que Kant reconoce perfectamente en relación con el proyecto civilizatorio de la humanidad para el despliegue histórico de la moralidad, los seres humanos están destinados de manera individual a ser felizmente frustrados.³ Sostengo, pues, que hay en la natural predisposición pragmática una tensión paradójica de fuerzas que sólo en virtud de su propia contrariedad puede ser comprendida en forma adecuada, y por eso propongo que la actividad docente de Kant encaminada a la enseñanza de la prudencia se comprenda como una actitud *irónica*. Aprovecho para mis propósitos el significado de ironía que desarrolla en la modernidad Friedrich Schlegel, filósofo y crítico literario contemporáneo de Kant. Mi lectura de la labor pedagógica cosmopolita de Kant me permitirá atribuirle una “belleza lógica” pues, como dice Schlegel, “la filosofía es la verdadera casa de la ironía, que se podría definir como belleza lógica” (en Behler 1990, p. 73).

Este trabajo tiene tres partes. En la primera examino el vínculo que el pragmatismo, el cosmopolitismo y la historia natural guardan entre sí a partir de las lecciones de antropología y geografía física de Kant. Mi objetivo es mostrar de qué modo se legitima una teleología antropológica cuyo propósito se reconoce en clave pragmatista y cosmopolita. En la segunda señalo la manera en que la prudencia se desprende del pragmatismo y por qué es esencial para el cosmopolitismo; explico la relación entre la felicidad y el cosmopolitismo y examino el escepticismo racional práctico y prudencial en Kant. Cuestiono así el acompañamiento de la razón práctica en la predisposición pragmática llevando este escepticismo a la misma práctica docente de la prudencia. La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿por qué Kant reconoce una inclinación *natural* a la felicidad empírica en los seres humanos, admite la presencia

³Como se verá en la segunda sección, en el trabajo fundacional de la moral de Kant (*GMS* y *KpV*) hay una resistencia poderosa del filósofo a hacer concebible y realizable racionalmente la felicidad empírica. Sin embargo, esta resistencia es consonante en términos teleológicos con el desarrollo civilizatorio de la especie.

de la racionalidad práctica —en su antropología filosófica— en la predisposición pragmática y dedica muchos años a la enseñanza de la prudencia y el cosmopolitismo cuando, desde el punto de vista de sus investigaciones críticas, reconoce sus deficiencias práctico-rationales⁴ Para responderla, propongo tomar el concepto de ironía en Schlegel. Por último, en el apartado final definiendo la ironía de la práctica docente de Kant con la introducción del concepto de la “sociable insociabilidad”. En mi opinión, este concepto complejo muestra por qué tiene sentido que Kant enseñe a sus estudiantes a ser prudentes para ser felices si, al mismo tiempo, reconoce que para la razón práctica se trata de un fin imposible. La sociable insociabilidad permite explicar, por un lado, por qué la civilización y el cosmopolitismo son requisitos desde el punto de vista antropológico histórico para la moralidad y, por otro lado, por qué la civilización misma necesita que los seres humanos busquen con afán ser felices cuando al mismo tiempo están naturalmente destinados a tropezar de manera continua para serlo debido a la competencia y rivalidad propia de la arena social.

1. *Pragmatismo e historia natural*

El interés pedagógico pragmático de Kant puede encontrarse al margen de sus tres críticas. Un buen punto de partida está en un ensayo informativo, publicado en 1777, en el que el filósofo anuncia el programa de su curso sobre geografía física para el semestre de invierno de 1775 (*VRM*). Los cursos más repetidos y apreciados que Kant impartió en la Universidad de Königsberg durante 40 años —desde el semestre de verano de 1756 hasta su retiro de la docencia en 1796— fueron precisamente sobre geografía física y antropología, cursos en los cuales la preocupación por el desarrollo de la prudencia era el objetivo central de su enseñanza.⁵

⁴ En la primera parte de *SdF*, Kant explica que la facultad de filosofía tiene que estar constituida por dos departamentos, uno que privilegie los “conocimientos históricos” y otro los “conocimientos racionales puros”. El primero incluye “historia, geografía, filología, humanidades y conocimientos empíricos que contienen las ciencias naturales”, mientras que el segundo se enfoca en la “matemática y filosofía pura, la metafísica de la naturaleza y la moral”. Pero la misma facultad tiene que “estudiar las relaciones que tienen entre sí estas dos formas de saber filosófico” (VII: 28). La facultad de filosofía es la facultad de la filosofía de Kant, desde luego, y sus dos departamentos corresponden, respectivamente, a sus escritos pedagógicos y populares y a sus escritos propiamente crítico-transcendentales. Pienso que la “belleza lógica” de la que habla Schlegel define su relación.

⁵ Como explica Holly Wilson, “las lecciones sobre geografía física tal como se desarrollaron a través del tiempo y llegaron a asociarse con las lecciones sobre antropología

Kant concedía una importancia de primer orden a su práctica docente, de ninguna manera menor a la que otorgaba a su proyecto personal como investigador. Al concentrar sus esfuerzos en la transmisión de una sabiduría prudencial, Kant reflejó su sensibilidad como docente ilustrado preocupado por formar a sus estudiantes como “ciudadanos del mundo”. Me parece que su trabajo docente manifiesta en este sentido su interés en favor de una forma popular de pensar la filosofía, pues al transmitir conocimientos prácticos basados en la “historia, la geografía, la filología y las humanidades” (*SdF*, VII: 28), ofrecía a sus estudiantes aprendizajes filosóficos aplicados al mundo social que les eran útiles para llegar a ser personas reconocidas y exitosas socialmente. Como dice el filósofo, “la persona prudente es quien se halla bien adaptada a la sociedad humana, es popular e influyente” (*VuP*, IX: 450).

Kant explica que la geografía física y la antropología “pertenecen al ejercicio preliminar *del conocimiento del mundo*; proporcionan el elemento *pragmático* a todas las ciencias y habilidades por el cual se vuelven útiles no sólo para la *escuela*, sino también para la *vida*, al introducir al aprendiz consumado en el escenario de su destino, es decir, el *mundo*” (*VRM*, II: 443). Estudiar geografía física y antropología otorga “un conocimiento del mundo”. La orientación pragmática que da Kant a sus cursos y textos sobre geografía y antropología instruyen y facilitan en forma amena el conocimiento del mundo “a través de referencias a múltiples ejemplos que pueden ser encontrados por cualquier lector” sin ser académicamente rígidos y secos (*Anth*, VII: 122). Son cursos “útiles para el ejercicio de la razón práctica” (*VRM*, II: 312), pues enseñan “cómo hacer práctico nuestro conocimiento del mundo” (*VuP*, IX: 515) considerando las características naturales de las razas humanas, las costumbres de los pueblos y las características particulares de cada género.⁶ Como conocimientos que contribuyen al desarrollo de habilida-

tenían la intención de preparar a sus estudiantes en la adquisición de las habilidades de la prudencia. El uso pragmático de la geografía física radica en esta preparación para el desarrollo de la prudencia” (Wilson 2011, p. 161).

⁶ En el prefacio de *Anth* Kant marca la diferencia entre una antropología fisiológica y una pragmática al señalar que “el conocimiento fisiológico del ser humano concierne a la investigación de lo que la *naturaleza* hace al ser humano, mientras que lo pragmático concierne a la investigación de lo que *él*, como ser libre para actuar, hace de sí mismo, o puede y debe hacer de sí mismo” (VII: 119). La concepción de ser humano que Kant tiene en *Anth* es la de un ser libre para actuar. Pero, como dice Robert Loudon, “todas las versiones [publicadas] de las lecciones de antropología de Kant incluyen discusiones extensivas sobre

des práctico-técnicas, tienen el aval de la observación de las conexiones causales. La antropología y la geografía física son ciencias (del mundo) en este sentido.

Sin embargo, por momentos Kant parece dudar de que la ciencia de la geografía física y de la psicología empírica sean suficientes como saberes pragmáticos. Por ejemplo, en el prefacio de *Anth*, y una vez que distingue entre antropología fisiológica y pragmática, señala que la “antropología, considerada *conocimiento del mundo* no es todavía pragmática cuando contiene un conocimiento amplio de las *cosas* en el mundo, por ejemplo, los animales, las plantas y los minerales de varias tierras y climas, sino sólo cuando contiene un conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*” (VII: 120). Con todo, en *VRM* Kant afirma que trata de un saber geográfico físico y pragmático y, sin embargo, no dice nada sobre el ser humano como *ciudadano del mundo*. ¿Acaso entonces los estudios de la geografía física no son estrictamente pragmáticos por no contener “un conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*”? Desde luego, ni las plantas ni los ríos, montañas, valles o planicies son ciudadanos. Pero, por ser parte de la naturaleza y pertenecer a la tierra como los ríos, las plantas, los minerales y los animales, los seres humanos también son objeto de un estudio geográfico. El tratamiento pragmático cosmopolita es específicamente un saber cuyo objeto es siempre el ser humano, y es un saber posible porque el ser humano también es un organismo natural.⁷

La geografía física puede constituir un saber pragmático cosmopolita si, como la antropología en sentido pragmático, estudia al *ser humano* como un *ser natural con propósito*. Entender al ser humano así es comprenderlo desde el punto de vista histórico natural. En *VRM*, Kant escribe que la “historia natural” nos muestra los cambios de especies y subespecies, “transformando el sistema escolar de la descripción de la naturaleza en un sistema físico del entendimiento”, en donde “podemos reconocer fines allí en los casos en que las causas naturales no son fá-

características humanas que surgen de lo que Kant considera su composición biológica en lugar de sus elecciones libres” (Louden 2011, p. 145).

⁷ Como vuelve a explicar Louden: “en todas las descripciones y reportes de las lecciones de geografía física de Kant, el ser humano desempeña un papel prominente. No es simplemente el caso que los cursos de geografía física traten sólo con cosas de la tierra, ni tampoco que su curso de antropología lidia solamente con seres humanos [...] En la medida en que los cursos de antropología y de geografía física conciernen a seres humanos, hay un considerable traslape entre ambas disciplinas” (Louden 2011, p. 144).

cilmente reconocibles, y aducir causas naturales donde no percibimos *fin*es” (II: 434–435). Del mismo modo, en otro ensayo dedicado al estudio de la raza de 1785, Kant añade al concepto de historia natural “un *carácter propositivo* en un organismo”, y argumenta en favor de la necesidad de comenzar con un principio teleológico “cuando la teoría nos abandona en el escrutinio de la conexión de las causas con los efectos” (BBM, VIII: 102).

Sin embargo, no es sino hasta tres años después, en 1788, cuando Kant aborda de manera más enfática la idea teleológica de la historia natural. Explica que el estudio teleológico de la naturaleza —esto es, la historia natural— puede ser físico o metafísico. En el primer caso, la historia natural se refiere a una *intención natural* cuyos fines solamente pueden concebirse a través de la experiencia, mientras que, en el segundo caso, la intención de la naturaleza se refiere a un fin que sólo puede ser determinado por la razón pura, pero no teórica, sino práctica (UgTPP, VIII: 159). El estudio metafísico de la historia natural es el que Kant realiza en la segunda parte de la *KU* al discutir el juicio teleológico. En cambio, ya que las disciplinas de la geografía y la antropología se refieren a la ciencia descriptiva del mundo, los principios teleológicos que sobresalen en ellas “tienen que estar restringidos a condiciones empíricas”. Así, a diferencia del principio teleológico de la libertad (el sumo bien) y de la naturaleza a la luz del propósito final de la libertad (el sistema completo de la filosofía trascendental) que son enteramente *a priori*, el principio teleológico propio de la historia natural, “al estar restringido a condiciones empíricas” y excluido de “una *doctrina de fines puros*, nunca puede indicar el fundamento último de conexiones propositivas completamente y con determinación suficiente para todos los fines” (UgTPP, VIII: 182).

