

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0185-2450
e-ISSN 1870-4913

DIÁNOIA

Volumen 70 Número 95
Noviembre 2025–abril 2026

DIÁNOIA

Volumen 70 Número 95 Noviembre de 2025–abril de 2026

ISSN 0185-2450 e-ISSN 1870-4913

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2025.95>

Directora:

Aurelia Valero Pie (IIFS-UNAM).

Comité Editorial:

Sarah Abel (IIFS-UNAM), Godfrey Guillaumin (UAM-Iztapalapa), Carlos López Beltrán (IIFS-UNAM), Lara Scaglia (IIFS-UNAM), Marcia Villanueva (IIFS-UNAM).

Secretaría Editorial: Carolina Celorio.

Cuidado de la edición: Héctor Islas Azaïs.

Formación tipográfica: Carolina Celorio.

DIÁNOIA, volumen 70, número 95, noviembre de 2025–abril de 2026, se edita con la modalidad de publicación continua y se compila en fascículos semestrales de acceso abierto, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, teléfono: (52 55) 5622 7437, correo electrónico: dianoiaoj@sfilosoficas.unam.mx; <http://dianoia.filosoficas.unam.mx>. Editor responsable: Fernando Rudy; Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04–2002–121309192100–102, ISSN: 0185-2450, e-ISSN 1870-4913 otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor; Certificado de Licitud de Título núm. 4462 y Certificado de Licitud de Contenido núm. 3617, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la editora, ni el de la revista, ni el de la UNAM. Están bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0. por lo cual, se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos autorales.

DIÁNOIA no cobra a sus autores por recibir, evaluar o publicar sus manuscritos. La convocatoria para recibir contribuciones está abierta todo el año.

Distribución gratuita y acceso abierto a través de:

<https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/issue/archive>

Índices y bases de datos en los que está incluida la revista: SciELO Citation Index en el Web of Science, SciELO México (Scientific Electronic Library Online), Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal), Latindex (Directorio y Catálogo 2.0), Dialnet, Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Biblat (Bibliografía Latinoamericana), Miar, Filos (Bibliografía Filosófica Mexicana), The Philosopher's Index, Ulrich's Periodicals Directory.

DIÁNOIA

Volumen 70 Número 95 Noviembre de 2025-abril de 2026

ISSN 0185-2450 e-ISSN 1870-4913

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2025.95>

SUMARIO

Nota de la directora:

Aurelia Valero Pie, *70 años de Diánoia [70 years of Diánoia]*..... e2182

Artículos:

Federico Uanini, *Montaigne y la muerte voluntaria [Montaigne and Voluntary Death]*..... e2117

David Santiago Mesa Díez, *El joven Marx y la apropiación [The Young Marx and Appropriation]*..... e2099

Dossier: Asedios a Kant (2a. parte):

Lara Scaglia, *Introducción [Introduction]*..... e2175

Ileana Paola Beade, *El cuidado de la salud como tarea filosófica. Un análisis de los preceptos de la dietética kantiana en clave ética [Health Care as a Philosophical Task. An Analysis of the Precepts of Kantian Dietetics from an Ethical Perspective]*..... e2113

Catalina González Quintero, *Kant, Hume y Cicerón: El lugar del poder en las discusiones modernas sobre los fundamentos de la moral [Kant, Hume, and Cicero: The Role of Power Relations in Modern Discussions on the Foundations of Morals]*..... e2143

David Moreno Guinea, *Hacia la paz perpetua, en diálogo con el mundo griego [Toward Perpetual Peace: A Dialogue with the Greek World]*..... e2112

Simposio de libro: *The Temporal Dimension of Justice* de Santiago Truccone

Guillermo Lariguet, *El estatus conceptual de los principios de justicia, los experimentos mentales y el papel de la narrativa histórica en la obra de Santiago Truccone [The Conceptual Status of the Principles of Justice, Thought Experiments, and the Role of Historical Narrative in the Work of Santiago Truccone]*.... e2120

Adriana L. Vercellone, *Hacia una reparación del pasado colonial: alcances y límites de la “tesis de sustitución parcial” [Towards a Reparation of the Colonial Past: Scope and Limits of the ‘Supersession Thesis’]*..... e2119

Santiago Truccone, *El peso del pasado: Una respuesta a Lariguet y Vercellone [The Weight of the Past: A Reply to Lariguet and Vercellone]*..... e2139

Reseñas bibliográficas:

Carlos Pereda, <i>También la filosofía mexicana es nepantla</i> [<i>Mexican Philosophy is also nepantla</i>].....	e2195
Rosaura Martínez Ruiz, <i>Trauma o en busca de la agencia perdida. Escucha y subversión</i> [<i>María Pía Lara</i>]	e2140

Obituario:

Elisabetta Di Castro, <i>Paulette Dieterlen: (1947–2025)</i>	e2198
--	-------

70 años de *Diánoia*

[70 years of *Diánoia*]

AURELIA VALERO PIE

En abril de 1955 empezó a circular en librerías una auténtica novedad editorial: *Diánoia*, la primera revista académica de México especializada exclusivamente en filosofía. El gran número de publicaciones con estas características que hoy tenemos quizá oscurezca lo que en ese momento significó una iniciativa semejante. De periodicidad anual y con contribuciones de algunos de los filósofos más reconocidos de su tiempo, tanto nacionales como extranjeros, sus casi 400 páginas contrastaban con aquellas otras que hasta entonces habían prestado una tribuna a la reflexión filosófica. Había, claro está, algunos antecedentes, como la *Revista Positiva*, fundada en 1901 por Agustín Aragón como órgano del positivismo en sus vertientes filosófica, literaria, social y política; *Ábside*, publicación auspiciada por el Seminario Conciliar con el propósito de difundir el pensamiento cristiano; la *Gaceta de los Neokantianos de México*, instrumento de combate, casi un panfleto, editado de un modo más bien artesanal; y el *Boletín Bibliográfico* del Centro de Estudios Filosóficos, ideado sobre todo como un espacio para la discusión y crítica de libros. A esos títulos habría que agregar *Cuadernos Americanos*, cuya vocación “humanista y militante” abarcaba las ciencias humanas y sociales, incluida, desde luego, la filosofía. Sin embargo, entre aquellos que sobrevivieron más allá de los años cuarenta, ninguno pretendía auspiciar un enfoque académico ni mucho menos unidisciplinario.



Datos de la autora:

Directora de la revista *Diánoia*
Instituto de Investigaciones
Filosóficas
Universidad Nacional
Autónoma de México
aureliavalero@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4759-9124

Datos del trabajo:

Recibido: septiembre 5, 2025
Publicado: noviembre 2, 2025

Como se ha recordado en más de una ocasión, en el origen de *Diánoia* se encuentra una experiencia en particular: la revista *Filosofía y Letras*, órgano de la Facultad homónima de la Universidad Nacional Autónoma de México.¹ Su fundador, Eduardo García Máynez, había buscado poner a disposición de sus colegas un foro para difundir investigaciones, actividades y novedades bibliográficas, de tal modo que se favoreciera el diálogo entre pares y la formación académica. Desde su número inaugural, aparecido en 1941, la revista se dividió en tres secciones en estricta correspondencia con las disciplinas impartidas en la Facultad —filosofía, letras e historia y antropología—. El conjunto se cerraba con un apartado de reseñas y otro de noticias referentes a los encuentros que día con día se daban cita en Mascarones. Pese a su relativo éxito, que los tiempos no eran todavía del todo propicios para una empresa semejante parecen sugerirlo las dificultades para asegurar que *Filosofía y Letras* apareciera siempre con puntualidad, atrajera colaboraciones suficientes y, sobre todo, contara con un amplio universo de lectores. Y todo ello por no hablar de la ocasional disculpa por su carácter apolítico, ajeno a las mayores luchas del momento.²

A juzgar por las líneas que anunciaron el primer número de *Diánoia*, en 1955 se consideraba haber alcanzado ya la “madurez filosófica” requerida para sostener una revista internacional elaborada desde los más altos estándares del rigor académico.³ A avanzar hacia ese fin había contribuido el fortalecimiento de distintas instituciones educativas, como el propio Centro de Estudios Filosóficos que en 1945, una vez cumplido y ampliado sus objetivos originarios —formalizar un círculo de de-

¹ Al conmemorarse el vigésimo aniversario de *Diánoia*, Eduardo Nicol recordó ese estrecho vínculo en los siguientes términos: “La revista *Filosofía y Letras* tuvo muy buena vida, y bastante prolongada, hasta que el Dr. Eduardo García Máynez y yo, que la habíamos fundado, no pudimos impedir que fuese ejecutada. Nos resarcimos fundando *Diánoia*. [...] [N]o está sobrado recordar ahora que sin aquella revista que murió no hubiera podido nacer esta *Diánoia* que prolongaba su propósito” (Nicol 1974, p. 5; sobre la historia de *Filosofía y Letras* me permito remitir a Valero Pie 2014).

² Véase, por ejemplo, Nicol 1945, p. 142.

³ “*Diánoia* comienza su diálogo”, p. 1. “Consideramos [afirmaba Eduardo Nicol en el proyecto que elaboró al momento de crear la revista] que, por primera vez, están establecidas las bases —y establecidas precisamente en México— para fundar una publicación al estilo de los Anuarios filosóficos alemanes, que tienen tan ilustre tradición, dedicada exclusivamente a la investigación filosófica, y con carácter internacional” (Nicol, “Memorandum sobre el Anuario de Filosofía”, Archivo del Departamento de Publicaciones, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM).

bate e integrar una biblioteca—, adquirió el rango de instituto, aunque sin modificar todavía su nombre.⁴ También los estudios en filosofía en la Facultad se habían consolidado, tal como daban cuenta la puesta en marcha de numerosos seminarios y una matrícula en constante aumento. El establecimiento del profesorado de carrera que entró en vigor por esos años había permitido a muchos dedicarse en exclusiva a la enseñanza y la investigación, mientras que el traslado en 1954 a la Ciudad Universitaria supuso condiciones de trabajo hasta entonces sólo imaginadas. En virtud de esos logros, manifiestos en el número de publicaciones, conferencias y congresos, los editores de *Diánoia* confiaban en que quince años habían bastado para configurar una nueva y más exigente cultura filosófica.

Aunque en nuestros días no toda revista presta expresión a un programa intelectual, *Diánoia* se fundó en el marco de uno muy específico. Sus grandes líneas pueden conocerse en las páginas de presentación que preparó Eduardo Nicol, artífice y primer director de esta publicación periódica. En ellas celebraba que el cultivo de la filosofía en los países de habla hispana se hubiera elevado a un nivel “suficiente ya para crear las condiciones de posibilidad de un nuevo estilo: el estilo propio de la investigación científica”. En el polo opuesto a la ideología y el ensayo, ese estilo se caracterizaba por el empeño en “hacer accesibles ideas rigurosas, sistemáticamente organizadas”, por su carácter impersonal, ajeno a las coyunturas políticas y al interés individual, y por un método cimentado en “la crítica de textos, los estudios historiográficos, las técnicas especiales [y] las investigaciones de Seminario”. De esa suma de elementos surgirían trabajos susceptibles de conjugar la creación teórica y el rigor científico, ideales a los que podía aspirar la filosofía hispanoamericana siempre y cuando hiciera de la reflexión un diálogo de ida y vuelta entre el individuo y la colectividad. De ahí el nombre elegido para aquel *Anuario de Filosofía*, tal como explicó Nicol en su número inaugural:

La *diánoia* —dice Platón— es un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. La quietud, la intimidad, la soledad, son necesarias para que el pensamiento reflexivo produzca frutos de verdadera ciencia. [...] La fase de gestación, en la que el alma dialoga silenciosamente consigo misma en la intimidad, se completa necesariamente con la expresión creadora, el diálogo con las almas ajenas, en el cual se cumple el carácter de auténtica

⁴ Véase García Máynez 1966.

comunidad que tiene el pensamiento cuando busca la ciencia verdadera. La ciencia —la verdad— es un bien común. *Diánoia* se pone al servicio de este bien. (pp. VII–IX)

Pese al tono ecuánime y sosegado que distingue esa presentación, Fernando Salmerón no dudó en calificarla como una “discreta declaración de guerra” (Salmerón 1997, p. 182). Y es que, de modo apenas velado, Nicol arremetía ahí contra quienes habían hecho de la circunstancia el tema de sus meditaciones y cuestionaban la universalidad del pensamiento filosófico. En la mira se encontraban, desde luego, José Ortega y Gasset y sus discípulos en México, en particular José Gaos, cuyo magisterio había ejercido gran influencia sobre las más recientes generaciones de estudiantes.⁵ Al decir del propio Salmerón, contrarrestarla figuraba entre los motivos que informaron la composición formal de la revista, al permitir “marcar la dependencia de *Diánoia* respecto del Centro [de Estudios Filosóficos] y, probablemente, su reserva frente al núcleo mayor de profesores jóvenes de la Facultad” (p. 181). Tuviera o no razón, lo cierto es que los alumnos de Gaos, con excepción de Leopoldo Zea, tardaron unos cuantos años en abrirse un espacio en alguna de las tres secciones que dividían el novel anuario: mientras la primera estaba reservada para los trabajos realizados por los investigadores del Centro, así como a aquellos otros que se elaboraban en los seminarios impartidos en la Facultad, la segunda acogía investigaciones de toda procedencia. La tercera, por último, incluía noticias y reseñas.⁶

⁵ En una carta a Alejandro Rossi, Nicol fue más explícito, al comentarle, con ocasión del lanzamiento de *Crítica*, que la nueva revista compartía los mismos principios y motivaciones que se encontraban en el origen de *Diánoia*: “Las características de la filosofía actual en Hispanoamérica, que Uds. señalan en la presentación, forman en realidad un programa. Me recuerda la presentación de *Diánoia*”. “Como pueden suponer [sostenía más adelante], suscribo [el programa] entero, desde la crítica de la ‘especulación’ en metafísica, hasta la crítica de la retórica como disfraz de la imprecisión. [...] Lo que suele olvidarse es que esa manera de filosofar tuvo que propugnarla en circunstancias adversas, cuando lo que predominaba en el ambiente era el orteguismo en sus formas delicuescentes, y los aspectos melodramáticos del existencialismo, y el localismo, y el subjetivismo llamado personalista; en fin, las modas que distraían del trabajo serio, y hasta ridiculizaban la vocación de universalidad, de método y sistema”. Carta de Eduardo Nicol a Alejandro Rossi, fechada el 21 de noviembre de 1967, en Archivo Histórico de la UNAM (en lo sucesivo AHUNAM), Fondo Eduardo Nicol, caja 23, exp. 169, f. 15747.

⁶ El proyecto original contemplaba una sección suplementaria en la que se incluiría “un *Symposion* [sic] sobre algún tema de importancia y actualidad en la filosofía

El relativo éxito de *Diánoia* se manifestó casi de inmediato, un éxito al cual contribuyó el apoyo del Fondo de Cultura Económica al hacerse cargo de su edición, distribución y parte de su financiamiento. Todo ello permitió que se remunerara con decoro al conjunto de los colaboradores, que los ejemplares contaran con una pulcra tipografía y que cada número disfrutara de una difusión adecuada. Los primeros resultados se hallaban a la vista, según informó Nicol a Arnaldo Orfila Reynal, entonces director del Fondo:

He de reiterarle ahora mi convicción de que esta empresa que iniciamos el año pasado no sólo es ejemplar en cuanto a la forma de cooperación entre la Universidad y el Fondo de Cultura Económica, sino que podrá ejercer gran influencia cultural en México y en el extranjero. Me satisface poderle decir que, lo mismo en Europa que en América, los colegas más eminentes recibieron el Número 1 con unos comentarios que son tan halagadores para Ustedes como para nosotros. En varios casos de profesores europeos, ha sido el envío de un ejemplar de ese número lo que determinó a su vez el envío inmediato de una colaboración que antes había sido prometida solamente con reservas.⁷

Sin embargo, Nicol no tuvo tiempo de dar continuidad a un esfuerzo que en alguna ocasión adjetivó como “titánico”. En 1956, al publicarse el segundo número de *Diánoia*, su nombre había desaparecido de la portada y sólo unas breves líneas insertas hacia el final ofrecían algún indicio de su labor editorial.⁸ Pese a que en público explicó haber dimitido a causa

contemporánea”, “*Diánoia* comienza su diálogo”, p. 1. Esta sección, sin embargo, no se concretó sino hasta 2001, cuando se incluyó un apartado destinado a “Notas y discusiones”.

⁷ Carta de Eduardo Nicol a Arnaldo Orfila Reynal, fechada el 11 de noviembre de 1955, en AHUNAM, Fondo Eduardo Nicol, caja 23, exp. 152, f. 15059.

⁸ En la sección de noticias podía leerse: “El Dr. Eduardo Nicol trabajó en la preparación de este número de *Diánoia* hasta el 10 de septiembre de 1955. A partir de esa fecha prosiguieron dichos trabajos los investigadores del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se pone en conocimiento de los colaboradores de *Diánoia* que en lo sucesivo toda la correspondencia deberá ser enviada a la dirección del propio Centro” (“Aviso editorial”, 1956, p. 323). En vista de que había preparado el número 2 en su integridad y adelantado muchos materiales para el número 3, Nicol consideró la brusca desaparición de su nombre como un acto de violencia, por el que se infringieron sus derechos morales y legales. Carta de Eduardo Nicol a Eduardo García Máynez, fechada el 13 de septiembre de 1955, AHUNAM, Fondo Eduardo Nicol, caja 23, exp. 162, f. 15094-15095. Nicol se negó a publicar en la revista hasta 1969, cuando dio a la imprenta el artículo “El principio de individuación”.

de una fatiga extrema y por problemas de salud, su correspondencia indica que su salida fue el resultado de una ingrata imposición. Al parecer, las intrigas de Luis Recásens Siches y la incompreensión de Eduardo García Máynez determinaron que se le expulsara por actuar, en opinión de sus colegas, en contra de los intereses del Centro.⁹ A partir de entonces el propio García Máynez, en su calidad de director de esa institución, asumió la responsabilidad de la revista, una práctica que perduró hasta 1999 cuando cesó de ser un cargo *ex officio* y se decidió que la elección recayera en el Comité Editorial.

Como bien apuntó Pedro Stepanenko, es muy posible que quien recorra en nuestros días los primeros números de *Diánoia* no deje de sentir cierta extrañeza (Stepanenko 2005, p. 2). En contraste con los artículos autocontenidos a los que estamos tan acostumbrados, los textos publicados entonces solían constituir avances de investigaciones más extensas que, se esperaba, aparecerían después entre las portadas de algún libro. No se trataba, empero, de elevar con artificio los índices de productividad, como hoy es muy frecuente, sino que había buenos motivos para proceder de ese modo: en un medio donde el ensayo libre era la norma, los editores asumieron “la misión de fomentar la producción de tales obras que, por su mismo carácter científico, han sido hasta ahora excepcionales y requieren mucha labor y dedicación”.¹⁰ Sin las limitantes de las revistas más comunes, en particular en cuanto al ritmo y la amplitud en la publicación, un anuario ofrecía el formato idóneo para acoger investigaciones de mediano y largo aliento. Todo ello permitiría contar, una vez pasado el tiempo, con una bibliografía filosófica a la vez sólida y original, comparable, si no mejor, a la producida en cualquier otro momento y lugar.

Pese al optimismo que embargó a sus fundadores, muy pronto se hizo evidente que se había sobrestimado el potencial recibimiento de la nueva revista. Las cuentas no engañaban: de un tiraje anual de 2 mil ejemplares, en 1957 no se había logrado vender ni la mitad. En nada ayudaba que *Diánoia*, con sus 700 cuartillas punteadas de fórmulas

⁹ Los pormenores de este incidente se encuentran en la carta de Eduardo Nicol a Memo, s/f, AHUNAM, Fondo Eduardo Nicol, caja 23, exp. 162, f. 15099.

¹⁰ Nicol, “Memorándum sobre el Anuario de Filosofía”, Archivo del Departamento de Publicaciones, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. En paralelo, también se creó una colección anexa al anuario con el objeto de publicar obras más extensas y en su integridad.

matemáticas y palabras en griego, supusiera costos en exceso elevados, según Orfila explicó al buscar retractarse de un convenio por desgracia insostenible para la casa editorial.¹¹ No quedó más remedio que reducir y simplificar la composición del *Anuario*, si bien García Máynez evitó traicionar, en lo posible, el proyecto original.¹² De ahí que el grueso de cada volumen se mantuviera a cargo de los investigadores del Centro —en un inicio sólo siete— y que los mismos temas tendieran a volver con la puntualidad de un péndulo: filosofía del derecho, teoría de la virtud, historia de las ideas en América, filosofía antigua y filosofía de la ciencia.

Aunque en distinta proporción, el mundo circundante asomaba también en cada número. Un repaso a los índices basta para advertir que por sus páginas se fueron sucediendo las mayores corrientes de la filosofía, desde la fenomenología, el existencialismo y el marxismo, pasando por el positivismo lógico y la filosofía del lenguaje, y hasta llegar a lo que Carlos Pereda denominó la “irrupción del archipiélago”, esto es, una variedad de temas y problemas que concuerdan con el crecimiento y mayor pluralismo de la comunidad filosófica.¹³ Junto con muchos de sus grandes nombres, como Nicola Abbagnano, Jean Wahl, Alfred Verdross y Juan David García Bacca, en su primera época incluyó igualmente información que da cuenta de los cambios en el campo filosófico. A ese fin estaba destinada la sección de “Noticias”, donde pueden leerse reseñas detalladas de congresos y encuentros internacionales, por ese entonces todavía excepcionales y considerados dignos de la mayor atención. A la luz de nuestros días, no dejará de sorprender que a esas reuniones acudieran no sólo reconocidos representantes del gremio, sino las más altas autoridades políticas, como fue el caso del Segundo

¹¹ Carta de Arnaldo Orfila Reynal a Eduardo García Máynez, fechada el 2 de marzo de 1957, en Archivo del Departamento de Publicaciones, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

¹² El convenio de 1957 que sustituía al firmado tres años atrás establecía un tiraje de 1200 ejemplares, la presentación de un máximo de 600 cuartillas, la sustitución de segmentos de otros libros por estudios escritos especialmente para la revista, una reducción en el número de reseñas y una mayor participación financiera por parte de la UNAM. “Se piensa [explicaba García Máynez] que con estas medidas *Diánoia* tendrá una mayor aceptación y al mismo tiempo se rebajarán de forma considerable los costos de la edición” (carta de Eduardo García Máynez a Elí de Gortari, fechada el 27 de junio de 1957, en Archivo Histórico del Instituto de Investigaciones Filosóficas (en lo sucesivo AHIFs), Fondo Elí de Gortari, caja 48, exp. 158, f. 124–125).

¹³ Véase Pereda 2013.

Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Costa Rica en 1961 y presidido, en cada una de sus sesiones, por Abelardo Bonilla, presidente interino de ese país.¹⁴ Otro tanto sucedió con motivo del XIII Congreso Internacional de Filosofía, reseñado en las primeras páginas de la prensa y cuya inauguración, en septiembre de 1963, corrió a cargo del presidente Adolfo López Mateos.

Los reflectores se fueron apagando u orientando en otras direcciones conforme la filosofía optó por privilegiar el diálogo entre especialistas, único capaz de articular, según se creía, un pensamiento científico. Tal fue el cometido que se impuso Fernando Salmerón, quien, tras colocarse en 1966 al frente de *Diánoia*, se propuso convertirla en “la mejor tribuna para las investigaciones filosóficas hispanoamericanas”. Así se lo hizo saber a Mario Bunge, al comentar:

Realmente no me atrevo a pedirle un trabajo más técnico para el Anuario, porque, como usted podrá ver, *Diánoia* responde muy fielmente a la producción filosófica hispanoamericana y especialmente mexicana [...]. Mis deseos de transformar lentamente el Anuario lo mismo en los temas y en la orientación que en el rigor de los artículos, es algo que sólo podrá cumplirse a lo largo de varios años.¹⁵

A todas luces lo logró, sobre todo si se considera que durante los doce años que estuvo a la cabeza del anuario se congregaron en sus páginas algunas de las mejores plumas de la región, sin por ello excluir a autores oriundos de otras latitudes.¹⁶ De hecho, a concertar un intercambio

¹⁴ “Noticias”, 1962, p. 259. A partir de 1966, cuando Salmerón se colocó al frente de *Diánoia*, la sección de “Noticias” se restringió a las actividades auspiciadas por el Centro de Estudios Filosóficos, rebautizado al año siguiente como Instituto de Investigaciones Filosóficas. Durante la gestión de Enrique Villanueva, de 1979 a 1984, ese espacio se utilizó para reproducir *in extenso* sus informes anuales como director del Instituto y, finalmente, se suprimió en 1985 tras tomar las riendas de la revista León Olivé.

¹⁵ Carta de Fernando Salmerón a Mario Bunge, fechada el 31 de octubre de 1968, en AHIIFS, Fondo Fernando Salmerón, caja 4, f. 499.

¹⁶ En el periodo comprendido entre 1966 y 1977, entre las firmas de autores hispanoamericanos se encuentran las de los argentinos Mario Bunge, Eduardo A. Rabossi, Mario Presas, Risieri Frondizi, Carlos E. Alchourrón, Ricardo Maliandi y Ernesto Garzón Valdés; el brasileño Miguel Reale; el colombiano Luis Enrique Orozco Silva; el cubano Jorge J.E. Gracia; los españoles José Ferrater Mora, Juan David García Bacca, Jorge Enjuto, Enrique Tierno Galván, José Luis Aranguren y José Luis Abellán; los guatemaltecos Héctor-Neri Castañeda y José Luis Balcárcel; los peruanos Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, Antonio Peña Cabrera y Víctor-Li Carrillo; los uruguayos Federico Riu, Juan

más horizontal, abierto y cosmopolita contribuyó la decisión de eliminar la división entre colaboraciones locales y foráneas. También se amplió el espectro de temas, problemas y enfoques, consiguiendo que “continentales” y “analíticos” convivieran todavía como integrantes de una misma familia. Asimismo, tras once años de mantenerse como una empresa casi por entero masculina —con la salvedad de Elsa Cecilia Frost, quien durante algún tiempo se ocupó de cuidar la edición—, por primera vez se dieron a conocer las investigaciones de un par de autoras: la de Alice Ambrose, filósofa del lenguaje, y la de Judith Schoenberg, especialista en lógica y en filosofía de la ciencia, ambas de origen estadounidense. Habría que esperar todavía hasta 1977 para que una filósofa mexicana —Margarita Valdés— publicara en la revista un artículo de fondo.¹⁷

Rara vez los cambios se asimilan con facilidad y *a fortiori* cuando éstos pueden suponer un cuestionamiento al trabajo propio. Establecer un sistema de evaluación fue, por esos motivos, un proceso paulatino y no exento de dificultades. Más allá de las rivalidades dentro del Centro de Estudios Filosóficos, durante la primera época de *Diánoia* las inquietudes se reducían a asegurar un número adecuado de contribuciones, en su mayoría producto de una invitación expresa y obtenidas en función de las buenas relaciones entre autores y editores.¹⁸ Según sugieren los rastros que aún se conservan, a inicios de los años setenta Salmerón tomó la iniciativa de introducir criterios más estrictos y, en caso de desconocer el tema, turnar el envío a un par de colegas mejor informados. No obstante, esta práctica, todavía un tanto inusitada, no tardó en valerle la sospecha de fomentar el sectarismo, así como alguna u otra malquerencia.

Llambías de Azevedo, Mario Otero y Javier Sasso; y los venezolanos Juan Nuño y C. Ulises Moulines.

¹⁷El artículo de Margarita Valdés lleva por título y tema “Sensaciones e incorregibilidad”. Antes de esa fecha, *Diánoia* sólo había publicado una reseña y un obituario que Rosa Krauze escribió a la muerte de José Romano Muñoz (1961 y 1968); dos reseñas de Elsa Cecilia Frost (1968); un artículo de Vera Yamuni dedicado a José Gaos (1970); una reseña y un artículo más de Judith Schoenberg (1961 y 1972); unas páginas de Graciela Hierro en memoria de Robert S. Hartman (1974); una reseña de Ute Schmidt (1974); y un par de reseñas de la pluma de Corina de Yturbe y Paola Vianello (1976). Únicamente a partir de 1978, durante el brevísimo periodo de Hugo Margáin como director, los artículos firmados por filósofos dejaron de representar una excepción.

¹⁸Por su parte, los investigadores del Centro tenían la obligación de entregar cada año un artículo a la revista.

Comprendo [le escribió en ese sentido Agustín Basave] que halla [sic] usted tratado de acentuar el número de colaboraciones que dan un tratamiento científico a los asuntos filosóficos, en detrimento de aquellas que presentan una impresión personal. Pero supongo que el tratamiento científico a los asuntos filosóficos no podrá reducirse, únicamente, a la peculiar concepción que de la filosofía tiene el empirismo lógico o neo-positivismo.¹⁹

De nada servía que Salmerón protestara aduciendo que “las limitaciones de nuestra revista no obedecen a temas ni a orientaciones filosóficas”, cuando la evidencia apuntaba a que los contenidos dependían del buen o mal criterio de una sola persona.²⁰ Quizá a ello responda en parte que en 1985, al tomar León Olivé la responsabilidad del anuario, se instituyera un Comité Editorial, integrado por cuatro insignes varones: Alejandro Rossi, Fernando Salmerón, Luis Villoro y Ramón Xirau. A ellos se sumaron, un año después, un grupo de reconocidos filósofos que con su firma avalaban la revista y le imprimían un carácter internacional.²¹ Para 1994, al conmemorarse el cuadragésimo aniversario de *Diánoia*, Olbeth Hansberg, su directora en aquel momento, podía con orgullo anunciar que “todos los artículos que se publican en ella son dictaminados por especialistas”.²² Gracias a ésta y otras medidas, en ese mismo año el anuario ingresó al Índice de Revistas Científicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Si bien *Diánoia* se creó con el deseo de mantener su independencia frente a cualquier “decisión o empeño personal y, por lo tanto, sin mérito particular para nadie”, cada una de las personas que se han sucedido a su cargo ha dejado su marca y se aprecia en el acento en una u otra sección, en la ligera preponderancia de ciertos temas, corrientes

¹⁹ Carta de Agustín Basave a Fernando Salmerón, fechada el 20 de febrero de 1972, en AHIIFS, Fondo Fernando Salmerón, caja 2, f. 255.

²⁰ Carta de Fernando Salmerón a Agustín Basave, fechada el 28 de febrero de 1972, en AHIIFS, Fondo Fernando Salmerón, caja 2, f. 257.

²¹ Se trata de los siguientes: Ernesto Garzón Valdés, Željko Loparić, Emilio Lledó, João Paulo Monteiro, Javier Muguerza, Juan Nuño, Ezequiel de Olaso, Mario Otero, Rubén Sierra Mejía, David Sobrevilla y Roberto Torretti. La primera filósofa invitada a formar parte del Comité Editorial fue Isabel Cabrera en 1994. A partir del número 45, correspondiente a 1999, la revista empezó a distinguir entre quienes prestaban su nombre para dar lustre a la revista —el Comité Editorial— y quienes con su esfuerzo cotidiano le infundían vida —el Comité de Dirección—.

²² Hansberg 1994, p. 1.

o periodos, y en la introducción de distintas novedades.²³ Algunos de los cambios más notorios ocurrieron en 2001, cuando, bajo la tutela de Guillermo Hurtado, *Diánoia* abandonó el formato de anuario y adoptó una periodicidad semestral. El diseño tanto de la portada como de los interiores se modificó por completo y a partir de entonces sus contenidos se distribuyeron en cuatro secciones: Artículos, Notas y discusiones, Estudios críticos y Reseñas bibliográficas. Muchas han sido las transformaciones subsiguientes, pero baste aquí mencionar un par igualmente notables: el paulatino tránsito a un formato por entero digital y, como consecuencia, el haber llegado a su fin el vínculo con el Fondo de Cultura Económica, que en el transcurso de 62 años acompañó la edición de *Diánoia*.

Al cumplirse una década más de publicación, deseamos festejar este nuevo aniversario no sólo recordando la larga y provechosa trayectoria de una revista que ha servido a la vez como índice y factor de los cambios más significativos en la arena filosófica; junto a la celebración de los logros alcanzados, resulta también imprescindible enfrentar los desafíos que hoy se nos presentan. Aunque los tiempos son desde luego muy distintos, seguimos empeñados, como lo estaba Salmerón hace más de medio siglo, en “hacer de *Diánoia* la mejor tribuna para las investigaciones filosóficas hispanoamericanas”. Para lograrlo, el mejor instrumento que tenemos a la mano consiste sin duda en la habilidad para reinventarnos, como ya la revista lo ha hecho en el pasado. Atenta a los criterios que rigen y han regido las publicaciones académicas, pero sin someterse del todo a ellos, a lo largo de su historia ha sabido evitar la uniformidad y el anonimato, conservando su particular perfil. Éste se caracteriza por su orientación pluralista y el deseo de concertar el diálogo filosófico, en particular en los países de habla hispana. De nuestra capacidad para mantener su relevancia y articular las siempre cambiantes comunidades filosóficas dependerá que con el correr de los años sigamos leyendo, comentando y discutiendo los contenidos de *Diánoia*.

²³ Nicol 1955, p. VIII. Han dirigido *Diánoia* Eduardo Nicol (1955), Eduardo García Máynez (1956–1965), Fernando Salmerón (1966–1977), Hugo Margáin (1978), Enrique Villanueva (1979–1984), León Olivé (1985–1993), Olbeth Hansberg (1994–2000), Guillermo Hurtado (2001–2004), Pedro Stepanenko (2004–2006), Ricardo Salles (2007–2010), Faviola Rivera (2011–2014), Efraín Lazos (2015–2018), Teresa González (2018–2020), Fernando Rudy (2020–2024) y Nora Rabortnikof (2024–2025). Quien a lo largo de los años y a través de las sucesivas direcciones ha prestado continuidad a la revista es Carolina Celorio, quien desde 1991 y hasta la fecha ha colaborado en *Diánoia* desde distintos cargos de responsabilidad.