¿Qué relación hay entonces entre el principio teleológico de la historia natural y el pragmatismo cosmopolita? Al tratarse de la ciencia empírica de la antropología para la cual el principio teleológico no presupone ninguna concepción teórica o práctica *a priori* sobre fines últimos, el cosmopolitismo tiene que ser un fin empírico. Volvamos entonces a la idea de que el cosmopolitismo está conectado con el conocimiento del *mundo*. Esto significa que es un conocimiento global sobre el ser humano en general, un ser que pertenece al mundo, cuya casa es el mundo en su totalidad. Kant considera que los estudios de geografía y antropología condicionan la posibilidad para la ciudadanía del mundo si se toma el cosmopolitismo no de manera “abstracta y formal”, indicando con

ello su simplicidad *mundana* y teleológica. Entonces, saber cómo es el ser humano dentro del mundo, como ser mundano y “organismo natural”, es necesario para saber cómo *moverse* dentro del mundo: cómo obtener, de los seres humanos con los que se interactúa, lo que se desea de ellos cuidando los intereses propios (*VuP*, IX: 157). Esto implica un saber de conexiones causales siempre en relación con ciertos *propósitos*. Así, lo que añade el principio teleológico de la historia natural al saber cosmopolita es tratar las conexiones causales entre seres humanos como organismos naturales a partir de relaciones entre medios y fines y de las partes con el todo. En efecto, el concepto de un ser orgánico no es otro “más que el de un ser material que sólo es posible a través de la relación de todo lo que contiene entre sí como medios y fines” (*UgTPP*, VIII: 181).

En este sentido, comprendida como entidad orgánica en la que “todo está mutuamente relacionado entre sí como fin y medio”, la especie humana es un “*sistema*” (*Anth*, VIII: 179). Por ello, el pragmatismo cosmopolita es un saber *cosmológico*:

El conocimiento del mundo que nos dan la geografía física y la antropología tiene que considerarse *cosmológicamente*, esto es, no sólo con respecto a los detalles notables que contienen sus objetos peculiares, sino con respecto a lo que podemos notar sobre la relación como un todo en la que se encuentran y en donde cada uno ocupa su lugar. (*VRM*, II: 443)

La meta del conocimiento cosmológico pragmático es la de colocarse a sí mismo en el mundo como parte de un todo integrado y sistemático. Como explica Louden, “el énfasis principal del adjetivo cosmológico está en la necesidad de comprender el todo y cómo las partes se relacionan con él” (Louden 2011, p. 142). Por ejemplo, si se atiende a uno de los caracteres que Kant trata en *Anth*, poseemos un conocimiento pragmático cosmológico sobre la sexualidad humana cuando, comprendidos los nexos causales que explican la inclinación sexual de la especie humana en general (todo) y la manera en que el carácter sexual de cada uno de los géneros (parte) se ajusta a esa inclinación, somos capaces de influir en el comportamiento de las mujeres y los hombres atendiendo a su género.

En resumen, la historia natural que Kant atribuye a las disciplinas de la geografía física y antropología brinda, primero, la pauta para comprender la naturaleza humana *teleológicamente* (sin olvidar que no se trata de una finalidad metafísica) y, segundo, un saber para orientarse *prácticamente* en el mundo humano. El ser humano se orienta prácticamente en el mundo social común al asimilar las conexiones de causa

y efecto que operan en la naturaleza humana bajo la relación práctica de medios y fines; al situarse a sí mismo como parte en relación con el todo y al conceder finalidad a la historia humana conforme al desarrollo de las predisposiciones naturales que se hallan en sí, confiando a la “Providencia” un plan para el cumplimiento de ese propósito.⁸ Específicamente, para el caso de la predisposición pragmática, una suerte de “intención Natural” (IGA, VIII: 17) conduce al ser humano a hacerse prudente. Pero, como podremos comprobar en el siguiente apartado, el desplazamiento de uno de los *propósitos* centrales de la predisposición pragmática (hablando de fines) abre un cuestionamiento interesante sobre el sentido de la pedagogía cosmopolita.

2. La prudencia como saber pragmático

La pertinencia de las lecciones de geografía física y antropología consiste en que desarrollan la predisposición pragmática a través del cultivo de la prudencia. ¿Qué entiende Kant por prudencia? En *Anth* la prudencia aparece en al menos dos lugares. Primero en el parágrafo 43, en relación con la facultad de la razón. La razón “en sentido práctico” es “actuar siguiendo principios” (VII: 199). Después, Kant indica que “el pleno uso de la razón” contiene tres momentos: el de la habilidad (*Geschicklichkeit*), que es “la facultad de obrar con arte en cualquier sentido”; la prudencia (*Klugheit*), es decir, “*usar, para los propios fines, a los demás hombres*” y, por último, la sabiduría, que es propiamente el actuar moral (VII: 201). Está claro que los principios a los que se refiere Kant corresponden al desarrollo racional de las predisposiciones técnicas, pragmáticas y morales del ser humano, respectivamente. De manera que la prudencia es racional en la medida en que tiene principios basados en “usar, para los propios fines, a los demás hombres”. Los principios que se consideran aquí, por lo menos para el caso de los técnicos y pragmáticos, son claramente las máximas. Las máximas son principios teleológicos porque se estructuran sobre la relación de medios y fines, una relación que supone la de causas y efectos. Como apunta Wilson, “las

⁸ En *Anth* Kant usa el concepto de “Providencia” para referirse a “una sabiduría que no es la del hombre”, una sabiduría que “percibimos con admiración en la conservación de las especies de seres naturales organizados” (VII: 329). En *ZeF* Kant también se refiere a la providencia como aquello que caracterizamos “sobre la finalidad de la naturaleza en el flujo de los sucesos mundiales”, una forma (pero no exactamente teológica ni racional) de “divina sabiduría subyacente que, como causa superior, dirige a la raza humana hacia su propio objetivo” (VII: 361–62).

máximas son mediadoras del destino natural de los seres humanos y su destino como seres racionales” (Wilson 2006, p. 45).

A su vez, en el párrafo 84 Kant discute la prudencia bajo el título general “De la inclinación a la facultad de tener influencia en general sobre los demás hombres”. Además de insistir en que se trata de la habilidad para usar a otros seres humanos como medios para los propios fines, Kant especifica un poco más su sentido de racionalidad práctica:

Esta inclinación es la que más se acerca a la *razón práctica técnica*. Llegar a dominar las inclinaciones de otros hombres para poder dirigirlos y determinarlas según las propias intenciones es casi tanto como estar en *posesión* de los demás como si fuesen meros instrumentos de la propia voluntad. Esta facultad encierra, por decirlo así, un triple poder: los honores, el mando y el dinero; con ellos se logra, cuando se está en posesión de ellos, alcanzar, si no por una de estas influencias, por la otra, a todo hombre y utilizarlo para las propias intenciones. (*Anth*, VII: 271)⁹

Así, nuestro filósofo explica que la educación práctica de la “prudencia mundana” consiste en desarrollar “el arte de utilizar eficazmente nuestras habilidades para usar a los seres humanos para nuestros propios fines” (*VuP*, IX: 486). Una acción prudente es la que la persona hace para adueñarse de las inclinaciones de los demás *en relación con un fin propio*, y el medio del que dispone para ello es despertando en las personas el sentimiento de poder basado en los deseos de honor, mando y dinero.

Cuando conocemos el mundo humano y sabemos actuar en él, somos cosmopolitas. El *magister* Kant quería *orientar* a sus estudiantes en el mundo brindándoles conocimientos de psicología empírica, *i.e.*, de lo que la naturaleza hace al ser humano y de lo que el ser humano puede hacer de sí mismo según su naturaleza. Ofrecía a sus estudiantes incentivos para despertar su iniciativa pragmática de pensar por sí mismos en la manera en que podían influenciar a otros seres humanos y tener con-

⁹ Kant discute esta idea en el contexto en el que aborda las pasiones y comenta que las pasiones de la prudencia son “perjudiciales pragmáticamente”. Las inclinaciones que corresponden a la “pasión de la prudencia” son el “*afán de honores*”, el “*afán de dominar*” y el “*afán de poseer*”. Cuando estas inclinaciones son excesivas, entonces “el hombre se torna en el juguete engañado de sus propias inclinaciones, y con el empleo de tales medios falla en alcanzar su fin último” (VII: 271). Pero no son los objetos de honores, dominio y posesión los que son excesivos, sino los *afanes* por ellos. Yo creo que, para Kant, la prudencia es engañosa, pero por una razón diferente que la de hacer afanosas (pasionales) sus inclinaciones.

trol sobre sus inclinaciones, dentro y fuera de sus íntimas localidades geográficas, a partir del uso efectivo de sus propias habilidades. De este modo cumplía con su objetivo formativo de desarrollar en sus pupilos sus predisposiciones prácticas y sus habilidades técnicas.

Sin embargo, ¿no es una ironía que Kant, quien jamás se alejó más de 50 kilómetros de Königsberg, haya enseñado conocimientos útiles para ser aplicados más allá del ordinario mundo de la vida de su localidad? Si es ironía, se puede matizar al recordar que los estudios de geografía física y de antropología pasaban por ser ciencias empíricas. Si el ser humano puede conocerse universalmente a partir del estudio de su psicología empírica, entonces no sólo no es realmente necesario, sino también puede ser contraproducente viajar para conocer la naturaleza humana. Como apunta Louden, “el filósofo critica al turista ‘cosmopolita’ que cree que ha adquirido *Weltkenntnis* simplemente porque ha sido lo suficientemente afortunado para viajar a sus anchas” (Louden 2011, p. 141). Kant mismo habla de esto en el prólogo de *Anth*:

Entre los medios para ensanchar la antropología está el viajar, aun cuando sólo consista en la lectura de descripciones de viajes. Pero *sí* es menester haber adquirido antes un conocimiento del hombre, en la propia casa, mediante el trato con los conciudadanos o paisanos, si se quiere saber qué es lo que se debe de buscar fuera para ampliar ese conocimiento en mayor dimensión. Los *conocimientos generales* preceden aquí siempre a los *conocimientos locales*, si se pretende ordenar y dirigir esta Antropología mediante la filosofía. (VII: 120)

Así, cualquiera que reconozca —a partir de un conocimiento de la humanidad de sus “paisanos” y “conciudadanos”— que el ser humano tiene inclinaciones hacia el honor, el dominio y la posesión, sabrá entonces que el ser humano en general buscará, si es prudente, usar a cualquier humano para incrementar y ganar los objetos de su interés que gravitan en torno a su honor, dominio y posesión. Pero, alguien que sabe esto es, naturalmente, un ser humano también. Por lo tanto, el *Weltkenntnis* con que Kant promete formar a sus estudiantes en sus cursos de geografía física y antropología consiste, primero, en saber que éstas son las inclinaciones que mueven al ser humano a juzgar por su propio interés y, segundo, en desarrollar nuestra inteligencia práctica sobre *lo que debemos o tenemos que hacer* para que esas inclinaciones de los demás jueguen en favor de las inclinaciones propias. Se trata de aprender a usar la *razón práctica técnica* para ganarnos las inclinaciones de los demás por

el fin del provecho propio sin que los demás se adueñen de las nuestras al grado que perdamos por ello el fin de nuestro propio interés. Quien sabe usar esta razón se diferencia de quien sólo “comprende” la naturaleza humana. En efecto, como dice Kant, “quien tiene mundo ha entrado *en juego* en él” y no solamente “se limita a *comprender* el juego que ha presenciado” (*Anth*, VII: 120).

Ahora bien, el aprendizaje de la razón práctica técnica por la cual nos hacemos de principios pragmáticos supone la validez (justificación) de ese saber práctico, y esto nos lleva a la discusión de los imperativos hipotéticos. En la segunda sección de *GMS* Kant explica que “la voluntad (*Wille*) es razón práctica”, y ésta consiste en la “facultad de derivar acciones a partir de leyes, o bien de principios”. Con todo, puesto que los seres humanos son racionalmente imperfectos porque “la razón no determina necesariamente a su voluntad”, los principios objetivos representados para actuar se expresan en mandatos, “su fórmula se llama *imperativo*” y “todo imperativo es expresado por un *deber* (*Sollen*)” (IV: 412–13).