Referencias Bibliográficas:

- Ambrose, Alice, 1966, “Incognoscibles y atomismo lógico”, *Diánoia*, vol. 12, no. 12, pp. 183–199. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1966.12.1183>>
- “Aviso editorial”, 1956, *Diánoia*, vol. 2, no. 2, p. 323.
- “*Diánoia* comienza su diálogo”, 1955, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, año II, no. 6, 15 de febrero, p. 1.
- Frost, Elsa Cecilia, 1968a, “Patrick Romanell, *The Making of the Mexican Mind*”, *Diánoia*, vol. 14, no. 14, pp. 298–301. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1968.14.1154>>
- Frost, Elsa Cecilia, 1968b, “Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*”, *Diánoia*, vol. 14, no. 14, pp. 301–303. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1968.14.1155>>
- García Máynez, Eduardo, 1966, “Breve historia del Centro de Estudios Filosóficos”, *Diánoia*, vol. 12, no. 12, pp. 240–248. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1966.12>>
- Hansberg, Olbeth, 1994, “Presentación”, *Diánoia*, vol. 40, no. 40, p. 1.
- Hierro, Graciela, “Robert S. Hartman (1910–1973)”, *Diánoia*, vol. 20, no. 20, pp. 191–201. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1974.20.1000>>
- Krauze, Rosa, 1968, “En memoria de José Romano Muñoz”, *Diánoia*, vol. 14, no. 14, pp. 233–234. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1968.14.1144>>
- Krauze, Rosa, 1961, “Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*”, *Diánoia*, vol. 7, no. 7, pp. 311–318. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1961.7.1287>>
- Nicol, Eduardo, 1974, “*Diánoia* y diálogo. Veinte años después”, *Diánoia*, vol. 20, no. 20, pp. 1–9. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1974.20.989>>
- Nicol, Eduardo, 1969, “El principio de individuación”, *Diánoia*, vol. 15, no. 15, pp. 115–150. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1969.15.1117>>
- Nicol, Eduardo, 1955, “Presentación”, *Diánoia*, vol. 1, no. 1, pp. VII–IX.
- Nicol, Eduardo, 1945, “Cinco años de *Filosofía y Letras*”, *Filosofía y Letras*, no. 20, pp. 141–143.
- “Noticias”, 1962, *Diánoia*, vol. 8, no. 8, pp. 259–262.
- Pereda, Carlos, 2013, *La filosofía en México en el siglo XX: apuntes de un participante*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Salmerón, Fernando, 1997, “En los cuarenta años de *Diánoia*”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, no. 4, pp. 177–182. <<https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1997.4.167>>
- Schmidt, Ute, 1974, “R.M. Hare, *Applications of Moral Philosophy*”, *Diánoia*, vol. 20, no. 20, pp. 233–236. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1974.20.1005>>
- Schoenberg, Judith, 1972, “Reflexiones sobre dos problemas de la lógica formal”, *Diánoia*, vol. 18, no. 18, pp. 53–77. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1972.18.1032>>
- Schoenberg, Judith, 1966, “El problema de la equivalencia lógica en la paradoja de los cuervos”, *Diánoia*, vol. 12, no. 12, pp. 172–182. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1966.12.1182>>

- Schoenberg, Judith, 1961, “David Bohm, *Causalidad y azar en la física moderna*”, *Diánoia*, vol. 7, no. 7, pp. 318–323. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1961.7.1288>>
- Stepanenko, Pedro, 2005, “*Diánoia* a cincuenta años de su fundación”, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, no. 414, junio, pp. 2–4.
- Valdés, Margarita M., 1977, “Sensaciones e incorregibilidad”, *Diánoia*, vol. 23, no. 23, pp. 180–196. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1977.23.934>>
- Valero Pie, Aurelia, 2014, “Puentes de papel: Eduardo Nicol en la revista *Filosofía y Letras*”, en Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño (comps.), *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*, El Colegio de México, México, pp. 17–41.
- Vianello, Paola, 1976, “Platón, *Menón*”, *Diánoia*, vol. 22, no. 22, pp. 240–242. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1976.22.961>>
- Yamuni, Vera, 1970, “La autobiografía filosófica de José Gaos”, *Diánoia*, vol. 16, no. 16, pp. 265–278. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1970.16.1108>>
- Yturbe, Corina, 1976, “Michel Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*”, *Diánoia*, vol. 22, no. 22, pp. 251–256. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1976.22.964>>

Montaigne y la muerte voluntaria

[Montaigne and Voluntary Death]

FEDERICO UANINI

Resumen:

Propongo examinar el problema del suicidio en *Los ensayos* de Michel de Montaigne, en particular en el texto “Costumbre de la isla de Ceos”. Para ello expondré cómo se ha entendido el suicidio en la historia de la filosofía, en particular en los textos platónicos *Fedón* y *Leyes*. Después comentaré cómo lo que inició el alumno de Sócrates lo continuaron los estoicos y en particular Séneca, quien entendió la muerte voluntaria como una vía hacia la libertad. Por último, mostraré cómo las reflexiones de Séneca influyen en Montaigne, quien da un giro escéptico y vincula el suicidio con dos tópicos centrales de su obra: la vanidad y el escepticismo.

Abstract:

I suggest to examine the problem of suicide in Michel de Montaigne’s *Essays*, specifically in his text “A Custom of the Isle of Ceos”. To this end, I outline how suicide has been understood throughout the history of philosophy, particularly in the Platonic dialogues *Phaedo* and *Laws*. Then I discuss how the path initiated by Socrates’ disciple is continued by the Stoics —especially by Seneca, who conceives voluntary death as a path to freedom. Finally, I show how Seneca’s reflections reach Montaigne, who introduces a skeptical turn and links suicide with two central themes of his work: vanity and skepticism.

Datos del artículo:

Recibido: noviembre 30, 2024
Revisado: mayo 3, 2025
Aceptado: junio 12, 2025
Publicado: noviembre 6, 2025

Palabras clave:

suicidio, Platón, Séneca, libertad, escepticismo

Keywords:

suicide, Plato, Seneca, freedom, skepticism

Datos del autor:

Universidad Nacional de Córdoba
Instituto de Humanidades
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
fuanini@unc.edu.ar
orcid.org/0009-0009-0504-1163

1. Introducción

Más allá de los ambientes especializados, el suicidio no se considera en nuestras sociedades una decisión racional; más bien se lo entiende como parte de un estado total de desesperación. Por lo común no se le adjudica una agencia racional al suicida y su actitud se entiende como parte de una anomalía social. Sin embargo, es posible rastrear un vínculo entre la razón y la muerte voluntaria a partir de una de las actividades racionales por excelencia: la filosofía. El objetivo de mi artículo será examinar cómo ciertas razones que la filosofía clásica ofreció en favor del suicidio influyen en el pensamiento de Michel de Montaigne y cómo parte de su respuesta articula una preocupación por la vanidad humana y el ejercicio del escepticismo. Para ello explicaré, en primer lugar, cómo Platón entiende el suicidio en sus textos *Fedón* y *Leyes*. Después expondré cómo la respuesta de Platón es recibida por el estoicismo y potenciada por Séneca. En una última sección, destacaré la reapropiación de ciertos argumentos estoicos en el ensayo “Costumbre de la Isla de Ceos” de Montaigne y cómo este pensador termina por dar paso a una comprensión del suicidio que incluye el escepticismo y sus críticas a la vanidad.

2. La muerte voluntaria y la filosofía: el caso de Platón

A diferencia de nuestra época en la que el término “suicidio” se concibe como una acción compleja y con múltiples sentidos (éticos, legales, religiosos, etc.), en la antigua Grecia no existía una palabra para definir la muerte voluntaria (cfr. Fernández 2019). Nuestra comprensión actual del suicidio es un desarrollo cultural muy posterior al pensamiento griego y se remonta al siglo XVII. Aunque hoy tomamos en cuenta las implicaciones sociales de la muerte voluntaria, la entendemos sobre todo como un fenómeno personal e individual. Esto no era posible en la Grecia antigua porque la acción del suicida se entendía dentro de un sistema de relaciones interpersonales. Como sugiere Belfiore 2000, en la antigua Grecia “el yo es un ‘amigo’ (*philos*) [...], es ‘otro yo’ o una parte, una extensión de uno mismo” (citado en Fernández 2019, p. 94). Por lo tanto, la muerte voluntaria se comprendía como un acto que se realiza sobre otra persona. A tal punto llega esta apreciación que, en los casos de suicidio, los griegos solían separar al suicida de su mano en un gesto para diferenciar a la “víctima” del “victimario”. Este gesto era un elemento de un imaginario político muy concreto: el individuo que se aniquila a sí mismo es una analogía y recuerdo de la guerra civil. El suicida como

tal es una advertencia del daño que la comunidad se hizo a sí misma en tiempos pasados.

Boeri 2002 sostiene que el suicidio es objeto de un tratamiento sistemático por parte de Platón. En *Leyes*, un escrito que data de la adultez del filósofo, el suicidio se introduce en el contexto de un debate sobre los homicidios directos contra las personas cercanas. Platón argumenta que quien se mata a sí mismo mata “al *philos* más cercano y más querido de todos” (Fernández 2019, p. 97; *Lg* 873 c), y por eso es uno de los actos más indignos que se puedan cometer. Considera en *Leyes* que el suicida debe ser enterrado en una tumba solitaria, sin fama, en un lugar alejado y sin nombre, sin señal alguna de que allí yace alguien que decidió terminar por sí mismo su propia vida (*Lg* 873 d). Por lo tanto, hay una apuesta, propia del pensamiento griego, de excluir de la memoria colectiva a quien decidió matarse a sí mismo. Esto no representaría más que un mero detalle histórico si no fuera por una cuestión fundamental para Platón: Sócrates, su preciado maestro, murió por una orden judicial que puede entenderse como un suicidio. Veremos cómo Platón resuelve esta encrucijada.

Mientras que en *Leyes* Platón ofrece consideraciones de tipo legal, en *Fedón* emprende una profunda reflexión filosófica sobre la muerte y relata los últimos momentos de su maestro. En ese texto la muerte se vuelve la protagonista central y se plantea una cuestión que persiste durante todo el escrito: el suicidio no está justificado (*Phd* 61 b–62 d). Para sostener esta afirmación, Platón apela a varios argumentos, uno de los cuales examina el vínculo de la vida con las divinidades: “Los dioses cuidan de nosotros y [...] nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses” (*Phd* 62 b).¹ Este argumento, que entiende la vida como un don otorgado por los dioses, será una respuesta clásica que emplearán quienes están en contra de la muerte voluntaria en la historia de la filosofía (*cf.* Cohen 2000). Si la vida es un don divino, no nos corresponde decidir a nosotros sobre su final, y toda acción que atente contra nuestra supervivencia es, en el fondo, una agresión a las divinidades.

En *Fedón* Platón pone en boca de su maestro la afirmación de que no debe temerse a la muerte. Sócrates dice que podría irritarse con la idea de morir si no creyera que va a encontrarse con mejores hombres

¹Para las citas textuales de *Fedón* usaré la traducción que Carlos García Gual, Emilio Ledó Íñigo y Marcos Martínez Hernández realizaron para la editorial Gredos y cuyos datos consigno al final del artículo.

una vez muerto (*Phd* 63 b). No sabe si llegará a estar frente a personas nobles, pero como está seguro de que estará frente a los dioses, entonces no tiene motivo alguno para temer (*Phd* 63 c). Aquí Platón pone a consideración otro tópico de su obra: la muerte no es un problema para quien se dedica a filosofar porque “ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y estar muertos” (*Phd* 64 a). La predilección del filósofo por la muerte no la encontramos en el hecho de morir, sino en lo que esto significa: la separación del alma y el cuerpo. La teoría platónica del conocimiento entiende el alma como la única capaz de acceder a la verdad y a las Ideas que se encuentran en el Mundo Inteligible. Por lo tanto, Platón manifiesta que en el filósofo hay una predilección por el cuidado anímico antes que por la realidad corporal (*cf.* Valdivieso Carrillo 2014). Es en ese sentido que la muerte se considera en *Fedón* una “purificación” (*Phd* 67 c) que separa el alma del cuerpo, y que por ello libera al filósofo del lastre corporal que le dificulta acceder a la verdad. Según todo este despliegue argumental, no hay que temer a la muerte porque se concibe como una liberación.

Así como en *Fedón* se dice que los hombres son posesiones de los dioses, en otro diálogo que trata sobre el aprisionamiento de Sócrates, *Critón*, se comenta que los hombres son esclavos de las leyes (*Cri* 50 e). Desde la perspectiva del *kosmos* griego, el vínculo entre los dioses y la ley provoca que “los ciudadanos deben aceptar morir cuando tales leyes se lo ordenan” (Fernández 2019, p. 96). Es por ello que el gesto de Sócrates no es indigno, pues Platón no lo entiende como un suicidio. En este sentido, Platón se cuestiona sobre la existencia de casos en los que la muerte voluntaria pueda tornarse aceptable. Su pesquisa la lleva a cabo en *Leyes*, donde considera razones que justifican una muerte voluntaria sin volverla indigna, como cuando lo decreta una orden judicial (como a su maestro Sócrates), cuando se padece un dolor excesivo e inevitable o cuando nos aqueja una vergüenza que no nos permite vivir (*Lg* 873 c).

Ahora bien, la argumentación de Platón representa un antecedente filosófico muy importante en la historia del pensamiento: es la primera vez que se habla en favor de la existencia de razones o de circunstancias que hacen que quitarse la vida sea un acto correcto y razonable (*cf.* Boeri 2002). Platón legitima la última acción de Sócrates y afirma que la muerte voluntaria es digna *sólo si* hay indicaciones de los dioses para ello (*Phd* 62 c). Con estas consideraciones, lega a la posteridad un marco filosófico que busca y encuentra razones legítimas para la muerte voluntaria. A continuación veremos cómo los estoicos llevarán esto

mucho más lejos y plantearán una ética que entiende el suicidio como una vía hacia la libertad.

3. Razones para morir: el caso de Séneca

Boeri destaca que “los estoicos son el modelo del filósofo defensor del suicidio en la Antigüedad” (Boeri 2002, p. 26). En el pasado hubo ejemplos célebres de suicidios vinculados con el estoicismo, pero es Séneca quien da a la muerte voluntaria un mayor énfasis y la presenta como una *via ad libertatem* (Boeri 2002, p. 26):

Encontrarás incluso maestros de sabiduría que niegan sea lícito hacer violencia a la propia vida y consideran como pecado que uno se convierta en su propio asesino: hay que aguardar, dicen, el final que la naturaleza determinó. Quien así habla no se da cuenta de que bloquea el camino hacia la libertad. Ninguna solución mejor ha encontrado la ley eterna que la de habernos otorgado una sola entrada en la vida y muchas salidas. (*Ep.* 70, 14)

La mayor parte de las reflexiones filosóficas de Séneca pueden entenderse como un intento por revelar el carácter liberador de la muerte (Santos 2021, p. 288), y esto lo encontramos en su obra *Epístolas a Lucilio*. Tras haber trabajado para el emperador Nerón, Séneca emprendió la tarea de escribir una serie de cartas dirigidas a Lucilio, en ese entonces procurador romano de Sicilia. En esos escritos de temáticas varias, el filósofo cordobés se refiere a la muerte voluntaria y se pronuncia contra aquellos que están en contra de ella: quien se manifiesta contra el suicidio “no se da cuenta de que bloquea el camino hacia la libertad” (*Ep.* 70, 14).²

Los estoicos establecieron una de las primeras tradiciones éticas que formuló un vínculo entre la razón y el suicidio porque argumentaron que preguntarse por la muerte también conlleva una reflexión sobre la vida: “morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal” (*Ep.* 70, 6). La muerte voluntaria es loable para Séneca porque sostiene que la vida por sí misma no es un bien y que se debe pensar “siempre en la calidad de la vida, no en su duración” (*Ep.* 70, 5). El suicidio comienza a formar parte del acervo de cualidades del sujeto ético cuando se considera que la vida sólo cobra sentido frente a una apreciación ética.

Si bien Séneca fue un defensor del suicidio, también muestra una cautela ética: no toda muerte voluntaria es virtuosa. Por ejemplo, y

²Para las citas textuales de las epístolas empleo la traducción de Ismael Roca Meliá para la edición de Gredos, y cuyos datos consigno en la última parte de este artículo.

siguiendo las consideraciones del mismo Platón, sostuvo que el suicidio no puede ser la respuesta al simple hecho de temer a la muerte: “Es necesidad morir por temor a la muerte. Se presenta el que te va a matar, espéralo. ¿Por qué te adelantas? ¿Por qué te conviertes en ejecutor de la crueldad ajena?” (*Ep.* 70, 8). En ese sentido, Séneca defiende la actitud de Sócrates, quien decidió esperar la sentencia antes que ejecutar por sí mismo la condena (*Ep.* 70, 9). Estas apreciaciones conducen a una idea central, y es que para el estoico pueden hallarse razones concretas y válidas para el suicidio. Según Boeri 2002, las razones válidas para cometer suicidio según un estoico ortodoxo se clasifican en cinco tipos: por la patria o los amigos, por el deseo de no cometer actos vergonzosos o decir cosas indecibles forzado por un tirano, por una grave enfermedad, por la pobreza o por un estado de demencia o desvarío (p. 26). El suicidio se considera un acto racional, éticamente válido y, si existe alguna de esas cinco razones, recomendado: “si le sobrevienen muchas contrariedades que perturban su quietud, abandona su puesto” (*Ep.* 70, 5). Son estas observaciones las que llevan a sostener, como se sugiere en Gill 2022, que el estoicismo de Séneca establece un suicidio orientado por principios (p. 37).

Señalar la importancia del vínculo entre la razón y el suicidio supone otra consideración: no toda muerte voluntaria es digna. Para Séneca, sólo puede suicidarse con dignidad quien vive bajo la directriz de la razón. La muerte voluntaria nunca puede ser un camino posible para una persona cuyo estado cotidiano es la creencia (*doxa*) y no el conocimiento (*cfr.* Boeri 2002). Este asunto, si bien polémico, es consecuencia directa de la posición estoica que defiende una fuerte diferenciación entre quienes llevan una vida guiada por la razón y quienes viven bajo la *doxa* u opinión.

Las afirmaciones estoicas sobre la muerte voluntaria trascendieron su tiempo y alcanzaron con toda su complejidad a pensadores de la modernidad tardía como Michel de Montaigne, sobre quien hablaré en la siguiente sección.

4. *Montaigne: muerte voluntaria y vanidad*

La presencia de los clásicos en la obra de Montaigne no se limita al registro de citas y referencias, pues *Los ensayos* recogen las problemáticas antiguas y las articulan en una filosofía novedosa templada por los intereses personales del autor. Esta impronta personalísima ha motivado diversas interpretaciones sobre la reapropiación de los clásicos en

Montaigne. Para los fines de mi trabajo, destacaré dos hipótesis importantes de lectura para iluminar la forma en que los antiguos fueron recogidos en sus escritos.

Pierre Villey llevó a cabo en *Les sources et l'évolution des essais de Montaigne* una investigación exhaustiva sobre la tradición filosófica en la obra del filósofo (Villey 1908). Este voluminoso trabajo contribuyó a una pesquisa de tipo histórico-filológica que permitió rastrear las diferentes lecturas y su génesis en la producción de los ensayos. Además, Villey realizó aportes intelectuales con el fin de esclarecer la pluralidad de fuentes antiguas que se encuentran en la obra de Montaigne. De dichos aportes surge la tesis conocida en la actualidad como “hipótesis evolucionista” (cfr. Force 2009). Esta perspectiva interpreta cada uno de los tres libros que componen *Los ensayos* como representaciones de diferentes etapas de la madurez intelectual de Montaigne. Bajo tal hipótesis, la reapropiación de las filosofías antiguas, en particular de las helenísticas, estructuraron la obra de Montaigne de la siguiente manera: el primer libro representó una etapa de cariz estoica, el segundo dio cuenta de una “crisis pirrónica” (cfr. Popkin 1983 y Villey 1908) y ésta fue superada para dar paso al tercer y último libro, próximo al epicureísmo. Para Villey, el pensamiento de los antiguos fue recibido por Montaigne a la par de su propio crecimiento intelectual, y los problemas y filosofías de la Antigüedad fueron el caldo de cultivo para el propio desarrollo intelectual del autor.

La “hipótesis evolucionista” fue puesta en duda por lecturas contemporáneas como la de Pierre Force, quien sostuvo que Villey comprendió mal las particularidades del ensayo como género de escritura. Contra la perspectiva que considera cada libro de *Los ensayos* cercano a diferentes filosofías helenísticas, Force 2009 argumentó en favor de una lectura ecléctica de esa obra. De acuerdo con esta interpretación, la forma como Montaigne articuló su trabajo no debe considerarse según la primacía de filosofías concretas, como sostuvo Villey. Este autor habría eliminado el carácter plural de los escritos de Montaigne como síntoma del rechazo al eclecticismo que tiene cierta tradición de pensamiento. Ejemplos como el de Cicerón son la muestra de la complejidad que supone para las lecturas que se realizan en la academia contemplar la condición ecléctica de un filósofo. En Adorno 2003 leemos que el género ensayístico, al tratar sobre lo contingente, el devenir y lo particular, se relega a un segundo plano frente a una tradición filosófica que entiende el pensamiento como un discurso sobre lo universal, lo necesario y lo

eterno. Force 2009 afianza esta idea al considerar que Villey desarrolló su “hipótesis evolucionista” por querer hacer a Montaigne partícipe de una tradición de lectura que concibe la coherencia como *conditio sine qua non* de la filosofía. Frente a la pluralidad de autores y citas antiguas en *Los ensayos*, Villey forzó a los escritos de Montaigne a comparecer en un marco de lectura que omite la pluralidad característica del género ensayístico. De tal manera, Force argumenta en favor de una presencia constante e interrelacionada de las diferentes filosofías en Montaigne, sin necesidad alguna de plantear “evoluciones” o supuestos progresos.

Aunque diferentes, las lecturas de Villey 1908 y Force 2009 comparten una visión que haré propia en mi trabajo: reconocen el vínculo entre la filosofía y la vida en Montaigne. A la luz de esta lectura, el pensamiento de los antiguos se incorpora en la obra del francés en sintonía con sus experiencias personales. Para mostrar esto podemos acudir a un ensayo concreto titulado “Los libros” (II X),³ en el que Montaigne escribe que hace “decir a los demás [...] lo que yo no puedo decir con tanta perfección, ya sea porque mi lenguaje es débil, ya sea porque lo es mi juicio” (II X 586). La forma en que este autor se nutre de los clásicos no se presenta como una cita de autoridad; más bien puede entenderse como una forma de narrar su propia experiencia en boca de otros (*cf* Miner 2017). En las actuales ediciones de *Los ensayos* las citas se encuentran diferenciadas y esclarecidas gracias al trabajo crítico, pero en los manuscritos originales las referencias no se distinguen de su propio texto. A menos que se destaquen por su escritura en latín o griego, las citas de los viejos filósofos y las palabras de Montaigne forman parte de una misma prosa y, por lo tanto, de una misma experiencia.

De acuerdo con esa forma de leer a los antiguos, Montaigne escribe que “busco solamente deleitarme con una honesta ocupación; o, si estudio, no busco otra cosa que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a morir bien y a vivir bien” (II X 587). En esa búsqueda algunos libros le resultan odiosos, sobre todo los nuevos, pero encuentra en los clásicos un mejor espíritu pues “los viejos me

³ Para indicar las citas de *Los ensayos* empleo de aquí en adelante el siguiente formato: indicaré en número romano el libro de *Los ensayos* al cual pertenece el texto seleccionado, luego en romanos el número de ensayo escogido y en arábigo la página de la edición de 1595 traducido al español por J. Bayod Brau de editorial Acantilado que consigno al final del artículo. En caso de que se coloque algún fragmento en francés, se pondrá en arábigo y cursiva al final de la cita, y la edición empleada para tal caso será la de Albert Thibaudet para editorial De la Pléiade cuyos datos también se consignan al final del trabajo.

parecen más ricos y vigorosos” (II X 588). Entre esos libros viejos que prefiere, dos les ayudan a “ordenar sus costumbres y opiniones”: “Plutarco, desde que es francés,⁴ y Séneca” (II X 593). Ambos autores “enseñan la crema de la filosofía, y la exponen de una manera simple y pertinente” (II X 593–594), y lo hacen a retazos sueltos, estilo que Montaigne considera favorable para un espíritu inquieto como el suyo.

Séneca ocupa un lugar importante en *Los ensayos*, sobre todo cuando Montaigne decide escribir sobre uno de los tópicos estoicos por excelencia: el suicidio. En ensayos como “Costumbre de la Isla de Ceos” (II III), Séneca se considera una fuente de autoridad para tratar la muerte voluntaria. En este escrito, Montaigne define su actividad de filosofar como “tontear y fantasear” (“niaiser et fantastique”) (II III 503 385), y afirma que puede debatir y preguntar, pero sólo a la autoridad divina le corresponde “resolver” los debates (II III 503). Esta aclaración puede entenderse en sintonía con lo expuesto en otros ensayos donde escribe que no tenemos comunicación alguna con el ser (II XII 909), pero también podemos comprenderla como un gesto de cautela frente a la censura que podría recibir por el delicado tema que va a abordar. Comienza su texto con un argumento similar al que Séneca utiliza cuando define la libertad como la ausencia de temor a la muerte (II III 504). El francés relata que existen padecimientos peores que morir, y para reforzar su idea toma una cita de *Las Epístolas a Lucilio* en la que Séneca relata la historia de un niño lacedemonio que, al ser comprado como esclavo y sometido a una vejación, “se precipitó desde lo alto de la casa” (II III 504; *cfr. Ep 77, 14*), dándose muerte en el instante.

La argumentación de Montaigne en favor del suicidio se vuelve tan próxima a la de Séneca que el primero lo cita de forma literal cuando afirma que “el sabio vive mientras debe, no mientras puede”⁵ (II III 504). Este acompañamiento continúa durante la primera parte del ensayo con frases como “No ha prescrito (la naturaleza) más que una entrada a la vida, y cien mil salidas” (II III 505; *cfr. Ep 70, 14*) o “¿Por qué te quejas de este mundo? No te tiene sujeto” (II III 505, *cfr. Ep 70, 15*). A todas estas citas se suman consideraciones sobre la medicina y cómo la misma se practica a costa de la vida cuando “nos hacen incisiones, nos seccionan miembros” (II III 505–506; *Ep 70, 16*) como una forma de mantenernos vivos. Las apreciaciones sobre la medicina en un escrito que trata del

⁴ Es decir, desde que es traducido por Jacques Amyot en 1572.

⁵ “El sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda” (*Ep 70, 4*).

suicidio no son menores, pues Montaigne tiene en cuenta el nulo efecto que tienen los diversos tratamientos médicos frente al dolor. Él mismo padeció de la enfermedad de la gota, que consiste en el aumento de ácido úrico y era un malestar común entre los protoburgueses de Europa por la dieta que mantenían. La gota aquejó a Montaigne de forma severa en su adultez, y esa enfermedad se cita en su ensayo como una de las que justifican el suicidio (II III 513).

La primera parte del ensayo concluye con lo que parece una clara apología del suicidio, pues si la muerte es un “puerto que nunca debe temerse” (II III 505) y que a menudo debemos buscar, la muerte voluntaria, entonces, “es la más hermosa” (II III 505). Séneca oficia como “coautor” en este ensayo en el que el suicidio se muestra como lo que se prefiere racionalmente frente a los padecimientos de la enfermedad y la desdicha de la fortuna.

Pero este ensayo realiza un giro argumental cuando Montaigne presenta las consideraciones de otras filosofías sobre el suicidio. Motivado por lecturas de tinte religioso, afirma que Dios nos ha puesto en el mundo y que sin su orden expresa no podemos retirarnos (II III 507). Este tipo de argumento recuerda al que aduce Platón en *Fedón* (*Phd* 62 b), y según Cohen 2000 es una de las razones clásicas que tanto la religión como la filosofía emplearon contra la muerte voluntaria. Tomando distancia de sus propias palabras en el inicio del ensayo, Montaigne sostiene ahora que hay más entereza en soportar la vida que en huir de ella, y que muchas veces es la falta de juicio y resistencia lo que nos lleva a “apresurar el paso” (II III 507).⁶ Mediante argumentos estoicos en contra del mismo Séneca que antes fue su aliado, sostiene que la virtud viva se alimenta de los infortunios (II III 507) y que es de cobardes esconder la cabeza y “agazaparse en un agujero” (II III 508).

Hasta el momento he mostrado cómo presenta Montaigne una argumentación que oscila entre una apología de la muerte voluntaria y una consideración cada vez más negativa del suicidio. Y si bien para esto último aprovecha diversos razonamientos religiosos y filosóficos, quiero destacar un tipo de argumento que emplea cuando desarrolla su consideración negativa del suicidio. Dicha forma de discurrir nos conecta

⁶ Si bien sólo se enuncia de forma superficial en mi trabajo, el problema del buen uso del juicio es uno de los tópicos centrales en la obra de Montaigne. Como ejemplo vale citar al mismo autor: I XXV 192; III VIII 1390.

con la orientación filosófica que, tal vez, lo haya hecho más famoso: el escepticismo.

Montaigne argumenta que el suicidio tiene como una de sus razones el autodesprecio. En línea con sus argumentos sobre la cobardía y la muerte voluntaria, escribe que “nos desentendemos de nosotros mismos” (II III 510) cuando no reconocemos nuestro ser y, en algunos casos, optamos por huir de la vida antes que aceptar nuestra humilde condición. El autodesprecio es para Montaigne como una “enfermedad” (*maladie*) (II III 510, 389) causada por uno de los grandes problemas que abordan *Los ensayos*: la vanidad humana. La vanidad surge de una falta de autoconocimiento, un tema central de la obra del francés, y es el motivo por el cual deseamos ser otra cosa de lo que somos (II III 510). El autor observa que el ser humano presenta una tendencia a crear imágenes grandilocuentes de sí mismo que desdibujan su condición de animal que sufre los padecimientos de la fortuna (*cfr.* II XII). La vanidad estimula formulaciones filosóficas que presentan a un ser humano con capacidades que sólo existen en el plano mental, pues en la realidad son impracticables. La misma historia de Montaigne se presenta como argumento de esta tendencia a la vanidad cuando consideramos sus cambios de perspectiva sobre el estoicismo entre el libro I y el libro III de *Los ensayos*. En el libro I se refleja una idea cercana al estoicismo de Séneca en la que el ser humano se presenta con la capacidad de combatir el dolor mediante el ejercicio de la razón. Pero sucede un cambio en esta perspectiva cuando el mismo autor comienza a padecer sus ataques de gota. Frente a su malestar, el intento de llevar a cabo una vida bajo la tónica estoica se volvió impracticable, lo que puede encontrarse en su libro III, en el que Montaigne se termina aceptando como un cuerpo en el que el ejercicio de la razón pasa de combatir las pasiones a aprender a vivir con ellas (*cfr.* Navarro Reyes 2004).

En sus consideraciones sobre la vanidad Montaigne presenta la orientación pirrónica, pues la tarea de autoconocimiento que propone en sus ensayos se articula con la forma de investigación propia del pirronismo: la *zétesis* (Uanini 2024; Raga Rosaleny 2010; *cfr.* HP I 3, 7).⁷ Montaigne muestra una novedad en su apropiación del pirronismo porque

⁷ Para las citas de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico cito en adelante HP seguido del número romano que indica el libro y un número arábigo para la línea. Utilizaré en este trabajo la traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego de la edición de la editorial Gredos del año 2017.

la investigación que presenta en sus ensayos no está centrada, como en el caso de Sexto Empírico, en preguntar por la verdad sobre el mundo; más bien se enfoca en una búsqueda constante de sí mismo (Smith Junqueira 2012). A diferencia de Sexto Empírico que revela un vínculo entre la investigación sobre la realidad y la suspensión del juicio (*HP* I 18), la investigación en Montaigne no cesa de presentarse como una tarea de autoconocimiento.

El vínculo entre las críticas a la vanidad y el pirronismo está presente en otros ensayos como “Apología de Ramón Sibiuda” (II XII), cuando Montaigne considera lo poco que el ser humano se entiende a sí mismo y cómo esa ignorancia lo motiva a sentirse superior al animal. En el ejercicio del autoconocimiento encontramos que existe más diferencia entre un hombre y otro que entre los hombres y los animales (II XII 677). El sentido de este análisis filosófico se mantiene en el citado ensayo “Costumbre de la Isla de Ceos” (II III), donde el suicidio se entiende como una falta de conocimiento de sí mismo promovido por la vanidad humana. Montaigne lleva a cabo un análisis psicológico complejo en pocas líneas en el que el autodesprecio junto con la tendencia vanidosa nos llevan a retratarnos con grandilocuencia. El desprecio surge cuando no queremos aceptar con realismo nuestra condición como seres humanos: “la opinión que desprecia nuestra vida es ridícula. Porque, a fin de cuentas, se trata de nuestro ser, de nuestro todo” (II III 510). Pero no aceptar lo que somos es consecuencia directa de la vanidad humana que nos lleva a rechazar nuestra condición animal y mortal. Montaigne establece el lazo entre el autodesprecio y la vanidad cuando escribe: “Odiarse y despreciarse es una enfermedad particular, y que no se ve en ninguna otra criatura. Con *la misma vanidad* deseamos ser otra cosa de lo que somos” (II III 510).⁸ El autodesprecio es, entonces, el reverso de una vanidad que configura una situación en el ser humano: no se conoce a sí mismo lo suficiente. Quien no ejercita el autoconocimiento puede caer presa fácil de una vanidad que, frente a las adversidades, lo lleve a negar su propio ser y le comparta que “la muerte es la receta para todos los males” (II III 505).

La presencia de la orientación pirrónica en este ensayo también se vincula con otra problemática que Montaigne menciona en sus análisis sobre el suicidio. Me refiero a cómo examina el vínculo entre la muerte voluntaria y la vida pública. Casi al final de su texto, nos relata con

⁸ Las cursivas son mías.

preocupación que las “inclinaciones fantásticas e irracionales” (“*humeurs fantastiques*”) (II III 511, 390) han llevado a hombres y pueblos a quitarse la vida. Para entender lo que sugiere en esa línea es necesario dialogar con otros dos ensayos: “La costumbre y no cambiar fácilmente una ley aceptada” (I XXII) y “La fuerza de la imaginación” (I XX). En el primero de estos textos realizó una crítica a la costumbre y la entendió como “una maestra violenta y traidora” (I XXII 127), pero complejiza sus análisis al entender también el hábito como garante del orden social. En sus consideraciones sobre la costumbre y la sociedad, concluye que hábitos de los más extraños han sido elevados a la dignidad de una ley (I XXII 131), lo que supone entender que el derecho tiene como único fundamento la costumbre o “su barba” (I XXII 141).

Tomando en cuenta estos argumentos, en el otro ensayo, “La fuerza de la imaginación”, Montaigne nos relata que dicha facultad “golpea a todo el mundo” (I XX 108) y puede causar temores reales a partir de quimeras ficticias (*cf.* Navarro Reyes 2005). Además de difuminar la brecha entre la ficción y la realidad, la imaginación también aparece en este escrito vinculada con una capacidad fundamental para la vida pública: la empatía. Para ejemplificar, el autor también nos relata cómo padece al ver angustias ajenas (I XX 109) y cómo un amigo suyo, por el simple hecho de oír una historia sobre impotencia sexual, comenzó también a padecerla (I XX 113–115). Estas consideraciones son importantes para Montaigne porque derivan en una preocupación concreta: las ficciones pueden extenderse mediante la imaginación y, si son funestas, pueden volverse costumbres y leyes que amenacen a toda una comunidad. Esta intranquilidad está lejos de ser abstracta en la vida de Montaigne, pues él mismo fue cercano a las preocupaciones políticas de su tiempo al ejercer cargos legislativos y como alcalde de Burdeos en dos ocasiones. Presenció cómo se extendían tanto las acusaciones como las confesiones sobre pactos con demonios sin ninguna justificación más que la propia imaginación humana (*cf.* Tizziani 2016). No se limitó a su tiempo y registró cómo en la historia esas “quimeras fantásticas”, por ejemplo, llevaron a que “las vírgenes milesias [...] por una furiosa conjura, se ahorcaban una tras otra hasta que el magistrado intervino” (II III 511).

En esta cautela frente al poder de la imaginación, el escepticismo toma partido en la vida pública y se vuelve una ejercitación contra esas ficciones. Como ya argumenté, la presunción tiende a generar quimeras sobre la imagen que el ser humano tiene de sí mismo. Son esas “quimeras fantásticas” (II III 511) las que pueden llegar a fundamentar costum-

bres y, por lo tanto, leyes nocivas para una comunidad. Sin un cuidado de la propia imaginación, una sociedad está en riesgo de edificarse sobre fantasías que la devoren. Pero así como el escepticismo funciona como una ejercitación contra los males personales causados por la jactancia, también puede ser un remedio contra los males imaginarios colectivos que pueden llevar a turbaciones de las costumbres y leyes sociales. Como tal, la vanidad crea quimeras que pueden extenderse, pero pueden ser contenidas por un buen ejercicio del pensamiento que reconozca la realidad humana concreta. Sacrificarse o sacrificar a otros por una idea tiene como fundamento un desprecio de la vida propia o ajena, y en ese desprecio se encuentra una vanidad que, como mostramos, alimenta monstruos imaginarios.

Concebir el escepticismo como un remedio para las enfermedades del ámbito social no es sino destacar una reapropiación por parte de Montaigne del carácter filantrópico o de amor a la humanidad (*HP* III 280) con el que Sexto Empírico había definido el pirronismo. De esta manera, la búsqueda del autoconocimiento excede su condición de tarea privada: puede también significar un remedio que prevenga males mayores como los padecimientos de una comunidad que, al no conocerse, agote todas sus esperanzas y decida “apresurar el paso”.

Conclusión

En este trabajo mostré cómo el problema de la muerte voluntaria adquiere un matiz en la obra platónica que se extiende a la tradición como una investigación sobre si hay razones que justifiquen el suicidio. Expuse cómo dichas cuestiones fueron recibidas por la tradición estoica que filosofa de una forma más concreta sobre las razones válidas para la muerte voluntaria, y describí a Séneca como un autor paradigmático de la defensa del suicidio por motivos racionales. Por último, expliqué la recepción de Séneca por parte de Montaigne y cómo se entrelaza con sus preocupaciones. Expuse la manera en que podemos encontrar en sus ensayos una defensa del suicidio influida por Séneca, pero también una fuerte crítica a la muerte voluntaria que puede generar una paradoja en un lector precipitado. Este tipo de escritura oscilante es propia de Montaigne, pues su pluma refleja los movimientos de su pensamiento. En concreto, no toma partido por el suicidio o contra él; sólo pone por escrito lo que sucede en su reflexión mientras piensa en la situación de un hombre que decide quitarse la vida. Pero sí se desprende algo de su texto que hace eco en otros de sus escritos: una mirada crítica

a la condición humana y su tendencia a la vanidad. De su análisis se infiere un impulso a reflexionar sobre quiénes pensamos que somos y el ejercicio de un escepticismo que nos llama a entendernos como seres precarios, mortales y en vínculo con la naturaleza. Para Montaigne, el suicidio se ve con malos ojos sólo cuando es producto de la vanidad que lanza a una persona a los brazos de la desesperación. El suicidio aparece aquí como un tema que, desde una mirada escéptica, promueve cierta cautela frente a un pesimismo que oculta dentro de sí una idea falsa y vanidosa sobre qué significa ser humano. Mostré también cómo esa preocupación por la muerte voluntaria y el escepticismo se extiende al mundo político. Montaigne regresa así, con sus claras distancias, a un escenario similar al platónico: pensar la muerte voluntaria también conlleva una reflexión sobre el mundo político.

Referencias bibliográficas:

- Adorno, Theodor, 2003, *Notas de literatura*, trad. A. Brotons, Akal, Madrid.
- Belfiore, Elizabeth S., 2000, *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Boeri, Marcelo, 2002, “Sobre el suicidio en la filosofía estoica”, *Hypnos*, año 7, no. 8, pp. 21–33.
- Cohen, E. Diana, 2000, “El suicidio ¿condena o defensa? Los argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria”, *Ágora*, vol. 19, no. 2, pp. 107–126.
- Fernández, Alejandro, 2019, “El problema del suicidio en Platón, *Leyes* 9, 873c–d: entre el cuestionamiento ético y la conservación normativa”, en María Cecilia Colombani, Guido Fernández Parmo y Juan Manuel Gerardi (comps.), *Estudios de filosofía, historia y literatura de la Antigüedad clásica: Contribuciones en homenaje al Prof. Olivieri*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, pp. 93–108.
- Force, Pierre, 2009, “Montaigne and the Coherence of Eclecticism”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, no. 4, pp. 523–544. <<https://doi.org/10.1353/jhi.0.0052>>
- Gill, Christopher, 2006, “A escola no período imperial romano”, en Brad Inwood (comp.), *Os estoicos*, Odysseus Editora, São Paulo, pp. 35–63.
- Miner, Robert, 2017, *Nietzsche and Montaigne*, Palgrave MacMillan, Cham, Suiza.
- Montaigne, Michel de, 2018, *Los ensayos*, 8ª reimpr., trad. J. Bayod Brau, Acan-tilado, Barcelona.
- Montaigne, Michel de, 1950, *Essais*, Albert Thibaudet (ed.), Gallimard, Brujas.
- Navarro Reyes, Jesús, 2005, *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Fénix, Sevilla.
- Navarro Reyes, Jesús, 2004, “El problema del dolor en Montaigne: de la apatía a la indolencia”, en José Ordoñez-García y Emilio Morales Prado (coords.), *La*

- enfermedad y el sufrimiento. Actas de las III Jornadas de Medicina y Filosofía*, Kronos Editores, Sevilla, pp. 193–207.
- Platón, 2007, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trads. C. García Gual, E. Lledó Íñigo y M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid.
- Platón, 2007, *Diálogos VIII (Leyes, libros VI–XIII)*, trad. F. Lisi, Gredos, Madrid.
- Popkin, Richard H., 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Raga Rosaleny, Vicente, 2010, “Montaigne y escepticismo: La *skepsis* en *Los ensayos*”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 37, pp. 5–41.
- Santos, Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos, 2021, “Prover-se para a morte: Reflexões senequianas”, *Primordium*, vol. 6, no. 12, pp. 287–298.
- Séneca, 1986, *Epístolas morales a Lucilio I*, trad. I. Roca Melía, Gredos, Madrid.
- Sexto Empírico, 2017, *Esbozos pirrónicos*, trads. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Gredos, Madrid.
- Smith, Plínio Junqueira, 2012, “O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne”, *Kriterion: Journal of Philosophy*, vol. 53, no. 126, pp. 375–395. <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2012000200004>>
- Tizziani, Manuel, 2016, “Entre el martirio y la incredulidad. Bodin, Montaigne y la caza de brujas”, *Cuadernos del sur-Filosofía*, no. 45, pp. 131–148.
- Uanini, Federico, 2024, “Presencia pirrónica en Montaigne: *Zétesis*, buen uso del juicio y humanismo”, en Sebastián Di Tomaso, Gustavo Reinoso y Federico Uanini (comps.), *Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico*, CIFYH, pp. 51–62.
- Valdivieso Carrillo, Víctor Ernesto, 2014, “El suicidio desde Platón y Karl Marx. Dos visiones distintas ante un mismo problema filosófico”, *Versiones. Revista de Filosofía*, no. 12, pp. 50–61.
- Villey, Pierre, 1908, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, vol. I, Hachette, París.

El joven Marx y la apropiación [The Young Marx and Appropriation]

DAVID SANTIAGO MESA DÍEZ

Resumen:

A partir de los escritos de Marx de 1844, en este artículo intento esclarecer las relaciones de apropiación entre los seres humanos y los objetos de su producción, en especial las que el pensador alemán denominó “auténticas”. Especifico el contenido de nociones fundamentales como *Entäußerung* y *Entfremdung* y articulo su contenido con aspectos centrales de la concepción de la acción para Marx, su antropología filosófica y su crítica a Hegel. En las conclusiones contrasto mis consideraciones sobre la apropiación según Marx con lo que Rahel Jaeggi ha escrito al respecto.

Abstract:

Based on Marx's works from 1844, I aim to clarify here the relationships of appropriation between human beings and the objects of their production, especially those he called “authentic”. I spell out the content of fundamental notions such as *Entäußerung* and *Entfremdung*, and articulate their content with central aspects of Marx's conception of action, his philosophical anthropology, and his critique of Hegel. Finally, I contrast my elaborations on appropriation from Marx's perspective with what Rahel Jaeggi has written on the subject.

Datos del artículo:

Recibido: septiembre 6, 2024
Aceptado: noviembre 28, 2024
Publicado: noviembre 6, 2025

Palabras clave:

acción productiva,
exteriorización-extrañación
(*Entäußerung*), Hegel,
alienación (*Entfremdung*),
Rahel Jaeggi

Keywords:

productive action,
exteriorization-estrangement
(*Entäußerung*), Hegel,
alienation (*Entfremdung*),
Rahel Jaeggi

Datos del autor:

Universidad de Antioquia
david.mesa@udea.edu.co
orcid.org/0000-0002-0435-7053

“Apropiación” (*Aneignung*) es una palabra que Marx usó en 1844 para designar ciertas relaciones factuales entre los seres humanos y los objetos de su producción. En los textos que redactó ese año¹ identificó dos tipos de relaciones de apropiación: las alienadas y las auténticas. En este escrito me interesa esclarecer la actuación humana en las segundas. Sobre las alienadas abunda la exégesis marxiana, no así sobre las auténticas. Esta contribución busca aliviar esta desproporción, teniendo en cuenta que Marx consideró la apropiación auténtica como un comportamiento necesario para superar positivamente la propiedad privada.

Inicio con una presentación de los rasgos distintivos de la antropología que Marx expuso en dichos textos junto con sus consideraciones sobre la actividad productiva humana. A partir de esto muestro los desenlaces de esta última para centrar mi atención en lo que caracteriza la apropiación auténtica de los objetos de la producción humana. Al final contrastó mi visión sobre este asunto con las ideas al respecto que ha presentado Rahel Jaeggi.

1. *Los seres humanos y su actividad productiva*

En la crítica de Marx a Hegel en los textos de 1844 encontramos una descripción básica del ser humano:

El *hombre* es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. (Marx 2013, pp. 237–238)

¹ Estos textos de Marx son los *Manuscritos económicos y filosóficos* (*Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*) y los *Cuadernos de París* (*Pariser Hefte*), como se conocen tradicionalmente por sus ediciones póstumas. Los pliegos que los componen los escribió Marx en 1844. Para ser consistente en mi propósito será indispensable que, al citar a Marx en español, introduzca algunas veces mediante paréntesis angulares “< >”, e inmediatamente después de la frase o palabra citada en español, las palabras alemanas que Marx usó, siguiendo la versión cuidadosamente editada por MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*) de acuerdo con los pliegos originales de los textos de 1844. Para citar en español utilizo varias ediciones, y en cada ocasión elijo la traducción que se acerca más a la sintaxis y el sentido de lo que Marx escribió en alemán.

En la primera afirmación de este pasaje, la palabra “inmediatamente” significa sin mediación, lo cual implica dos cosas: primero, que los seres humanos son parte integral de la naturaleza y, como tales, son fuerzas naturales; segundo, que al ser parte y no el todo de la naturaleza están en interacción con otras fuerzas naturales que los condicionan y limitan, fuerzas que pueden estar unidas o ser opuestas a las suyas y contribuir a distintas maneras de su ser y estar en el mundo. Para Marx lo anterior se expresa en dos características muy concretas que definen a los seres humanos: primero, son seres con impulsos naturales cuyo ejercicio se manifiesta en el desarrollo de numerosos talentos y capacidades y, segundo, experimentan necesidades que surgen como resultado de la calidad de su interacción con otras fuerzas naturales, sus limitaciones y su dependencia del mundo exterior.

El hecho de que los seres humanos sean seres de impulsos y necesidades por ser parte de la naturaleza y por interactuar en y con ella, significa que son objetos de la naturaleza y que tienen otros objetos de la naturaleza fuera de ellos mismos. Esto puede parecer una consideración trivial por parte de Marx, pero tiene implicaciones significativas. Por un lado, el ser humano es un ser condicionado por la existencia de objetos que están fuera de él y con los que interactúa, y lo mismo ocurre a la inversa. Por otro lado, el ser humano es limitado, ya que no siempre puede disponer a voluntad de los objetos exteriores a él y debe sujetarse a las regularidades naturales a las que éstos se ciñen.

Poco después del pasaje citado, Marx añade una característica a las ya apuntadas:

El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico* <*Gattungswesen*>², que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. (Marx 2013, p. 239)

Esta característica es la que Marx expresó al identificar el ser humano como “ser-genérico” (*Gattungswesen*). Dicho de manera breve, Marx quiso con esta expresión transmitir la idea de que el espécimen humano puede conocer la esencia de su especie y la de todas las demás especies, y puede reproducir estas esencias mediante sus acciones.

Las dos fuerzas naturales que facultan al espécimen humano para realizar sus acciones de manera distinta de como lo harían otras especies

² MEGA² 2009, p. 297.12.

animales son su conciencia y su voluntad. Para constatar la peculiaridad de estas fuerzas, Marx recurrió a la siguiente comparación etológica:

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. (Marx 2013, p. 142)

En este pasaje Marx incluye la voluntad en el ámbito de la conciencia y especifica con ello que se trata de un impulso que moviliza la actividad humana. La interacción entre ambas fuerzas —conciencia y voluntad— consiste en que en las actividades propias de la especie humana puede haber un precedente consciente que las distingue de las acciones movidas meramente por el instinto. En síntesis, para Marx, puede haber intencionalidad en el accionar humano.³ De ahí que escriba: “No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente”.

El accionar de esta capacidad humana por la intervención combinada de sus fuerzas naturales como especie, principalmente de su conciencia y voluntad, trae como consecuencia que sus acciones pueden transportar hacia el exterior algo que se origina desde dentro de sí mismos, es decir, pueden poner en obra, en producto, en objeto, lo que antes era sólo una intención. Marx lo expresa así:

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y realidad. (Marx 2013, p. 143)

El espécimen humano se sabe consciente y volitivo porque puede ver en el resultado de sus acciones el interior de sí. Para Marx, el conato de la subjetividad humana en el contexto del desarrollo de cada espécimen, y de toda la especie en cuanto tal, se halla en ese encuentro entre lo humano y lo extrahumano,⁴ en el que la interacción de sus fuerzas

³Michael Quante detalla este asunto de la intencionalidad en Marx; véanse, por ejemplo, Quante 2009, pp. 233–246 y Quante 2018, pp. 27–28.

⁴Tomo prestada esta expresión de Alfred Schmidt, quien la usa frecuentemente en su libro *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Schmidt 1993) para referirse a los

naturales (predominantemente su conciencia y voluntad) con las demás fuerzas de la naturaleza, por intermedio de sus acciones, también constituye una realidad objetiva humana. Así, con su actuación exterior, los humanos conocen lo otro de sí mismos, se conocen a sí mismos y pueden llegar incluso a reconocerse. El reconocimiento es un momento del conocimiento humano eminentemente social y exige que cada agente pueda confirmar su interioridad en el resultado de sus acciones; por eso Marx escribió:

Así, al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales, se hacen para él todos los *objetos objetivación* de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*, esto es, *él mismo* se hace objeto. (Marx 2013, p. 181)

Si se tiene en cuenta el conjunto de lo expuesto, la situación inmanente de los seres humanos con lo que está y aparece por fuera de su piel se configura como esencial e imprescindible para afirmar y realizar sus fuerzas. Esto, como lo veíamos ya escrito en la segunda parte del pasaje de Marx que cité al iniciar esta sección, pone en evidencia la condición de necesidad de cada ser humano respecto a los objetos que utiliza en sus acciones, en especial los de su producción. La índole de sus relaciones de necesidad con estos objetos se revela al examinar los desenlaces de su actividad productiva.

2. *Desenlaces de la actividad productiva*

El siguiente pasaje articula de manera excepcional los componentes constitutivos del trabajo como acción productiva. Reza así:

Su vida propia, que es lo que el trabajador pone en el objeto, deja entonces de pertenecerle a él para pertenecer al objeto. Por lo tanto, cuanto mayor es esa actividad, tanto más irreal se hace el trabajador. Lo que es producto de su trabajo no es él. Así, cuanto mayor es este producto, tanto menos es él mismo. La *extrañación* <Entäußerung> del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa* <äußern Existenz>, más aún, *extraña* <außer ihm>,⁵ independiente, ajena, en

objetos, hechos, circunstancias y eventos de la naturaleza, al igual que a todos éstos que son productos del trabajo humano. Schmidt escribe tal expresión en alemán así: *außermenschliche Wirklichkeit*.

⁵ MEGA² 2009, p. 236.31|33.

un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena. (Marx 2012, p. 485)

En este pasaje, Marx asocia el trabajo con un componente que lo determina como actividad y emplea para ello la palabra *Entäußerung*, traducida aquí como “extrañación”, con la cual aglutina todo lo escrito sobre el efecto de la actividad trabajo. ¿Qué significa esta palabra y qué implicaciones tiene respecto a la acción productiva humana?

Entäußerung es una expresión que Marx reconoce que tomó directamente de Hegel y que le da el mismo sentido que él. Esto se advierte en el siguiente pasaje del tercer manuscrito, en su crítica a la filosofía de Hegel. He añadido subrayados para hacer énfasis:

Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y equipado con facultades objetivas, o sea materiales, no sólo tenga *objetos* naturales *reales*, sino que además, al extrañarse de sí mismo <SelbstEntäußerung>, produzca un mundo *real*, objetivo, sólo que en la forma de algo *externo* que no pertenece a un ser <seinem Wesen>⁶ y se le impone. Aquí no hay nada incomprensible o enigmático. Lo contrario sería lo enigmático. En cambio, está igualmente claro que una *conciencia de sí*, extrañándose <durch seine Entäußerung>, sólo puede producir la *coseidad*, es decir otra abstracción como ella, un ente de razón y no una cosa *real* [...].

El *hombre* es un ser real, corpóreo, asentado sobre la tierra firme y compacta, que respira y expande todas las fuerzas de la naturaleza. Cuando al extrañarse <durch seine Entäußerung> *sienta* sus *facultades* reales, objetivas como objetos extraños, no es ese *acto* el sujeto, sino la subjetividad de las facultades *objetivas*, cuya acción por lo tanto no puede ser sino *objetiva*. (Marx 2012, p. 559)⁷

Este pasaje permite deducir que, para Marx, lo que Hegel identificó con la palabra *Entäußerung* es algo completamente natural y que él coincidía con lo que Hegel señalaba con ésta.⁸ En lo que mostró desacuerdo

⁶ Aquí hay un error de traducción. Ripalda puso el artículo definido “un” cuando escribió “un ser”, pero debió haber puesto el adjetivo “su” para el alemán “seinem Wesen” (MEGA² 2009, p. 295.14). Quizá sea un error de los editores.

⁷ MEGA² 2009, pp. 295.10–19|26–31.

⁸ El sentido y la referencia del término *Entäußerung* no fue invariable para Hegel a lo largo de sus textos. Sabemos con exactitud que Marx utilizó el sentido que Hegel le otorgó en su *Fenomenología del Espíritu* (cfr. Marx 2012, p. 556). No obstante, *Entäußerung* aparece también en la *Filosofía del derecho* para indicar el estado que se origina en la persona

no fue entonces con lo que Hegel expresó mediante el término *Entäußerung*, sino en la apreciación que hizo sobre este hecho. Para ambos, *Entäußerung* es un hecho que manifiesta que los seres humanos, cuando actúan, y en particular cuando producen, exteriorizan algo de sí mismos, y esto queda fijado en un objeto o producto que aparece afuera de ellos mismos. La importancia de este hecho es para ambos filósofos que los seres humanos conocen de sí mismos, de sus semejantes y de todo lo demás gracias a esta exteriorización de sí mismos a través de sus acciones. Sin embargo, este conocimiento no es inmediato, y el ser humano tiene que aprender a conocerse y a apropiarse de sí mismo en esos actos de exteriorización; de ahí que de manera inmediata los resultados de sus acciones no aparezcan para el agente humano como exteriorizaciones sin más, sino como manifestaciones extrañas no mediadas por una relación de apropiación de sí, de los otros y del mundo.

Por lo tanto, tratar de traducir *Entäußerung* podría hacerse, por un lado, con el término “extrañación” para resaltar que el efecto de la acción de los agentes humanos aparece para ellos como algo distinto o no idéntico respecto a sí mismos pero, por otro lado, también puede traducirse como “exteriorización” para señalar que lo que aparece como resultado de su acción es algo de ellos mismos que han manifestado o han puesto al exterior. Lo engorroso de traducir *Entäußerung* tanto en Hegel como en Marx está justamente en que las opciones o variantes para su interpretación están subsumidas en su sentido pleno, en el que, sin importar la perspectiva que se adopte, eso que es producido, porque aparece como resultado de la acción de un agente humano, es efectivamente una exteriorización, pero también algo extraño para ese agente y para los demás, mientras que no se desarrolle una verdadera relación de apropiación con lo que aparece como producto.

Para entender el hecho al que se refiere *Entäußerung*, Hegel insistió en que es primordial la formulación de conceptos, pues es el modo en que se afirma la autoconciencia humana y es accesible para el espécimen humano la verdad sobre sí mismo y sobre todo lo que lo rodea. Pero esta

cuando cede contractualmente (*Veräußerung*) sus servicios a otra (§ 66); allí *Entäußerung* secunda el uso que Hegel imprimió al sustantivo *Veräußerung* y muestra un sentido que no es necesariamente negativo, a menos que, como observamos en el § 67 de dicha obra, se utilice al margen del derecho para referirse a la renuncia de sí que conlleva la situación desventajosa del esclavo respecto a la del obrero. En este sentido, *Entäußerung* no tiene para Hegel únicamente el sentido que Marx adoptó de él según su lectura de la *Fenomenología*.

relación de accesibilidad a la verdad que Hegel reconoció a los humanos en el concepto, como una relación en la que se diluye la extrañación y la exterioridad de sí mismos y del mundo en la que todo aparece inmediatamente para ellos en su ser y actuar, fue insuficiente para Marx porque privilegia una relación humana con el mundo en términos del saber y deja de lado otras posibilidades de relaciones acordes y posibles, según la diversidad de sentidos y cualidades humanas.

Es por esto por lo que Hegel, según el joven Marx, defendió una concepción de la acción productiva en la que el resultado más importante era alcanzar el concepto, que es manifestación del saber. El problema es que Hegel concibió el concepto como un producto de la autoconciencia que rehúsa la materialidad, en la medida en que su agente no es el ser humano concreto que actúa, sino la autoconciencia concebida como una entidad. Lo anterior esclarece la acusación y el tono de Marx contra Hegel en el último pasaje citado, donde se lee: “una conciencia de sí, extrañándose, sólo puede producir la *coseidad*, es decir, otra abstracción como ella, un ente de razón y no una cosa real”.⁹

⁹ El siguiente pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, concretamente de su último capítulo, titulado “El saber absoluto” (capítulo que Marx consideraba que resumía la sustancia de esta obra; *cfr.* Marx 2012, p. 556), transmite algo sobre el papel de *Entäußerung* para Hegel, según he intentado presentarlo (aquí, al igual que con las citas de Marx, indico la aparición de *Entäußerung* y sus variantes según la versión original en alemán; Wenceslao Roces y Ricardo Guerra prefirieron traducir esta palabra como “enajenación”, lo cual considero que es un desacierto por la cercanía y sinonimia de ésta en español con la palabra “alienación”, que hace que estos dos vocablos españoles sean más cercanos a la traducción de lo que en alemán significa *Entfremdung*):

El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación <die Entäußerung> en la que el espíritu representa su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su *ser* como espacio. Este último devenir del espíritu, la *naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado <der entäußerte Geist>, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación <ewige Entäußerung> de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*. (Hegel 2015, p. 472. En alemán: Hegel 2019, p. 529.34–530.4)

En este pasaje “el saber”, que es como Hegel nombró el conocimiento que tiene la autoconciencia humana de la verdad de las cosas y que, en su conjunto, es todo lo que Hegel llamó “espíritu”, solamente se alcanza por medio de la exteriorización y la extrañación. *Entäußerung* se asimila entonces con la naturaleza, con el mundo exterior, en donde el espíritu representa o expresa su devenir y la autoconciencia lo capta para fijarlo en el concepto, que compone el saber. En este pasaje, *Entäußerung* es algo que hay que superar, pues no

En pocas palabras, la relación que Hegel propuso como superación del hecho expresado por *Entäußerung* en la actividad humana fue más espiritual que material porque subsumió el núcleo de la naturaleza humana a su mente o espíritu y argumentó que el concepto era donde se revelaba la verdad o realidad de los actos de los sujetos con conciencia de sí para sí mismos. Según lo que Marx entendió de Hegel, el concepto no es directamente la realidad, sino un intento de trasuntarla a partir de las fuerzas o capacidades humanas racionales, por lo que relacionarse con la realidad a través del concepto es relacionarse con “la subjetividad de las facultades objetivas”, es decir, con el pensamiento sobre esas fuerzas objetivas, mas no con los objetos materiales sobre los que ellas se ejercen. Así, la relación del ser humano con lo que aparece de manera externa a él (incluidos los productos de sus acciones) se deja atrás para entablar vínculos con los conceptos, con las ideas sobre el mundo y sobre los actos humanos, es decir, con coseidades y no con el mundo mismo y la acción humana en él.

En cualquier caso, lo más interesante de que Hegel y Marx hayan identificado la noción de *Entäußerung* como un hecho relativo a la acción humana es que nos advierten sobre la existencia de una tensión estructural entre los seres humanos y su realidad extrahumana, una tensión que destaca la diferencia radical o no identidad entre el sujeto humano y la realidad que acontece más allá de su piel, parte de la cual aparece como consecuencia de su propia actividad, además de las dificultades del agente humano de hacer coincidir las intenciones de sus acciones con lo que finalmente resulta de ellas.

Desde esta perspectiva, *Entäußerung* incorpora un aspecto descriptivo y neutral sobre la acción humana porque procura representar lo que efectiva e invariablemente ocurre cuando actuamos, sobre todo considerando que en la acción entre el agente y el resultado de ésta se inaugura una relación estructural de no identidad, ya que el sujeto productor y el objeto producido se oponen como dos entidades diferentes.

Si mi interpretación es correcta, la propiedad privada consiste en interactuar y someter a intercambio lo producido por los humanos sin que ninguna de sus partes haya tenido ocasión de desarrollar una relación práctica de apropiación auténtica con la producción. Para Marx, la ausencia de esta relación y la imposibilidad sistemática de su desarrollo

se conforma al pensamiento abstracto que, para Hegel, es el producto que por excelencia responde a la realización de la actividad humana.

provoca lo que él llamó “trabajo alienado” (*entfremdete Arbeit*), el cual caracterizó a través de cuatro determinaciones que señalan la ausencia de una relación auténtica¹⁰ del agente de la producción: primero, con su actividad laboral; segundo, con los resultados de esa actividad; tercero, con sus fuerzas y potencialidades singulares en función de la especie humana a la que pertenece y, cuarto, con la humanidad en general y, más en concreto, con los miembros de la especie con los que interactúa directamente, ya que Marx observó que la relación de cada uno con los demás está condicionado de manera decisiva por la forma en como cada cual logra relacionarse consigo mismo a través de su actividad productiva.

Por lo tanto, si la alienación (*Entfremdung*) como posibilidad está siempre al acecho debido a la situación inmanente de exteriorización y extrañación (*Entäußerung*) del ser humano en sus acciones, es urgente superar esta situación persistente para que las acciones y sus resultados no terminen configuradas bajo figuras de [des]relacionamiento humano como la propiedad privada.

3. Apropiación auténtica de la producción

En la sección anterior mostré que, para Marx, hay dos tipos de relaciones con los objetos de las acciones productivas: las alienadas y las de apropiación auténtica. Marx también caracterizó las primeras como relaciones de apropiación al finalizar su exposición sobre el trabajo alienado (*entfremdete Arbeit*), donde escribió:

El trabajo extrañado <entäußerte Arbeit> se nos ha fragmentado en dos partes integrantes, que se condicionan mutuamente o no son más que diversas expresiones de una misma situación: la *apropiación* <die Aneignung> aparece como *enajenación* <als Entfremdung>, como *extrañación* <als Entäußerung>, mientras que la *extrañación* <die Entäußerung> aparece como *apropiación* y *enajenarse* <Entfremdung> parece el verdadero arraigo. (Marx 2012, p. 496)¹¹

Me gusta la traducción de Ripalda de este pasaje porque mantiene la concordancia entre las palabras *Entäußerung* y *Entfremdung*, según la

¹⁰ Rahel Jaeggi explica con solvencia en su libro *Alienation* (2014) que las relaciones humanas que pueden ser identificadas con la alienación (*Entfremdung*) se caracterizan por ser relaciones de desrelacionamiento (*Beziehung der Beziehungslosigkeit* o, en inglés, como *relations of relationlessness*).

¹¹ MEGA² 2009, p. 246.13–17.

sintaxis original de Marx. Este pasaje transmite solidez a la interpretación que sostuvo sobre el origen de la propiedad privada al final de la sección anterior y pone de manifiesto que *Entäußerung* no es idéntico a *Entfremdung*.

El primero de estos términos, “extrañación” o “exteriorización”, es la situación inmediata que acontece una vez que el ser humano ha actuado y algo aparece como consecuencia directa de su acción; Marx consideró que esto era natural, un fenómeno constante del accionar humano. El segundo, “alienación” o “enajenación”, es un fenómeno que aparece cuando quienes actúan o trabajan, e incluso quienes luego interactúan con los resultados de estas acciones, no han tenido ocasión de desarrollar una relación práctica de autoconocimiento y apropiación con la producción. De ahí que la reciente cita de Marx permita colegir que la apropiación (*die Aneignung*) en el contexto del capitalismo es la dilución de *Entäußerung* en *Entfremdung*, lo que significa que los seres humanos en el capitalismo difícilmente logran desarrollar relaciones prácticas de apropiación auténtica con la producción, sino que se ven impelidos a renunciar a ellas, a cortar las posibilidades de instituir relaciones de afirmación de sí mismos, de sus intenciones o realizaciones, en los resultados de su accionar productivo. Este fenómeno de desrelacionamiento del ser humano con su actuación y su producción es lo que para Marx es la alienación o enajenación (*Entfremdung*), cuya repetición recurrente es el presupuesto necesario para la configuración de la propiedad privada como institución social, política y económica.

En 1844, Marx creía que la superación de la propiedad privada pasaba por la cancelación de la alienación (*Entfremdung*) por medio de la reconfiguración de los desenlaces de la acción humana que pasan inmanentemente por la extrañación o exteriorización (*Entäußerung*). Al primer estadio de superación de la propiedad privada lo denominó apropiación auténtica, verdadera o real (*wirkliche Aneignung*).¹² Sus referencias al respecto comienzan a aparecer al iniciar su exposición

¹²El adjetivo *wirkliche* puede traducirse como “auténtico”, “verdadero” o “real”, según explica el diccionario digital del idioma alemán, *Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute*, <<https://www.dwds.de>>, consultado el 25 de julio de 2024. Prefiero usar la alternativa “auténtico” para referirme al tipo de apropiación positiva que Marx opuso a la negativa o alienada, ya que este tipo no es menos real o verdadero que aquel; es más, la alienación es una clase de apropiación tan real y verdadera que contribuye a la conformación de nuestras relaciones con la producción como propiedades privadas.

sobre su propia concepción del comunismo, que arranca de la siguiente manera:

El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *enajenación humana de sí mismo*, y por lo tanto como *apropiación* real <*wirkliche Aneignung*>¹³ del ser *humano* por y para el hombre; por lo tanto el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social*, es decir, humano, que condensa en sí toda la riqueza del desarrollo precedente. (Marx 2012, p. 515)

Si bien las referencias textuales de Marx sobre la *wirkliche Aneignung* prosiguen justamente este pasaje del tercer manuscrito, sus cimientos comportamentales los expuso en los llamados *Cuadernos de París*. En esta parte de sus textos de 1844 se encuentra el que probablemente sea el único pasaje en toda su obra en el que se imaginó cómo sería la producción y el intercambio recíproco de los resultados del propio trabajo, sin que los desenlaces de las acciones humanas involucradas favorezcan la alienación.¹⁴ Éste es el pasaje:

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1) Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción*; habría por lo tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una *expresión vital* individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo*, *comprobable sensiblemente* y que está por ello *fuera de toda duda*; 2) En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera *inmediata* tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; 3) de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por lo tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 4) de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por ello *confirmado y realizado*

¹³MEGA² 2009, p. 263.15.