Más adelante, Kant indica que el deber se relaciona con lo “bueno” (*Gut*) o lo “agradable” (*Angenehmen*). Si es con lo bueno, tenemos el imperativo de la moral; si es con lo agradable, imperativos hipotéticos. En sentido práctico, lo agradable es lo que “tiene influjo sobre la voluntad sólo por medio de las sensaciones”, y señala que “la dependencia de la facultad de desear de las sensaciones se llama inclinación (*Neigung*)”, la cual se refiere “a un interés *patológico* en el objeto de la acción” (*GMS*, IV: 414). La prudencia se refiere a una inclinación (*Anth*, VII: 271), por lo que se sitúa en el orden subjetivo de lo agradable, o también, como indica en la segunda *Crítica*, “en el deleite que uno espera en la producción del objeto” (*KpV*, V: 23). Así, los principios prácticos que le acompañan “son para utilidad de la inclinación, ya que la razón sólo indica la regla práctica de cómo superar las necesidades de la inclinación” (*GMS*, IV: 414).

De nuevo en *GMS*, Kant llama a los imperativos hipotéticos de la prudencia “*asertórico* prácticos”, pues el “fin” por el cual se determinan puede presuponerse en todo ser *racional* finito “según una necesidad natural”, a saber, “la felicidad” (*Glückseligkeit*). También los llama “prescripciones de prudencia”, “*consejos* de la prudencia” e “imperativos *pragmáticos*” (*GMS*, IV: 416).¹⁰ Pues bien, una vez que sostiene

¹⁰ Kant propone el concepto de “*consejos* de la prudencia” al explicar la existencia de una “desigualdad” en la manera como la voluntad se constriñe bajo la representación de

que “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar prudencia”, discute el doble significado de prudencia, *privada* y *mundana*, y su relación con el cosmopolitismo y la felicidad:

La palabra prudencia (*Klugheit*) se toma en un doble sentido: por un lado, puede llevar el nombre de prudencia mundana (*Weltklugheit*), en el segundo sentido el de prudencia privada (*Privatklugheit*). La primera es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al usarlos para sus propios propósitos. La segunda es el conocimiento que consiste en unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero. La última es aquella a la que se remite el valor de la primera, y de quien es prudente de la primera manera, pero no de la segunda, se podría decir mejor: es diestro y astuto, pero en conjunto, sin embargo, es imprudente. (IV: 416)

La prudencia denota una relación intrínseca entre el provecho propio y el cosmopolitismo. Está claro en primer lugar que la *Weltklugheit* es cosmopolitismo. Por otro lado, es posible asociar la *Privatklugheit* con la felicidad porque, como el pasaje lo indica, aquella se refiere a una “*totalidad unificadora*” y a un “*propio provecho duradero*”, mientras que la felicidad se refiere a “*un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en mi estado futuro*” (*GMS*, IV: 418). Así, la prudencia *privada* consiste en la capacidad de integrar nuestros “*finés*” provenientes de las inclinaciones en una totalidad —determinando conexiones coherentes entre medios y fines y entre las partes con el todo— que es duradera. En *Rel Kant* vuelve a esta idea al explicar que la felicidad consiste en la suma armonizada de las inclinaciones, “y que la razón que hace eso posible es la *prudencia*” (*Rel VI*: 58).

De acuerdo con el pasaje, la habilidad prudencial de una persona para agrupar sus inclinaciones en un todo sistemático y coherente (y ser feliz) es indicador de que sabe usar las inclinaciones de las demás personas *prudentemente*. Pero, si usara a las demás personas y, con todo, no fuera capaz de hacer conducir esa habilidad hacia su propio provecho duradero, es decir, hacia su felicidad, entonces propiamente, dice Kant, sería “*diestro y astuto*”, pero *no prudente*. De este modo, las enseñanzas

los distintos tipos de principios objetivos. La “desigualdad” no disminuye su objetividad, esto es, su “necesidad práctica”, pero sí el grado de fuerza de la constrictión, pues “vale meramente bajo la condición subjetiva del gusto de que este o aquel hombre cuente esto o aquello como perteneciente a su felicidad” (*GMS*, IV: 416).

que los estudiantes de Kant tendrían que haber obtenido a través de sus cursos de geografía física y de antropología deberían de haber incluido aprendizajes sobre las propias inclinaciones, y que la verdadera prudencia mundana (cosmopolita) presupone la prudencia privada (felicidad), todo ello en el marco de una discusión sobre múltiples ejemplos y referencias históricas y literarias de cómo se es feliz usando para provecho propio las inclinaciones de los demás.¹¹

En este punto es importante tener presente que la enseñanza prudencial por sí misma no hace moral al ser humano, pues para Kant la verdadera actitud moral no requiere de nada de la “antropología” y sus condiciones empíricas (*GMS*, IV: 388). El imperativo categórico nos demanda “*usar* a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de los demás, siempre como fin y nunca *solamente* [*bloß*] como mero medio” (*GMS*, IV: 429, énfasis añadido). Esta formulación reconoce que los seres humanos de hecho se *usan* mutuamente, y no expresa la obligatoriedad moral de que *no* se traten instrumentalmente, sino de que *no sólo* se traten así. El imperativo se dirige entonces a seres con predisposiciones prudentiales que, por “naturaleza”, actúan egoístamente.¹² En cierto sentido, la enseñanza de la prudencia es una *formación del egoísmo*. Es verdad que el principio de la prudencia no nos sugiere explícitamente que no es importante ganarnos el consentimiento de las personas que nos servirán de medios. Pero sería un error suponer que, sólo porque nos ganamos su consentimiento, no las estamos usando. La formulación del imperativo categórico *no* descarta usar a las personas como medios, pero claramente *sí* nos exige tener su consentimiento. Así, usar a las personas y tener su consentimiento es algo perfectamente coherente (Johnson y Cureton

¹¹ Como sostiene Wilson, “la enseñanza de la geografía física era una disciplina pedagógica seria cuyo objetivo consistía en guiar [a los estudiantes] al fin [empírico] de su vida, ayudándolos a desarrollar las habilidades y los talentos necesarios para ser felices” (Wilson 2011, p. 171).

¹² Kant explica que “el egoísta moral es el que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más utilidad que la que hay en lo que le es útil, y que incluso como eudaimonista pone meramente en la utilidad y en la propia felicidad, no en la representación del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad [...] Es este egoísta quien no llega a tener ninguna piedra de toque del verdadero concepto de deber” (*Anth*, VII: 130). Desde el punto de vista exclusivamente antropológico, el ser humano es un egoísta moral. La prudencia toca de lleno esta concepción de egoísmo.

2024).¹³ A la inversa, el aprendizaje moral tampoco enseña a hacer efectivo el imperativo hipotético o la máxima pragmática. Kant sí piensa, claro está, que la moral nos enseña a ser *dignos* de la felicidad, pero no nos enseña a ser felices. En la “Doctrina ética del método”, al final de *MS*, queda claro todo este asunto de la instrucción moral (VI: 480–82).

Ahora bien, desde la investigación de la *filosofía moral pura* los principios de la moralidad y la prudencia no sólo son, en conformidad con las enseñanzas de la antropología pragmática y la geografía física, dependientes de predisposiciones diferentes que únicamente se realizan a través de la formación. Más aún, y *sorprendentemente* en comparación con la otra cara de la filosofía que le interesa a Kant, esto es, la filosofía como *historia y antropología*,¹⁴ los desarrollos de una y otra predisposición apelan a “principios” divididos por la racionalidad práctica. En efecto, en los trabajos fundacionales de la moral pura de *GMS* y *KpV*, el “imperativo” asertórico práctico de la prudencia se desvanece en última instancia de su participación en la *razón práctica*. Esto se debe a que, después de un análisis más profundo, se ve que no cumple con el criterio racional práctico de analiticidad de los imperativos hipotéticos, *i.e.*, “quien quiere el fin, quiere también el medio indispensablemente necesario que está en su poder” (*GMS*, IV: 417). El problema es que el objeto de la felicidad es lo suficientemente indeterminado para que podamos hacernos una idea clara de lo que queremos cuando nos proponemos ser felices, lo que evita que el principio sea suficientemente constrictivo para mostrar una normatividad práctica (*GMS*, IV: 418). La felicidad es un bienestar absoluto inconmensurable al que ningún precepto práctico racionalmente conmensurable le hace justicia. Por ello, en la segunda

¹³ Wilson afirma que “Kant no quiere decir que, al usar a otra persona para nuestros propios fines, deberíamos usarla sin su consentimiento” (Wilson 2011, p. 168) y creo que tiene razón. Pero esto no minimiza, de ningún modo, lo esencial del principio pragmático de la prudencia en cuanto que prescribe, a todo lo largo, *usar* a las personas. Me parece que Wilson quiere interpretar la eficiencia de los principios pragmáticos mediante la imposición de una regla adecuada a la moral kantiana o, en el mejor de los casos, subsumida a una regla extra prudencial y por la cual se hace eficaz. Pero pienso que esto es un error. El hecho de que tengamos el consentimiento de las personas no quiere decir necesariamente que no las tratemos como medios, o que haya en el hecho de que *consientan* a ser usadas una condición necesaria para el funcionamiento eficaz del principio pragmático prudencial cosmopolita.

¹⁴ Véase la nota 4.

Crítica Kant reconoce que los “principios del amor propio [felicidad] *no son realmente principios prácticos*” (*KpV*, V: 26, énfasis añadido).

Para el saber prudencial esta conclusión es fulminante pues, en efecto, (i) si la felicidad es un “fin” inalcanzable para todo ser humano no omnisciente (*GMS*, IV: 418) y tenemos además que, (ii) a menos de que seamos prudentes en el sentido privado no podemos ser correctamente prudentes en el sentido mundano (cosmopolita), entonces, tomando una vez más la cita de *GMS* en donde aparece la diferencia entre la *Welt* y la *Privatklugheit*, la enseñanza de la prudencia cosmopolita forma estudiantes “diestros y astutos, pero en conjunto [...] imprudentes” (IV: 416). Kant enseña a sus estudiantes la importancia de saber usar a los seres humanos para sus propios intereses, pero resulta que el “propio provecho duradero”, esto es, el propósito por el cual el cosmopolitismo parece tener sentido cosmológico, es una ilusión racional.

Kant deja la formación pragmática, que tanto interés tenía para su papel de *magister* y que tanto prometía a sus estudiantes, en inminente tensión. Pues todo parece indicar que Kant enseñaba prudencia sabiendo que para sus estudiantes saber cómo usar a los demás no tenía un propósito realizable. En realidad, puesto que no se puede aprender a ser feliz porque no es posible tener un concepto claro de la felicidad, el uso que hacemos de los demás no puede propiamente llamarse prudencia. Es difícil aceptar que Kant no fuera consciente de la tensión paradójica en el seno del desarrollo de la predisposición pragmática y máxime reconociendo —como acabamos de ver y conscientes del gran interés del filósofo por la investigación moral pura— que sólo la predisposición por la moral implica una legítima normatividad práctica.

Así, si es verdad que la prudencia no es razón práctica, mi hipótesis es que el gran *magister* Kant jugaba con sus estudiantes: les hacía creer *seriamente* en la necesidad de ser prudentes para ser cosmopolitas y felices, de que tenían que saber jugar en el mundo para ganarse las inclinaciones de los demás para sus propios intereses de ser felices cuando, en realidad, esto último era una *broma*. Las reglas del juego son otras. Nadie que diga que es feliz deja de estar engañado.¹⁵ El juego que jugaba el *magister* Kant se llama ironía, un juego que repite la idea general de lo que Alcibiades, en el *Banquete* de Platón, dice acerca de Sócrates al

¹⁵ En cualquier caso, por obedecer nuestras inclinaciones naturales vivimos engañados. Kant se refiere a las inclinaciones como “el engañador que hay en nosotros” (*Anth*, VII: 151).

compararlo con los silenos, esas figuras talladas con imágenes satíricas y grotescas en el exterior, pero hechas de oro puro en el interior.