¹⁴Quante 2009 (pp. 293–300) y Schmidt am Busch 2011 (p. 76) consideran que la parte de los *Cuadernos de París* dedicada a argüir contra James Mill es el único lugar en toda la obra de Marx en la que abordó la producción humana no alienada de una manera coherente.

inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, *humana*. (Marx 1980, pp. 155-156)¹⁵

En el escenario dispuesto por Marx, cada persona ha trabajado y de su acción ha resultado un objeto que intercambian directamente entre sí para su propio consumo, sin necesidad de ningún equivalente intermedio como el dinero. Éstos son supuestos simplificadores que le permitieron deslindar cuatro aspectos que caracterizan un comportamiento auténticamente apropiativo. A continuación presento un análisis sucinto de cada uno.

1. Marx nos invita con su escritura a fijarnos en las palabras que pone en cursiva: “individualidad”, “peculiaridad”, “producción” y “expresión vital”, además de las que reúne en la oración: “saber que mi personalidad es un poder *objetivo, comprobable sensiblemente* y que está por ello *fuera de toda duda*”. Sintácticamente, estas palabras están articuladas por el verbo “objetivado” y son predicados o giran en torno a “objeto”, uno de los sintagmas nominales en la composición de este aspecto.

En 1 Marx expresa que la producción que el ser humano ha objetivado (como un proceso que ha llevado a cabo) y, por ende, que aparece como un objeto-resultado, es su individualidad y su peculiaridad hecha sensiblemente visible y objetiva para él. En síntesis, el objeto para quien lo produjo es resultado del accionar efectivo de las características de su existencia que lo hicieron posible, sin que en esto surjan dudas para él. Usando la palabra que Marx eligió para expresar este hecho, el objeto es para el ser humano que lo produjo la *afirmación* de su propia existencia.

La posibilidad de que el individuo humano pueda afirmarse en el objeto que produjo no representa un hecho reductible a la contemplación o visión del objeto-resultado, sino a que éste sea una expresión vital para él. Por eso, las fuerzas, capacidades y peculiaridades que desplegó en la producción quedan traspuestas en el objeto y luego, por la presencia material del objeto, permanecen disponibles para él a través de su consumo o uso.

¹⁵En la traducción de Bolívar Echeverría de este pasaje hay dos defectos que yo ajusté al citar, ambos seguramente editoriales. El primero tiene que ver con la numeración del propio Marx; el segundo con la letra cursiva según la usó el autor. *Cfr.* MEGA² 1981, pp. 465.19-37.

2. Las palabras que Marx enfatiza con cursivas son, en este caso, los adjetivos “inmediata” y “humana”. Quien ha producido, como núcleo del sujeto sobre el que recae toda la oración, (a) satisface una necesidad humana, (b) objetiva la esencia humana y (c) provee el objeto correspondiente para la necesidad de otro ser humano. Estas tres intenciones de la acción del sujeto de la oración están signadas por el hecho de que, quien ha trabajado, las experimenta en cuanto ha terminado la producción y su resultado ha quedado expresado en un producto. Es de nuevo sobre esto último, el producto u objeto, sobre el que se dirigen las acciones y la centralidad de lo dicho sobre el agente de la acción, pues en este aspecto Marx inició con la frase: “En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera *inmediata* [...]”. El supuesto que acredita este segundo aspecto está dado en el primero, ya que el ser humano que produce únicamente puede afirmar su individualidad y su humanidad en el objeto si y sólo si dispone para sí mismo de éste, primero, aunque no exclusivamente, para su propio consumo.¹⁶

Las tres intenciones alcanzadas a través de la producción por quienes la han ejecutado revelan que el objeto-resultado de su trabajo comenzó a elaborarse porque la conciencia y la voluntad fueron el preámbulo para el objeto-resultado como *telos* de la actividad-trabajo. Ahora bien, Marx dio a la conciencia y la voluntad un carácter singular, pues son condición *sine qua non* para que el ser humano afirme su ser genérico. En consecuencia, la conciencia y el goce inmediato que acompañan a las intenciones (a), (b) y (c) aparecen dispuestas en el objeto-resultado para quien lo produjo al ser estas partes de las voliciones conscientes con las que emprendió el trabajo y cuya objetivación o resultado es el producto terminado; entonces, (a), (b) y (c) se hicieron literalmente un objeto para quien produjo. Con todo, el hecho de que estas intenciones aparezcan ahora objetivadas en un producto para el agente de la producción no significa que quien lo reciba en intercambio pueda experimentarlas vivamente en su contacto directo con éste, pues, como explica Andreas Wildt, las realizaciones de un objeto hacen que éste se

¹⁶ Siguiendo lo expresado por Schmidt am Busch 2011 (pp. 95–97) en su estudio sobre el pasaje que ahora comento, bajo el supuesto de que Marx presentó una producción social no alienada, es decisivo que quienes trabajan produzcan para su propio consumo y para el consumo del grupo o la sociedad a la que pertenezcan.

corresponda con las intenciones o los propósitos subjetivos del productor, pero ello no implica que el estado subjetivo correspondiente a las voliciones conscientes del productor se convierta en objeto; en términos ontológicos, las intenciones son voliciones conscientes que pertenecen al género de los sucesos y no al de los objetos.¹⁷ Por lo tanto, cuando el objeto es sometido al intercambio, las intenciones vaciadas en él por el agente que lo ha trabajado requieren para Marx la *confirmación* por parte de los seres humanos que lo reciben en intercambio. Este momento, que aparece ya latente en este aspecto 2, será cubierto por Marx en el aspecto 3.

3. La única palabra que Marx escribió en cursivas en este aspecto es “mediador”, lo cual hace suponer que el productor es el protagonista de la oración, pero en referencia al objeto que se intercambia y que será consumido o usado por su contraparte en el intercambio. Quien produce es mediador porque está en medio de los materiales naturales elaborados por su trabajo y quienes los usan o consumen. Lo que Marx buscó transmitir aquí supone lo que ya expresó en el primer aspecto, pero ahora en relación con quien recibe en el intercambio. De este modo, el ser humano se afirma a sí mismo con su trabajo en el objeto y en la persona con quien intercambia y entonces “*él mismo se hace objeto*”, según la cita de la primera sección en relación con el reconocimiento.

Recordemos que los papeles de dar y recibir en el intercambio se alternan en la situación que describe Marx. Así, los cuatro aspectos que la constituyen se expresan desde la posición de uno de los participantes, pero se repiten igualmente en la del otro. Cuando cada participante da su producción en intercambio al otro, ocurre una afirmación cuádruple que recae en cada aspecto sobre sí mismo, pero en dos de éstos también recae en su contraparte. Técnicamente habría que decir que el agente que ofrece en intercambio su producción afirma su personalidad cuatro veces y, en dos de ellas, desde su posición de dar, afirma también la del otro. Marx, empero, escribió que cada uno habría afirmado doblemente a sí mismo y al otro en su producción porque, en dos de los aspectos que componen la cuádruple constelación, la afirmación propia requiere la confirmación del otro. Los aspectos 1 y 2 reflejan las afirmaciones del productor:

¹⁷ Para un tratamiento detallado de esto, véase Wildt 1987, pp. 104–112.

en 1 al ver el resultado de su trabajo en un objeto y en 2 al constatar que las intenciones que lo movieron a la producción resultan accesibles por el objeto para quien lo intercambia para su uso y disfrute. Por su parte, los aspectos 3 y 4 son afirmaciones a través del otro de que lo que el productor ha puesto en el objeto es afirmado también por el otro, y entonces regresa a él como confirmaciones que aquel hace de él a través del objeto.

En virtud de lo anterior, el aspecto 3 está puesto sobre lo dicho en el aspecto 2, y entonces, para que las intenciones (a), (b) y (c) que se incluyen en ese aspecto hayan sido objetivadas por el agente que produjo, además de existir como intenciones plasmadas en el objeto-resultado de la producción, es necesario que quien lo recibe directamente en intercambio para su consumo o uso confirme esas intenciones. Vemos que la realización humana del ser genérico de cada espécimen, y no simplemente su mera puesta en escena durante la producción, exige la confirmación directa o dirigida inmediatamente hacia los trabajadores por parte de quienes disfrutaron o usan los objetos-resultado de su trabajo.

4. El último aspecto es el reverso o compleción del primero, pero ahora confirmado porque, a quienes reciben el objeto para su uso o consumo, éste les sirve de instrumento para expresar su vida. Lo anterior se revela en la segunda frase sobre el aspecto 4, en la que Marx pone en cursivas las palabras que le interesaba destacar; leemos: “haber por ello *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, *humana*”. En pocas palabras, en el uso que alguien hace del objeto de la producción de otro, cuando lo utiliza o consume según las realizaciones o intenciones previstas por el productor, confirma en el objeto la presencia de las fuerzas, capacidades y peculiaridades del productor sin estar siquiera éste presente en el consumo o uso del objeto. Esto implica, en una forma más gráfica de describirlo, que parte del ser humano que realizó el objeto queda disponible para otro ser humano y, bajo este cariz, las intenciones de quien trabajó se confirman y realizan en la actividad del otro. El trabajador ha cumplido con su trabajo una función social, de manera que, como ya mencioné al cerrar el párrafo sobre el aspecto 3, es y está presente para el otro en el objeto de su producción.

En la cuádruple constelación descrita por Marx observamos como factor determinante la “afirmación” de la propia actividad productiva por parte del otro, a lo que Marx se refiere explícitamente como “confirmación” en los aspectos 3 y 4. La compleción de la constelación reside en el encuentro entre las intenciones realizadas en la acción productiva por cada agente, cuyo contenido está determinado por las fuerzas que cada cual puso en el objeto de su producción para satisfacer intrínsecamente —es decir, en coherencia con las fuerzas que lo constituyen— una necesidad humana. La producción y el intercambio basados en la *afirmación* de las propias necesidades por el objeto, que se expresa en los numerales 1 y 2, facilita el encuentro de estas necesidades con las necesidades de otros. A la *confirmación* subsecuente de la afirmación recíproca de las propias necesidades en el objeto que devino de la acción productiva Marx la denominó “reconocimiento” (*Anerkennung*).¹⁸

Según esta condición de afirmación y confirmación de las necesidades humanas en los objetos de las producciones recíprocas, el fenómeno del reconocimiento allana el camino para neutralizar la situación de exteriorización y extrañación (*Entäußerung*) de sí que padecen indefectiblemente los seres humanos al actuar. Dicho coloquialmente, el reconocimiento es el encuentro entre las intenciones que condujeron a cada agente a la producción de sus objetos respectivos, cuyo contenido se expresa de manera auténtica en la afirmación del poder intrínseco de cada objeto para satisfacer una necesidad humana.

Si se traspone lo dicho acerca de *Entäußerung* a los aspectos de la situación que Marx describió, el objeto o producto del trabajo no traduce inmediatamente el contenido exacto de la intención por la cual su agente concretamente lo emprendió; así pues, no es razonable esperar que exista una correspondencia espontánea, recíproca y directa entre los resultados del trabajo y las intenciones del agente. Para transformar la situación inmanente de exteriorización y extrañación que implica la naturaleza de las acciones humanas, cada agente debe construir una relación de conocimiento y de realización de sí mismo con el objeto de su producción.

En este orden de ideas, la puerta de entrada al reconocimiento se encuentra en que el agente del trabajo alcance una afirmación de sí mismo en el objeto de su producción. Marx no tomó esta afirmación como

¹⁸En los *Cuadernos de París* Marx expresó su concepción del reconocimiento, aunque bajo el supuesto de una producción y un intercambio alienados (cfr. Marx 1980, pp. 151–152).

un supuesto, ya que mencionó que la exteriorización y extrañación (*Entäußerung*) son elementos inmediatos y naturales de la acción humana. Esto significa que incluyó en su comprensión sobre el trabajo el hecho de que, durante su realización, los agentes experimentan resistencias de los materiales utilizados y hay desenlaces imprevistos en las fuerzas y capacidades que despliegan en su realización, ante lo cual se requiere que los agentes afirmen las intenciones por las que emprendieron el trabajo en los resultados que finalmente obtienen a partir de éste. Los aspectos 1 y 2 de la situación descrita por Marx, y que implican la afirmación de las propias intenciones y necesidades en la producción, pueden traducirse como momentos necesarios en la superación de la exteriorización y extrañación que acarrea inmanentemente la actividad productiva humana.

Por un lado, un proceso de reconocimiento logrado conlleva que el resultado del trabajo afirme para quien lo produjo e intercambia las capacidades que puso en el objeto para satisfacer una necesidad humana y, por otro lado, que quien lo reciba en intercambio ofrezca una confirmación de ello en el consiguiente uso de éste. Así, para Marx la exteriorización y extrañación natural e inmediata que deviene como parte del trabajo carece de esta afirmación de su agente, y requiere para dejar de ser tal no sólo que la intención que inauguró el trabajo sea una necesidad humana para el sujeto agente, sino que incluso después, cuando se vaya a intercambiar el resultado de la producción, el resultado sea una afirmación de la necesidad humana prevista, o sea, que en el proceso del trabajo no se haya perdido o fracase la intención por la cual se emprendió y que su resultado aparezca como prueba de ello.

Ahora bien, esto es sólo la mitad de lo que se necesita para un reconocimiento logrado, pues la otra mitad es la confirmación de quien recibe en el intercambio el resultado o la parte del trabajo que se intercambia. El reconocimiento es un fenómeno compuesto que implica la interacción entre seres humanos; de ahí que la confirmación sólo pueda ser de aquello que antes fue afirmado.

En los efectos ocasionados por la exteriorización y extrañación, Marx identificó la independencia y contingencia de la acción humana en y sobre el mundo a través del trabajo. En la tensión entre *Entäußerung* y *Anerkennung* como su reverso, Marx señaló los desenlaces de dicha independencia y contingencia. Para una apropiación alienada o auténtica, Marx colocó la fecundidad de la idea del reconocimiento en las necesidades humanas que están intrínsecamente disponibles para

su satisfacción mediante la interacción con los resultados de la producción, además en que las partes efectivamente afirmen esas necesidades como contenido de sus intenciones en la producción e intercambio.

Con todo, fue en la interacción efectiva con los productos alcanzados por el trabajo, y no en el mero reconocimiento de las intenciones y necesidades que éstos permiten satisfacer intrínsecamente, donde Marx ubicó el contrapeso positivo de la idea de apropiación auténtica, como comportamiento práctico ineludible para superar de manera positiva la simple posesión de objetos para la acumulación y la ostentación, aspecto visible de la propiedad privada. En la propiedad humana, en oposición a la privada, el aspecto visible se muestra en el establecimiento de relaciones con la producción en las que los seres humanos ejercen sus propias fuerzas y capacidades mediante la utilización efectiva de sus resultados para la realización de sus propios fines y proyectos. Por lo tanto, apropiarse auténticamente de un objeto implica para Marx una forma de relación práctica con el mundo, una que es de asimilación y de interiorización, y en la que lo que se apropia es moldeado y moldea a su vez a los seres humanos que la experimentan, pues la apropiación auténtica implica siempre una transformación de ambos lados que se hace fáctica en el involucramiento práctico, lo contrario de lo pasivo o teórico al estilo “hegeliano”, con realidades generadas históricamente mediante las producciones humanas.

A través de su crítica a Hegel, Marx enfatizó la importancia tanto de lo espiritual, o teórico, como de lo material, o práctico, en el proceso de superación de esta exteriorización y extrañación humana (*Entäußerung*) en todas las acciones. En el aspecto espiritual, esto requiere de voluntad y conciencia; este aspecto se enmarca en la constelación recientemente referida que caracteriza el reconocimiento en la producción y el intercambio de productos de la acción humana. Pasemos ahora al aspecto material requerido para que los agentes humanos se apropien auténticamente de sus acciones. Para esto es necesario volver sobre lo que Marx dejó escrito en torno de su propia concepción del comunismo, cuyo inicio fue citado más arriba; lo más valioso aparece en el siguiente pasaje, para el que sugiero prestar atención al subrayado que hago de algunas palabras:

La propiedad privada no es sino la expresión de que el hombre se convierte en *objeto* de sí mismo, más aún en un objeto extraño e inhumano, de que la proyección exterior de su vida es la extrañación de ésta <LebensEntäußerung>, de que la realización de sí mismo es irrealización, una realidad

ajena. Del mismo modo, la superación positiva de la propiedad privada —es decir la *apropiación sensible* <*sinnliche Aneignung*> del ser y de la vida humanas, del hombre objetivo, de las *obras* humanas para y por el hombre— no sólo debe ser comprendida como *disfrute inmediato* y nada más, como mero *poseer, tener*. El hombre *se apropia* su ser universal universalmente, o sea como un hombre total. Cada una de *sus relaciones humanas con el mundo* —ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, percibir, sentir, querer, actuar, amar; en una palabra: todos los órganos de su individualidad, así como los que por su forma son comunitarios— *se apropian el objeto en sus comportamientos objetuales*, o sea en su *conducta frente al objeto*. En esa *apropiación de la realidad humana*, en el comportamiento de esos órganos frente al objeto se *pone por obra la realidad humana*; ésta (es por lo tanto tan variada como lo son los *aspectos* y *actividades* de la naturaleza humana) consiste a la vez en hacer y padecer; pues también en el sufrimiento, entendido humanamente, el hombre disfruta de sí mismo. (Marx 2012, p. 519)¹⁹

Si examinamos las palabras subrayadas encontramos que la apropiación de la esencia humana por y para los humanos tiene lugar en el marco de las relaciones humanas con el mundo como totalidad. Marx incluso incorpora las huellas del goce y del sufrimiento que estas relaciones conllevan dentro de esa totalidad, según puede leerse al final del pasaje.

De acuerdo con Marx, toda apropiación es eminentemente sensual y es posibilitada por la susceptibilidad nerviosa y por la pluralidad de formas en las que la realidad es sensible para los seres humanos. Estas formas abarcan objetos, sucesos, hechos, circunstancias y cualquier entidad sujeta a dimensiones espaciales y temporales, porque es dentro de esta amplia gama de formas donde se objetivan los resultados de la acción humana. El significado de la apropiación de la esencia humana por y para los seres humanos reside, como estableció Marx, en el comportamiento práctico-material hacia los productos del trabajo humano. Las posibilidades sensibles que están disponibles en estos productos permiten la actuación de la realidad humana para otros seres humanos. Esta actuación es tan múltiple como lo son las determinaciones y actividades humanas.

En conformidad con lo anterior, el aspecto práctico de la apropiación auténtica está en la plasticidad que Marx observa entre la particularidad de cada fuerza humana puesta en funcionamiento en la acción productiva y la posterior interacción con los objetos-resultado de la

¹⁹ MEGA² 2009, p. 268.15–35.

producción. Con lo que pone entre paréntesis al final de la última cita, Marx indica que la actuación de la realidad humana es tan múltiple como múltiples son las determinaciones humanas esenciales y las actividades. Marx encuentra en la exteriorización y extrañación (*Entäußerung*) que lo que un agente humano produce aparece para sí como una consecuencia de su actuación productiva que no está sujeta, inmediatamente, a su voluntad y capacidades. Por esta razón, advirtió que, ante la exteriorización y extrañación, los seres humanos concretos que participan en una producción concreta deben aplicar su voluntad y capacidades para afirmar para sí que lo que previeron teóricamente antes de ver terminada su producción efectivamente quedó traspuesto en ésta en la práctica, es decir, que puedan actuar a partir de ella como lo habían pretendido hacer antes de comenzar su producción.

La apropiación que resulta de la actitud espiritual de reconocimiento recíproco en una producción e intercambio no alienante, semejante a la descrita por Marx, significa que la actuación humana ejecutada por cada agente humano en la acción se vuelve accesible a sus congéneres a través de su relación directa con el producto de esa acción, no sólo conceptualmente, sino también mediante la sensibilidad. Por lo tanto, la apropiación auténtica implica un comportamiento que se alinea con las actuaciones espirituales y materiales llevadas a cabo durante el proceso de la actividad productiva, tanto por parte de sus agentes como de quienes interactúan con ella. Éste es el único medio por el cual los resultados de las acciones humanas se convierten en productos humanos que escapan de la alienación (*Entfremdung*).

4. Conclusión y crítica a Rahel Jaeggi

La apropiación auténtica tiene lugar cuando los seres humanos establecen relaciones con los objetos de la producción a partir del reconocimiento de las intenciones o realizaciones que depositaron en ellos sus agentes a través del trabajo, para luego proceder a un comportamiento práctico con esos objetos de acuerdo con ese reconocimiento. Esto último exige que los seres humanos que entren en contacto con los objetos —productores y consumidores— se relacionen con éstos en virtud de sus características materiales.

Cuando lo anterior no sucede, el producto queda en una situación de extrañación natural (*Entäußerung*) frente a los seres humanos, en relación con las intenciones o realizaciones interpuestas durante su producción y, en cambio, es posible que aparezcan otras relaciones frente

a su existencia basadas en hechos distintos de la constatación de lo que el objeto producido expresa materialmente según sus características físicas. Cuando esto ocurre, los objetos pueden constituirse en “propiedades privadas” y comienzan a servir a intereses ajenos a su naturaleza constitutiva. En el capitalismo, por ejemplo, se convierten en objetos de acumulación y lucro.

Por otra parte, la apropiación auténtica no es un proceso de “reapropiación” porque quienes la alcanzan no regresan a algo que ya habían logrado pero que luego perdieron. En consecuencia, no supone un desenlace predeterminado más allá de un encuentro entre la producción no alienada y su intercambio y consumo, encaminado a cumplir la intención humana que la producción objetivamente permite. Esto no significa cerrar el sentido de las intenciones o realizaciones a posibilidades social e históricamente actualizadas por quienes experimentan procesos de apropiación auténtica. Si esto fuera cierto, implicaría que el proceso de apropiación auténtica es una negación de todo progreso en y a través del trabajo y, peor aún, la imposibilidad total de resolver la disputa entre libertad y necesidad; una disputa que Marx colocó como trasfondo de sus reflexiones sobre la superación positiva de la propiedad privada.²⁰

Rahel Jaeggi ofrece algunas ideas sobre la apropiación para el joven Marx en artículos como “Aneignung braucht Fremdheit” (2002) y en su libro *Alienation* (2014). Su visión al respecto se expresa con claridad en pasajes como los siguientes:

Mit der Tilgung der Fremdheit ändert sich der Charakter dieses Prozesses. Nicht um einen offenen einen Prozess der Erfahrung (eine Erfahrung, die man, wie Hegel sagt, gleichzeitig mit sich und seinem Gegenstand macht) handelt es sich dann noch, sondern (teleologisch gedacht) um die Verwirklichung einer Bestimmung oder um die Realisierung eines Wesens. Angeeignet wird dann immer das schon Vorhandene, das sich im Prozess der Aneignung genauso wenig verändert wie derjenige, der es sich aneignet. Oder anders: Aneignung wird zur Entfaltung von etwas, das es —wie immer verpuppt— schon gibt.²¹ (Jaeggi 2002)

²⁰ Véase Marx 2012, p. 515.

²¹ Mi traducción: “Con la erradicación de la alienación, el carácter de este proceso cambia. Ya no se trata de un proceso abierto de experiencia (una experiencia que, como dice Hegel, se hace simultáneamente con uno mismo y con el propio objeto), sino (pensado teleológicamente) de la realización de una determinación o del desarrollo de una esencia.

The failure, strictly speaking, is the failure of a kind of process of “retrieval” that is supposed to “give back” what has been externalized to the subject that has externalized it. Someone who produces something externalizes herself in the world, objectifies herself and her essential powers in it, and then reappropriates them through the product. [...] Most important in the present context is that, according to this conception, appropriation is always to be understood as a reappropriation of something that already exists. The conceptual framework implicit in this model of labor does not allow for the possibility that, even when not distorted by alienation, actions can have consequences that develop their own dynamic and that relationships, even those made by us, do not always appear as fully transparent and subject to our control.

[...] What is alienated or reified is something that has been *made* but that appears as *given* (by nature, as it were, and in such a way that it appears not subject to our will).²² (Jaeggi 2014, p. 15)

Estos juicios de Jaeggi sobre la idea de apropiación muestran un déficit en su comprensión sobre lo que Marx escribió en 1844, en especial por cinco razones:

- i La apropiación auténtica no es algo que ya sucedió y se perdió, sino algo que aún está por suceder. La propiedad privada y su alienación es algo que hasta ahora no se ha superado.

Lo que se apropia es entonces siempre lo que ya existe, lo que en el proceso de apropiación cambia tan poco como la persona que se lo apropia. En otras palabras: la apropiación se convierte en el despliegue de algo que —como siempre en una crisálida— ya existe.”

²²Mi traducción: “El fracaso, estrictamente hablando, es el fracaso de una especie de proceso de ‘recuperación’ que se supone que ‘devuelve’ lo que ha sido exteriorizado al sujeto que lo ha exteriorizado. Alguien que produce algo se exterioriza en el mundo, se objetiva a sí mismo y a sus poderes esenciales en éste, y luego se reapropia de éstos a través del producto. [...] Lo más importante en este contexto es que, según esta concepción, la apropiación siempre debe entenderse como una reappropriación de algo que ya existe. El marco conceptual implícito en este modelo de trabajo no permite la posibilidad de que, incluso cuando no estén distorsionadas por la alienación, las acciones puedan tener consecuencias que desarrollen su propia dinámica y que las relaciones, incluso las hechas por nosotros, no siempre se presenten totalmente transparentes y sujetas a nuestro control.

[...] Lo alienado o cosificado es algo que ha sido *hecho* pero que aparece como *dado* (por naturaleza, por así decirlo, y de tal manera que parece no estar sujeto a nuestra voluntad).”

- ii Es necesario que haya un objeto del que apropiarse, pero este objeto no agota en sí las posibilidades del sujeto que se lo apropia. Como la apropiación auténtica no es un proceso de cierre de la producción, sino uno de apertura de nuevos procesos productivos, el sujeto apropiador afirma con el objeto sus posibilidades, pero también amplía con éste los límites de apropiación de otras partes de la realidad.
- iii La apropiación auténtica tiene un carácter histórico y social. Según Marx, implica la interacción de individuos de la especie humana que actúan como seres genéricos, es decir, a través de un comportamiento consciente y voluntario que depende de afirmaciones y confirmaciones propias y de los demás, lo cual incluye procesos de reconocimiento entre las personas en sus relaciones con los objetos de su producción y en su interacción social. Así, el auténtico proceso de apropiación no está determinado únicamente por el objeto apropiado, sino también por los sujetos que se lo apropian. Marx no limita este proceso a la relación entre el sujeto y el objeto, sino que lo amplía a las relaciones que los diversos sujetos experimentan entre sí en sus relaciones con los objetos.
- iv Jaeggi pierde de vista el sentido que Marx otorgó a *Entäußerung* en sus textos de 1844 porque, con su interpretación, supone que el modelo de acción productiva de Marx soslaya el hecho de que los resultados de las acciones humanas pueden llegar a desarrollar dinámicas propias que escapen fácilmente a su control. De hecho, ésa sería una forma adecuada de representar el sentido de *Entäußerung* para el joven Marx. Como señalé, la situación inmanente e inmediata de los humanos frente a la producción es que ésta aparece para ellos como algo contrario a sí mismos, como algo que se les opone, que no es idéntico a ellos y, por ende, que es capaz de desenlaces fuera de su control. La propuesta de Marx sobre la apropiación versa justamente sobre las posibilidades de contrarrestar esta situación —que podríamos identificar como “natural”— frente a la producción. Los desenlaces que Marx identificó frente a ésta son la apropiación alienada y la auténtica; la primera es germen de la propiedad privada y la segunda es la condición inicial indispensable para la consolidación de la propiedad humana y para el advenimiento de una sociedad reconciliada o comunista, en la cual, no obstante, la

alienación seguirá siendo una posibilidad. Lo anterior es así porque lo que Marx expresó con *Entäußerung* siempre exigirá ser superado en cada acción humana y, eventualmente, podrán surgir efectos de sus acciones en las que no hallen fácilmente formas para su superación, lo que puede conducir a la constitución de nuevas formas de alienación.

- v Cuando Jaeggi habla de la apropiación en relación con Marx la interpreta como una noción general y pasa por alto que él identificó dos variantes de la apropiación: la alienada y la auténtica. Esto es quizá lo que la induce a pensar que la apropiación es el reverso exacto de la alienación (*Entfremdung*), extendiendo entonces de forma invertida los elementos de la alienación a la apropiación. A partir de esta falsa premisa, Jaeggi concibe la apropiación como reapropiación. La verdad es que, tal como Marx dejó escrito, “[l]a superación de la enajenación de sí mismo <Selbstentfremdung>²³ recorre el mismo camino que ésta” (Marx 2012, p. 512), y con esto dejó claro que la alienación (o enajenación) y la apropiación auténtica no son dos fenómenos opuestos, sino dos desenlaces posibles frente a la *Entäußerung* como elemento constitutivo e inmanente de toda acción humana.

Creo que las insuficiencias de Jaeggi en su comprensión sobre la apropiación surgen justamente porque hace de la alienación el punto focal de su exégesis de los textos de Marx de 1844, adoptando una posición común a muchos intérpretes que ven en el desarrollo de dicho concepto el lugar en el que Marx hizo converger todos sus esfuerzos y el despliegue de sus recursos filosóficos. Se trata de un error que puede evitarse si se tiene presente que Marx no sólo describió una patología social en el concepto de alienación, sino que fundamentalmente buscó comprender en términos filosóficos la acción productiva humana, cuyo pináculo está para él en la noción de apropiación auténtica (*wirkliche Aneignung*).

²³MEGA² 2009, p. 261.2.

Agradecimientos:

Mis reflexiones en este artículo son el resultado, entre otras cosas, de las conversaciones que sostuve con los profesores Andrés Eduardo Saldarriaga-Madrigal y Michael Quante durante las asesorías que me brindaron para el desarrollo de mi proyecto de investigación doctoral. Agradezco profundamente a ellos su tiempo, generosidad y acompañamiento en ese momento de mi proceso de comprensión del pensamiento de Karl Marx.

Referencias Bibliográficas:

- DWDS – *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, <<https://www.dwds.de/>> [25/07/2024]
- Hegel, G.W.F., 2019, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburgo.
- Hegel, G.W.F., 2015, *Fenomenología del espíritu*, trads. W. Roces y R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Hegel, G.W.F., 1986, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Jaeggi, Rahel, 2014, *Alienation*, ed. Frederick Neuhouse, trads. F. Neuhouser y A.E. Smith, Columbia University Press. <<https://doi.org/10.7312/jaeg15198>>
- Jaeggi, Rahel, 2002, “Aneignung braucht Fremdheit: Überlegungen zum Begriff der Aneignung bei Marx”, *Texte zur Kunst* 46, pp. 60–69, Alemania. <www.tezukunft.de/de/46/aneignung-braucht-fremdheit/>
- Marx, Karl, 2013, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid.
- Marx, Karl, 2012, *Manuscritos de París*, trad. J.M. Ripalda, Gredos, Madrid.
- Marx, Karl, 2009, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEGA², tomo I/2, Akademie, Berlín.
- Marx, Karl, 1981, *Mill-Exzerpten*, MEGA² Band IV/2, Dietz, Berlín.
- Marx, Karl, 1980, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*, trad. B. Echeverría, Ediciones Era, Ciudad de México.
- Quante, Michael, 2018, *Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr*, Mentis, Münster.
- Quante, Michael, 2009, *Karl Marx: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. Studienausgabe mit Kommentar*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Schmidt, Alfred, 1993, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Taschenbuch, Hamburgo.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph, 2011, “Anerkennung“ als Prinzip der Kritischen Theorie, De Gruyter, Berlín/Nueva York.
- Wildt, Andreas, 1987, *Die Anthropologie des frühen Marx*, Doppelkurseinheit der Fernuniversität Hagen, Hagen.

Dossier: Asedios a Kant (2a. parte)

[Dossier: Kant under Siege Part 2]

Introducción

[Introduction]

LARA SCAGLIA

En esta segunda parte del dossier dedicado a Immanuel Kant continuamos nuestro asedio con las valiosas armas filosóficas de tres autores que aprovechan la obra kantiana para abordar algunos temas de gran actualidad: el cuidado de la salud, las relaciones de poder detrás del trabajo filosófico y la paz perpetua.

En su artículo “El cuidado de la salud como tarea filosófica. Un análisis de los preceptos de la *dietética* kantiana en clave ética”, Ileana Paola Beade se ocupa de la dietética o el arte de preservar la salud y prevenir enfermedades. Hoy, como en el pasado, nos preocupa cuidar nuestra salud de la mejor manera posible, pero no siempre tenemos claro cuáles son los mejores medios para hacerlo. Además, a menudo nos preocupamos por cuestiones que abarcan la salud desde una perspectiva más amplia, holística, que incluye nuestro estado de ánimo y nuestra actitud hacia el mundo. No es raro que un médico nos diga que la causa de nuestras migrañas o de nuestro dolor de espalda es atribuible al estrés, esa misteriosa y poderosa reacción del cuerpo ante las amenazas que minan nuestra serenidad. En relación con este asunto, Beade nos explica que, en 1797, Kant leyó la obra de Christoph Wilhelm Hufeland

Datos de la autora:

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

Publicado: octubre 9, 2025

titulada “El arte de prolongar la vida humana” y decidió escribir un texto sobre la capacidad de la mente para influir en las condiciones físicas que luego se incluyó en *El conflicto de las facultades*. Al igual que Hufeland, Kant distingue entre la terapia —el arte médico de curar enfermedades— y la dietética, que incluye preceptos para prolongar la vida, como evitar la falta de ejercicio físico, la comodidad excesiva y los abusos. A lo largo del artículo, la autora explora este tema tan concreto y actual y lo relaciona con los deberes hacia uno mismo expuestos en la “Doctrina de la virtud”: si buscar nuestra perfección implica conservar nuestra integridad como personas físicas, el cuidado de la salud es un paso obligatorio.

Del poder de la mente sobre el cuerpo pasamos al papel del poder en los debates sobre los fundamentos de la moral. Catalina González Quintero, en su artículo “Kant, Hume y Cicerón: El lugar del poder en las discusiones modernas sobre los fundamentos de la moral”, examina la olvidada —y decisiva— influencia del tratado *De officiis* de Cicerón en las disputas sobre los fundamentos de la moral. La autora procede en tres etapas: primero aborda el papel de Cicerón en la Ilustración que permitió la transición de una moral cristiana a una moral secular, después expone los términos generales de las disputas entre Hume y Hutcheson y entre Kant y Garve con el fin de examinar las relaciones de poder que se esconden detrás de ellas y, por último, concluye con algunas reflexiones sobre la influencia del *De officiis* de Cicerón en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant. En el plano metodológico, González Quintero nos recuerda una premisa importante que debemos tener presente cuando abordamos escritos filosóficos: aunque el contenido argumentativo de algunas propuestas filosóficas tenga un valor suprahistórico, las obras se elaboran en un contexto histórico en el que intervienen relaciones de poder. Arrojar luz sobre estas relaciones nos permite comprender por qué algunas teorías morales (por ejemplo, las de Hume o de Kant) buscaron recuperar algunos temas ciceronianos para oponerse a las instituciones que quisieron decretar cómo se debía hacer filosofía.

En la tercera y última contribución para nuestro dossier, David Moreno Guinea nos ofrece el artículo “Hacia la paz perpetua, en diálogo con el mundo griego”. En él el autor no quiere ocuparse de la recepción que Kant hace de los griegos, sino que más bien busca poner en diálogo la tradición clásica con Kant haciendo hincapié en cuestiones relacionadas con la naturaleza de la guerra: ¿se trata de un mal universal? ¿Es

la guerra un impulso natural hacia el progreso? ¿Es posible erradicar completamente este fenómeno? Moreno Guinea responde a esta última pregunta afirmando que todo depende del fin que reconozcamos o atribuyamos a la vida humana. Si compartimos intereses comunes, por ejemplo intereses comerciales que queremos defender a toda costa y que se verían muy perjudicados por una guerra, entonces, en teoría, es posible alcanzar la paz. La razón instrumental de un pueblo de demonios, dice Kant, es suficiente para eliminar las guerras. Sin embargo, en el caso de los seres humanos, este tipo de interés no es, como se puede ver en la historia, suficiente, y sería necesario algo diferente. De manera sugerente, el autor concluye su artículo incitándonos a tomar con seriedad la invitación de algunos autores clásicos para reflexionar sobre el vínculo entre la paz y la búsqueda de la felicidad.

Con la esperanza de que estos artículos puedan estimular nuevas reflexiones e intereses, les deseamos una buena lectura.

El cuidado de la salud como tarea filosófica. Un análisis de los preceptos de la *dietética* kantiana en clave ética

[Health Care as a Philosophical Task. An Analysis of the Precepts of Kantian *Dietetics* from an Ethical Perspective]

ILEANA PAOLA BEADE

Resumen:

En el escrito “Del poder de la mente de dominar con su sola decisión sus sensaciones enfermizas” (1798) Kant esboza los principios de una *dietética*, entendida como el arte de prevenir enfermedades y preservar la salud. En este trabajo examino en qué medida sus propuestas para el cuidado de la salud presuponen una serie de principios éticos desarrollados en sus escritos de filosofía práctica. Sobre la base de ese análisis sugeriré que la *dietética* puede considerarse una práctica vinculada con los llamados *deberes para con uno mismo*, establecidos por el filósofo en la “Doctrina de la virtud”, segunda parte de *La metafísica de las costumbres*. En efecto, el deber de buscar nuestra propia perfección implica la obligación de preservar la integridad física, entendida como una condición para el desarrollo pleno de las habilidades y capacidades humanas. Los preceptos orientados al cuidado de la salud permiten cumplir con ese deber y honrar el valor incondicionado de la *humanidad* en nuestra propia persona.

Abstract:

In “On the Power of the Mind to Master Its Morbid Feelings by Sheer Resolution” (1798), Kant outlines the principles of *dietetics*, understood as the art of preventing disease and preserving health. I examine in this paper the extent to which his proposals for health care presuppose a series of ethical principles developed in his writings on practical philosophy. On the basis of this analysis, I will suggest that dietetics can be considered as a practice linked to the so-called *duties to oneself*, established by the philosopher in “The Doctrine of Virtue”, the second part of *The Metaphysics of Morals*. Indeed, the duty to seek one’s own perfection implies the obligation to preserve one’s own physical integrity, understood as a condition for the full development of human abilities and capacities. The precepts oriented towards health care make it possible to fulfill this duty, and thus to honor the unconditional value of *humanity* in one’s own person.

Datos del artículo:

Recibido: noviembre 22, 2024
Revisado: febrero 28, 2025
Aceptado: marzo 24, 2025
Publicado: octubre 9, 2025

Palabras clave:

medicina, filosofía, enfermedad, razón, integridad física

Keywords:

medicine, philosophy, illness, reason, physical integrity

Datos de la autora:

Grupo de Estudios Kantianos de la Universidad de Buenos Aires (UBA)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina)
ileanabeade@yahoo.com.ar
orcid.org/0000-0002-1944-9516

En el tercer escrito publicado en *El conflicto de las facultades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798) y titulado “Del poder de la mente de dominar con su sola decisión sus sensaciones enfermizas” (“Von der Macht des Gemüths durch den bloßem Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein”), Kant examina la capacidad de la mente —o “ánimo” (*Gemüt*)— para ejercer un influjo beneficioso sobre ciertas afecciones físicas y mentales. Allí esboza los principios de una *dietética*, que define como el arte de prevenir enfermedades y preservar la salud. Propongo examinar en qué medida los preceptos para el cuidado de la salud formulados en el marco de esta dietética podrían incluirse entre los llamados *deberes para con uno mismo* establecidos por el filósofo en la “Doctrina de la virtud” (segunda parte de *La metafísica de las costumbres*). En las páginas que siguen sugeriré que la dietética no puede ser reducida a un conjunto de acciones basadas en meros principios prudenciales, sino que ostenta un valor ético en la medida en que contribuye al cumplimiento de uno de los deberes mencionados, a saber, el deber de buscar la propia perfección —deber que implica, según se verá, la obligación de cultivar la moralidad, pero también la de preservar la propia integridad física—. Este análisis no sólo evidenciará la dimensión ética que subyace en los preceptos de la dietética kantiana, sino que permitirá formular algunas conclusiones acerca de los principales aportes de Kant en la transición ilustrada hacia un nuevo paradigma médico.

1. *El cuidado de la salud como tarea filosófica*

Antes de analizar las observaciones sobre el cuidado de la salud en la tercera parte de *El conflicto de las facultades* es pertinente examinar el contexto en el que dicha sección de la obra se elaboró y publicó. En 1797 Kant recibió un ejemplar de un libro de Christoph Wilhelm Hufeland titulado *El arte de prolongar la vida humana*, y le comunicó al autor su intención de escribir un texto en el que examinaría la capacidad de la mente para ejercer un influjo sobre las afecciones corporales.¹ En febrero del año siguiente envió a Hufeland el escrito prometido, y le solicitó

¹ Cfr. la carta de Kant a Christoph Wilhelm Hufeland fechada el 19 de abril de 1797 (Ak. XII, 158). La forma en que cito corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vols. I–IX), Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 y ss. De aquí en adelante, hago referencia a esta edición con la abreviatura “Ak.” seguida del tomo en números romanos y después el número de páginas. La traducción (inédita) de los pasajes de *El conflicto de las facultades* es de Mario Caimi.

que intercediera para su publicación en una revista médica editada en Jena, el *Journal der praktischen Arzneykunde und Wundarzneykunst* (véase Aramayo 2003, pp. 19 y ss.). Ese mismo año, Kant explicó a Nicolovius, su editor, que al remitir a Hufeland ese texto para su publicación en dicha revista no había considerado aún la idea de incluirlo en una obra más amplia, que llevaría por título *El conflicto de las facultades*. Este trabajo se publicó finalmente en 1798 y consta de tres partes independientes, cada una de las cuales examina la disputa entre la Facultad de Filosofía y las tres “facultades superiores”: Teología, Derecho y Medicina. De este modo, el escrito publicado inicialmente en Jena apareció de nuevo, esta vez como la tercera parte del libro sobre las facultades destinada a considerar los posibles focos de disputa entre las facultades de Filosofía y de Medicina.

Como ya indiqué, el escrito aborda cuestiones sobre el poder de la mente para ejercer una influencia en el propio estado de salud y, puesto que el cuidado de la salud incumbe a la práctica médica, su inserción en la obra de 1798 quedaría en principio justificada. Sin embargo, Kant no se detiene a examinar allí la cuestión del potencial conflicto entre la filosofía y la medicina ni hace referencia a las posibles disputas entre las instituciones en las que se imparten, respectivamente, los saberes filosóficos y los saberes médicos (una cuestión que se desarrolla de manera breve en la introducción general del libro); más bien expone una serie de preceptos incluidos bajo el título de una *dietética*, cuya dimensión ética propongo abordar en este trabajo.

Kant comienza por señalar que, si bien el deseo de tener una vida prolongada y la aspiración de gozar de una buena salud son naturales en el ser humano, no hay un consenso respecto de cuáles sean los medios más eficaces para alcanzar una vida saludable. Dicho esto, señala la conveniencia de erradicar algunos prejuicios relativos al cuidado de la salud para luego establecer una serie de preceptos generales de carácter racional. La especificación de estos preceptos se presenta como una tarea *filosófica* en la medida en que la razón permite identificar qué acciones deberían favorecerse —o, por el contrario, evitarse— con el fin de prevenir ciertas enfermedades. De este modo, quedan diferenciadas las funciones respectivas de la filosofía y de la medicina en lo que concierne al cuidado de la salud: si bien la reflexión filosófica no puede *curar* enfermedades, permite *prevenirlas*, ya sea impulsando el desarrollo de hábitos saludables o bien ayudando a mitigar los efectos que las enfermedades producen en nuestro estado físico y anímico.

En el libro remitido a Kant en 1797, Hufeland establecía ya una distinción entre la *dietética*, definida como el arte de prevenir las enfermedades y prolongar la vida humana, y la *terapéutica*, caracterizada como el arte de curarlas (*SF*, Ak. VII, 99).² El texto de Kant recupera este significado del concepto de dietética —que se remonta, a su vez, a los desarrollos del estoicismo antiguo— y presenta una serie de indicaciones generales orientadas a la conservación de la salud bajo la premisa de que es posible prevenir ciertas enfermedades y, en el caso de las que no pueden ser evitadas, al menos resulta posible moderar las dolencias y malestares que generan (*SF*, Ak. VII, 97–98).

En cuanto a los preceptos incluidos en la dietética, Kant indica, en primer lugar, que es conveniente evitar la comodidad: una vida sin esfuerzos conduce a la extinción de nuestra energía vital. Los desafíos que enfrentamos, tanto en lo físico como en lo intelectual, potencian nuestras capacidades; de allí que evitar toda incomodidad con el afán de procurarse una vida extremadamente confortable puede ocasionar más perjuicios que beneficios, pues tiende a debilitar la capacidad de resistencia. Sin embargo, debe advertirse que un modo de vida en el que se abuse constantemente del esfuerzo conducirá a un resultado igualmente nocivo, esto es, extinguirá toda energía vital e inducirá al desánimo, motivo por el cual resulta conveniente encontrar aquí un punto de equilibrio (*SF*, Ak. VII, 100). La desmesura y el exceso —incluso en acciones que resultan, en principio, beneficiosas— no sólo producen un desgaste de las fuerzas vitales, sino que pueden generar enfermedades que podrían evitarse con sólo moderar la intensidad con la que se realizan ciertas acciones. El segundo precepto de la dietética expresa, de nuevo, la importancia de la moderación, esta vez en lo que se refiere al hábito de mantener tibia la temperatura de ciertas partes del cuerpo, tales como los pies y la cabeza: cultivado sin el debido equilibrio, este hábito resulta perjudicial y, lejos de prolongar la vida, acaba por debilitar las fuerzas físicas, pues nos hace intolerantes a las bajas temperaturas y, por ende, más propensos a contraer enfermedades.

² Al igual que Hufeland, Kant caracteriza la dietética como un *arte preventivo*, cuyo desarrollo requiere una actitud reflexiva guiada por principios racionales. Kant insiste en que las acciones preventivas son preferibles a las curativas, una idea que irá ganando influencia durante los siglos posteriores con la consolidación de un nuevo paradigma médico cada vez más atento a los beneficios de la prevención.

Los dos preceptos podrían resumirse del siguiente modo: la búsqueda de una comodidad excesiva produce debilidad porque disminuye la capacidad para soportar condiciones adversas, y es por ello que las comodidades deben buscarse siempre con el debido equilibrio. Si se aplica este mismo principio de equilibrio a la cuestión del descanso, puede advertirse que las horas de sueño deben ser las suficientes para que podamos sentirnos saludables y que debe evitarse dormir en exceso. Si se aplica el mismo principio a los cuidados médicos, se advertirá que resulta perjudicial dispensar cuidados excesivos a quien no padece enfermedad alguna y que, por lo tanto, no los necesita. La razón enseña, pues, que los excesos son contraproducentes y la moderación saludable.

Sobre la base de estas consideraciones, Kant procede a examinar el caso de la *hipocondría*, caracterizada en el escrito como una tendencia a abandonarse a pensamientos y sentimientos morbosos; quien padece esta debilidad siente o imagina que está enfermo y no logra dominar esos sentimientos, mortificándose a sí mismo de manera constante.³ Ahora

³ El término *hipocondría* solía referirse, ya desde esa época, a una preocupación excesiva por el propio estado de salud ligada con la sospecha frecuente de padecer una enfermedad, así como a sentimientos de angustia y ansiedad generados a partir de esa sospecha. El origen de la palabra hace referencia a una región anatómica, el *hipocondrio*, situada bajo las costillas y el *apófisis xifoideas* del esternón (según la escuela médica humoral, los vapores causantes de este mal se acumulaban en dicha región anatómica). No resulta claro en los tratados médicos del periodo si la hipocondría debía considerarse una actitud o predisposición negativa, o bien un trastorno psicológico o una enfermedad mental. Las observaciones de Kant parecen apuntar en esta última dirección: “No se le puede exigir a quien sufre esta enfermedad, mientras la sufre, que domine sus sensaciones enfermizas con el mero propósito. Pues si pudiese hacerlo no sería hipocondríaco” (SF, Ak. VII, 103–104). Las reflexiones sobre la *hipocondría* en la tercera parte de *El conflicto de las facultades* amplían las que se formulan antes en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, 1764) y que se retoman, más tarde, en la *Antropología en sentido pragmático* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798), textos en los que Kant examina ciertas desviaciones o desajustes en el funcionamiento normal de las operaciones psíquicas e intelectuales. Cabe señalar que el interés del filósofo por las cuestiones ligadas con la salud mental no es ajeno a los pensadores de su época. Como señala Teruel Díaz, en la segunda mitad del siglo XVIII se amplió el conocimiento médico acerca de las patologías mentales y se lograron avances significativos que condujeron al surgimiento del enfoque psicopatológico que se consolidó en los siglos posteriores. A partir de un intenso debate en torno a las posibles causas de la locura, se avanzó en el conocimiento de los procesos somáticos, emocionales y psicológicos y se impulsó el estudio del sistema nervioso a través de nuevas técnicas de investigación desarrolladas bajo criterios científicos. Estos avances propiciaron el nacimiento de la psiquiatría como especialidad médica y se abandonó a partir de entonces —de manera progresiva— el método introspectivo

bien, es importante señalar que la hipocondría no se considera aquí una mera deficiencia del carácter, sino una *enfermedad*: el hipocondríaco es incapaz de dominar esos sentimientos con sólo proponérselo (*SF*, Ak. VII, 103).⁴ Distinto es el caso de las inclinaciones o propensiones antes señaladas o de las vinculadas con la alimentación. Quien padece insomnio puede intentar, en sus momentos de descanso, desviar su atención de toda percepción externa o interna para lograr un estado anímico que le permita conciliar el sueño.⁵ Así también, y en lo relativo a la alimentación, el individuo puede autoimponerse un régimen de comidas saludable, con las debidas excepciones.⁶ Incluso en el caso de hábitos no ligados con aspectos fisiológicos, sino intelectuales —como el hábito de pensar a

privilegiándose métodos de indagación basados en la observación y en la experiencia clínica (Teruel Díaz 2021, p. 38).

⁴ Esta distinción entre acciones o pensamientos *modificables* y *no modificables* resulta de interés porque expresa el reconocimiento de límites de la capacidad de la mente para cambiar el propio estado de salud: si bien ciertas ideas y conductas pueden ser modificadas una vez que el individuo advierte su carácter nocivo, otras se originan por una enfermedad y no siempre resulta posible modificarlas a través de un proceso reflexivo. Las patologías mentales —entre ellas, la hipocondría— requieren, pues, de un enfoque médico, y sus efectos no pueden ser mitigados a partir de un ejercicio de introspección racional: “Los casos enfermizos con respecto a los cuales la mente posee la capacidad de dominar la sensación de ellos mediante la mera firme voluntad de la persona, como un poder superior del animal racional, son todos de tipo espasmódico (convulsivo); pero no se puede decir, a la inversa, que todos los [casos] de esta especie puedan inhibirse o suprimirse con el mero propósito firme. Pues algunos de ellos son de tal índole que los intentos de someterlos a la fuerza del propósito más bien refuerzan la dolencia convulsiva” (*SF*, Ak. VII, 112).

⁵ Así, a propósito del descanso, Kant señala: “Entre las sensaciones enfermizas se cuenta el no dormir en el horario habitual, o también no poder mantenerse uno despierto; especialmente lo primero: acostarse en la cama con ese propósito y yacer insomne. Quitarse de la cabeza todos los pensamientos es el consejo habitual que da el médico; pero ellos vuelven, o vienen otros en su lugar, y lo mantienen a uno despierto. No hay otro consejo dietético más que, al percibir internamente cualquier pensamiento que se presente, o al tomar conciencia de él, apartar inmediatamente la atención” (*SF*, Ak. VII, 105).

⁶ La dietética aconseja una dieta equilibrada y recomienda una alimentación basada en hábitos adquiridos: “Con buena salud, y en la juventud, lo más aconsejable con respecto a la alimentación, en lo tocante al momento y a la cantidad, es consultar simplemente el *apetito* (el hambre y la sed); pero ante las debilidades que se presentan con la edad cierto *acostumbramiento* a un modo de vida ya comprobado y hallado saludable, a saber, conducirse todos los días tal como uno se ha conducido un día, es el principio dietético más favorable a una larga vida; pero con la condición de que con esa ingestión de alimento se hagan las debidas excepciones en caso de la falta de *apetito*” (*SF*, Ak. VII, 107).

toda hora o de pensar, en momentos poco oportunos para ello—,⁷ se trata de propensiones que pueden ser modificadas siempre que se adopte la firme resolución de alcanzar un equilibrio, gracias a una actitud racional, que permita la autodeterminación de la voluntad a partir de principios racionales. La hipocondría presenta un caso distinto, pues al tratarse de un trastorno mental no es suficiente la firme resolución de quien padece esta condición para disipar sus pensamientos morbosos.

La dietética esbozada por Kant aconseja, pues, lograr un equilibrio tanto en lo que concierne a los afectos —las emociones y sentimientos—⁸ como en lo que se refiere al pensamiento. Incluso las prácticas ascéticas deben ser cultivadas de manera equilibrada, ya que algunas de ellas acaban por tener efectos contraproducentes: “la disciplina demasiado estricta del cuerpo y la moderación prescrita de nuestro espíritu, que es más bien un amo duro e inculto y amo inculto más que amigo y salvador del cuerpo, consume las fuerzas del cuerpo” (Refl. 1526, Ak. XV, 492). Tanto las observaciones desarrolladas en la tercera parte de *El conflicto*

⁷ Kant se refiere de la siguiente manera a las sensaciones enfermizas generadas por el hábito de pensar en momentos no propicios para ello o aquellas que son producto de una reflexión desarrollada de manera excesiva: “Para un estudioso el pensar es un alimento sin el que no puede vivir, cuando está despierto y solo; puede consistir en aprender (leer libros) o en *concebir* (meditar e idear). Pero ocuparse intensamente en un determinado pensamiento y a la vez comer o andar, incomodar simultáneamente la cabeza y el estómago, o la cabeza y los pies, con dos trabajos, produce en un caso hipocondría, vértigo en el otro. Por eso, para dominar con la dietética este estado enfermizo no se requiere más que alternar la actividad mecánica del estómago o de los pies con la [actividad] mental del pensar y durante ese tiempo (dedicado a la restauración) reprimir el pensamiento intencional y dejar paso al libre juego de la imaginación (semejante a la [actividad] mecánica); para lo cual, empero, es necesario que el estudioso conciba, de manera general, un firme propósito de observar una dieta en el *pensar*” (SF, Ak. VII, 109). La reflexión puede incluirse entre los hábitos saludables siempre y cuando se cultive de manera equilibrada. Así, en la Reflexión 1526 se indica que “filósofo es aquel que, en aras del cultivo de la razón, vuelve su mente hacia las cosas y, habiendo saboreado este placer como un fruto de loto, desprecia todas las tentaciones y deseos sensuales. Pero como a estrictos deberes cívicos, sólo podemos dedicarnos a él en el ocio y cultivar sus jardines, pero no agobiarnos con él como con cargarnos con él como con un negocio” (Refl. 1526, Ak. XV, 491).

⁸ Kant observa, en la Reflexión 1526, que mientras que los sentimientos no sean “tensados hasta el punto del desenfreno”, pueden incluso contribuir al alivio de un cuerpo enfermo: “la alegría, la indignación, el miedo y esperanza, vivifican al cuerpo” (Refl. 1526, Ak. XV, 490). Un análisis interesante acerca de la concepción kantiana de las emociones y del lugar que ocupan en la vida anímica y afectiva del sujeto puede hallarse en Borges 2004, pp. 140–158.

de las facultades como las esbozadas, en el legado manuscrito, en torno al cuidado de la salud, permiten constatar que, desde la perspectiva adoptada por Kant, la decisión de modificar ciertos hábitos físicos o intelectuales que pueden resultar nocivos permite contrarrestar malestares que aquejan al cuerpo y la mente, y esto es algo que está al alcance de quien se proponga lograrlo a través del cultivo de una actitud reflexiva.

Antes de concluir esta presentación de la dietética propuesta por Kant, quisiera examinar cómo se vinculan los tópicos desarrollados en ese escrito con la cuestión de un posible conflicto entre las facultades de Filosofía y de Medicina. Considero que las breves referencias al estoicismo formuladas en el texto aportan algunas claves relevantes para dilucidar esta cuestión. En efecto, la doctrina estoica puede entenderse no sólo como una doctrina filosófica, sino como dietética.⁹ Así como la filosofía práctica se aproxima a la medicina en la medida en que prescribe acciones orientadas al cuidado de sí, así la ciencia médica se torna *filosófica* cuando reconoce la capacidad de la razón para el desarrollo de hábitos que contribuyan a una vida saludable. Ahora bien, si la medicina es una ciencia empírica —en la medida en que recurre a recursos farmacológicos o quirúrgicos para aliviar diversos malestares físicos—, la adopción de hábitos orientados a la prevención de enfermedades es una práctica basada en principios *racionales* que expresan, en última instancia, nuestra capacidad de autodeterminación.¹⁰ Acusando la influencia de la tradición estoica, Kant considera que *filosofar* —incluso sin ser *filósofo*— permite compensar ciertas debilidades físicas que tienden a acentuarse en la vejez, y reconoce el poder de la reflexión para alcanzar

⁹ Braicovich analiza la noción de salud en los textos del estoicismo antiguo y señala la importancia que adopta en la tradición estoica la dimensión corporal en el diseño de estrategias terapéuticas morales. Si bien en el pensamiento clásico se establece una diferencia entre la *salud del cuerpo* y la *salud del alma* (diferencia correlativa a la que se establece entre la tarea propia de la medicina y aquella que corresponde a la filosofía), en el estoicismo las dimensiones corporal y espiritual resultan, hasta cierto punto, integradas. En efecto, los estoicos advierten la importancia que tiene el cuidado del cuerpo para el cuidado del alma, y llegan incluso a considerar los cuidados físicos una forma del cuidado espiritual (Braicovich 2013, p. 6).

¹⁰ Así, en una de las reflexiones incluidas en el legado manuscrito, Kant afirma que “el filósofo en particular debe disciplinar su cuerpo, y no por conocimiento del mecanismo corporal, sino desde la experiencia del propio conocimiento” (Refl. 1526, Ak. XV, 491). El autoconocimiento es entonces aquello que hace posible dominar las sensaciones morbosas o enfermizas a través de un ejercicio de reflexión racional y de la firme voluntad de controlar o contrarrestar tales sensaciones.

un modo de vida moderado, equilibrado y sereno. En este sentido, observa en la Reflexión 1526 que es preciso orientar la deliberación al logro de “un estado de apatía (o *espíritu sereno*); a través de la reflexión sería posible liberar la mente de aquellas inclinaciones que inquietan tanto al ánimo —o mente— como al cuerpo, consumiendo nuestra energía vital” (Ak. XV, 940).

Puesto que la reflexión racional impulsada por la filosofía conduce a la moderación y al equilibrio, puede identificarse una estrategia filosófica para abordar el cuidado de la salud diversa de la estrategia *médica*: si ésta recurre al uso de fármacos o de prácticas clínicas y quirúrgicas, la filosofía exhorta al cultivo de hábitos orientados a la prevención de las enfermedades. Se trata, pues, de estas estrategias diversas las que podrían dar lugar a un conflicto entre las facultades de Medicina y Filosofía. Sin embargo, se ha observado ya que Kant no se detiene a analizar en detalle este posible conflicto, y sin duda el lector hallará las observaciones más relevantes respecto del mismo en la introducción general de la obra en la que se explican los motivos que incidieron en la publicación conjunta de tres escritos independientes.¹¹ Estas breves consideraciones en torno a las posibles discrepancias entre el método *terapéutico* (adoptado por médicos) y el método *preventivo* (impulsado por filósofos) permiten concluir que, si bien no son métodos incompatibles, son lo suficientemente distintos como para que se produzca el conflicto. En efecto, *prevenir* no es lo mismo que *curar* y, en cierto modo, la medicina procura aliviar síntomas que —señala Kant— bien podrían haberse evitado con una dietética

¹¹En el apartado de la introducción titulado “Los rasgos característicos de la Facultad de Medicina”, Kant observa que, si en la práctica de su actividad profesional el médico debe sujetarse a lo prescrito por la Facultad de Medicina, es porque el gobierno procura ejercer, a través de ésta, una influencia sobre el pueblo: en efecto, la implementación estatal de un sistema de salud no sólo garantiza que todos reciban la atención médica necesaria, sino que constituye además una suerte de *policía sanitaria* (SF, Ak. VII, 26). Ahora bien, mientras que los médicos deben atenerse a las prescripciones gubernamentales en lo que se refiere a los saberes que imparten y al modo en que ejercen sus prácticas terapéuticas, los filósofos deben poder reflexionar libremente acerca de tales cuestiones en provecho de la ciencia y, de manera indirecta, del propio gobierno, que se beneficiará a partir del juicio crítico emitido por los filósofos para poder realizar las transformaciones necesarias en las instituciones civiles. Para un análisis del sentido político que toma el potencial conflicto entre las *facultades superiores* (funcionales a los intereses del gobierno) y la Facultad de Filosofía, véase Beade 2014.

rigurosa.¹² Si bien ambos métodos se orientan a un mismo objetivo —la conservación de la salud—, la reflexión racional reviste un sentido ético en la medida en que supone la capacidad de autodisciplinamiento, íntimamente ligada con el principio de *autonomía*. En la sección siguiente consideraré en qué medida los preceptos esbozados en la dietética kantiana pueden considerarse prácticas vinculadas con uno de los llamados *deberes para con uno mismo*: el deber de buscar la propia perfección.

2. El cuidado de la propia salud como un deber de virtud

En el prólogo de la “Doctrina de la virtud”, Kant señala que hay *fin*es que son, a la vez, *deberes*, a saber, la propia perfección y la felicidad ajena (*MS*, Ak. VI, 385). El primero de estos fines, el deber de buscar la propia perfección, está esencialmente ligado con el deber de respetar el valor de la humanidad, tanto en uno mismo como en la persona de otros, una cuestión que Kant desarrolla en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1795; *GMS*, Ak. IV, 429).¹³ En efecto, el término *perfección* se presenta en la “Doctrina de la virtud” relacionado con la exigencia ética de desarrollar capacidades y facultades inherentes a nuestra condición de seres humanos; entre ellas, la voluntad, facultad que nos permite proponernos máximas en conformidad con el mandato de la ley moral, es decir, que nos permite actuar de manera virtuosa (*MS*, Ak. VI, 387). Al igual que la capacidad de proponernos *fin*es en general, la capacidad de actuar según principios originados en la razón es algo que nos caracteriza como especie.

¹²De esta forma, el filósofo se lamenta de que, si bien los preceptos esbozados en la dietética resultan eficaces para alcanzar una vida saludable, es improbable que sean adoptados de manera general, ya que la terapéutica parece resolver de un modo más sencillo y eficaz los malestares que agobian el cuerpo y la mente.

¹³La llamada *fórmula de la humanidad*, una de las formulaciones del *imperativo categórico*, exige que tratemos a la humanidad no sólo como un mero *medio*, sino siempre a la vez como un *fin* en sí mismo (*GMS*, Ak. IV, 429). Este principio ético es considerado por algunos especialistas una de las contribuciones teóricas más relevantes de la ética kantiana. Dean examina en detalle esta formulación del imperativo y presta atención a las consecuencias que conlleva la concepción de la *humanidad* como un *fin en sí* en la resolución de diversas cuestiones éticas específicas (véase Dean 2006). Por su parte, Wood señala que dicha fórmula establece la obligación de actuar de manera tal que nuestros actos no vulneren la dignidad o el valor de la humanidad, y con ello traza un límite restrictivo para toda acción humana que ostente un valor moral. En otras palabras, sólo se considerarán acciones *morales* aquellas que no comprometan nuestra propia integridad (física o moral) o la integridad de otros (Wood 2009, p. 235).

Sobre la base de estas consideraciones preliminares, Kant sostiene que la capacidad de proponernos fines *buenos* perfecciona nuestra naturaleza, y ello nos hace dignos de la humanidad en nuestra propia persona:

La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por lo tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre. (MS, Ak. VI, 392)

Al obedecer la ley moral determinamos la voluntad según una máxima acorde con la ley que la razón se impone a sí misma, y precisamente en esta capacidad reside la libertad, entendida en este contexto como *autonomía*, la facultad en la que reside el valor de la humanidad, esto es, el valor incondicionado y absoluto del ser humano como *persona*.¹⁴

Kant sostiene en la “Doctrina de la virtud” que, a diferencia de los *deberes jurídicos*, los *deberes éticos* o *deberes de virtud* son deberes de obligación amplia, esto es, son deberes cuyo cumplimiento supone un mérito, aunque su incumplimiento no necesariamente implique un demérito, sino que sólo exprese la falta de valor moral (MS, Ak. VI, 390). Sobre esta afirmación es preciso aclarar, en primer lugar, que el carácter amplio de los deberes de virtud no debe interpretarse como una suerte de licencia para introducir excepciones en cuanto al tipo de máximas que se adopta, sino que está ligado con la imposibilidad de establecer con precisión *cómo* y *en qué medida* se debe actuar para la consecución del fin que la razón se representa como deber (MS, Ak. VI, 390).¹⁵ En segundo lugar, y para avanzar en el análisis de las consecuencias

¹⁴ Como señala Guyer, el valor incondicionado de la humanidad reside no sólo en la capacidad del ser humano de proponerse fines en general, sino, de manera especial, en la autonomía, es decir, en la capacidad del albedrío de proponerse fines que puedan realizarse a través de máximas concordantes con la ley moral originada en la propia razón (Guyer 2014, p. 13). Nuestra condición de seres racionales, autónomos y, por ende, nuestra capacidad de actuar moralmente, es aquello que permite establecer el valor incondicionado absoluto de la persona humana (véase Beade 2016, pp. 27 y ss.).

¹⁵ Respecto de los deberes de virtud, De Haro señala que “al incluir dentro de su conjunto deberes imperfectos, se trata de obligaciones con una latitud o *espacio de juego* [Spielraum], que dictan únicamente qué máxima general debe tenerse [...], pero cuya concreción particular (el cuándo, cómo, dónde, en qué medida) queda indeterminada y es

que podrían derivarse del deber de virtud que exhorta a la búsqueda de la propia perfección, es importante considerar cómo se concibe en este marco la noción de *virtud*. Este concepto se define en *La metafísica de las costumbres* como la fortaleza moral de la voluntad en el cumplimiento del deber (MS, Ak. VI, 405), una fortaleza que resulta de una coerción que la razón ejerce sobre sí misma y, en general, sobre las inclinaciones sensibles o patológicas (aquellas que ejercen un influjo sobre el albedrío sin llegar a determinarlo). La virtud requiere entonces un *dominio de sí*, es decir, implica la capacidad de la voluntad de proponerse máximas acordes con el mandato de la ley moral y de resistir el influjo de dichas inclinaciones.¹⁶ En este sentido, la *virtud* puede ser entendida como un *acto de libertad*, pues supone la capacidad de la voluntad de liberarse del influjo que las inclinaciones sensibles ejercen constantemente sobre el arbitrio —quizá Kant vincula de esta forma el concepto de *virtud* con la *apatía*, entendida no como una actitud de mera indiferencia o insensibilidad, sino como la ausencia de afectos que hace posible la tranquilidad del ánimo gracias a un autodomínio de carácter racional—.

En la sección titulada “Deberes hacia uno mismo en general”, Kant vincula explícitamente la noción de *deberes para con uno mismo* con la obligación de respetar *la humanidad* en la propia persona (MS, Ak. VI, 418). En efecto, establece allí el deber de *vivir de acuerdo con la naturaleza* y propone la siguiente fórmula: “consérvate en la perfección de tu naturaleza”; más aún: “hazte más perfecto de lo que te hizo la mera naturaleza” (MS, Ak. VI, 419). El filósofo argumenta que, por su condición de ser racional, el ser humano tiene el deber de proponerse como fin tanto el cultivo de la moralidad como el cultivo de su *perfección física*, ligado con el desarrollo de nuestras facultades en general, en la medida en que tal desarrollo permite alcanzar los fines que la razón se representa en su carácter de deberes (MS, Ak. VI, 391).

decidida en cada caso” (De Haro 2015, p. 46). Para un análisis detallado de los deberes de virtud como deberes de obligación amplia, véase Wood 2009, pp. 234 y ss.