Este contraste entre la seriedad y la broma es una forma de disimulación y, a juzgar por lo que comenta el filósofo en *VuP*, quien aprende a ser mundanamente prudente le sigue el juego:

Para que el niño se entregue a la prudencia mundana debe poder ocultarse y hacerse impenetrable, pero al mismo tiempo debe poder escudriñar al otro. Debe ocultarse particularmente en lo que respecta a su carácter. El arte de la apariencia externa es la decencia [*Anstand*]. Y uno debe poseer este arte. Escudriñar a los demás es difícil, pero es necesario conocer bien este arte haciéndose impenetrable. Esto incluye el *disimulo* [...] que no siempre es hipocresía y a veces puede permitirse, pero roza muy de cerca a la deshonestidad. (IX: 486; cursivas añadidas)¹⁶

El juego de Kant es una forma de socratismo sofisticado, el tipo de ironía que tanto interesó, a finales del siglo XVIII, al Círculo de Jena y, en especial, a Friedrich Schlegel. Para Schlegel, la ironía es una “disimulación involuntaria y a la vez reflexiva”. Schlegel tematiza en torno a la ironía con una mayor inclinación hacia la *Poesie*, pero comprende a la verdadera filosofía desde el mismo orden de lo irónico (Bowie 1997).¹⁷ La teoría de la ironía schlegueliana se desarrolla mucho más lejos que de su acepción clásica como recurso retórico, para situarse en el orden de lo paradójico.¹⁸ En efecto, Schlegel añade al concepto de ironía que “la paradoja es su *conditio sine qua non*”; la paradoja es “el alma de la ironía, su fuente y principio” (Schlegel 2021, p. 140). Además, refiriéndose a su legado socrático, afirma en uno de sus aforismos que

¹⁶ Cicerón introdujo la palabra ironía a la lengua latina con el vocablo mismo de “disimulación”, traído del griego *eironeia*. En el libro segundo de sus *Cuestiones académicas* escribe lo siguiente: “por su parte Sócrates, desestimándose a sí mismo en la discusión, atribuía más a los que quería refutar; así, diciendo cosas distintas de las que pensaba, voluntariamente usó aquella disimulación que los griegos llaman *eironeia* [*ea dissimulatio, quam Graeci εἰρωνείαν vocant*]” (Cicerón 1990, 27). La *eironeia* atribuida a Sócrates la presenta Aristóteles en el libro IV de la *Ética nicomáquea* (Aristóteles 2008).

¹⁷ Así como Schlegel descubre y al mismo tiempo inventa la ironía moderna en las obras de Boccaccio, Cervantes y Shakespeare, podría decirse también que por él la vemos en Kant. Después de todo, como dice Ernst Behler, “la ironía es inseparable de la evolución de la conciencia moderna” (Behler 1990, p. 73).

¹⁸ Antes de Schlegel, la figura retórica era la base de la reflexión sobre la ironía. La *Encyclopédie* francesa de 1765 la definió como “figura retórica mediante la cual se quiere transmitir lo opuesto a lo que se dice” (Behler 1990, p. 76).

“la ironía socrática es la única simulación enteramente involuntaria y, sin embargo, enteramente reflexiva [...] En ella todo debe ser broma y seriedad, todo lealmente sincero y todo profundamente disimulado” (Schlegel 2018, pp. 69–70). Por último, también considera que “la ironía es la polémica autosuperada” (Schlegel 2021, p. 97), esto es, una forma de reconciliación de la necesidad de la contradicción misma.

Si se consideran estos elementos de la teoría de Schlegel, la ironía pedagógica de Kant consiste en enseñar un saber que simula ser verdadero, esto es, que requiere guardar la apariencia de ser verdadero para lograr el propósito que jamás se lograría si ese saber práctico no fuera disimulado, a saber, el propósito de alcanzar la civilización humana a través de las artes de la apariencia. Lo irónico está en la *toma de conciencia* de un choque frontal entre lo que se debe de creer y lo que es realmente el caso. Lo que uno cree que *hace* para sí y en el mundo no es sino lo que la naturaleza y el mundo hacen de *uno* y la *disimulación* de esta conciencia. En *Anth* encontramos un pasaje que refleja magistralmente a este Kant que ironiza:

Los juegos del niño, la pelota, la lucha, las carreras, los soldados; después los del varón, el ajedrez, la baraja (en aquella ocupación persiguiendo la mera ventaja del entendimiento, en la segunda la ganancia en dinero); finalmente, los del ciudadano, que prueba su suerte en las sociedades públicas con el faro o los dados, son acicateados sin que lo sepan por la naturaleza más sabia que ellos, para convertirse en proezas donde probar las fuerzas en pugna con los demás [...] Dos de estos antagonistas creen jugar uno con otro; pero de hecho juega la naturaleza con ambos, de lo que puede la razón convencerles claramente. (VII: 275)

Kant escribió estas líneas en el contexto en el que discute el desvarío (*Wahne*), y lo hace ciertamente después de haber tratado las *pasiones* del honor, el dominio y la posesión. Con todo, consiente previamente que, cuando nos referimos al “hombre que se torna el objeto engañado de sus propias inclinaciones”, hablamos “de la *prudencia* con que se puede manejar a los necios” (VII: 271). El análisis paradójico de la prudencia en la *Anth* es consistente con el escepticismo práctico con el que Kant aborda el imperativo asertórico práctico en *GMS* y *KpV*. Los objetos de honores, mando y posesión no son “fines reales” que los seres humanos hacen suyos —pues más bien la naturaleza los pone en ellos— y la persona que cree “que hace mucho”, en realidad acaba “haciendo nada” (la naturaleza lo hace por ella).

Creo que, si atendemos a la filosofía de la historia de Kant, la razón que tiene para ironizar mínimamente se defiende, pues dejar en ascuas a la razón práctica prudencial y, no obstante, esmerarse pedagógicamente en mostrar su pertinencia hasta el grado de que sus estudiantes se convenzan de la necesidad de ser prudentes, obedece al objetivo sustancial de los fines naturales de la especie humana hacia la moralidad. En el rompecabezas kantiano de la predisposición pragmática desde la perspectiva cosmológica todo se resuelve en términos, sí, propios de relaciones entre medios y fines y entre las partes y el todo; pero para que esa visión cosmológica funcione, la felicidad personal tiene que ser un propósito *disimulado*.

3. La necesidad de la pedagogía irónica como condición de realización de la historia natural de la especie humana

Kant concibe la historia de la especie humana como un desarrollo hacia el perfeccionamiento moral “por medio de las artes de la cultura”, cuyo motor es la discordia. En *Anth*, al discutir sobre el “carácter de la especie”, señala que “la naturaleza ha puesto en la especie humana el germen de la *discordia*”. La discordia “es en el plan de la naturaleza el medio de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable”, mientras que “el *fin*” al cual se dirige es que “los seres humanos, por su propia razón, saquen de la discordia la *concordia*, o al menos la constante aproximación a ella”. La concordia no es posible a menos de que hagamos efectivamente real la “predisposición moral” (VII: 322). Para ello, la discordia es necesaria.

Esta idea histórico antropológica se desarrolla más en *IGA*. En el “Cuarto Principio”, Kant introduce el concepto de “insociable sociabilidad” para explicar el antagonismo. “Entiendo por antagonismo”, escribe el filósofo, “la insociable sociabilidad de los hombres, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolverla”. La “inclinación” de cada ser humano a vivir en sociedad va acompañada de una aversión que, en general, cada ser humano siente por los demás. O también se refiere a la “posición” que tiene cada ser humano “entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*” (VIII: 21). La insociable sociabilidad de los seres humanos se explica por la propia tensión paradójica de la predisposición pragmática.

Los seres humanos son sociables por la necesidad de existir en cercanía los unos con los otros. Reconocen que requieren socializar para sa-

tisfacer sus inclinaciones y ser felices. Pero son también insociables por la urgencia que sienten, individualmente, por romper sus lazos sociales debido a la resistencia que se imponen unos a otros para la satisfacción de sus caprichos personales. Aquí reside su “inclinación a *individualizarse* (aislarse)” (IGA, VIII: 21). La tendencia a la individualización (insociabilidad) es un efecto del sentimiento de frustración respecto a las inclinaciones poderosas cuya realización requiere de la prudencia privada. El sentimiento de repulsión social es producto de la confrontación de intereses egoístas, pero de ningún modo apaga el deseo natural del ser humano por la obtención de honores, mando y posesiones.

La insociabilidad no aísla físicamente a los seres humanos entre sí, pero sí los aleja de un estado idílico en el que reinaría el trato afable y confiado, un estado que evoca “la arcádica vida de pastores” en donde existiría “la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo” (IGA, VIII: 21). Apartados entonces de este estado de máximo confort social, en donde “los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan” (IGA, VIII: 21), la confrontación de intereses egoístas que explica la insociabilidad impulsa a los individuos a redoblar sus fuerzas para vencer la resistencia generalizada que otros les imponen bajo el gobierno de estas inclinaciones compartidas, *refinando así su arte para usarse más eficaz y sutilmente los unos a los otros*. En condiciones de recíproca desconfianza, en donde casi nadie quiere ser dominado y poseído dócilmente y casi todos quieren dominar y poseer a los otros, los seres humanos “vencen su inclinación a la pereza” y poco a poco su historia natural es conducida “desde la barbarie, hasta la cultura”, reformando sobre la marcha “un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*” (VIII: 21).

De este modo, desde el antagonismo y la confrontación de fuerzas moduladas por las inclinaciones del honor, el mando y la posesión, la “sabia Naturaleza” impulsa el desarrollo de los talentos humanos y facilita el progreso hacia la auténtica racionalidad práctica (legal y moral). Por ello, Kant exclama: “¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar!” (IGA, VIII: 21). La “Naturaleza ha antepuesto la *autoestimación* racional del hombre a su bienestar propio” y, en este sentido, “a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien” (IGA, VIII: 20). El medio del que se vale para lograr su propósito es el de sembrar simuladamente en el individuo la inclinación personal por la felicidad. Los seres humanos

aprenden a *usarse* entre sí para cumplir el fin natural de civilizarse y alcanzar con el tiempo la moralidad y, para ello, la naturaleza *usa* a los seres humanos dotándolos de un deseo de felicidad que no le “interesa” que se realice.

En otro de sus ensayos, en el que satiriza las ideas de Herder sobre las prioridades individuales de la Providencia, Kant explica que el curso que sigue la historia humana es un progreso de lo peor a lo mejor para la especie. Sin embargo, para el caso “de los individuos las cosas son muy diferentes”, pues para ellos “la historia de la Naturaleza es una pérdida”, si bien cada individuo tiene que poder “admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden como miembro de la totalidad (de una especie)” (*MAdM*, VIII: 115–116). Así, a diferencia de lo que piensa su exalumno, Kant sostiene que “no es el auténtico objetivo de la Providencia ese espectro de felicidad que se forja cada uno, sino la cultura” —es decir, ese estado en el que los individuos se usan sólo como meros medios, ese estado en donde parece reinar la *prudencia* mundana— que conduce paulatinamente a “una constitución política estructurada conforme a los conceptos del derecho humano” (*RvG*, VIII: 64).

En *MAdM*, Kant abraza la tensión paradójica de la teleología antropológica con un asomo de admiración. Encontramos incluso la muestra de un gesto de orgullo por sostener la misma idea paradójica defendida por Rousseau. A juzgar por los propios ejemplos de Kant para ilustrar el “conflicto” de los fines de la naturaleza —el “inevitable perjuicio mutuo entre los fines de la Naturaleza y las costumbres”, o también “que la Naturaleza ha depositado en nosotros disposiciones tendientes a dos fines distintos” (VIII: 116–117)—, la cuestión de interpretar de manera errónea a Rousseau consiste en no comprender la sutilidad y verdad de esa tensión contraria de la naturaleza. Esa naturaleza que ha implantado en los individuos tanto la semilla de la *felicidad individual* (prudencia privada) como la del *progreso social y cultural de la especie* (prudencia mundana), pero haciendo que el fortalecimiento del progreso sea inversamente proporcional a la felicidad personal.