¹⁶ A propósito de esto cabe señalar que, si bien Kant describe la acción moral como aquella en la que el arbitrio escoge máximas acordes con lo prescrito por la ley moral, resistiendo así el influjo de las *inclinaciones sensibles* —los sentimientos y deseos—, ello no implica que éstos se hallen completamente ausentes en el acto moral. Cohen examina el modo en que los sentimientos y emociones intervienen en nuestra eficacia como agentes morales y concluye que, contrariamente a lo que sostiene la interpretación tradicional de la doctrina ética kantiana, Kant no desestima la importancia de la dimensión afectiva en la vida moral (Cohen 2017; Cohen 2018; véase, asimismo, Beade 2024, pp. 107–120).

En un artículo interesante acerca del concepto de *deberes éticos para con uno mismo* en la doctrina ética kantiana, De Haro defiende la validez de este concepto respondiendo a una serie de críticas formuladas por algunos intérpretes que lo han considerado contradictorio o carente de sentido.¹⁷ En el marco de ese análisis ofrece observaciones que resultan relevantes para la discusión del tema que aquí se examina, esto es, la posibilidad de considerar el cuidado de la propia salud un deber ético o deber de virtud. En primer lugar, el autor señala que la noción de *deberes con o hacia uno mismo* (*Pflichten gegen sich selbst*) no es contradictoria, pues no hay contradicción alguna en la idea de un deber autoimpuesto.¹⁸ Más aún, el propio concepto kantiano de

¹⁷ De Haro aclara que su objetivo es mostrar la consistencia y legitimidad del concepto de *deberes para con uno mismo*: “No me refiero a discusiones puntuales sobre si un deber en particular forma parte de este conjunto [...] tampoco me refiero a las controversias sobre los criterios de demarcación de la esfera general de dichos deberes [...]. Me refiero, más bien, a la posibilidad misma del concepto de deberes para con uno mismo. Diversos pensadores de vaga inspiración utilitarista han objetado el concepto de deber para con uno mismo, sugiriendo que disfrazaba, con un lenguaje moral y normativo, una serie de recomendaciones más bien propias de los imperativos hipotéticos, planteamientos estratégicos relativos a exigencias del interés propio. Para estos críticos, si el deber es *para con uno mismo*, el propio agente podría liberarse de él de un modo moralmente legítimo, al amparo del principio de que quien obliga puede a su vez liberarse de la obligación [...]. El concepto de un deber para con uno mismo incurriría entonces en el absurdo de una *obligación voluntaria*. En este caso, el grado de necesidad práctica que alcanzarían preceptos relativos al trato con la propia persona, como el de no excederse con el alcohol o el de desarrollar los propios talentos, sería solamente del plano prudencial” (De Haro 2015, pp. 38–39).

¹⁸ En cuanto a los intérpretes a cuyas objeciones procura responder De Haro, Ortiz-Millán señala que, si bien puede hablarse de moralidad respecto de uno mismo, no es posible hablar de deberes para con uno mismo, ya que el deber supone siempre una estipulación de otro, es decir, de un actor externo, motivo por el cual la moralidad respecto de uno mismo no debería ser planteada en términos de deber, sino en términos de *virtudes* (Ortiz-Millán 2006, pp. 147–165; Ortiz-Millán 2008). Por su parte, Tomasini considera que el concepto de deber con uno mismo carece de significado, pues la noción de deber conlleva ciertas consecuencias prácticas como, por ejemplo, la sanción en caso de incumplimiento; por otra parte, observa que el tratamiento kantiano del concepto de deber con uno mismo conduce a una *dicotomización* del yo, pues supone una diferenciación entre el *yo que obliga* y el *yo obligado* (Tomasini Bassols 2008, pp. 167–174). Por mi parte, coincido con De Haro en que estas objeciones resultan inconsistentes. En primer lugar, el deber no siempre es impuesto por un agente externo —si así fuera, la idea misma de *deberes éticos* (como Kant la concibe) carecería de sentido—. Tampoco es cierto que el concepto de deber implique necesariamente una sanción en caso de incumplimiento: sin duda esto es así en el caso de los deberes jurídicos (cuyo incumplimiento expone al individuo a la

autonomía supone la idea de una obligación autoimpuesta, con lo cual, si se rechazara la existencia de deberes para con uno mismo con el argumento de que es contradictorio sostener que un individuo pueda imponerse a sí mismo una obligación, debería rechazarse con ello la idea de *deberes éticos* en general.¹⁹ En segundo lugar, De Haro observa que

sanción dictaminada por una autoridad competente); sin embargo, en el caso de los deberes morales no hay una sanción externa en sentido estricto (más allá de aquella que el agente se imponga a sí mismo en la conciencia de haber obrado en contra de la ley moral). Por último, no es correcto afirmar que el tratamiento kantiano de los deberes con uno mismo implica una suerte de dicotomización del yo. Kant se pronuncia de manera explícita respecto de este detalle y aclara en qué sentido el concepto de deber para con uno mismo se basa en una *consideración doble* del sujeto. En cierto modo anticipándose a las objeciones mencionadas, señala que “el concepto de un deber hacia sí mismo contiene (a primera vista) una contradicción. Si el yo que obliga se toma en el mismo sentido que el yo obligado, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio [...]. Sin embargo, hay deberes del hombre hacia sí mismo. En efecto, suponiendo que no hubiera semejantes deberes, no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos, porque yo no puedo reconocer que estoy obligado hacia otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo, porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo” (MS, Ak. VI, 417–418). Más adelante añade: “En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como ser sensible, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como ser racional [...] el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido)” (MS, Ak. VI, 418). El *homo noumenon* es el hombre concebido como un ser dotado de razón (el yo que obliga o impone deberes), mientras que el *homo phaenomenon* es el hombre concebido como ser animal o corpóreo (el yo que acata tales deberes). Véanse De Haro 2015, pp. 38 y ss.; Timmermann 2006, pp. 505–530.

¹⁹ “La objeción contra los deberes para con uno mismo derrumba la idea de autonomía en su conjunto, pues lo que se niega de fondo es que sea la razón quien genera la necesidad práctica de obrar según sus propios principios. Además, en un nivel más operativo, es innegable que las obligaciones del agente con su propia dignidad le mantienen natural y moralmente apto para el cumplimiento de otros deberes cualesquiera” (De Haro 2015, p. 41). En relación con esto, Denis observa que el cumplimiento de los deberes para con uno mismo es, desde la perspectiva de Kant, una condición elemental para el cumplimiento de los deberes para con otros: “el pleno cumplimiento de los deberes para con otras personas está condicionado por el progreso y la integridad de la moralidad” (Denis 2001, pp. 157–160). Este señalamiento basta para advertir que los deberes para con uno mismo no implican una suerte de *solipsismo ético*, como señala Durán Casas en un estudio detallado de tales deberes en cuyo marco destaca su relevancia, incluso en el dominio intersubjetivo propio de la vida moral (Durán Casas 1996, p. 254 y ss.).

la segunda formulación del imperativo categórico permite alcanzar una justificación del concepto de *deberes para con uno mismo*: “Ya desde la *fórmula de la Humanidad* del imperativo categórico que presenta la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, se ordena reconocer la dignidad de los seres humanos, tanto en la persona de los demás como en la de uno mismo, lo cual fundamenta la necesidad de deberes hacia o para con uno mismo” (De Haro 2015, p. 41). Este detalle resulta de particular interés para el análisis del tema que aquí se propone examinar. La existencia de la ley moral en nosotros infunde un respeto por *la humanidad*, un respeto de sí mismo o hacia sí mismo que se produce toda vez que el yo se reconoce a sí mismo en su *humanidad*.²⁰ Aquellas acciones que puedan deteriorar la naturaleza humana comprometiendo el valor de la humanidad en la propia persona —por ejemplo, las acciones que atenten contra la salud del cuerpo— suponen, pues, el incumplimiento de un deber —esto es, del deber de respetar la humanidad en la propia persona—. En conclusión, el cuidado del cuerpo y la adquisición de hábitos que preserven el equilibrio físico y psíquico pueden ser considerados preceptos morales que se derivan del deber de buscar la propia perfección.²¹

²⁰ Kant señala que no nos imponemos un *deber de autoestima*: simplemente reconocemos y respetamos la humanidad en nosotros. Como consecuencia de ello, toda acción orientada a la autoconservación y al perfeccionamiento de nuestra naturaleza queda vinculada con el deber de honrar la humanidad en la propia persona: “cuando se dice que el hombre tiene el *deber* de la *autoestima*, se dice incorrectamente y más bien tendría que decirse que la ley presente en él le arranca inevitablemente el *respeto* por su propio ser, y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con el deber para consigo mismo” (*MS*, Ak. VI, 402–403). Para un análisis del respeto al deber como sentimiento intelectual y *a priori*, véase Beade 2024, pp. 107–120.

²¹ Es preciso atender aquí a una posible objeción en relación con la consideración de las acciones prescritas en la dietética como acciones *virtuosas*, es decir, como acciones que ostentan un valor moral. Como afirmé, la dietética aconseja desarrollar *hábitos* saludables. Ahora bien, Kant sostiene que la virtud no puede estar ligada con el hábito: las acciones que se realizan por hábito son repetitivas, y al llevarlas a cabo no se actúa, entonces, por respeto a la ley moral (*MS*, Ak. VI, 407). En relación con esto, Guyer observa que, como tales, los hábitos no poseen un verdadero valor moral: “desde la perspectiva de Kant, cualquier hábito sólo es digno de estima y, por lo tanto, verdaderamente virtuoso, si procede de un acto de libre elección” (Guyer 2011, p. 195). Podría concluirse así que el cultivo de hábitos saludables carece de mérito moral, pues *todo hábito* en general resultaría moralmente irrelevante. Sin embargo, esta posible objeción no afecta —según entiendo— el sentido moral que puede atribuirse al cumplimiento de los preceptos incluidos en la

Los preceptos esbozados en la dietética kantiana pueden entenderse, pues, como *deberes éticos*, y más en concreto como deberes derivados a partir del deber de buscar la propia perfección. Considerar esos preceptos en su calidad de *deberes* supone adoptarlos, no ya como meros consejos prudenciales o recomendaciones que podrían tomar la forma de *imperativos hipotéticos* (esto es: si quiero el *fin* —la salud—, quiero también los *medios*), sino como *deberes de virtud* a los que nos vemos obligados en la búsqueda de la propia perfección.

Como resulta evidente, considerar el cuidado de la salud un aspecto ligado con el *deber de buscar la propia perfección* obliga a reparar en el significado que adquiere, en este contexto, la noción de *perfección*. Ésta puede entenderse no sólo en un sentido moral, sino asimismo en un sentido físico.²² En efecto, si bien Kant parece rechazar la existencia de

dietética, se trate o no de preceptos adoptados en calidad de hábitos. La dietética prescribe acciones destinadas a preservar la propia integridad física, acciones que, en la medida en que suponen un esfuerzo de autodisciplinamiento, hacen posible el perfeccionamiento de la voluntad. Guyer destaca la importancia de este último aspecto en su análisis del *perfeccionismo kantiano*: “Podemos entender la filosofía moral de Kant como una forma de perfeccionismo, siempre y cuando tengamos claro qué es lo que se supone que debe perfeccionarse” (p. 196). Aquello que puede —y *debe*— ser perfeccionado, según el *perfeccionismo kantiano*, es la voluntad, pues sólo ella puede ser *buena* en sentido absoluto, y lo es en la medida en que sus máximas se correspondan con la ley moral objetiva. El perfeccionamiento del arbitrio se halla ligado, pues, con el ideal de una *voluntad autónoma*: “Para Kant, el ideal moral consiste en la perfección de nuestra voluntad, elección o autonomía, y las virtudes específicas [...] son pensadas también como medios orientados a este fin, mientras que la felicidad como perfección de nuestras condiciones intrínsecas y extrínsecas, objeto principal del perfeccionismo tradicional, se reincorpora a su filosofía práctica como objeto último, pero no como móvil de la acción virtuosa” (p. 214). Al esforzarnos en perfeccionar la voluntad tenderemos a realizar acciones basadas en principios racionales. En el caso de las acciones aconsejadas en la dietética, el carácter habitual de las mismas no afectará su valor moral en la medida en que se trata de actos con los cuales el individuo obedece el deber de buscar la propia perfección, y específicamente el deber de preservar la propia integridad física.

²²Cabe señalar que, tanto en la *Antropología en sentido pragmático* como en sus *Lecciones de ética*, Kant introduce una distinción entre el *carácter físico* y el *carácter moral* de la persona (*Anth.*, Ak. VII, 285; Mrongovius, XXV, pp. 1367–1368). Al examinar la cuestión de la formación del *carácter* —en su dimensión ética y antropológica—, Loudon observa que el llamado carácter físico incluye para Kant tanto los talentos naturales como el temperamento. En este contexto, lo físico no se aborda en el sentido de lo *biológico* o *corporal*, sino que el carácter físico está ligado con la inclinación o propensión *natural* a realizar buenas acciones, inclinación propia de los individuos dotados de un *buen corazón*. La formación del *carácter moral* requiere actuar según principios —y no según meras

deberes respecto del cuerpo,²³ sostiene que el deber de buscar la propia perfección establece la obligación de preservar la integridad física en la medida en que es condición para el ejercicio pleno de nuestras capacidades y habilidades. En la “Doctrina de la virtud”, el filósofo establece no solamente una división *formal* de los deberes para con uno mismo, sino, además, una división *subjetiva* de tales deberes según el modo en que se concibe el sujeto del deber (el hombre), a saber, como un ser animal y a la vez moral, o bien únicamente como un ser moral (*MS*, Ak. VI, 419). En este contexto, y al considerar el ser humano en el primer sentido —es decir, como un *ser animal y a la vez moral*—, la corporalidad queda integrada como una dimensión relevante en el cumplimiento de los deberes para con uno mismo.

Al deber de conservar “la capacidad para disfrutar agradablemente de la vida, pero sólo de un modo animal”, Kant contrapone el vicio que consiste en “el disfrute inmoderado de los alimentos, que debilita la capacidad de usar adecuadamente las propias fuerzas” (*MS*, Ak. VI, 419). El disfrute inmoderado de los alimentos es el único exceso que el filósofo menciona allí en relación con la dimensión corporal del ser humano; sin embargo, al exceso en la alimentación podrían sumarse el exceso en la bebida o incluso el exceso en las horas de sueño —para hacer referencia a algunos de los preceptos de la dietética esbozados en el escrito sobre las facultades—. Tales preceptos quedarían vinculados así con el deber de conservar las capacidades que permiten “disfrutar agradablemente la vida” en un sentido físico (o *animal*), evitando los excesos que pudiesen afectar tales capacidades (*MS*, Ak. VI, 419). Vivir

inclinaciones—, y es la educación (no sólo como disciplina e instrucción, sino fundamentalmente como formación moral) la institución fundamental que permite al individuo alcanzar una conducta propiamente moral. Por su parte, el carácter físico y el valor moral de las acciones a las que impulsa dicho carácter son cuestiones a las que se refiere Kant, con cierta ambigüedad, en diversos escritos (Louden 2000, pp. 76–77).

²³ Al observar que no es posible distinguir entre los *deberes hacia el cuerpo* y los *deberes hacia el alma* —pues alma y cuerpo no son sustancias diversas— Kant sostiene de manera explícita que, incluso si pudiese demostrarse que el hombre posee un alma, no podría afirmarse que existen *dos tipos de deberes*, unos referidos al cuerpo y otros al alma: “Ni por la experiencia ni por argumentos de la razón estamos suficientemente informados de si el hombre tiene alma (como sustancia ínsita a él, diferente del cuerpo y capaz de pensar con independencia de éste, es decir, como sustancia espiritual), o si más bien no será la vida una propiedad de la materia; y aun cuando se diera el primer caso, no sería concebible ningún deber del hombre hacia un cuerpo (como sujeto que obliga) aunque fuera el cuerpo humano” (*MS*, Ak. VI, 419).

de manera moderada y velar por la salud del propio cuerpo no sólo es aconsejable o conveniente, sino que conlleva un deber, y el cumplimiento de este deber apunta a la preservación de la salud física y, con ello, al pleno desarrollo de nuestras habilidades y capacidades humanas (por el contrario, el disfrute inmoderado de ciertos placeres físicos —como la comida o la bebida— conduce al vicio, deteriora nuestras capacidades físicas en general e implica, por consiguiente, una falta moral, es decir, un incumplimiento de los deberes para con uno mismo).

Como el lector advertirá, el cumplimiento de los deberes para con uno mismo presupone el principio de la autonomía de la voluntad: en efecto, buscar la propia perfección —en un sentido moral y en un sentido animal o físico— supone la capacidad de actuar según una ley fundada en la propia razón, así como la capacidad de resistir el influjo de las inclinaciones sensibles. Si hay un elemento pasivo y un elemento activo en toda obligación, en la acción autónoma el sujeto *activo* impone una obligación al sujeto *pasivo* o, dicho de otro modo, el *yo nouménico* (racional) obliga al *yo fenoménico* (corporal), es decir, al *yo* afectado por inclinaciones patológicas.²⁴ Al actuar de manera autónoma, no sólo cumplimos con el deber de buscar la propia perfección, sino que actuamos de una manera que concuerda con el valor absoluto de la humanidad en la propia persona.

A partir del análisis previo puede concluirse que el deber de buscar la propia perfección está íntimamente ligado con el deber de preservar la integridad física. Existen, pues, deberes morales específicos vinculados con la dimensión física del ser humano. Se ha indicado ya que, para Kant, la búsqueda de la perfección en un sentido físico exige *vivir conforme a la naturaleza*. Kant menciona tres *impulsos naturales*, cuyo desarrollo conduce a la virtud: la conservación de sí mismo, la conservación de la especie y la conservación de la capacidad para disfrutar agradablemente la vida (*MS*, Ak. VI, 420). Vivir de acuerdo con estos impulsos naturales conducirá a la virtud, mientras que desatenderlos incitará al vicio. La acción contraria al deber se denomina *trasgresión*, pero sólo cuando la trasgresión es deliberada y se convierte en un principio recurrente da lugar a un *vicio* (*MS*, Ak. VI, 390). Tres vicios se contraponen a las virtudes antes señaladas: el vicio del suicidio, el de la inclinación sexual no natural (esto es, discordante con la función reproductiva) y, por último, el vicio que resulta del “disfrute inmoderado de los alimentos, que debilita la

²⁴ Cfr. la nota 18.

capacidad de usar adecuadamente las propias fuerzas” (MS, Ak. VI, 420). El individuo debe evitar tales vicios, al igual que otras conductas inmoderadas, no sólo a causa del malestar físico que producen, sino además porque son conductas que implican transgredir el valor de la humanidad en la propia persona. Así, el alcoholismo o la glotonería representan el incumplimiento de un deber moral, aquel que exige cultivar la propia perfección en el sentido físico (MS, Ak. VI, 427). Las acciones y hábitos que disminuyen nuestras capacidades físicas y deterioran nuestra energía vital no sólo son nocivos para la conservación de la salud, sino que implican una falta moral.

Por todo lo dicho, puede advertirse que el cuidado de la salud física no sólo es *conveniente* o *beneficioso*, pues las acciones inherentes a dicho cuidado implican también una obligación ética. Por consiguiente, es posible considerar los preceptos incluidos en la dietética no un mero conjunto de reglas prudenciales, sino preceptos que prescriben realizar acciones que contribuyen al cumplimiento de los deberes para con uno mismo.²⁵

3. Los aportes de Kant al desarrollo de un nuevo paradigma médico

En las páginas anteriores examiné el modo en que Kant describe el poder de la mente para ejercer un influjo beneficioso sobre el cuerpo y sus sentimientos enfermizos. En la tercera parte del escrito sobre las facultades, Kant argumenta que la voluntad tiene la capacidad de resistir la

²⁵ Es pertinente señalar que, en la tercera parte del escrito sobre las facultades, Kant observa que aquello que la medicina aconseja hacer lo impone asimismo la razón en cuanto deber moral. Así se dirige, en efecto, a Hufeland: “Usted me solicita un juicio sobre su *Ensayo* [...] Puedo al menos asegurar que no fueron sólo opiniones preconcebidas, sino que fui llevado inevitablemente a ese modo de tratamiento por el trabajo y la investigación. Tal punto de vista sobre la cosa delata al filósofo y no al mero técnico de la razón; [revela] a un hombre que no sólo obtiene hábilmente [...] los medios de operación (técnica) indicados por la razón y ofrecidos por la experiencia para su medicina, sino que como miembro legislador de la corporación de los médicos, sabe prescribir con sabiduría, a partir de la razón pura, aquello que es a la vez en sí mismo un *deber*, añadiéndolo a lo que es de ayuda [para sanar]; de modo que la filosofía moral-práctica suministra a la vez un remedio universal que por cierto no sirve de ayuda a todos para todo, pero no debe estar ausente en ninguna receta. Pero este remedio universal concierne solamente a la *dietética*, es decir, obra sólo *negativamente*, como arte de *prevenir* las enfermedades. Un arte tal presupone una capacidad que sólo puede ofrecer la Filosofía o el espíritu de ésta, el cual [espíritu] se debe presuponer absolutamente. A este [espíritu de la filosofía] se refiere el supremo cometido de la *dietética* [...]” (SF, Ak. VII, 97–98). La dietética no es sino el “remedio universal” prescrito por la razón para la prevención de enfermedades.

influencia de las inclinaciones sensibles y permite afianzar hábitos saludables basados en principios racionales. Mediante el análisis de los preceptos incluidos en la dietética, hice explícitos los motivos por los cuales la preservación del propio estado de salud no representa para Kant una cuestión puramente *técnica*, sino que puede considerarse una cuestión moral. Indiqué, en efecto, que la dietética, entendida como el arte de prevenir enfermedades, exige un autodisciplinamiento que es posible a través del control de las inclinaciones por parte de la razón. Esta disciplina que la razón ejerce sobre las inclinaciones patológicas expresa la autonomía propia del ser humano, aquella en la que reside el valor de su humanidad. La autodeterminación racional, implicada en el autodisciplinamiento propio de la dietética, puede entenderse, según indiqué, como uno de los llamados deberes para consigo mismo.

Antes de concluir, quisiera mencionar los principales aportes de Kant en el ámbito de la reflexión filosófica en torno a la medicina, en particular en los aspectos conceptuales que cobraron mayor influencia en la transición hacia un nuevo paradigma médico —más de acuerdo con los criterios racionales de la cultura ilustrada—, y cuya relevancia se extiende hasta el presente.

En la segunda mitad del siglo XVIII, y en el contexto de una cultura fuertemente influida por los valores de la racionalidad y la cientificidad (Beade 2023, pp. 325 y ss.), surgieron modos nuevos de entender la salud y se vivificó la discusión en torno a la exigencia de fundar la práctica médica sobre bases científicas. Durante el proceso de consolidación del nuevo paradigma médico, los principios de la tradición clásica se sometieron a crítica y se reformularon a partir de los presupuestos racionalistas propios del periodo. En consecuencia, se replantearon algunos interrogantes tradicionales sobre la salud, tanto en escritos filosóficos como en tratados médicos, entre los cuales cabría destacar los siguientes: ¿con qué criterios debe establecerse una diferencia entre la salud y la enfermedad? ¿Cómo se vincula la salud del cuerpo con la salud psíquica o anímica? ¿Qué tipo de instituciones permitirían garantizar la atención médica a nivel masivo? ¿Qué cuidados específicos debería brindarse a quienes padecen enfermedades mentales? Y, en relación con el cuidado de la salud como tarea individual, ¿qué hábitos permiten prevenir enfermedades? ¿Hasta dónde se extiende la capacidad de la mente para mitigar los efectos físicos y anímicos de ciertas patologías?

Kant procura responder algunas de estas preguntas en el escrito que examino en este trabajo. Como destacué, el filósofo juzga la salud como

un estado de equilibrio entre las dimensiones físicas, psíquicas y emocionales del ser humano.²⁶ Una de sus principales contribuciones en el ámbito de la filosofía de la medicina está ligada, precisamente, con la afirmación de una interrelación íntima y profunda entre estas dimensiones.²⁷ La mente tiene la capacidad de incidir en el cuerpo (en la medida en que exhorta a desarrollar hábitos que permitan evitar malestares físicos o psíquicos) y de mitigar el impacto de los malestares producidos como consecuencia del padecimiento de enfermedades. Por su parte, las afecciones corporales influyen en la vida anímica y psíquica, y es

²⁶Esta concepción integral del ser humano a partir de la cual los aspectos físicos y psíquicos se consideran en su relación mutua, se consolidó en el periodo ilustrado —en paralelo con el surgimiento de la psiquiatría como disciplina médica— y ganó influencia durante los siglos posteriores. En este sentido, puede afirmarse que las reflexiones kantianas acerca del cuidado de los aspectos físicos y psíquicos ligados con la salud constituyen un aporte relevante en la conformación de un nuevo paradigma médico (Teruel Díaz 2021, pp. 56 y ss.). Acerca de esta cuestión, Failla señala: “Cuidar el cuerpo es, por tanto, también una terapia para el alma, mientras que cuidar el alma implica una influencia terapéutica sobre el cuerpo. Esta última afirmación puede derivarse fácilmente a partir del comentario sobre el tratado médico de Hufeland incluido, por Kant, en su escrito tardío *Streit der Fakultäten*. En este texto Kant parece completar la idea práctica del enraizamiento de la *psyche* en la corporeidad, convencido de que la propia *psyche* posee un poder transformador —diagnóstico y terapéutico— con respecto al cuerpo. Ésta es la dirección de la *dietética* y la autoobservación, implementadas para ofrecer al campo de la medicina una práctica diagnóstica y transformadora de las prácticas físicas y psíquicas” (Failla 2021, p. 31; traducción mía). Esta concepción integrada de los aspectos físicos y psíquicos aparece expresada con claridad en una anotación del legado manuscrito, en la cual Kant observa que “hay que asegurarse de que una mente sana esté en un cuerpo sano. En esta interrelación corresponde a la profesión médica ayudar a la mente enferma curando el cuerpo, pero corresponde a los filósofos ayudar al cuerpo afligido dominando la mente” (Ref. 1526, Ak. XV, 939; en Brandt 1999, pp. 354–366). En ese mismo texto se refiere al “gran poder inherente al espíritu para promover u obstaculizar los movimientos vitales”. Kant reconoce entonces la conexión íntima entre los procesos físicos, psíquicos y anímicos, y bajo esa premisa insiste, en el escrito sobre las facultades, en la capacidad de la mente para moderar ciertos malestares y contribuir a la preservación del propio estado de salud.

²⁷Ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que “tanto el aumento como la perturbación de nuestras facultades psíquicas no son más que modificaciones orgánicas” (*KrV*, A p. 779 / B 807), observación que evidencia el reconocimiento de la dimensión fisiológica que subyace en toda actividad intelectual. Kant aborda el problema de la relación entre la mente y el cuerpo en obras pertenecientes a distintos periodos de su producción filosófica y bajo enfoques no siempre compatibles entre sí. Al respecto, Carpenter señala que las premisas con las cuales se analiza dicho problema en los textos precríticos son abandonadas, progresivamente, en obras posteriores (Carpenter 2001).

por ello que el cuidado del cuerpo resulta necesario para un desarrollo óptimo de las operaciones intelectuales. Tanto en el texto de 1798 como en las reflexiones del legado manuscrito, Kant observa que ninguna de estas dimensiones —física, psíquica y emocional o afectiva— debe ser descuidada, y que debería apuntarse a un desarrollo equilibrado de ellas. La salud no se reduce, pues, a un estado puramente biológico o fisiológico. Esta concepción integral de la salud —en la que se articulan las dimensiones física, psíquica y emocional— puede considerarse, según entiendo, uno de los principales aportes de Kant en lo que atañe a la reflexión sobre cuestiones médicas.

Otra de sus contribuciones se relaciona con la idea de una medicina fundada en principios racionales y en investigaciones basadas en datos empíricos rigurosos. En un interesante trabajo titulado “Immanuel Kant, his Philosophy and Medicine”, Urban Wiesing señala que la noción kantiana de *ilustración* impulsa la idea de una *medicina ilustrada*. En un sugestivo escrito publicado en 1798 y titulado *Ueber medicinische Aufklärung*, Johann Karl Osterhausen evoca a Kant como una figura clave en el avance hacia una práctica médica basada en criterios racionales y emancipada de rituales supersticiosos y de prejuicios basados en la tradición (Osterhausen 1798, pp. 8–9). La idea de una *ilustración médica* no sólo implica la exigencia de que cada individuo asuma su responsabilidad por el cuidado de su salud en todo aquello que esté a su alcance,²⁸ sino que exige el desarrollo de prácticas médicas sustentadas en la evidencia empírica.²⁹

²⁸Sobre esto, Wiesing señala lo siguiente: “La filosofía de Kant contribuyó a la ilustración en el ámbito de la medicina, impulsó una comprensión novedosa y secular de la salud y alentó el reconocimiento de la responsabilidad del individuo y del Estado en lo referido a la promoción de la salud” (Wiesing 2008, p. 223).

²⁹En relación con esta cuestión, es interesante mencionar un breve escrito publicado por Kant en 1782 titulado “Una nota a los médicos” (*Nachricht an Ärzte*), en el que el filósofo aboga por el desarrollo de conocimientos médicos suficientemente fundados en la investigación empírica. El texto incluye una pequeña introducción de Kant que prelude una nota publicada en *Gentleman's Magazine* en 1776 por un médico inglés, John Fothergill. Kant expresa allí su consternación ante la epidemia que se expande en varios países europeos, conocida bajo el nombre de *influenza* (Ak. VIII, 5 y ss.), y luego de una breve descripción de los síntomas producidos por esta enfermedad reproduce el texto publicado por Fothergill. Este texto describía en detalle los acontecimientos generados en Londres a raíz de una epidemia que acaso podría estar vinculada con la que se refiere Kant. Luego de brindar información acerca de la propagación de la enfermedad, Fothergill señalaba que su descripción podría resultar quizá útil a otros médicos para emprender un estudio

Unos años antes, Johann Benjamin Erhard se lamentaba de la falta de conocimientos sólidos acerca de las verdaderas causas de las enfermedades en un texto llamado *Ueber Medicin. Arkesilas an Ekdemus*. Publicado de manera anónima en 1795, este trabajo insiste en la importancia de desarrollar teorías médicas basadas en principios lógicos y en la experiencia clínica. Erhard cuestiona la arrogancia de los médicos que imparten conocimiento en la Facultad de Medicina y repudia su espíritu dogmático, denunciando las consecuencias lamentables de la falta de libertad y juicio crítico en el ambiente universitario. Estas reflexiones impulsaron un debate en torno a las condiciones que deben satisfacerse para el avance de la ciencia médica y sobre la medicina como práctica científica. Las observaciones de Kant en la sección introductoria de *El conflicto de las facultades* parecen inclinarse en la misma dirección que las reflexiones de Erhard: en efecto, al abordar el posible conflicto entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Medicina, Kant observa que los saberes impartidos en esta última deben ser sometidos a una inspección crítica por parte de los miembros de la Facultad de Filosofía. Sostiene además que, sin esta labor crítica, no es posible garantizar el avance de la ciencia como se desarrolla y enseña en las *facultades superiores*, instituciones académicas que sirven a los intereses del gobierno y que no son, por lo tanto, plenamente libres en lo que respecta a la producción y difusión del saber (*SF*, Ak. VII, 27 y ss.). La filosofía puede contribuir a una revisión crítica del saber médico promoviendo la adopción de criterios racionales y enfatizando la importancia de atender la evidencia empírica en el desarrollo del conocimiento médico. La fisiología debe basarse en conocimientos anatómicos, físicos y químicos; en síntesis: debe fundarse en conocimientos aportados por la ciencia natural.³⁰ En consonancia

comparativo, y concluía que el contraste entre diversos testimonios es relevante para entender el origen de las enfermedades y comprender sus verdaderas causas. Kant concuerda con el médico inglés, y aconseja un análisis cuidadoso de los acontecimientos basado en datos objetivos y en evidencia certera.

³⁰ Wiesing menciona la publicación de dos tratados que, en la segunda mitad del siglo XVIII, promovieron esta progresiva racionalización del conocimiento médico: “Los filósofos que siguieron esta nueva dirección del pensamiento, especialmente Carl Christian Erhard Schmid (1761–1812) y Jakob Friedrich Fries (1773–1843), encontraron en la medicina un campo fértil en el cual mostrar, a través de un ejemplo destacado, su competencia científica y teórica. Entre 1798 y 1801, Schmid publicó una obra en tres volúmenes titulada *Physiologie, philosophisch betrachtet*, y en 1803 Fries publicó su libro *Regulative in der Therapie nach heuristischen Grundsätzen der Naturphilosophie*” (Wiesing 2008, p. 224).

con estas observaciones, Johann Christian Reil sostiene en un texto de 1795 que la filosofía puede auxiliar a la medicina organizando conceptos, prescribiendo nuevos métodos de investigación y desarrollando principios metodológicos que garanticen el razonamiento lógico y la evidencia empírica, indispensables en toda ciencia (Reil 1795, p. 5).³¹

En pocas palabras, lo que estos autores señalan es que la filosofía puede contribuir de manera significativa a una racionalización progresiva del saber médico. Sin embargo, no son las referencias de Kant a las cuestiones médicas las que tuvieron un mayor impacto en los autores de la época, sino los principios generales de su filosofía crítica, a saber, los conceptos de *ilustración*, *autonomía* y *dignidad humana*, conceptos que serán reconocidos por las generaciones posteriores como aportaciones de gran relevancia para la reflexión acerca de la ciencia y práctica médicas (Wiesing 2008, p. 223).³²

En lo que respecta a la influencia de la filosofía kantiana en la reflexión contemporánea sobre la medicina, Wiesing destaca la presencia recurrente del filósofo alemán en el desarrollo de la psiquiatría, el psicoanálisis, la psicopatología, la psicoterapia y, por supuesto, la bioética (p. 227). Si bien los autores que invocan a Kant no siempre coinciden con las posiciones efectivamente sostenidas por el filósofo,³³ es indudable que se trata de uno de los pensadores modernos más citados en los debates actuales, sobre todo en los que abordan la ética médica.³⁴ El principio que

³¹ Al respecto, Wiesing señala: “como explicó Johann Christian Reil, la filosofía podía ayudar a la medicina organizando conceptos, prescribiendo métodos y determinando reglas para el razonamiento lógico, impulsando, por otro lado, su sentido crítico” (Wiesing 2008, p. 225).

³² Entre los aspectos conceptuales de la filosofía kantiana que han tenido un mayor impacto en las posteriores discusiones y debates sobre la medicina en general cabría incluir la concepción trascendental del ser humano —desarrollada en la primera *Crítica*—, una concepción que proporcionó las bases para una descripción del funcionamiento *normal* de la razón sobre la base de la cual Kant abordaría, en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* y en sus textos antropológicos, la cuestión del funcionamiento *anómalo* (Béjar Trancón 2001, pp. 51–52; Frierson 2009, pp. 267 y ss.).

³³ Así lo señalan Secker 1999, p. 43 y O’Neill 1991, p. 183–184.

³⁴ “El uso temático de la ética kantiana en medicina es extremadamente amplio. Comienza en la discusión teórica sobre la ética con énfasis en la cuestión de la autonomía, y a partir de ahí encuentra aplicación para diversos problemas concretos, tales como aquellos vinculados con la investigación realizada en seres humanos, el tratamiento de enfermos crónicos, el sistema sanitario, el trasplante y el comercio de órganos, el suicidio y el suicidio asistido [...], la eutanasia, el uso de diagnósticos genéticos y el aborto” (Wiesing 2008, p. 228).

sostiene el valor incondicionado de la *persona* como *fin en sí*, la noción de *dignidad humana* y el principio de *autonomía* constituyen aportes de la ética kantiana de notable relevancia en el contexto actual.³⁵

A partir de las observaciones previas puede concluirse que las reflexiones filosóficas en torno a la medicina que se desarrollan en *El conflicto de las facultades* no han perdido vigencia.³⁶ Más aún, en un contexto en el que la medicina tecnológica avanza resulta indispensable no perder de vista la importancia de las prácticas de autocuidado. Por otra parte, la exigencia de un examen racional y crítico de las teorías y prácticas médicas conserva su relevancia en un contexto en el que proliferan saberes no siempre validados a través de estudios científicos rigurosos. Por último, y dada la importancia exponencial que cobra la medicina en la sociedad actual —al punto de que algunos autores alertan respecto de las implicaciones de una *sociedad medicalizada*—, resulta conveniente mantener viva la reflexión acerca de los contextos de producción y validación del conocimiento médico y acerca del modo en que dicho conocimiento influye en la vida de los individuos y en el funcionamiento de las instituciones sociales. En este sentido, el enfoque *racional y crítico* impulsado por Kant —y por otros pensadores del periodo ilustrado— se torna cada vez más necesario y nos exhorta a realizar una reflexión renovada acerca de tópicos y desafíos de indudable actualidad.

³⁵ Véase Limbach 2002, pp. 303–309. Como destaca Wiesing, los principios de la ética kantiana no sólo se invocan de manera recurrente en escritos teóricos sobre temas vinculados con la ética profesional médica, sino que se mencionan también en documentos oficiales importantes: “Para el expresidente del Tribunal Federal, el concepto de *dignidad humana* adquiere, sin duda, un papel central en cualquier debate sobre las nuevas tecnologías en el campo de la medicina. Dicho más claramente, el Consejo Nacional de Ética alemán señala en su posición sobre los biobancos: *El respeto de la dignidad del hombre constituye el núcleo de nuestras obligaciones éticas y jurídicas. Se basa en el valor intrínseco inalienable del ser humano, presupone su libertad e incluye la igualdad de todos los seres humanos como cuestión de principio. De ello se deriva necesariamente la obligación de tratar al ser humano como un fin en sí mismo*” (Nationaler Ethikrat, 2004, p. 29, en Wiesing 2008, p. 228). Más adelante, Wiesing añade: “Aquí encontramos el contenido principal del legado kantiano en la bioética contemporánea. En una época de rápidos cambios, el concepto de dignidad humana y la noción de derechos humanos —en el sentido kantiano— proporciona, en cierto modo, un elemento estabilizador” (p. 229).

³⁶ Así lo resalta Wiesing: “El impulso general de la Ilustración, llevado al campo de la medicina por Kant, entre otros, no ha perdido interés en la actualidad. La sugerencia de Kant de que, mediante el poder de la mente, el individuo puede moderar los malestares producidos por la enfermedad, no debería olvidarse por completo” (Wiesing 2008, p. 230).

Referencias bibliográficas:

- Aramayo, Roberto Rodríguez, 2003, “Estudio preliminar. La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario”, en Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid, pp. 11–58.
- Beade, Ileana Paola, 2024, “Acerca de la concepción kantiana del respeto al derecho como un sentimiento *a priori*”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 51, pp. 107–120. <<https://doi.org/10.36576/2660-955X.51.107>>
- Beade, Ileana Paola, 2023, “Kant y la Ilustración: concepto, problemas, debates”, en Gustavo Leyva, *Guía Comares de Immanuel Kant*, Comares, Granada, pp. 325–344.
- Beade, Ileana Paola, 2016, “Acerca del concepto de *dignidad humana* en la filosofía kantiana: del hombre como *fin en sí mismo* al hombre como *ciudadano del mundo*”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 1, no. 1, pp. 27–42.
- Beade, Ileana Paola, 2014, “On Kant’s Characterization of the Academic Conflict between the Faculties as a Political Dispute. Metaphorical or Literal Sense?”, en Patricia Kauark-Leite, Giorgia Cecchinato, Virginia de Araujo Figueiredo, Margit Ruffing y Alice Serra (comps.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp. 331–345.
- Béjar Trancón, Agustín, 2001, “Estudio introductorio”, en Immanuel Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Mínimo Tránsito, Madrid, pp. 9–57.
- Borges, María, 2004, “What Can Kant Teach Us about Emotion?”, *The Journal of Philosophy*, vol. 101, no. 3, pp. 140–158. <<https://doi.org/10.5840/jphil200410137>>
- Braicovich, Rodrigo Sebastián, 2013, “El concepto de salud en el estoicismo antiguo”, *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 7, no. 14, pp. 1–21.
- Brandt, Reinhard, 1999, “Immanuel Kant: ‘Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist.’ Und: Woran starb Moses Mendelssohn?”, *Kant-Studien*, vol. 90, no. 3, pp. 354–366. <<https://doi.org/10.1515/kant.1999.90.3.354>>
- Carpenter, Andrew Norris, 2001, “Kant’s Earliest Solution to the Mind/Body Problem”, en Ralph Schumacher, Rolf-Peter Horstmann y Volker Gerhardt (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter, Berlín, pp. 3–12.
- Cohen, Alix, 2018, “Kant on Moral Feelings, Moral Desires and the Cultivation of Virtue”, en Sally Sedgwick y Dina Emundts (comps.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Begehren / Desire*, De Gruyter, pp. 3–18. <<https://doi.org/10.1515/9783110579802-001>>
- Cohen, Alix, 2017, “Kant on the Moral Cultivation of Feelings”, en Alix Cohen y Robert Stern (comps.), *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*, Oxford University Press, Oxford, pp. 172–183. <<https://doi.org/10.1093/oso/9780198766858.003.0009>>

- De Haro, Vicente, 2015, “Una defensa de los deberes para con uno mismo en Kant y algunas observaciones respecto de su replanteamiento en Fichte”, *Signos filosóficos*, vol. 17, no. 34, pp. 36–57.
- Dean, Richard, 2006, *The Value of Humanity in Kant’s Moral Theory*, Oxford University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1093/0199285721.001.0001>>
- Denis, Lara, 2001, *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant’s Moral Theory*, Routledge, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9781315054742>>
- Durán Casas, Vicente, 1996, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Fráncfort del Meno.
- Failla, Mariannina, 2021, “Madness and Kant’s Philosophy: The Importance of Philosophy to Medicine”, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, no. 13, pp. 29–34.
- Frierson, Patrick, 2009, “Kant on Mental Disorder. Part 1: An Overview”, *History of Psychiatry*, vol. 20, no. 3, pp. 267–289. <<https://doi.org/10.1177/0957154X08337642>>
- Guyer, Paul, 2014, “Examples of Perfectionism”, *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 48, no. 3, pp. 5–27. <<https://doi.org/10.5406/jaesteduc.48.3.0005>>
- Guyer, Paul, 2011, “Kantian Perfectionism”, en Lawrence Jost y Julian Wuerth (comps.), *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 194–214. <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511973789.009>>
- Kant, Immanuel, 2009, *Antropología en sentido pragmático*, trad. M. Caimi, Losada, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel, 2007, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Colihue, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel, 2005, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2003, *El conflicto de las facultades en tres partes [Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten, 1798]*, trad. M. Caimi (inédita).
- Kant, Immanuel, 2001, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, trad. y notas de A. Rábano Gutiérrez y J. Rivera de Rosales, Mínimo Tránsito, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1994, *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1902 y ss., *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín.
- Kant, Immanuel, 1999, “Immanuel Kant: Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist. Und: Woran starb Moses Mendelssohn?”, en Reinhard Brandt, “Immanuel Kant: Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist”: Und: Woran starb Moses Mendelssohn?”, *Kant-Studien*, vol. 90, no. 3, pp. 354–366.
- Limbach, Jutta, 2002, “Menschenwürde, Menschenrechte und der Fortschritt der Medizin”, en Stephan Kolb (comp.), *Medizin und Gewissen: Wenn Würde ein Wert würde*, Mabuse, Fráncfort del Meno, pp. 303–309.

- Louden, Robert B., 2000, *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1093/oso/9780195130416.001.0001>>
- O'Neill, Onora, 1991, "Kantian Ethics", en Peter Singer (comp.), *A Companion to Ethics*, Wiley-Blackwell, Cambridge, Massachusetts, pp. 175-185.
- O'Neill, Onora, 1989, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9781139173773>>
- Ortiz-Millán, Gustavo, 2008, "Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno mismo", *Diánoia*, vol. 53, no. 60, pp. 175-185. <<https://doi.org/10.21898/dia.v53i60.291>>
- Ortiz-Millán, Gustavo, 2006, "¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?", en Mark Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, pp. 147-165.
- Osterhausen, Johann Karl, 1798, *Ueber medicinische Aufklärung*, Zürich.
- Reil, Johann Christian, 1795, "Über die Lebenskraft", *Archiv für Physiologie*, vol. 1, pp. 8-162.
- Saldarriaga Madrigal, Andrés, 2015, "Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant", *Estudios de Filosofía*, no. 52, pp. 63-93. <<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n52a05>>
- Secker, Barbara, 1999, "The Appearance of Kant's Deontology in Contemporary Kantianism: Concepts of Patient Autonomy in Bioethics", *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 24, no. 1, pp. 43-66. <<https://doi.org/10.1076/jmep.24.1.43.2544>>
- Teruel Díaz, Ricardo, 2021, "Naturaleza, conflicto y locura en Kant: el concepto de sinrazón positiva", *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, no. 13, pp. 35-65. <<https://doi.org/10.5281/zenodo.4899300>>
- Timmermann, Jens, 2006, "Kantian Duties to the Self, Explained and Defended", *Philosophy*, vol. 81, no. 3, pp. 505-530. <<https://doi.org/10.1017/S0031819106317056>>
- Tomasini Bassols, Alejandro, 2008, "Ortiz-Millán y los deberes hacia uno mismo", *Diánoia*, vol. 53, no. 60, pp. 167-174. <<https://doi.org/10.21898/dia.v53i60.290>>
- Wiesing, Urban, 2008, "Immanuel Kant, his Philosophy and Medicine", *Health, Care and Philosophy*, vol. 11, no. 2, pp. 221-236. <<https://doi.org/10.1007/s11019-007-9085-z>>
- Wood, Allen, 2009, "Duties to Oneself, Duties of Respect to Others", en Thomas E. Hill Jr. (comp.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Wiley Blackwell, Reino Unido, pp. 229-252. <<https://doi.org/10.1002/9781444308488.ch11>>

Kant, Hume y Cicerón: El lugar del poder en las discusiones modernas sobre los fundamentos de la moral

[Kant, Hume, and Cicero: The Role of Power Relations in Modern Discussions on the Foundations of Morals]

CATALINA GONZÁLEZ QUINTERO

Resumen:

En este artículo examino la influencia del tratado ciceroniano *De officiis* en las disputas del siglo XVIII sobre los fundamentos de la moral, particularmente en la discusión epistolar entre Hume y Hutcheson, y entre Kant y Garve. Sostengo que, si aceptamos la premisa de que el conocimiento se produce histórica y socialmente, y las relaciones de poder desempeñan un papel crucial en su construcción, es necesario apreciar cómo las teorías morales de Hume y Kant retoman aspectos particulares del tratado ciceroniano tanto para resistir a las instituciones eclesiásticas y académicas que pretendían dictar los modos de hacer filosofía en el siglo XVIII europeo como para negociar con ellas y hacer de la Ilustración un fenómeno social ampliamente aceptado.

Abstract:

In this article I examine the influence of Cicero's treatise *De officiis* in eighteenth-century discussions on the foundations of morals, particularly in the epistolary exchanges between Hume and Hutcheson, and Kant and Garve. I suggest that, if we subscribe today's widely accepted view that knowledge is historically and socially constructed, and power relations play an essential role in it, we should pay special attention to these discussions to appreciate how Hume and Kant's theories on morals retrieved various aspects of Cicero's *De officiis* both to resist and negotiate the dictates of ecclesiastic and academic institutions in the eighteenth-century and, in this way, to bring the Enlightenment to a wider public.

Datos del artículo:

Recibido: febrero 11, 2025

Aceptado: marzo 24, 2025

Publicado: octubre 9, 2025

Palabras clave:

Garve, Hutcheson, *De officiis*, moral estoica, Ilustración

Keywords:

Garve, Hutcheson, *De officiis*, stoic ethics, Enlightenment

Datos de la autora:

Universidad de los Andes

Bogotá, Colombia

cgonzale@uniandes.edu.co

orcid.org//0000-0002-6859-0102

Introducción

Suele decirse que la escritura de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant (1785) estuvo motivada por su lectura de la traducción y comentario de Christian Garve del tratado *De officiis* (*Sobre los deberes* de Cicerón; en adelante, *Off.*).¹ Según los testimonios recibidos, en una carta a Herder de 1784 Hamann reporta que Kant está escribiendo una “anticrítica al Cicerón de Garve” (“Anti-kritik gegen Garves Cicero”)² y que ésta se ha convertido en una introducción a su propio sistema moral.³ Las cartas sugieren que la respuesta de Kant a Garve fue incitada por una suerte de venganza intelectual por la reseña negativa que Garve y Feder hicieron de la *Crítica de la razón pura* en el *Göttingische Gelehrte Anzeigen* de 1782. De ser así, al escribir la *Fundamentación* Kant estaría oponiéndose a Garve y a otros filósofos populares que fundaban la moral en los escritos de Cicerón y de los sentimentalistas británicos.

Más de cuatro décadas antes, el tratado de Cicerón detonó otra polémica sobre los fundamentos de la moral, esta vez entre David Hume y Francis Hutcheson. Después de leer el tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, Hutcheson escribió una carta a Hume en la que criticaba el texto, entre otras razones, por su “falta de ardor en la causa de la virtud” (“lack of warmth in the cause of virtue”). Hume respondió a Hutcheson en septiembre de 1739 objetando sus críticas y concluyendo con las siguientes líneas: “Deseo tomar mi catálogo de las virtudes del *De officiis* de Cicerón, no de *The Whole Duty of Man*” (Hume 1932, pp. 32–34). Sabemos que, después del intercambio epistolar, Hutcheson se negó a recomendar a Hume para la cátedra de filosofía moral en la Universidad de Edimburgo y en los años subsiguientes los escritos de Hume fueron objeto de una censura severa.

Los historiadores de la filosofía suelen referirse a estas disputas sólo de modo tangencial, como meros antecedentes históricos de las teorías morales de los respectivos autores. Describen los episodios brevemente

¹ El comentario de Garve se titula *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten* (1783).

² Hamann afirma: “Kant soll an einer Antikritik – doch er weiß den Titel noch selbst nicht – über Garves Cicero arbeiten” (“Kant trabaja en una contracrítica, cuyo título aún no ha definido, al Cicerón de Garve”). Hamann, *Briefwechsel*, 8–9 de febrero de 1784, <<https://hamann-ausgabe.de/HKB/Briefe/729>>.

³ “Die Antikritik über Garves Cicero hat sich in einen Prodromum der Moral verwandelt” (“la contracrítica al Cicerón de Garve se ha convertido en una introducción a la moral”). Hamann, *Briefwechsel*, 2 de mayo de 1784, <<https://hamann-ausgabe.de/HKB/Briefe/738>>.

y a manera de introducción de sus análisis —éstos sí, sistemáticos— de la *Fundamentación* de Kant y de la segunda *Investigación* de Hume, pero no los consideran dignos de un análisis filosófico. A pesar de la idea, muy aceptada hoy en día, de que el conocimiento es siempre el producto de estructuras sociales históricamente determinadas y atravesadas por el ejercicio público del poder (Bloor 1991, p. 75; Foucault 2002, pp. 82–90; Goldman 1991, pp. 221–271; Harding 2004, pp. 1–15; Latour y Woolgar 1986, pp. 24–28), ningún comentarista, que yo sepa, se ocupa de reconocer el entramado de relaciones sociales y de prácticas institucionales que da lugar a estos episodios ni de conectarlos entre sí.⁴ Así las cosas, en este artículo me propongo tomar en serio la premisa contemporánea según la cual reconocer el punto de vista, ya sea hegemónico o marginal, de los agentes de conocimiento y las prácticas culturales o instituciones sociales que los legitiman como conocedores es parte esencial de la comprensión de las teorías que componen una ciencia o disciplina, en este caso, la filosofía.

Procederé en tres pasos. Primero me referiré al papel de Cicerón en la Ilustración como figura de autoridad que permitió a los filósofos modernos transitar de una moral cristiana a una propiamente moderna y secular. En segundo lugar, describiré en términos generales las disputas entre Hume y Hutcheson y entre Kant y Garve para examinar las instituciones y relaciones de poder que confluyen en ellas. Concluiré con algunas observaciones sobre la influencia del *De officiis* de Cicerón en la *Fundamentación* de Kant.

1. *El De officiis de Cicerón en la Ilustración europea*

Las disputas sobre filosofía moral en el siglo XVIII europeo están íntimamente atadas a los debates sobre religión y, en los dos ámbitos, Cicerón ocupa un lugar central. No en vano decía Voltaire, “son nom est dans toutes les bouches, ses écrits dans toutes les mains [su nombre está en todas las bocas y sus escritos en todas las manos]” (Voltaire 2015, p. 7). Los moralistas modernos de todas las tendencias se sirven de los tratados morales del romano —en particular: *De finibus* y *De officiis*— para apuntalar sus posturas con argumentos tomados de las distintas escuelas helenísticas: el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo. En Gran Bretaña, la amplia adopción de la teoría ciceroniana de los deberes

⁴ Aunque DesJardins examina la influencia de Cicerón en Hume y Kant, lo hace separadamente y su análisis es insuficiente (DesJardins 1967, pp. 237–242).

por parte de la doctrina del derecho natural de raíz tomista hace que el tratado ciceroniano se enseñe en casi todas las universidades y sea fácilmente aceptado por la ortodoxia cristiana (Heydt 2017, p. 11; Stuart-Buttle 2019, p. 179). En particular, los sentimentalistas británicos, como Shaftesbury y Hutcheson, aliados con las tendencias más liberales del presbiterianismo, usaron el tratado para oponerse a la moral calvinista sostenida por la ortodoxia protestante y caracterizada por directrices de extrema severidad. Sin embargo, el *De officiis* también fue empleado por autores de corrientes más radicales, como deístas y librepensadores, quienes, influenciados por el materialismo epicúreo, como Hobbes, Mandeville y Campbell, propusieron el egoísmo como principio moral (Moore 2002, pp. 365–386).

En Alemania, la recepción de Cicerón fue igualmente amplia, aunque por motivos distintos. Allí no se trató tanto de refugiarse en la autoridad del romano para apuntalar una agenda secular en contra de la ortodoxia religiosa, sino de tomar sus obras como modelo para la difusión, hegemónicamente orquestada, del pensamiento ilustrado. En efecto, la Ilustración fue mandato monárquico en la Prusia de Federico el Grande. Bajo su influencia, los filósofos populares —entre ellos Moses Mendelssohn, Johan Georg Sulzer, Georg Friedrich Meier y Christian Garve— tomaron a Cicerón como modelo del filósofo-orador que pone la filosofía al servicio de la acción política. De este modo, no es de sorprenderse que la traducción de Garve del *De officiis* haya sido ordenada por el mismo monarca, así como lo fueron la traducción de Sulzer de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume y la de Johann Castillon de la *Academica* de Cicerón (Laursen 1996, pp. 261–282; Laursen 1997, pp. 117–126; Laursen 2024, pp. 1–21). Con diversos énfasis, este movimiento filosófico propone una teoría moral que salve las diferencias entre el racionalismo de Wolff y el empirismo británico y que sea “popular”, es decir, que esté expresada de un modo accesible al público con el objetivo de educar moralmente a los ciudadanos (van der Zande 1995, pp. 421–432).

Aquí estamos, pues, ante una distribución de fuerzas distinta. Si en Gran Bretaña la autoridad de Cicerón permitía, por así decirlo, capear la vigilancia eclesiástica y evadir la censura, en la Prusia de Federico el Grande Cicerón era el ejemplo oficial a seguir por los filósofos que se alineaban con el proyecto ilustrado del monarca. Así las cosas, podemos imaginar que la autoridad de Cicerón ya no funcionaba como un manto para proteger de la censura a quienes defendían principios seculares. Por

el contrario, para filósofos como Kant, quienes, sin alejarse del proyecto ilustrado, buscaban cierta autonomía filosófica, la autoridad del romano resultaba molesta: era una imposición del aparato institucional que, de ser aceptada sin más, conduciría a la filosofía por cauces burocráticos trillados, renunciando así a orientar el genuino progreso moral de la sociedad.

Ahora bien, el uso que del *De officiis* de Cicerón hicieron corrientes tan diversas en la modernidad se justifica por varias razones. Primero, por la preeminencia histórica del romano. Cicerón, el orador y político, ofrecía un modelo de “hombre virtuoso” de orientación mundana opuesto al del estoico Catón, quien representaba las virtudes más afines al ascetismo calvinista —las llamadas por Hume “virtudes monásticas” (Moore 2002, p. 366)—. Segundo, el estilo del tratado, accesible al público en general, hizo que fuera muy popular en la modernidad. En efecto, Cicerón escribió el *De officiis* para exhortar a su hijo Marco y a otros jóvenes de la nobleza romana a conducirse virtuosamente, utilizando un tono pedagógico en el que la exposición de las virtudes se entremezcla con consejos prácticos y ejemplos tomados de la historia romana. Eso hizo que el tratado fuera especialmente atractivo para quienes, como Hutcheson y los filósofos populares alemanes, creían que la filosofía moral debía tener una difusión amplia. Tercero, la teoría moral que contiene, a saber, la doctrina estoica tardía de los llamados “deberes medios” (*officium medium*) expuesta por Panecio de Rodas, es mucho menos rígida que la del estoicismo temprano y, por lo tanto, más adecuada para el *ethos* moderno. Tales deberes medios pueden ser realizados por las personas del común, a diferencia de los “perfectos” (*officium perfectum*), que eran dominio exclusivo de quienes tenían el estatus de “sabios”. Así, tanto el tono pedagógico del tratado como la doctrina se adecuan al espíritu ilustrado que busca que la moral se extienda más allá de la élite nobiliaria y las escuelas. Por último, debido a que el estoicismo medio estaba ya muy permeado por otras corrientes helenísticas como el Liceo y el Jardín, Cicerón reconocía la importancia de los llamados “bienes externos” para el desarrollo de la virtud y, por lo tanto, su doctrina moral ofrecía un lugar a la utilidad en la determinación de los deberes, un planteamiento que agrada también a quienes tienen inclinaciones ilustradas radicales, es decir, de raíz epicúrea o escéptica (Moore 2002, p. 366).

Veamos ahora brevemente las características generales del tratado ciceroniano. El primer libro se ocupa de “lo honesto” o moralmente

bueno y sus virtudes principales, a saber, la sabiduría, la justicia, la fortaleza y la temperancia. El segundo aborda la utilidad, es decir, la enumeración de los bienes externos que contribuyen a la virtud y a hacer la vida humana más llevadera. Al comenzar el segundo libro, Cicerón afirma la equivalencia entre la moralidad y la utilidad en los siguientes términos, que serán parafraseados permanentemente por los autores modernos:

El uso de la lengua, cometiendo un error, se desvió del recto camino y llegó insensiblemente a separar lo honesto de lo útil, y afirmó que había algo honesto que no era útil y algo útil que no era honesto; nada tan pernicioso como esta doctrina para el género humano. (*Off.* II. 9)

No obstante, como veremos más adelante, la postura de Cicerón no es que la virtud esté fundada en la utilidad de las acciones, sino que es siempre ventajosa en el largo plazo, de modo que lo aparentemente útil sólo lo es realmente si está en consonancia con la virtud.

Por último, el tercer libro contiene la regla ciceroniana para dirimir conflictos entre lo honesto y lo útil, según la cual, “no es lícito causar daño a otro para beneficiarse a sí mismo” (*Off.* III, 5.23). Esta regla es expresión del precepto estoico de “vivir de acuerdo con la naturaleza”, el cual establece una continuidad entre la naturaleza y la razón. Por ello, para Cicerón esta regla puede considerarse una “ley natural”. De aceptarse la conducta de dañar a otros para obtener beneficios personales, el romano afirma que los lazos sociales se destruirían (*Off.* III, 5.21), pues quien hace daño a otro “priva al ser humano de toda su parte humana” (*Off.* III, 5.26). Con esta brevísima síntesis del *De officiis*, observemos ahora cómo lo utilizaron los filósofos modernos en las disputas ya mencionadas.

2. Hutcheson y Hume: la disputa sobre lo “honesto” y lo “útil”

En 1739, después de leer el manuscrito del tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, Hutcheson escribió al autor expresándole sus críticas. Las más relevantes para mis propósitos son, en primer lugar, que el tono que emplea Hume no es suficientemente entusiasta en favor de la causa de la virtud, es decir, que sus análisis son excesivamente metafísicos o abstractos, con lo cual el tratado no contribuye a la educación moral del público. Hume respondió diciendo que había escrito el *Tratado* como un “anatomista” y no como un “pintor”, buscando descubrir los “resortes y principios” de la moral, en vez de describir “la

gracia y belleza de sus acciones” (Hume 1932, p. 32).⁵ En segundo lugar, Hutcheson objeta a Hume su concepción de la justicia como una “virtud artificial”. Dado que, para el primero, las virtudes se fundan en el “sentido moral” —una capacidad natural concedida por Dios a los seres humanos según su diseño providente—, que la justicia sea artificial, es decir, el producto del reconocimiento racional de las ventajas sociales que trae consigo la moralidad, va en contra de su proyecto de conciliar teología y ética. A esta objeción, Hume responde cuestionando la idea de naturaleza de Hutcheson, la cual, afirma, tiene presupuestos metafísicos sobre el ordenamiento divino del universo que no está dispuesto a aceptar (Hume 1932, p. 33).⁶ Al final de la carta se encuentra la referencia al *De officiis* de Cicerón. Hume afirma que prefiere tomar del tratado ciceroniano su “catálogo de las virtudes” (p. 34) y, en la posdata, recomienda además leer el cuarto libro del *De finibus*, donde Cicerón explica por qué la virtud no puede ser escogida por sí misma, sino que requiere siempre de otros motivos o resortes:

Usted es un gran admirador de Cicerón, tal como yo. Por favor, revise el libro cuarto de *De finibus bonorum & malorum*, donde encontrará que él prueba contra los estoicos que si la virtud fuera el único bien, sería imposible en realidad que hubiera virtud, pues la mente no tendría motivos para actuar, y la virtud de la acción depende de la bondad o maldad de los motivos. Esto prueba que para cada acción virtuosa debe haber un motivo o una pasión distinta de la virtud misma y la virtud no puede ser el único motivo de la acción. (Hume 1932, p. 35)

A los ojos de lectores contemporáneos estaríamos simplemente ante un intercambio epistolar que expresa los desacuerdos entre dos filósofos sobre los fundamentos de la moral y la referencia de uno de ellos a un autor clásico. Sin embargo, como afirma James Moore, las menciones

⁵ Las traducciones de los fragmentos de las cartas de Hume a Hutcheson son mías.

⁶ Las otras críticas son, primero, que el sistema moral humeano no se funda, como el de Hutcheson, en la benevolencia, a lo cual Hume responde que prefiere una descripción más variopinta de las virtudes humanas, pues “si la benevolencia es la única virtud, los caracteres humanos no podrían tener mezcla, sino que dependerían enteramente de grados de benevolencia” (Hume 1932, p. 34). Y, segundo, que Hume ha incluido habilidades humanas entre las virtudes en función de su utilidad, a lo cual el autor responde que el problema es meramente terminológico: “Si las habilidades humanas son virtudes o no es sólo una disputa de palabras. Creo que sigo el uso común del lenguaje” (p. 33). Calificar un problema filosófico de una mera “disputa de palabras” es, sin duda, un lugar común ciceroniano que Hume adopta para sus propios fines (véase también Hume 2006, pp. 216–230).

de Hume a Cicerón son fundamentales para entender el carácter filosófico e histórico de su desacuerdo (Moore 1994, p. 26). Tanto Shaftesbury como Hutcheson se habían servido de los textos de Cicerón para sostener la tesis estoica de que la virtud debe ser el único motivo de la acción moral sin importar sus consecuencias. Shaftesbury utiliza un pasaje de *De finibus* en el que Cicerón expone la doctrina del estoicismo temprano según la cual “es moral [*honestum*] aquello que, prescindiendo de toda utilidad, independientemente de premios o ventajas, puede ser juzgado o alabado por sí mismo” (*DF* II, 14.45). Por su parte, Hutcheson cita un fragmento del *De officiis* como epígrafe de la *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud* (1725), en el que Cicerón afirma que la virtud es placentera para el espectador y, de nuevo, que debe ser escogida por sí misma, sin importar sus consecuencias: “De estos componentes se forma lo honesto que tratamos de definir, que, aunque no agrada a la multitud no deja por eso de ser digno de honor, y afirmamos con toda verdad que eso, aunque nadie lo alabe, es digno de alabanza por naturaleza” (*Off.* I, 4.14). Así, la idea estoica de que “lo honesto” en sí mismo es digno de alabanza les permite a Shaftesbury y a Hutcheson argumentar, contra Hobbes y Mandeville, que la utilidad de las acciones no tiene injerencia alguna en el juicio moral. Por ello es sin duda provocador que Hume responda a Hutcheson aduciendo que la justicia debe fundarse en la utilidad de las acciones y que esta idea también es tomada de los textos de Cicerón.

En las cartas siguientes (del 12 de noviembre de 1739 y del 4 de marzo de 1740), Hume anuncia a Hutcheson que ha corregido algunos de los problemas indicados y omitido del texto cualquier comentario que pudiera ser ofensivo para el clero (Hume 1932, p. 37). Parece haberse arrepentido del tono confrontativo de su carta anterior, pues, después del intercambio epistolar, modifica algunos pasajes del tercer libro del *Tratado* y escribió el apéndice para satisfacer de algún modo las demandas de Hutcheson. A pesar de estas concesiones (menores, hay que decirlo), la relación entre los dos autores se deteriora por completo y no sólo Hutcheson se retracta de sus alusiones al *De officiis* como modelo de su sistema moral en *A Short Introduction to Moral Philosophy* (1747), sino que participa activamente en la censura de la que Hume es objeto desde entonces (Moore 2002, p. 378; Stuart-Buttle 2019, pp. 189–190).⁷ Sin embargo, un lustro después, Hume

⁷Que Hume no obtuviera la cátedra de filosofía moral en la Universidad de Edimburgo en 1745 es el resultado de no haber contado con la buena voluntad de Hutcheson y de los

publica la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), en la que parece optar por el estilo del “pintor”, es decir, por dirigir su tratado moral a un público más amplio, haciendo uso de un tono más exhortativo, lo cual parece ser una concesión a Hutcheson, además de ir en consonancia con el *De officiis* de Cicerón. Hume afirma:

La meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra. (Hume 2006, p. 37)

En efecto, parece ser que la *Investigación* es el esfuerzo de Hume por recrear el tratado de Cicerón. En palabras de Moore: “la *Investigación* puede haber representado para Hume el cumplimiento de una ambición compartida por varios de sus contemporáneos: escribir la filosofía moral de Cicerón de un modo relevante para los lectores de su generación” (Moore 2002, p. 365). En la *Investigación*, Hume también abandona la división entre virtudes artificiales y naturales, y otorga un papel importante a la benevolencia. Sin embargo, sus ideas centrales siguen en pie y, de hecho, se acentúan: la justicia sigue fundándose en la utilidad (Hume 2006, pp. 51–78) y la benevolencia complace moralmente justamente porque es útil a la sociedad (pp. 42–50). Es decir, Hume sigue usando e imitando a Cicerón para sostener que la utilidad es uno de los principios esenciales de la moral.

Con esta breve síntesis de la disputa podemos ahora apreciar el subtexto histórico. La irritación de Hutcheson con Hume obedece claramente a las fuerzas de poder que se entrelazan en la Gran Bretaña del siglo XVIII. Como sostenía antes, Hutcheson se inclina por una teoría moral compatible con las tendencias liberales del presbiterianismo. Su postura obedece, digámoslo así, a un proyecto de ilustración moderado en el

rumores que éste extendiera sobre el contenido irreligioso de sus doctrinas (Moore 1994, p. 25; Moore 2002, pp. 378–379; Calvo 2020, p. 64; Emerson 1994, pp. 1–22; Stuart-Buttle 2019, pp. 187–190). Hume lo sabía bien, a juzgar por su carta a William Mure of Caldwell en 1744, donde afirma que “la acusación de herejía, deísmo, escepticismo, ateísmo, etc. [...] fue mantenida con la autoridad de Mr Hutcheson” pues “todos mis amigos piensan que me ha estado prestando malos oficios”. Por ello pide a su amigo que “investigue un poco la cuestión, pero con mucho cuidado, no sea que, sin querer, lo convierta en mi enemigo abierto y profeso, lo cual preferiría evitar”. Todo parece indicar que la cautela de Hume fue puesta en marcha muy tardíamente, pues Hutcheson ya para entonces era “su enemigo abierto y profeso” (Hume 1932, pp. 57–58).

que los principios morales se fundan en una naturaleza humana compatible con la teología cristiana. Así que, aunque Hutcheson da pasos decisivos hacia una moral secular, su énfasis en la benevolencia humana y su oposición al principio de utilidad como fundamento de la moral siguen enraizándose en la doctrina cristiana. Se opone abiertamente a quienes tienden hacia una moral fundada en la utilidad de las acciones por tener motivos epicúreos, es decir, materialistas e irreligiosos. Así que, a sus ojos, al decantarse por el principio de utilidad Hume se acerca peligrosamente al epicureísmo de autores como Hobbes y Mandeville, quienes sostienen que el placer es el fin último de los seres humanos y rechazan la moral cristiana. Por eso, no sorprende que Hutcheson, Reid y Beattie tomaran a Hume por un epicúreo en moral y lo censuraran duramente (Moore 2002, p. 376), a pesar de su insistencia, contra Hobbes y Mandeville, en que el motivo de la virtud no es nunca el egoísmo o el interés propio (Hume, 2006, 194–204).