Si bien no son virtudes morales, las inclinaciones del honor, el mando y la posesión tampoco son vicios naturales. Como afirma Rodríguez Aramayo, Kant sigue aquí la tradición de Mandeville:

Al igual que en la *Fábula de las abejas* de Mandeville los vicios eran el motor de la prosperidad, el antagonismo de las inclinaciones es para Kant la llama del progreso cultural. Sin esa dinámica de acción y reacción, provo-

cada por las pretensiones egoístas, todos los talentos cuyo germen porta la humanidad quedarían eternamente adormecidos. (Rodríguez Aramayo 1994, p. XXVII)

La insociable sociabilidad no es un favor que la naturaleza hace al individuo natural dotado con inclinaciones eudaimonistas. El “Primer Principio” de *IGA* señala que “*todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y en arreglo a un fin*” (VIII: 18). Pero, para la Providencia, la predisposición del individuo para la prudencia no es con arreglo a satisfacer su natural fin de la felicidad. El individuo no se engaña al sentir la necesidad de ser feliz ni al creer que tiene las disposiciones naturales que le sirven de instrumento para ello. Pero sí lo hace al creer que la Providencia lo favorece individualmente. Y, sin embargo, sin este engaño de su razón práctica no confiaría en que sus fines serán realizados; no tendría motivos racionales para actuar en el mundo humano y buscar adueñarse de las inclinaciones de los demás. Sin este engaño, no habría entre individuos y naciones los antagonismos o discordias que son necesarias —pero no suficientes— como medios para el cumplimiento del auténtico propósito racional-moral.

La comparación de los seres humanos con los árboles en el bosque, una de las metáforas favoritas de Kant a juzgar por el número de veces que la cita (cada ser humano se desarrolla intentando “privarle al otro del aire y el sol” (*IGA*, VIII: 23)), no funciona si falta la disimulación.¹⁹ Como leemos en el “Octavo Principio” de *IGA*, “entremezclada con ilusiones y quimeras, surge poco a poco la *Ilustración*” (VIII: 28). Por ello es necesario que, con todo su esfuerzo magisterial, Kant convenza a sus estudiantes de buscar aquello que, de antemano, sabe que es inalcanzable: su felicidad empírica personal.²⁰

Volvamos pues, para terminar, al lugar donde comenzamos: la formación. Al escribir en *Anth* sobre la educación de la humanidad, Kant explica que “antes que nada hay que observar que en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar

¹⁹ Además de en *IGA*, la metáfora aparece en *VdE* (XXVII: 468) y en *VuP* (IX: 448).

²⁰ La exigencia moral no de hacerse feliz, sino de ser *digno* de la felicidad, es perfectamente consistente con la disimulación. Puesto que nadie alcanza realmente la felicidad en esta vida, todo ser humano, como ser racional competente para la moralidad, tiene que reconocer que no es feliz porque no se ha esforzado más para hacerse digno de ella. Se trata por ello de un progreso al infinito.

su destino entero, mas entre los hombres acaso sólo la especie (VII: 323–24).²¹ En las *VuP* Kant retoma esta idea para llamarla “el arte de educar”, pues la “naturaleza no ha dado al ser humano ningún instinto para esto”. El arte de educar se resume en el principio básico de que “los niños no deben de ser educados en relación con su condición presente, sino en conformidad con una mejor condición de la especie humana en el futuro”. Desde luego, este arte es plenamente coherente con la idea de la historia natural según la cual se privilegia el desarrollo del ser humano como especie y no como individuo. Por esto, Kant se queja de que la educación privada y los padres por lo general se empeñan para que a sus pupilos e hijos les vaya bien en el mundo, a “pesar de lo corrupto que pueda ser”, en lugar de ocuparse de que su educación tenga presente el bien de la especie. Ni la educación privada ni los padres tienen “como fin final lo mejor para el mundo” y, con esto, “la perfección a la cual está destinado el ser humano”. Recordemos que el destino (*Bestimmung*) del hombre está en cultivarse, civilizarse y moralizarse, para lo cual requiere de una educación pragmática y convertirse en ciudadano del mundo. Por ello afirma “que el diseño para un plan de la educación debe de ser hecho en sentido cosmopolita” (IX: 448).

Sin embargo, no se puede ser cosmopolita sin aprender las habilidades adecuadas para usar a las demás personas como medios para los *proprios propósitos*, y hacer justamente aquello contra lo que Kant se queja. Pues es imprescindible que se eduque a las personas a ser prudentes de manera privada para que cada ser humano sienta “una fuerte inclinación a individualizarse por encontrar simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho” (IGA, VIII: 21). ¿Cómo entonces hay que entender la respuesta “¡nunca!” que ofrece Kant a la pregunta que formula en *VuP*, a saber, “ocurre que lo mejor que puede pasarle al mundo es algo que resulta perjudicial para nuestras mejores condiciones privadas”? (IX: 448). ¡Como una ironía, por supuesto!

²¹En la discusión del “Sexto Principio” en IGA Kant formula el argumento no ya comparando al ser humano con otros animales, sino con otros posibles seres vecinos del cosmos: “acaso entre ellos cada individuo pueda alcanzar plenamente su destino durante su vida. Entre nosotros sucede de otra manera: sólo la especie puede esperar tal cosa” (VIII: 23).

Referencias bibliográficas:

- Aristóteles, 1985, *Ética nicomáquea*, 2ª ed., introd. E. Lledó Íñigo, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- Behler, Ernst, 1990, *Irony and the Discourse of Modernity*, University of Washington Press, Seattle. <<https://doi.org/10.1515/9780295801537>>
- Bowie, Andrew, 1997, *From Romanticism to Critical Theory*, Routledge, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203026250>>
- Cicerón, 1990, *Cuestiones académicas*, trad. J. Pimentel Álvarez, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México.
- Johnson, Robert y Adam Cureton, 2024, “Kant’s Moral Philosophy”, en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (comps.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/kant-moral/>>
- Kant, Immanuel, 2017, *Crítica de la razón práctica*, 2ª reimpresión, trad., estudio preliminar y notas D.M. Granja Castro, UAM/UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Immanuel, 2016, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, 3ª ed., trad. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2014a, *Antropología en sentido pragmático*, pról. R. Brandt, trad. D.M. Granja Castro, G. Leyva y P. Storandt, UAM/UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Immanuel, 2014b, *Lectures on Pedagogy*, 4ª reimp., trad. R.B. Loudon, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014c, *Determination of a Concept of a Human Race*, 4ª reimp., trad. H. Wilson y G. Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014d, *Of the Different Races of Human Beings*, 4ª reimp., trad. H. Wilson y G. Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014e, *On the Use of Teleological Principles in Philosophy*, 4ª reimp., trad. G. Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014f, *Review of J.G. Herder’s Ideas for the Philosophy of the History of Humanity*, 4ª reimp., trad. A.W. Wood, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2008, *Toward Perpetual Peace*, 12ª reimp., trad. M.J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2006, *Kritik der Urteilskraft*, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner, Hamburgo.
- Kant, Immanuel, 1996a, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. J. Mardomingo, Ariel, Barcelona.

- Kant, Immanuel, 1996b, *The Conflict of the Faculties*, trad. M.J. Gregor y R. Anchor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 1994a, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, 2ª ed., trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1994b, *Probable inicio de la historia humana*, 2ª ed., trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1993, *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, Altaya, Barcelona.
- Kant, Immanuel, 1988, *Lecciones de ética*, trad. R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Cátedra, Barcelona.
- Louden, Robert B., 2011, “‘The Play of Nature’: Human Beings in Kant’s *Geography*”, en Stuart Elden y Eduardo Mendieta (comps.), *Reading Kant’s Geography*, State University of New York Press, Nueva York, pp. 139–159. <<https://doi.org/10.1515/9781438436067-009>>
- Platón, 2000, *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, 1994, “El ‘utopismo ucrónico’ de la reflexión kantiana sobre la historia”, en Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, pp. IX–XLIV.
- Schlegel, Friedrich, 2021, *Cuadernos literarios*, trad. G. Garrido Miñambres, Akal, Madrid.
- Schlegel, Friedrich, 2018, *‘Athenaeum’-Fragmente und andere frühromantische Schriften*, Reclam, Stuttgart.
- Wilson, Holly, 2006, *Kant’s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, State University of New York Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1515/9780791481295>>
- Wilson, Holly, 2011, “The Pragmatic Use of Kant’s Physical Geography Lectures”, en Stuart Elden y Eduardo Mendieta (comps.), *Reading Kant’s Geography*, State University of New York Press, Nueva York, pp. 161–172. <<https://doi.org/10.1515/9781438436067-010>>

Guillermo Hurtado *Biografía de la verdad*

ÁNGELES ERAÑA

La confrontación es algo cotidiano que nos produce rechazo y, quizá por ello, raramente estamos dispuestas a reconocer (o simplemente a ver, a notar) que es algo ordinario. Cuando hablo de confrontación no me refiero al uso que a veces hacemos del término, es decir, no hago alusión a una contienda o a alguna forma de la violencia. Más bien apunto a los encuentros sorprendentes que tenemos cada día con posiciones diferentes a las nuestras, con modos de pensar distintos, con costumbres o maneras de proceder que nos son ajenas. Podemos incluir en este espectro los choques que tenemos con la realidad de vez en cuando. La confrontación pensada así es, como decía, un hecho ordinario; algo que no puede dejar de ocurrir por cuanto cada una de nosotras es única y diferente de las otras, pues es imposible que tengamos una misma perspectiva en un mismo tiempo simplemente porque, como dice el principio de exclusión de Pauli, dos objetos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo.

Vivimos en un mundo en el que la confrontación produce rechazo e incluso su mera posibilidad —en ocasiones— causa miedo de las otras. Esto puede deberse a distintas razones. Quizá, en parte, a que ese enfrentamiento con lo diferente que recién mencioné —ese ponerse de frente con lo discrepante— puede llegar a exasperarnos y producir en nosotras reacciones indeseables: desde actos verbal o físicamente violentos, hasta acciones que implican ceder y aceptar que “cada quien tiene su verdad” (lo

Datos de la autora:

Instituto de Investigaciones
Filosóficas
Universidad Nacional
Autónoma de México
mael@filosoficas.unam.mx
orcid.org/0000-0002-8595-8693

Datos del libro:

Guillermo Hurtado
Biografía de la verdad
Siglo XXI Editores, Ciudad
de México, 2024, 144 pp.

cual involucra una renuncia a la comprensión de otras perspectivas y con ello disminuye la posibilidad de conocer a cabalidad un fenómeno) para vivir de manera pacífica entre nosotras. Puede también deberse a que el consenso se presenta como un estado al que debemos aspirar, y se piensa como la contraparte (natural) de la confrontación. Lo que queda oculto en esta manera de pensar acerca del consenso y la confrontación es que esta última es inevitable (siempre que existan voces diferentes nos estará acechando) y que siempre involucra *alguna* exclusión, alguna invisibilización, algún silenciamiento. En nuestro mundo, las voces escuchadas establecen patrones de relación y de escucha que determinan criterios de valor: de verdad, de justicia, de corrección, etc. Sin embargo, esto no significa que éstos sean *los criterios de la verdad*. Tal como dice Hurtado en su *Biografía de la verdad*, quizá sea imposible tener semejante conjunto fijo y determinado de criterios. Por ello, para comprender el valor de la *verdad* —para, como sugiere nuestro autor, regresarle el peso que es recomendable que tenga para nuestras vidas en común— vale la pena indagar no qué es la verdad, sino la historia de la verdad; vale la pena hacernos preguntas como: “¿por qué y cómo empezamos a hablar de ella?” “¿Por qué y cómo le otorgamos valor en primer lugar?” Y, para ello, señala Hurtado, es necesario averiguar qué es la no-verdad.

Esta introducción a la *Biografía de la verdad* busca hacer ver que se trata de un libro de interés no sólo (aunque también y de manera muy relevante) para personas que se dedican (de manera profesional o de otro modo) a la filosofía, sino para cualquiera que esté interesada en encontrar mejores maneras de habitar el mundo, que busque respuestas a las preguntas que a menudo nos hacemos cuando dudamos de la veracidad de la información que nos ofrecen, por ejemplo, las redes sociales, los diarios informativos u otras personas. Para cualquiera que sospeche de sentencias como “cada quien tiene *su verdad*” o “todo puede ser, al mismo tiempo, verdadero y falso”. Para apreciar esto con más claridad señalaré algunas de las cosas del contenido del libro que encienden el pensamiento y sacuden las certezas.

En su *Biografía de la verdad*, Hurtado se propone “develar el fenómeno de la verdad, de qué es y de cuál es su valor”, para “ofrecer una enseñanza moral sobre la relación que debe haber entre nuestras vidas y la verdad, es decir, cómo hemos de vivir de acuerdo con ella”. En este sentido, su libro es distinto de muchos otros que —en el ámbito de la filosofía— hemos leído sobre este concepto: no se trata de una *teoría* ni

de una definición de la verdad. Es una indagación que nos permite comprender su valor a partir de hurgar los motivos, causas o razones que nos han llevado (a lo largo de la historia) a hablar de ella, a plantearla como una necesidad. Para lograr su cometido, el autor inicia recuperando dos grandes grupos de preocupaciones —o dos intuiciones— sobre la verdad: por un lado, las preguntas metafísicas como “¿qué es la verdad?” o “¿en virtud de qué es verdadero lo verdadero?” y, por otro, las prácticas que se ocupan de la verdad como un modo del bien.

Desde la perspectiva de Hurtado, el hecho de que estas dos intuiciones se hayan mantenido separadas —que se hayan considerado diferentes e independientes a lo largo de la historia— sirve de apoyo al proceso de devaluación de la verdad que nos ha llevado a un desencuentro con ella. Considera entonces que para entender la verdad a plenitud nos es preciso pensar en ellas como complementarias y, por ello, recomienda reconsiderar nuestro acercamiento a la noción o, quizá sería mejor decir, al fenómeno, o al conjunto de fenómenos, que la constituyen y la hacen necesaria (para tener una buena vida). Comprender su valor, dice, requiere entender, por un lado, las condiciones históricas que nos llevaron (como humanos) a plantear la necesidad del concepto y, por otro, el valor (negativo) de su ausencia. Así, su método consiste en desarrollar una genealogía *negativa* de la verdad. Es una genealogía porque tiene una estructura narrativa, subraya la historicidad del concepto y enfatiza que para entender su significado y, sobre todo, su valor, debemos conocer su origen. En este sentido, el libro nos cuenta una historia, una cuyas interrogantes no empiezan de atrás para adelante, sino al revés: se trata de entender la verdad por el modo en que ésta aparece hoy entre nosotras. Es, además, una historia que no tiene final porque, al igual que otros autores que emplean la genealogía como método, Hurtado no piensa que haya un origen (único) ni una perspectiva final que sirva para dar cuenta de la amplitud del fenómeno. Esta genealogía arroja luz sobre un proceso que está en tránsito continuo: el de la verdad. Es *negativa* porque busca encontrar lo que es la verdad a partir de lo que no es o, como él lo dice, busca descubrir los distintos caminos por los que llegamos a lo verdadero desde lo no verdadero: pueden ser las vías para transitar de la no-verdad (por ejemplo, del error o la ignorancia) o de la anti-verdad (de la mentira, el secreto, la enajenación, etc.) a la verdad. Esta manera de proceder ayuda a comprender mejor para qué sirve la verdad y el valor de lo verdadero en la medida en que nos permite percatarnos de que “la verdad es el objetivo en común de nuestras prácticas

de des-ignorancia, des-error, des-mentira, des-engaño, des-ocultación, des-confusión, des-ilusión, des-enajenación”. Algo que surge de estas reflexiones es que, más allá de si el valor de la verdad es intrínseco o instrumental, lo crucial es que podemos ver su importancia en nuestras vidas cotidianas cuando vemos el efecto que pueden tener, y de hecho tienen, por ejemplo, las mentiras que alguien nos dice, el engaño de nuestra pareja o el error que cometemos al no revisar los horarios del banco y llegamos tarde a realizar un pago urgente.

Como mencioné antes, Hurtado propone una pedagogía moral de la verdad, algo como una *paideia*, esto es, un sistema de enseñanza y transmisión de valores que sirva para “aprender a vivir con la verdad de una manera a la vez razonable y virtuosa” y que no se articule en términos de prohibiciones, sino de recomendaciones. Esta propuesta involucra la idea de que la verdad tiene un carácter social. Dice nuestro autor que “para que tenga sentido decir que una proposición es verdadera hay que asumir que cae dentro de ese plexo conformado por relaciones humanas”. La verdad es relativa a la práctica de preguntar y responder. Si bien es cierto que una misma puede preguntarse y responderse siempre, la práctica de preguntar generalmente requiere de las otras personas: incluso cuando me interrogo a mí misma suelo hacerlo en consideración a otras miradas, otras opiniones, o a mi propia conciencia de esas otras miradas posibles. Si esto así, entonces la verdad no es algo que pueda cambiar de una persona a la siguiente y, por lo tanto, la frase “es tu verdad” pierde todo sentido: la verdad es un valor compartido en una sociedad que no puede ser distinta para cada uno de sus miembros (y no porque sea producto de un consenso o de una imposición, sino porque es una parte de un proceso social en continuo flujo).

Me gustaría subrayar dos relaciones que Guillermo examina (una con mayor y la otra con menor detalle) para hacer ver cómo la voluntad de verdad no siempre ni necesariamente va asociada al afán de poder y para formular una última pregunta. La primera relación es la que existe entre la curiosidad y la voluntad de verdad. Hurtado la ilustra de bella manera con el ejemplo del niño que “desarma su juguete mecánico para saber cómo funciona” y dice que, aunque no sea capaz de comprender a cabalidad, la curiosidad lo ha impulsado a dar un primer paso en esa dirección. Así mismo, continúa, las personas adultas buscan comprender el mundo. La curiosidad, entonces, es un disparador de la verdad, o al menos de su búsqueda y, por lo tanto, no debe ser apagada ni modulada. Esto me llevó a pensar que, si consideramos que la curiosidad es,

al menos en cierto sentido, antagónica a la certeza, entonces el conocimiento es un proceso siempre inacabado que requiere de la insatisfacción asociada a la curiosidad y no el estado final de un proceso acabado. La otra relación se menciona sólo de paso y es la que existe entre la justicia y la verdad. Desde su perspectiva, estas dos van siempre juntas y no puede haber la una sin la otra. Esto ha sido un tema de mucho debate en distintos ámbitos de la filosofía. Sin embargo, si pensamos que la verdad es un concepto cuyo valor se hace patente cuando reparamos en su ausencia, entonces creo que se hace evidente también que, en efecto, la justicia y la verdad no pueden ir separadas: la injusticia es una forma de la mentira, del engaño, del encubrimiento.

Por último quiero revisar algo que me parece digno de que se siga pensado. Hurtado dice que uno de los problemas que trae consigo la devaluación de la verdad es que, como cada quien tiene la suya propia “a la que se aferra sin recato alguno, no queda otra manera de resolver los conflictos que por la fuerza bruta”. Esta consecuencia puede asociarse y atarse al relativismo de la verdad, pero también al individualismo desmedido en que vivimos (al temor hacia la otra persona que viene asociado con él, a nuestra incapacidad de vivir con y para otras). Una historia alternativa a la recién mentada diría algo como lo siguiente: el miedo a la confrontación lleva consigo un rechazo a la diferencia y conduce fácilmente a una aprehensión que hace imposible ver que la verdad no es propia, sino parte de un proceso (dialógico) social. En muchas ocasiones, esta imposibilidad de mirar conduce a la fuerza bruta. No es entonces la verdad, sino la creencia de que ella es algo que puede poseerse, de que un individuo puede encontrarla aislado del resto del mundo, lo que tiene las consecuencias fatales que nos invita a examinar Guillermo Hurtado. Me pregunto, entonces, si lo de la fuerza bruta es un problema de la verdad o del individualismo. Quizá sea una conjunción de ambas cosas. Ésta, sin embargo, es una pregunta abierta para nuestro autor, para quienes quieran seguir pensando sobre estos temas. Una pregunta que sirve como muestra de lo fructífero que resulta acercarse a este libro para leerlo y pensarlo.

Darío Sztajnszrajber *El amor es imposible. Ocho tesis filosóficas*

RODOLFO VIVEROS CONTRERAS

El libro *El amor es imposible* de Darío Sztajnszrajber constituye una exploración filosófica que intenta deconstruir las ideas sobre el amor a través de ocho tesis. Con un estilo particular, el autor combina el rigor académico con un lenguaje accesible, lo que permite que los argumentos se narren, por un lado, con la profundidad y solidez del análisis teórico y, por el otro, con un discurso filosófico cercano a los problemas y a las situaciones emocionales de la vida cotidiana. Sztajnszrajber se propone cuestionar nuestras ideas prefabricadas sobre el amor y repensar la paradoja de su naturaleza: el amor es esencialmente imposible y, por lo tanto, una búsqueda incesante.

Tal como lo concebimos e idealizamos, el amor es una quimera inalcanzable. El amor verdadero, según Sztajnszrajber, es el amor imposible, el que siempre está por venir, ése que se escapa de nuestros intentos de definirlo, poseerlo y, por ello, de completarlo. Esta imposibilidad está muy lejos de ser un motivo para resignarnos; por el contrario, constituye una invitación a buscarlo de manera constante, lo que lo convierte en un proceso dinámico que nos transforma y nos enfrenta a nuestra propia finitud.

A través de su narrativa, el autor deconstruye las estructuras que condicionan nuestras vivencias del amor. Cuestiona la monogamia, la heteronormatividad, la idea de la pareja como modelo único y la obsesión un tanto idealizada por la completud a través del otro. La obra retoma diversos planteamientos filosóficos que van desde los clásicos griegos hasta

Datos del autor:

Universidad Veracruzana
rviveros@uv.mx
orcid.org/0000-0003-1723-3110

Datos del libro:

Darío Sztajnszrajber
El amor es imposible. Ocho tesis filosóficas
Paidós, Buenos Aires, 2023,
384 pp.

pensadores contemporáneos como Derrida y Agamben. Lo interesante de la lectura es que puede percibirse que el autor no se limita al desarrollo de planteamientos teóricos, sino que entrelaza las ideas filosóficas con experiencias y reflexiones personales, lo que enriquece el análisis y acerca la filosofía a la vida cotidiana. Esta complementariedad entre el rigor académico y el lenguaje accesible es una de las características que se agradecen al autor, pues logra con ello acercar la filosofía a un público amplio sin demeritar la profundidad del análisis.

A continuación ofrezco una síntesis de las ocho tesis filosóficas que desarrolla el libro.

Tesis 1: *El amor es imposible porque todos los amores no son más que una copia del único amor verdadero que es el primer amor y que además nunca existió.* En una reflexión filosófica que se acerca a los principios psicoanalíticos, Sztajnszrajber sostiene que existe una idealización del primer amor como único y verdadero, lo que conlleva la decepción y frustración en las relaciones posteriores porque se busca replicar una experiencia que nunca existió en su forma imaginada o idealizada; por lo tanto, las historias de amor posteriores se asimilan como réplicas imperfectas de la primera, que se convierte en un modelo inalcanzable. De acuerdo con este enfoque, el primer amor se forma a partir de una construcción narrativa que varía con el paso del tiempo, por lo que nunca existió en una forma fija y definitiva y, por lo mismo, tampoco fue dada en su completud. Esto guarda relación con el supuesto de que el pasado, una vez vivido, deja de existir en su forma original. Lo que quedan son huellas, vestigios, rastros, mas no la experiencia misma; es como si el pasado se desintegrara en el momento en que se convierte en tal. Esta disolución ontológica implica que el pasado es inaccesible en su esencia. No podemos volver a él tal como fue, sino sólo a través de representaciones e interpretaciones simbólicas. Interpretamos y revivimos el pasado desde nuestra posición actual, que a su vez se proyecta hacia el futuro. En este sentido, nuestra mirada siempre está condicionada por el presente y por expectativas futuras. Esta perspectiva recorta el pasado al seleccionar fragmentos que encajan en nuestra narrativa actual. Miramos el amor siempre tejido por constantes retornos de una visión fragmentada frente al acontecimiento vivido.

Tesis 2: *Si el amor es imposible, discutamos lo imposible.* Lo imposible implica pensar que el mundo se divide en dos categorías opuestas: lo posible y lo imposible. Desde esta perspectiva, solemos imaginar

que lo posible busca constantemente expandirse hacia lo imposible, como si lo imposible fuera algo deseable que algún día podremos alcanzar. No obstante, la dicotomía es difusa. Si lo posible se asocia a lo finito y lo imposible a lo infinito, la relación entre ambos no es equilibrada, pues la sola idea de que un fenómeno se dé lo convierte en posible. En cambio, lo imposible sería aquello que está más allá de nuestro entendimiento en su plenitud. La situación se complica porque a menudo pensamos en lo imposible como algo que, con el tiempo, se volverá posible, como un desafío siempre pendiente. Podríamos pensarlo desde la perspectiva psicoanalítica e imaginar el deseo como la presencia de una ausencia que no llega a consumarse, algo que no tenemos, pero que acariciamos la idea de poseer. En este caso, si el amor es imposible, suponemos que en el futuro dejará de serlo; lo imposible se convierte en una etapa transitoria antes de alcanzar lo posible, se vuelve alcanzable; lograr lo imposible es sólo cuestión de tiempo. Así, fantaseamos con alcanzar la plenitud de las cosas, el amor mismo en su completud.

Aristóteles sostenía la idea de que existen diferentes maneras de entender el ser, lo cual plantea la cuestión de si existe una forma de ser que sea la más auténtica o si, como apunta Heidegger, la esencia del ser se nos escapa cada vez que intentamos conceptualizarla o hacerla lexicalizable. Una situación similar ocurre con el amor que, al manifestarse de formas variadas, nos lleva a preguntarnos: ¿será esta multiplicidad su verdadera naturaleza? ¿Existirá un amor verdadero? ¿Existirá una forma de amar que sea más auténtica que las demás?

El autor plantea que quizá el único amor verdadero sea el amor imposible, no aquel que todavía no se ha concretado, sino aquel que nunca podrá existir porque su esencia misma es eludir el mundo de lo posible, permanecer siempre fuera de nuestro alcance para perdurar... Un aspecto relevante que destaca el libro es que la filosofía misma constituye el acto de investigar aspectos incomprensibles para la naturaleza humana, y para ello la deconstrucción propuesta por Derrida es una forma de hacer filosofía al concebirla como una experiencia de lo imposible. Se trata de preguntas fundamentales sobre la existencia de las que buscamos constantemente respuestas, pero que no logramos constituir en un saber “verdadero”. Si la filosofía es un acto de amor, entonces filosofar implica amar esa imposibilidad.

Tesis 3: *El amor es imposible porque es inefable*. Aproximándose a algunas explicaciones kantianas sobre las nociones de nómeno y fe-

nómeno y de cómo la realidad, al ser explicada o hacerse lexicalizable, constituye ya una interpretación simbólica y, por ende, impuesta por la cultura, el amor no escapa a esa versión explicativa y por ello subjetiva. El amor no puede expresarse completamente con palabras. El lenguaje es una herramienta limitada que no logra capturar la esencia del amor, lo que lo hace imposible de definir y comprender. Desde este contexto, la inefabilidad protege al amor de su reducción a las categorías del lenguaje y, así, de un entendimiento pleno, si es que lo hay.

Siguiendo la línea de autores como Wittgenstein, Derrida, Levinas, Platón, Nietzsche y Agamben, entre otros, se plantean cuestionamientos sobre la definición y comprensión total del amor a través del lenguaje, y sobre cómo el amor se esfuma para no ser captado del todo por el aparato simbólico del lenguaje.

Tesis 4: *El amor es imposible porque siempre es a destiempo*. Se argumenta aquí que el amor es a destiempo porque nunca se da en el momento apropiado, ya sea por circunstancias externas o por la falta de sincronización entre las personas, o bien por la propia percepción del sujeto. El destiempo puede ser una fuente de frustración, pero paradójicamente también mantiene vivo el deseo y la fantasía del amor. Se propone que el destiempo puede ser una dimensión constitutiva del amor, ya que lo mantiene en el terreno de lo posible. Esta falta de sincronía, este destiempo, puede generar una experiencia de amor potencialmente frustrante, pero también puede ser que lo que lo mantenga vivo y lo proteja de la degradación de la rutina y la cotidianidad.

Esta experiencia que se sitúa fuera de los límites de la cronología y la planificación es un amor que quiebra la previsibilidad y se manifiesta en momentos inesperados como un momento que suspende la cotidianidad y abre el espacio a la experiencia de lo imposible. En este sentido, existe un amor que se resiste a la normalización y a la rutina, un amor que se mantiene vivo en la añoranza de lo que no pudo ser pero que, al mismo tiempo, se manifiesta en el presente como una fuerza disruptiva que nos impulsa a buscar lo inalcanzable.

Tesis 5: *El amor es imposible porque es incalculable*. El amor genuino no puede ser producto de un cálculo o de una elección racional, pues su naturaleza es imprevisible e irrumpe en la vida del sujeto de forma insospechada, como un asalto que desestabiliza y desarma cualquier planificación o estrategia. En este marco el autor contrapone el pensamiento calculador, por llamarlo de alguna manera, que busca la conveniencia y

la productividad, con un pensamiento no calculador, que se basa en la imaginación, el riesgo y la apertura a lo otro. En este sentido, el amor se asemeja a este último, ya que no puede ser previsto ni controlado, y su irrupción en la vida del sujeto puede dismantelar y desestabilizar cualquier estructura o proyecto previo. Sztajnszrajber explora las diferentes maneras en que el amor puede ser inconveniente, ya sea por contravenir las normas sociales o por perturbar la mismidad del sujeto, pero defiende que es precisamente esta imposibilidad de prever lo que lo hace genuino y lo libera de la conveniencia que sólo busca la ratificación del yo.

Tesis 6: *El amor es imposible porque todo amor es siempre un desamor.* El desamor no es simplemente la ausencia o negación del amor, sino una parte esencial del mismo, pues el amor implica la posibilidad de su propia disolución o pérdida. Se parte en el imaginario del sujeto de que el amor puede ser pleno o eterno, y se propone que su naturaleza está siempre en movimiento y constante transformación. Desde esta perspectiva, no se puede reconocer un origen puro del amor, sino un continuo proceso de desamor y amor. El desamor es previo al amor porque siempre hay algo perdido, una separación que impulsa la búsqueda del otro. Se vislumbran el amor y el desamor como caras de la misma moneda.

Tesis 7: *El amor es imposible debido a los condicionamientos institucionales del amor.* El amor es imposible por los condicionamientos institucionales que lo limitan y lo desvían; en su afán de orden y previsibilidad las instituciones pretenden controlar y normalizar esos aspectos de la vida. Esto se refleja sobre todo en la imposición de estándares y normas que definen lo que se considera normal. Según el planteamiento del autor, para experimentar el amor en su plenitud es necesario encarar estas instituciones y buscar lo irrealizable, un amor que no se ajuste a las reglas ni se deje encasillar por la rutina. La deconstrucción del amor implica desde este punto de vista un proceso de desidentificación y también de resistencia.

Tesis 8: *El amor es imposible porque el amor es el otro.* El amor es el otro porque siempre se dirige hacia lo que está fuera de uno mismo, lo que es diferente e incognoscible, aunque conocer o determinar al otro es una cuestión imposible. El amor no puede ser una experiencia de integración o totalización, ya que la otredad del otro siempre se mantiene. Atraparlo en una simbolización que nos complazca es un cometido

que siempre se nos escapa, por lo que a menudo es una experiencia de encuentro con lo ajeno y diferente, lo cual lo convierte en vivencias de frecuentes desajustes y transformaciones.

Por ello, el amor es el intento imposible de alcanzar al otro; la belleza, el fervor, la pasión que despierta se juega en esta imposibilidad, porque el amor es el otro. Al ser el otro imposible, no hay un punto reconocible de llegada, sino la aporía de ir hacia un horizonte al que sabemos que nunca hemos de llegar. La vivencia del amor es entonces una aproximación, un intento reiterativo de instaurar lo propio en el otro, pues el territorio del otro es impenetrable, se lo visita, se lo recorre, se pasa un tiempo, se lo conoce, pero nunca se lo ocupa. Parece que, más que una colonización, el amor implica un encuentro de diferencias. Si alcanzara al otro, aniquilaría su otredad, lo haría propio y en esa apropiación lo desapropiaría. Por ello, concebir al otro es un asunto siempre escurridizo. Lo que queda de estos encuentros son las huellas que ese otro deja en este encuentro de diferencias.

A lo largo de estas ocho tesis, Sztajnszrajber nos ofrece un recorrido por la filosofía para abordar el amor, y a través de la literatura, el cine y otras referencias de la cultura propone desentrañar las paradojas del amor. Nos invita a pensar en el desamor como parte esencial del amor, en la imposibilidad del encuentro amoroso como una de sus características fundamentales y en la necesidad de tomar distancia de las instituciones que pretenden definirlo y normalizarlo.

El amor es también experiencia a destiempo, un cálculo que siempre falla, algo inefable que no se puede explicar con palabras. En este contexto, el amor constituye una experiencia de pérdida, de riesgo, de incertidumbre. Sztajnszrajber nos invita a vivir el amor como una experiencia transformadora que nos confronta con nuestra propia finitud y nos abre a la posibilidad de un encuentro genuino con el otro.

El Comité editorial informa con profundo pesar que el pasado 10 de marzo falleció nuestra querida editora-directora Nora Rabotnikof. Es una enorme pérdida para la revista y para la comunidad filosófica. La recordaremos siempre con cariño, respeto y agradecimiento.

Nora Rabotnikof: (1950–2025)

MARÍA PÍA LARA

Conocí a Nora hace cuarenta años cuando entré a trabajar como profesora de filosofía en la UAM-Iztapalapa. Ella llevaba ahí algún tiempo. Éramos entonces pocas mujeres trabajando en el área de filosofía y por eso enseguida compartimos cubículo; así comenzó una larga amistad, plena de historias que hoy compiten en mi mente como dignas de ser recordadas en este obituario. La amistad fue una de las fuerzas y afectos en los que Nora se desempeñó mejor. Tenía una sabiduría milenaria, no sé si por todos los libros que leyó en su vida, por las experiencias que tuvo —algunas de ellas fueron especialmente “límite”— o porque también fue una observadora tenaz. Gracias a su amistad experimenté un gran afecto que me dio seguridad y confianza; su apoyo incondicional me hizo muchas veces pedirle consuelo y recibirlo con unas palabras que siempre fueron exactamente las que yo necesitaba. Ella, por su parte, algún día me dijo que las conversaciones conmigo “le daban vida”. Había algo intangible en su forma de comunicarse con sus amigas que tuvo el increíble efecto de hacernos sentir a todas un vínculo especial, como si cada una de nosotras fuese su preferida.



Fotografía:

De Nora Rabotnikof, propiedad de María Pía Lara.

Datos de la autora:

Universidad Autónoma
Metropolitana-Iztapalapa
mpl54here@yahoo.com
orcid 0000-0001-8467-3074

Cuando la vi la primera vez pensé: es joven, muy guapa y tiene un gran parecido con la actriz francesa Marie Laforet. Ojos azules casi oscuros y profundamente melancólicos. Fumaba un cigarrillo tras otro. Así, comenzamos ambas a discurrir sobre la época de transición que nos tocó experimentar juntas, como las transformaciones en “el mundo de las ideas” tras la caída de los socialismos realmente existentes. Leíamos a Alvin Gouldner y a otros críticos del marxismo como Leszek Kolakowski. Ella ya había comenzado a interesarse por la obra de Max Weber.

En esos primeros meses de grandes intercambios teóricos entre nosotras hubo también un espacio dedicado a contarnos historias de vida. Un día me relató cómo fue su llegada a México. Su exilio configuró muchas de sus preocupaciones existenciales e intelectuales, dejando una huella profunda en todos los temas de su trabajo y en su visión del mundo. Pero también le dejó una honda herida haber tenido que vivir lo que luego algunas de sus amigas fuimos sabiendo. Primero las dificultades de haber pasado nueve meses en la cárcel, que no era un tema fácil, aunque de vez en cuando explicaba cosas, como haber tenido que dar a luz a Paula allí. El hecho de poder compartir destinos semejantes con muchas otras le hizo tener un gran respeto por las mujeres y siempre se declaró solidaria con los reclamos contra la dominación masculina.

Su padre fue abogado y logró sacarla de la prisión con un *habeas corpus* cuando todavía se podía acudir a una salida legal antes de la llegada de la dictadura, y eso la salvó de tener un destino acaso más trágico. Sólo había una condición que exigían al irse de su país: que la nación elegida no tuviera frontera alguna con Argentina, y su primera opción fue Perú. El relato que me compartió pasa por mi mente una y otra vez como si fuera una película: llegó hasta la ciudad con los dos pequeños todavía en brazos, sin conocer a nadie ni saber realmente qué hacer o adónde ir. Estuvo paralizada en una calle hasta que alguien que ya había pasado varias veces en bicicleta se le acercó y le preguntó si era argentina. Respondió positivamente y, para su sorpresa, él le dijo que pertenecía a una organización de activistas en el exilio, quienes la ayudaron a acomodarse ahí. Esa historia era para ella central, porque expresaba el reconocimiento explícito del tipo de organización política que siempre apreció, debido a que, como diría el poema de Bertolt Brecht, “los hay que luchan toda la vida: [y] éstos son los imprescindibles”.

Nora tuvo que salir de un país a otro, con Emiliano y Paula, sin saber nada del paradero de su entonces pareja, dejando atrás a sus padres y a su único hermano, Aldo. Ese mundo, el Buenos Aires lleno de cafe-

bitos, de los lugares donde hacían medias lunas de manteca, masitas, alfajores de maicena y sandwichitos de miga, era ya parte de su pasado. Su cercanía con Anni Vainstoc —su vecina en el edificio donde ambas vivían con sus padres— prosiguió toda la vida. Desde Inglaterra o desde donde Anni se encontrara, continuaron con su relación como hermanas. Nora admiraba que en la casa de Anni se hacían unos dulces que ella siempre recordó como los más deliciosos e inigualables. Otras amigas quedaban también en Argentina, aunque muchas se mudaron a México por las mismas razones que lo hizo Nora, quien optó luego por reencontrarlas aquí.

Pero, aún en Lima, con la ayuda de otros activistas logró retomar sus estudios y comenzar su posgrado con una beca. Eligió a Hegel como tema, porque éste tenía una idea clara sobre lo que el Estado debería ser y Nora tuvo siempre presente que el peor problema de la izquierda es y ha sido que nunca ha teorizado seriamente acerca del papel del Estado. Por eso también su conexión con Max Weber y luego con Reinhart Koselleck. Todos los autores y teóricos de la modernidad europea dejaron atrás el tema del Estado, contribuyendo a demoler su autoridad “legítima”, y así se perdió la capacidad de conducir y visualizar proyectos sociales de amplio espectro con experiencias recuperables en torno a una institución que parece difícil de sustituir.

Una vez que se trasladó a México comenzó la parte de su vida en la que yo la encontré. Nora estuvo un tiempo más en la UAM (alrededor de tres años) y luego consiguió entrar en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, primero en un sabático y después se quedó. Ahí encontró la cercanía de Corina Yturbe, con quien compartió una larga y profunda amistad. En la entrevista que le hizo Fanny del Río (*Milenio*, 14/03/2025) poco antes de su muerte, Nora comentó que tuvo suerte de llegar allí: “me cambió la vida”, pero en realidad la suerte fue para el Instituto, ya que hasta su llegada había poca investigación política y ningún interés por ampliar los espectros de la filosofía analítica. Su llegada y permanencia en ese lugar tuvieron un gran impacto, por lo que ojalá hubiera habido tiempo de designarla “profesora e investigadora emérita”. Pocas personas habrían merecido más ese reconocimiento.

Sus actividades le permitieron construir grupos de investigación que siempre se enfocaron en perspectivas interdisciplinarias —algo muy raro en este mundo académico— y realizó trabajos colectivos, escribió libros e impartió conferencias que hoy pueden indicarnos la geografía política de los últimos cincuenta años. El gran distintivo de su trabajo fue

estar totalmente conectado con los temas y problemas de su tiempo: el Estado, el espacio público, la ética de la responsabilidad, la memoria y la historia, los cambios en la temporalidad y sus estructuras. También consumó trabajos interinstitucionales con FLACSO y con el Instituto Mora, y dirigió muchas tesis, ayudando a sus estudiantes a buscar temas políticos conectados con la realidad. Su trabajo fue excepcional. El Instituto de Investigaciones Filosóficas ha perdido a una de sus grandes figuras y aún hay tiempo para que su mérito pueda hacerse público como un reconocimiento merecido.

Nora se dedicó a pensar sobre lo público, un interés que cristalizaría en su libro *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea* (UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2005). A mí me sorprendió ese trabajo erudito sobre las dudas de Kant porque detectaba una contradicción en la posición política de este pensador: un admirador de la revolución francesa que al mismo tiempo pensaba que había que obedecer la ley. Yo no había reflexionado nunca sobre esa dimensión y creo que con ello Nora logró captar la gran tensión moderna entre lo nuevo y revolucionario y lo que conforma ese espacio que Sieyès conceptualizó como lo constitutivo y lo constituyente, un tema que hoy ha vuelto a salir a la luz de los reclamos de la representación y sus crisis en la discusión sobre el populismo.

Su defensa de la crítica de Koselleck es la más ilustrativa de su pensamiento, porque Nora sabía que la pérdida de autoridad del Estado en el pensamiento de izquierda no podía resolverse sin antes teorizar profundamente sobre cómo se logra construir una comunidad política sin que el Estado desempeñe un papel central. El trabajo crítico de Nora desafiaba etiquetas simplistas y por ello logró entender mejor que nadie el tema más elaborado por Koselleck en *Futuro pasado* (1993). En él, el autor encontró dos categorías metahistóricas para explicar lo que pensaba sobre el problema de los proyectos políticos utópicos y revolucionarios. Detrás de ellos no había experiencias indicativas que pudieran orientar a los actores políticos. La única experiencia que podría ser útil, el papel del Estado, se abandonaba por un incierto deseo de transformarlo todo. Se había separado completamente “el espacio de experiencias” y los “horizontes de expectativas”. Nora volvió a este asunto después con los temas de la memoria y la historia, los sedimentos de las experiencias y sus capas generacionales, los efectos que tienen sobre la política, etcétera.

La preocupación por la obra de Max Weber tiene que ver con otra obsesión que albergó siempre: el político no debe aferrarse a convicciones

morales inamovibles. Tiene que convertir sus acciones en responsables y, por lo tanto, su ética es la de la responsabilidad, es pragmática. No es gratuito que la obra de Weber lidiara también con el tema del carisma, con el nihilismo y con el papel del político en un ámbito que no sólo es racional. Nora pasó por la experiencia del peronismo y eso la hacía pensar en lo que se había logrado en Argentina en la época de Evita y la forma en la que la sociedad argentina había configurado sus políticas sociales y hubo una feliz confluencia de factores, entre los cuales los políticos hallaron su mejor expresión.

Curiosamente, entre los historiadores, sociólogos y filósofos, Nora eligió siempre a autores más bien pesimistas o conservadores. Sin embargo, ella no tenía un pelo de conservadora. Fue cautelosa y muy crítica, por lo que sus trabajos reflejan una cualidad autorreflexiva que nunca suena enfática, sino autocuestionadora. Cuando en 2021 le otorgaron el premio *Raíces*, la ayudé a elaborar una descripción de su estilo inconfundible y lo que dije era que “su estilo es inclasificable, pues en forma de ensayos lo cuestiona todo”.

Los ensayos de la última etapa de su vida se ocuparon de la crisis actual en los cambios de temporalidad con el tema del “presentismo”, discutido como una especie de ruptura con los proyectos modernos enfocados al futuro. Estos trabajos llevan la impronta original de sus preocupaciones, esta vez en diálogo con François Hartog, siempre cerca de Koselleck y también discutiendo a Chris Lorenz. Con su colega argentina María Inés Mudrovcic coordinó libros como *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria* (Siglo XXI, México, 2013), además de escribir “Herencias intangibles” (publicado en el volumen recién mencionado) y “Tiempo, historia y política” (*Desacatos*, no. 55, 2017). Me gustaría poder recopilar estos trabajos, tal vez con Aurelia Valero, con quien ofreció algunos de sus últimos cursos.

Todos estos intereses también se vincularon con su vida y biografía. Pensaba, por ejemplo, en los sedimentos de las experiencias entre generaciones, algo que no podía dejar de ser sintomático para aquellos y aquellas que han sufrido pogromos y luego dictaduras. Hizo un viaje junto con Anni para encontrar trazos de sus familias en Rusia y en Odesa. Nora temía la instrumentalización de la memoria o la facilidad con la que ciertos logros en política dependen de las contingencias históricas. Basta ver lo que ocurre ahora en la Argentina de Javier Milei y su vicepresidenta, Victoria Villarroel (hija de militares), que primero han movilizado a sus votantes para llegar al poder y luego para ir en contra de

todo lo que se había logrado después de la caída de la dictadura militar en 1986. Han visitado a los militares condenados en prisión y negado la desaparición de tanta gente durante la dictadura, quieren cerrar los lugares dedicados a la memoria como la ESMA y las jóvenes generaciones que votaron por ellos carecen hoy de esa memoria colectiva que, con razón, preocupaba a Nora.

Nora conoció mejor que nadie todo lo que se ha escrito sobre el populismo. Poseía, como Ernesto Laclau, la experiencia vivida del peronismo. Tenía claro que las experiencias de los países latinoamericanos, con dirigentes como Evo Morales, Rafael Correa o Néstor Kirchner, no podían reducirse a las visiones simplistas de teóricos como Jan Werner Müller, cuya definición del populismo tiene tantas excepciones que resulta risible pensar que pueda aclarar algo. El reclamo de Nora era que sólo historiadores como Michael Kazin podían trabajar este tema, ya que tenían elementos para evaluar si las experiencias fueron positivas basándose en las experiencias particulares de Estados Unidos, Rusia o Argentina.

Compartimos la pasión por el cine y la literatura. Sabía los nombres de todos los actores y actrices y directores de cine. Lo heredó de su madre. Su sentido del humor provenía de su estirpe judía, sabiendo bien cómo reírse de sí misma (pensemos, por ejemplo, en Groucho Marx o en Woody Allen cuando todavía era cómico, no el de ahora). También amó la novela de Elena Ferrante, *La amiga estupenda*, porque trata de la amistad entre dos amigas en la que está presente una enorme admiración entre ambas, y a veces una preocupación por no ser menos que la otra. Los claroscuros son también definitorios de las personalidades complejas, como las de Lila y Lenù.

Nora fue mi interlocutora permanente. Atenta a los detalles de la vida y de sus complejidades, fue comprensiva ante las fallas ajenas y las propias. Siempre con un humor sabio y agudo, melancólica y tímida, logró tener un ejército de admiradoras y amigas, estudiantes y colegas. Sin embargo, sus mejores momentos —rebosantes de sonrisas cómplices— fueron para sus nietas y nieto. Con ellos festejamos sus últimos cumpleaños y ella disfrutaba verlos correr por su departamento. Marina le hacía recordar su amor por el ballet y Lu su capacidad de vibrar con sus risas, mientras corría de un lado a otro exclamando que todas “éramos unas viejitas”. Cuando nació Julián, algo extraordinario cambió en su expresión de tristeza. Por ellos valió la pena vivir los últimos años. Pero también, en la presentación de un libro suyo, expresó en público: “Paula

y Emi, ellos me caen bien y me alegra tenerlos junto a mí”. Esa tímida expresión —que ellos le “caen bien”— reflejaba lo orgullosa que estaba de la clase de personas que son Paula y Emiliano. Gracias a ellos tuvimos la maravillosa experiencia de que Nora decidiera quedarse a vivir aquí en México, con nosotras.

Ciudad de México, 29 de marzo de 2025