En síntesis, la disputa entre Hume y Hutcheson a propósito del *De officiis* explica cómo la gestación de las ideas morales modernas en la Ilustración británica se realizó de cara al poder eclesiástico, ya sea para subvertirlo o para defenderlo de corrientes más radicales, como las de los librepensadores. Veamos ahora qué fuerzas institucionales están en juego en la disputa entre Kant y Garve.

3. Kant y Garve: la disputa sobre la popularidad y el estatus a priori de la moral

La polémica entre Kant y Garve también tiene por objeto una rencilla de carácter epistolar. Como ya había mencionado, en 1782 Garve escribió una recensión de la recientemente publicada *Crítica de la razón pura* que, por ser demasiado larga para su publicación —Garve habla de doce páginas de notas— fue editada con anterioridad por Feder, editor en jefe de la revista. La reseña contiene objeciones muy fuertes a la obra de Kant, entre las cuales está la afirmación de que el sistema kantiano no es más que otra forma de idealismo berkeleyano. Kant se enfureció tanto al leerla que escribió una respuesta en el apéndice de los *Prolegómenos*, en la que retó al autor anónimo a identificarse públicamente y a dar pruebas metafísicas que refuten su sistema crítico (Ak. IV, 379–380).⁸ Poco después, en julio de 1783, Garve envió una carta a Kant en la que

⁸De aquí en adelante me referiré a las obras de Kant con la numeración estándar de la Akademieausgabe.

reconoce que es uno de los autores de la reseña y explica que la mayoría de las críticas a su sistema fueron introducidas por Feder. Afirma, además, que enviará la reseña original (sin las intervenciones de Feder) a la *Allgemeine deutsche Bibliothek* para que sea publicada allí y Kant pueda observar las diferencias (Ak. X, 331). Sin embargo, no deja de mostrarse adverso al proyecto kantiano. Dice que su objeción principal a la *Crítica de la razón pura* tiene que ver con su oscuridad estilística, pues el texto usa un vocabulario excesivamente técnico y una argumentación innecesariamente abstracta que habrían podido evitarse sin sacrificar la verdad de la teoría en cuestión: “Mi opinión, tal vez errada, sigue siendo ésta: que su sistema entero, si ha de ser útil, debe ser expresado de una manera popular, y si contiene un grano de verdad, entonces puede serlo” (Ak. X, 331).⁹ Kant respondió a la crítica arguyendo que “tal popularidad no se puede lograr en estudios de tan alto grado de abstracción”, aunque deja abierta la puerta para dar a su filosofía crítica una expresión más popular en el futuro (Ak. X, 339).

Esta desavenencia sobre el estilo popular no es filosóficamente trivial. Garve sostiene que si una doctrina es verdadera, entonces *puede y debe* ser expresada de modo popular, mientras que Kant cree que las ideas filosóficas deben ser primero elaboradas en términos abstractos y sólo después presentadas en un estilo accesible al público. El núcleo de la cuestión tiene que ver con la relación entre la reflexión filosófica y el sentido común fundado en la experiencia. Como afirma Thompson 2018 (p. 62), para Garve la filosofía ha de hacer explícita la verdad ya presente, aunque de modo oscuro, en el sentido común, y por ello el estilo popular es la marca distintiva del buen razonamiento filosófico, no una forma de dotar al pensamiento de un ropaje atractivo para el público sacrificando su rigor y precisión. Kant, por supuesto, no acepta esta postura, por razones, en mi opinión, de peso filosófico: puesto que el sentido común se asienta en la experiencia, los fundamentos *a priori* de la moral no son, en principio, expresables en sus términos (Ak. IV, 409). La tarea filosófica es, pues, cualitativamente distinta del conocimiento del sentido común.

Aunque la correspondencia entre Kant y Garve tiene un tono conciliatorio, sabemos por la carta de Hamann a Herder del 8 de febrero de 1784 que, una vez que Kant leyó la reseña original de Garve, se sintió doblemente decepcionado. A pesar de lo anunciado por Garve, las dos reseñas no eran radicalmente distintas, de modo que Kant sintió que había

⁹ Las traducciones a los apartes de la correspondencia de Kant también son mías.

sido tratado como un “imbécil” (Thompson 2018, 66–68). Así pues, se decidió a escribir su “anticrítica al Cicerón de Garve”, la cual se convierte rápidamente en una introducción a su propio sistema moral.¹⁰

Examinemos ahora cómo influye la disputa con Garve en la escritura de la *Fundamentación*. Aunque son pocos los especialistas que han discutido la relación entre el texto de Kant y el de Cicerón, sus posturas al respecto son variadas. A partir de Reich, los comentaristas (Reich 1939, pp. 446–463; DesJardins 1967, pp. 237–242; Glei 1999, pp. 49–61; Melches Gibert 1994; Visnjic 2021, pp. 120–133) suelen aducir que Kant toma del tratado ciceroniano su concepción del deber y algunos aspectos cruciales de las distintas fórmulas del imperativo categórico. Sin embargo, hay voces disidentes como la de Kühn 2001 (pp. 270–278), quien se opone radicalmente a la tesis de una influencia directa del *De officiis*, subrayando, más bien, las diferencias entre los dos tratados morales. Kühn afirma que el carácter eudaimonista y comunitario de la ética ciceroniana es radicalmente distinto de la ética deontológica y universalista de Kant, razón por la cual:

Se podría incluso afirmar que Kant concibe su propia postura ética en claro contraste con algunas de las doctrinas propuestas por Cicerón (y Garve). [...] La *Fundamentación* ofrece no sólo la respuesta de Kant al “Cicerón de Garve”, sino también su respuesta a cualquier tipo de ética ciceroniana. (Kühn 2001, p. 272, mi traducción)

En mi opinión, el desacuerdo se resuelve si ubicamos el asunto en el contexto histórico de la disputa. En efecto, los aspectos de la ética ciceroniana que Garve destaca son precisamente los que Kühn menciona para sostener que ésta no influye de manera decisiva en Kant o que Kant se opone a ella, a saber, los que corresponden a una ética situada en la cultura romana que hace énfasis en virtudes como el decoro (*decorum*) y el honor (*dignitas*), ejemplificadas en múltiples anécdotas históricas. Kant rechaza estos aspectos del *De officiis* en la medida en que se alinean con la concepción garveana de una filosofía moral fundada

¹⁰ La animosidad entre los dos autores no cesó aquí. Una década después de la publicación de la *Fundamentación*, Garve criticó la ética kantiana en su artículo “Sobre la paciencia” (1792), aduciendo que, para Kant, la moralidad es el único fin de la vida humana y desecha la felicidad. Kant respondió a esta última crítica en su ensayo *Sobre el dicho: esto puede ser correcto en teoría pero no vale para la práctica* (Ak. VIII, 275–313), corrigiendo la interpretación de Garve y elaborando su distinción entre el deber y la felicidad.

en la experiencia y expresada en un lenguaje popular. En cambio, como lo reconocen Reich y otros, los aspectos universalistas y no consecuen- cialistas del estoicismo medio de Panecio sí influyen decididamente en Kant. Así las cosas, tanto unos como otros comentaristas aciertan, sólo que se enfocan en rasgos distintos del tratado de Cicerón. Y éste es el caso porque los autores modernos recogen aspectos muy diversos del *De officiis* para sus propios fines. Así como en la disputa entre Hutcheson y Hume el primero tomaba la definición de lo honesto del primer libro para fundar una moral sentimental adecuada al cristianismo, mientras que el segundo se basaba en la identificación ciceroniana entre la virtud y la utilidad precisamente para oponerse a la moral de ascendencia cristiana, así mismo, en el caso de Garve y Kant, el primero retoma los elementos empíricos de la moral estoica para fundar un empirismo moral popular, mientras que el segundo recoge los metafísicos para ofrecer una teoría moral de carácter universal.

Ahora bien, para entender mejor la disputa examinemos primero los aspectos en los que Kant se opone al “Cicerón de Garve”. Como he dicho, el enfrentamiento de Kant con una moral fundada en la experiencia es claramente antigarveana. Su idea de que se requiere una metafísica —no una antropología o una psicología moral— para determinar los principios morales es muestra de ello (Ludwig 2007, p. 184). Para Kant, la moralidad no debe fundarse en principios derivados empíricamente de la naturaleza humana, sino en principios *a priori* de la razón, pues sólo éstos pueden dar cuenta de la universalidad y necesidad de las reglas morales (Ak. IV, 389). Los ejemplos, en particular, “no sirven sino de aliento, esto es, ponen fuera de duda que sea viable lo que la ley manda” (Ak. IV, 409), de modo que sólo deben ser usados una vez que el establecimiento de los principios morales *a priori* se haya llevado a cabo. Kant, pues, sigue pensando, como en su carta a Garve, que la determinación de los principios debe preceder a la exposición popular de toda doctrina filosófica (Ak. IV, 409).

No obstante, no podemos decir sin caer en un anacronismo que Cicerón tenga una concepción empirista de la moral. Si bien el romano se sirve de casos de la experiencia para mostrar la aplicación de los principios morales estoicos, eso no significa que tales principios, como la regla de “vivir de acuerdo con la naturaleza”, se deriven de dichos casos. Lo más que podemos decir sobre el *De officiis* es que en él se entremezclan principios morales que podrían ser tanto empíricos como puros. Por ello, cuando Kant afirma que la filosofía que mezcla principios puros y

empíricos “no merece el nombre de filosofía” (Ak. IV, 390), es probable que se refiera al *De officiis*, pero también a la interpretación de Garve del mismo en términos de la filosofía popular.

En mi opinión, si bien Kant se distancia de los aspectos empíricos del *De officiis* llevado por su deseo de atacar a Garve y a los filósofos populares, ello no quiere decir que deseche otros aspectos compatibles con su fundación *a priori* de la moral. Como afirman algunos comentaristas (Reich 1939, p. 455; Gleib 1999, pp. 52–56; DesJardins 1967, p. 241), en primer lugar, la fórmula de la ley natural (Ak. IV, 421–422) parece expresar el principio estoico de “vivir de acuerdo con la naturaleza” (*convinienter naturae vivere*). En efecto, para Cicerón, la ley natural o la ley de vivir según la naturaleza dicta que los seres humanos establezcan relaciones mutuas de cooperación y respeto para preservar y fortalecer los lazos sociales. Aceptar que unos individuos se beneficien de acciones que perjudican a otros implica con el tiempo la disolución de tales lazos sociales y, por lo tanto, la violación de dicha ley natural: “Si estamos habituados a que cada cual haga daño al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará la convivencia humana, que es lo más conforme que hay a la naturaleza” (*Off.* III, 5.21).

Por su parte, Kant considera que, si entendemos la naturaleza como un entramado de leyes universales, podríamos formular el imperativo moral como si se tratase de una ley natural:

Como la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos constituye aquello que propiamente se llama naturaleza en su sentido más lato (según la forma), o sea, la existencia de las cosas en cuanto se ve determinada según leyes universales, entonces el imperativo universal del deber podría rezar también así: obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley natural. (Ak. IV, 421)

A pesar de las diferencias entre los modos de concebir tal ley natural —para Cicerón se trata de una ley *de facto*, mientras que para Kant sólo es una ley hipotética que el agente, en su calidad de legislador moral, pudiera querer que se convirtiera en natural—, que Kant haya incluido la fórmula de la ley natural en su teoría parece ser una decisión tardía que obedece a su lectura del *De officiis*. Como afirma Reich, antes de escribir la *Fundamentación*, en la Reflexión no. 6984 de 1776–1778 y en sus *Lecciones de ética* de 1775 a 1780, Kant había rechazado la máxima estoica de “vivir de acuerdo con la naturaleza” afirmando que ésta es sólo una regla de la “filosofía moral aplicada”, de modo que no sirve de

fundamento *a priori*. Sin embargo, su inclusión en la *Fundamentación* parece indicar que en algún momento de la redacción del tratado decidió dar a su trabajo un tono más “popular” al introducir esta variación del principio estoico, que era bien conocido por sus contemporáneos (Reich 1939, p. 455). En ese sentido, la inclusión de la fórmula de la ley natural sería algo así como una concesión a Garve. En mi opinión, dado que las distintas fórmulas del imperativo categórico tienen como objetivo conferir validez subjetiva a la ley moral al “acercar la razón a la intuición (según una cierta analogía) y por ello al sentimiento” (Ak. IV, 436), esta hipótesis es altamente probable.

En segundo lugar, existe una conexión importante entre la regla ciceroniana de no dañar a otros para obtener un beneficio y la segunda fórmula del imperativo categórico, a saber, la fórmula de la humanidad: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio” (Ak. IV, 429). De acuerdo con los especialistas (Reich 1939, p. 458; Gleib 1999, p. 57; Visnjic 2021, p. 128), la fórmula se inspira en la afirmación de Cicerón de que quien se beneficia de un daño a otro “priva al ser humano de toda su parte humana” (*Off.* III, 5.26).

En tercer lugar, la distinción ciceroniana entre “deberes perfectos” y “medios” se ve reflejada en la diferencia kantiana entre acciones realizadas “por deber” (*aus Pflicht*) y “en conformidad con el deber” (*pflichtmäßig*). Para Cicerón, un deber perfecto es una acción moral llevada a cabo correctamente en todos sus aspectos, es decir, con la motivación correcta, hacia los sujetos y objetos adecuados, en el contexto apropiado, etc. (*Off.* III, 3.14–15). Por esta razón, sólo los sabios llevan a cabo deberes “perfectos”, pues poseen el conocimiento moral así como las virtudes y las disposiciones afectivas necesarias para ello, mientras que las demás personas sólo realizan “deberes medios”, a saber, acciones morales correctas pero deficientes en alguno de estos aspectos. Sin embargo, como afirma Cicerón, sus acciones tienen “cierta semejanza de honestidad” (*Off.* III, 3.13), razón por la cual la mera observación de las acciones no nos permite distinguir si una acción realizada fue un “deber perfecto” o uno “medio” (Visnjic 2021, p. 121; Torralba 2012, p. 298). Siguiendo a Cicerón, pues, Kant afirma que no podemos, ni puede el agente mismo, determinar empíricamente si una persona actuó por deber o por otros motivos (Ak. IV, 407).

Tales son, en pinceladas muy gruesas, los aspectos del *De officiis* que Kant adopta para sus propios fines. Quiero volver ahora al problema

de las instituciones sociales y las relaciones de poder que se entrecruzan en su disputa con Garve y en virtud de las cuales surgen las ideas más novedosas de la moral kantiana. Como mencioné, la adopción de la autoridad de Cicerón por parte de los filósofos populares proviene del mandato de Federico el Grande de popularizar la Ilustración, mandato que Garve acoge y cumple. Por su parte, Kant parece querer preservar ciertos márgenes de autonomía filosófica, aun cuando está de acuerdo con la orientación ilustrada del régimen. En ese momento Kant no teme a la censura —de la que desafortunadamente será objeto bajo el mandato del heredero del trono, Federico Guillermo II—, lo cual le permite resistirse a participar en el proyecto de popularización de la filosofía, no porque tenga, como suele pensarse, inclinaciones elitistas, sino porque cree que en un Estado verdaderamente ilustrado el ejercicio filosófico debería ser parte del “uso público” de la razón, en virtud del cual es legítimo oponerse a las diversas corrientes filosóficas, en particular a las sostenidas por la institucionalidad académica (Ak. VIII, 41).

Kant, pues, a diferencia de Hume y de los ilustrados británicos, no se esconde bajo la autoridad de Cicerón, sino que se enfrenta a ella, negándose a seguirla ciegamente, como al parecer lo hacen los filósofos populares o, al menos, Garve. La consecuencia más importante de este ejercicio de resistencia es su fundación de la moral en un concepto del deber de alcance universal. Sin embargo, no todo es oposición a Cicerón en la moral kantiana. Como hemos visto, el texto de Cicerón ofrece pistas importantes a Kant para su proyecto. En otras palabras, aunque Kant realiza, como afirma Hamann, una “anticrítica al Cicerón de Garve”, en el proceso se queda con un Cicerón no garveano, cuyas ideas más importantes adopta para dar a luz uno de los sistemas morales más importantes de la modernidad europea.

Conclusión

Que el *De officiis* de Cicerón se encuentre en el centro de las disputas modernas sobre los fundamentos de la moral y que dé lugar a tan diversas teorías morales como las de Hume y Kant habla de su función como catalizador de la Ilustración europea. En efecto, la elección de fundamentos morales ciceronianos tan disímiles como la utilidad, en Hume, o las fórmulas del imperativo categórico de la humanidad y de la naturaleza, en Kant, no obedece a que estos autores carecieran de originalidad filosófica, sino a que Cicerón les ofrece un modelo de moral secular, universalista y, a la vez, popular, que les permite alzar las

banderas de la Ilustración decididamente. En efecto, el texto de Cicerón les permite enfrentarse a instituciones que ejercen el poder directamente sobre las ideas morales del siglo XVIII, ya sea a través de la censura eclesiástica o de la imposición de una agenda institucional. En primer lugar, los dos autores coinciden en oponerse a la derivación religiosa de la moral: Hume, cuando sostiene que la justicia se funda en la utilidad, y Kant, cuando afirma que se asienta en una ley moral *a priori*. En segundo lugar, tanto Hume como Kant optan por rechazar el estilo popular del *De officiis* que sus adversarios, Hutcheson y Garve, acogen sin miramientos. Para ambos pensadores, el esfuerzo por fundar la moral sobre principios sólidos implica sacrificar popularidad en pro de una reflexión filosófica que Hume denomina “abstrusa” y atribuye al “anatomista” (Hume 1932, p. 32) y que Kant reconoce, más precisamente, como *a priori* (Ak. IV, 408–409). En este sentido, los dos se oponen también al estilo de pensamiento impuesto por las instituciones del momento que dictan que la filosofía debe atenerse a los gustos e inclinaciones del público educado.

Sin embargo, su rechazo no es total, pues, como vimos, estos autores también hacen algunas concesiones: Hume escribe la *Investigación* en un tono más popular imitando el *De officiis*, y Kant ofrece en la *Fundamentación* las diversas fórmulas del imperativo categórico y sus ejemplos para hacer más intuitivo el conocimiento moral. Esto indica que los dos resisten y negocian a la vez con las instituciones y fuerzas de poder en juego. Las resisten en la medida en que se niegan a seguir los lineamientos de la ortodoxia cristiana o la institucionalidad filosófica, pero también negocian con ellas, pues reconocen que para que sus ideas sobrevivan a la censura y la Ilustración sea efectiva es necesario llegar a un público cada vez más amplio.

Hume y Kant lograron su cometido en la medida en que sus teorías morales resultaron ser mucho más influyentes que las de sus contendientes, Hutcheson y Garve. La pregunta que debería quedar abierta para nosotros es si el conocimiento gana, como en el caso de nuestros filósofos, en los procesos de enfrentamiento y negociación con los poderes institucionales. En tiempos tan turbulentos como los nuestros, tal vez deberíamos aprender de esta manera de resistir y negociar con poderes que nos resultan cada vez más despóticos.

Referencias bibliográficas:

- Bloor, David, 1991, *Knowledge and Social Imagery*, University of Chicago Press, Chicago.
- Calvo, Ángela, 2020, “Benevolence and Self-Interest in Hume’s Moral Philosophy”, en Jacqueline Taylor (comp.), *Reading Hume on the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, pp. 58–76.
- Cicerón, Marco Tulio, 2016, *Sobre los deberes*, trad. I. García Pinilla, Gredos, Madrid.
- Cicerón, Marco Tulio, 2007, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. V.J. Herrero Llorente, Gredos, Madrid.
- DesJardins, Gregory, 1967, “Terms of *De officiis* in Hume and Kant”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, no. 2, pp. 237–242. <<https://doi.org/10.2307/2708418>>
- Emerson, Roger L., 1994, “The ‘Affair’ at Edinburg and the Project at Glasgow: The Politics of Hume’s Attempts to Become a Professor”, en M.A. Stewart y John P. Wright (comps.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 1–22.
- Foucault, Michel, 2002, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Glei, Reinhold F., 1999, “Lux Regiomontana. Der kategorische Imperativ in Ciceros *De officiis*”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, vol. 4, no. 1, pp. 49–61.
- Goldman, Alvin, I., 1991, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Nueva York.
- Hamann, Johann Georg, 2020, *Kommentierte Briefausgabe*, Leonard Keidel y Janina Reibold (eds.) <URL: www.hamann-ausgabe.de>.
- Harding, Sandra, 2004, *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge, Nueva York.
- Heydt, Colin, 2017, *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain. God, Self, and Other*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/9781108363327>>
- Hume, David, 2006, *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid.
- Hume, David, 1932, *The Letters of David Hume, volume I. 1727–1765*, J.Y.T Greig (comp.), Clarendon Press, Oxford.
- Hutcheson, Francis, 2007, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, Liberty Fund, Indianápolis.
- Hutcheson, Francis, 2004, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Liberty Fund, Indianápolis.
- Kant, Immanuel, 2004, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2002, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1999, *Correspondence*, trad. A. Zweig, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York.

- Kühn, Manfred, 2001, “Kant and Cicero”, en Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann y Ralph Schumacher (comps.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, vol. I, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 270–278. <<https://doi.org/10.1515/9783110874129.1520>>
- Latour, Bruno y Steve Woolgar, 1986, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Laursen, John Christian, 2024, “The Availability of Cicero’s *Academics* in the 18th Century: Editions, Translations, Histories of Philosophy, Uses”, en Peter Adamson, *et al.* (comps.), *Works of Philosophy and Their Reception*, De Gruyter, Berlín. <<https://www.degruyterbrill.com/database/WPR/entry/wpr.31032945/html>>
- Laursen, John Christian, 1997, “Cicero in the Prussian Academy: Castillon’s Translation of the *Academica*”, *History of European Ideas*, vol. 23, nos. 2–4, pp. 117–126. <[https://doi.org/10.1016/s0191-6599\(97\)00014-4](https://doi.org/10.1016/s0191-6599(97)00014-4)>
- Laursen, John Christian, 1996, “Swiss Anti-skeptics in Berlin”, en Martin Fontius y Helmut Holzhey (comps.), *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlín, pp. 261–282. <<https://doi.org/10.1515/9783050072296-017>>
- Ludwig, Bernd, 2007, “Kant, Garve, and the Motives of Moral Action”, *Journal of Moral Philosophy*, vol. 4, no. 2, pp. 183–193. <<https://doi.org/10.1177/1740468107079251>>
- Melches Gibert, Carlos, 1994, *Der Einfluss von Christian Garves Übersetzung Ciceros “De Officiis” auf Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*, S. Roderer Verlag, Regensburg.
- Moore, James, 2019, “Scepticism and Epicureanism: From David Hume to J.S. Mill”, en Georgios Varouxakis y Mark Philp (comps.), *Happiness and Utility. Essays Presented to Frederick Rosen*, UCL Press, Londres.
- Moore, James, 2002, “Utility and Humanity: The Quest for the *Honestum* in Cicero, Hutcheson, and Hume”, *Utilitas*, vol. 14, no. 3, pp. 365–386. <<https://doi.org/10.1017/s0953820800003666>>
- Moore, James, 1994, “Hume and Hutcheson,” en M.A. Stewart y John P. Wright (comps.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 23–57.
- Reich, Klaus, 1939, “Kant and Greek Ethics (II.)”, *Mind*, vol. 48, no. 192, pp. 446–463. <<https://doi.org/10.1093/mind/xlviii.192.446>>
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1999, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Lawrence E. Klein (ed.), Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511803284>>
- Stuart-Buttle, Tim, 2020, “‘An Authority from Which There Can Be No Appeal’: The Place of Cicero in Hume’s Science of Man”, *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 18, no. 3, pp. 289–309. <<https://doi.org/10.3366/jsp.2020.0278>>
- Stuart-Buttle, Tim, 2019, *From Moral Theology to Moral Philosophy. Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford University Press, Oxford.

- Torralba, José M., 2012, “Stoic *katorthôma*, Perfect Duty and Kant’s Notion of Acting *aus Pflicht*”, en Alejandro Vigo (comp.), *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, pp. 295–346.
- Van der Zande, Johan, 1995, “In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, no. 3, pp. 419–442. <<https://doi.org/10.2307/2710034>>
- Visnjic, Jack, 2021, *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*, Brill, Leiden.
- Voltaire, 2015, *Rome sauvée, ou Catilina*, Theatre Classique, París. <https://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/VOLTAIRE_ROMESAUVÉE.pdf>

Hacia la paz perpetua, en diálogo con el mundo griego*

[Toward Perpetual Peace: A Dialogue with the Greek World]

DAVID MORENO GUINEA

Resumen:

En este artículo exploro la obra *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant en diálogo con la filosofía política griega clásica interpretada desde una perspectiva straussiana. Examino la triple concepción kantiana del *summum bonum* —legal, moral y trascendente— y cómo cada una de esas dimensiones sustenta su visión de la paz. Mientras que Kant enfatiza los marcos legales y el interés mutuo como mecanismos para acabar con la guerra, la tradición clásica resalta la virtud y la plenitud humana como fundamento de una paz genuina. Sostengo que, aunque innovador, el marco racionalista kantiano corre el riesgo de reducir la profundidad moral y concluyo que integrar los aportes clásicos sobre la virtud y la felicidad puede complementar la propuesta kantiana y enriquecer la búsqueda de una paz más duradera y profunda.

Abstract:

In this article I explore Immanuel Kant's *Perpetual Peace* in dialogue with classical Greek political philosophy interpreted through a Straussian lens. I examine Kant's threefold conception of the *summum bonum* —legal, moral, and transcendent— and how each of these aspects informs his vision of peace. While Kant emphasizes legal frameworks and mutual interest as mechanisms for ending war, the classical tradition highlights virtue and human flourishing as the foundation of a genuine peace. I argue that Kant's rationalist framework, though groundbreaking, risks diminishing moral depth, and I conclude that integrating classical insights on virtue and happiness can complement Kant's proposal and enrich the pursuit of a more lasting and profound peace.

Datos del artículo:

Recibido: noviembre 19, 2024
Revisado: junio 13, 2025
Aceptado: agosto 8, 2025
Publicado: octubre 9, 2025

Palabras clave:

guerra, *summum bonum*, virtud, moralidad trascendente

Keywords:

war, *summum bonum*, virtue, transcendent morality

Datos del autor:

Departamento de Estudios
Generales
Instituto Tecnológico Autónomo
de México
david.moreno@itam.mx
orcid.org/0009-0002-2017-7703

* Dedico este trabajo a Ana Cecilia, quien me obliga a reformularme las preguntas más significativas del ser humano.

A lo largo de la historia el tema de la guerra ha inspirado muchas obras literarias, desde la mismísima *Iliada* de Homero o la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, hasta *Guerra y paz* de Tolstói, pasando por *El arte de la guerra* de Sun Tzu o la obra homónima de Maquiavelo, por mencionar sólo algunas. También desde la Antigüedad, los filósofos han reflexionado sobre las causas de la guerra, su inevitabilidad o su deseabilidad y sobre la posibilidad de la paz entre las naciones. Desde el punto de vista filosófico cabe entonces preguntarse: ¿por qué ocurre la guerra? ¿Es un mal intrínseco de la humanidad? ¿Es imposible de erradicar o, paradójicamente, es necesaria para el progreso humano a pesar de su inherente inhumanidad? Desde luego, mi intención no es tratar el tema en todas sus aristas, sino más bien explorar algunas posibles respuestas a estas interrogantes, inspiradas en Immanuel Kant, con motivo del tricentenario de su nacimiento, y en particular en su obra *Hacia la paz perpetua*. Un poco a contracorriente de lo que suele hacerse en los estudios sobre Kant, en este artículo procuro un enfoque a esta obra con una visión que parte no desde el propio Kant, sino desde la filosofía política clásica griega. Sorprenderá quizá que, aunque se mencione, no se ponga énfasis en la relación que esta obra guarda con el resto del corpus kantiano. La intención al abordar de esta manera el tema es descubrir qué reflexiones suscita el diálogo entre Kant y los clásicos griegos, qué preguntas continúan vigentes y qué evaluación, desde ese punto de vista, podemos hacer de lo que en aquel texto dice Kant. En este sentido, mi artículo no versa sobre la recepción que hace Kant de los antiguos, sino sobre cómo una visión clásica dialoga con esta obra de Kant.

A pesar de los años que han transcurrido desde la redacción de *Hacia la paz perpetua* (1795), parece que no se ha logrado franquear la distancia entre las máximas morales que con tanta claridad dilucidó el filósofo y la práctica política, ni tampoco parece que una conciliación entre estos dos ámbitos vaya a ocurrir pronto. ¿Cuál es la razón detrás de esta distancia entre la teoría y la práctica o entre el avance en la comprensión de la moralidad, por una parte, y el recrudecimiento de las hostilidades y luchas políticas, por otra? En especial durante la Ilustración, esta distancia se hizo más palpable porque la filosofía, de acuerdo con Kant, había dado un salto hacia su mayoría de edad con el lema *sapere aude*, que desbroza el camino para que cada cual se sirva “de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia” (Kant 2012, p. 15). Las tres máximas —piensa por ti mismo, piensa desde el punto de vista de todos los demás y piensa siempre de forma consistente— constituyeron un avance muy

significativo en la comprensión de la razón humana. Por ello resultó tan contrastante el progreso en la comprensión moral humana con el entorno bélico de una Europa que no hacía sino ver la proliferación de guerras que, más que al deseo de paz, parecían responder, al menos según Kant, a las ambiciones egoístas de gobiernos moralmente malos (Gallie 2014, p. 65). Desde luego, el contraste se debía también a que “las relaciones internacionales eran a la vez menos desarrolladas y mucho más consistentemente despiadadas que en la actualidad” (p. 68). Así también, las guerras eran cada vez más frecuentes, más mortíferas y más caras (Hassner 1987, p. 613). Esta disparidad entre lo que se había logrado en la dilucidación de la moral y la creciente deshumanización de la guerra, sin duda debió ser uno de los motivos que animaron a Kant, hacia el final de su vida, a aventurarse a hacer público su pensamiento sobre la guerra y la paz, y así sumarse al tema que desde principios del siglo XVIII había sido discutido por pensadores como Leibniz, Voltaire, Federico el Grande o Rousseau (Kuehn 2001, p. 383). En cuanto al motivo histórico que lo llevó a redactar *Hacia la paz perpetua*, Ottfried Höffe dice que fue el Tratado de Basilea (1795), el cual puso fin a las hostilidades entre Francia y Prusia y que, de acuerdo con Gustavo Leyva, “parecía ir más allá de todos los tratados de paz que habían sido firmados hasta entonces en Europa” (Leyva 2018, pp. VIII–IX).

Es sabido que, siguiendo a Rousseau, Kant defiende la primacía de la moralidad sobre la filosofía, de la acción sobre la contemplación y de la razón práctica sobre la teórica (Hassner 1987, p. 586). A estas jerarquizaciones que establece Kant se suma la tensión que existe entre naturaleza y libertad, una tensión que es central para toda su filosofía. Mientras no se salga del estado de naturaleza y se alcance un estado de legalidad, prevalecerá la guerra y será difícil, si no es que imposible, lograr una elevación de la conciencia moral y el despliegue de la libre voluntad. Pero incluso si se logra salir del estado de naturaleza, la amenaza de su vuelta está siempre latente, sobre todo si no se consigue una paz *entre* los Estados. Y hay que recordar que la relación entre los Estados se produce como en un estado de naturaleza, pues no existe —y no es deseable para Kant que exista— un poder superior que someta y subsuma a todos los Estados (*cf.* el segundo artículo definitivo, en Kant 2018, pp. 15–16, 31).

¿Cómo puede esperarse que los seres humanos se eleven moralmente en medio de un estado de guerra o con su amenaza latente? Ya sea interna o externa, la guerra obstaculiza el progreso moral. Además, estos

dos dominios son interdependientes: es difícil pensar en la paz en el interior de una nación si persiste la guerra o la amenaza de guerra exterior. Y la promesa de paz entre Estados no es creíble o alcanzable si éstos no tienen paz interior y una constitución republicana, como veremos más adelante. Por ello es crucial para el pensamiento kantiano vislumbrar al menos el inicio de una paz mundial duradera basada en gobiernos republicanos. La Revolución francesa trajo consigo una esperanza renovada de que era posible avanzar en esta dirección, pues la acción política finalmente buscaba como aspiración fundamental defender los derechos de todo ser humano de manera que la libertad ganara terreno por encima de la naturaleza.

La perspectiva de una paz perpetua constituye la unión de estos dos ámbitos que coexisten en buena medida de forma antagónica en el pensamiento de Kant: el ámbito de la naturaleza, basado en la ciencia, en el empirismo y en los *fenómenos*, por una parte, y el ámbito de la libertad, basado en la moral, en los *nómenos* y en la perfecta razón, por otra. La tensión entre estos dos ámbitos apunta a una resolución cuando la ciencia y la moral, o la naturaleza y la libertad, consiguen ambas inaugurar una paz genuina, duradera. En la paz perpetua vemos la naturaleza y la razón juntas, trabajando para un fin común. De este modo, la defensa del cosmopolitismo y la perspectiva para la paz perpetua no son sólo incursiones pasajeras de Kant en el terreno político, sino que constituyen la piedra angular que sostiene el arco del pensamiento kantiano.¹

La filosofía política de Kant, unida íntimamente a su filosofía del derecho —pues es finalmente una propuesta legal (Gallie 2014, pp. 51–52)—, se vincula con su filosofía de la naturaleza comprendida de modo teleológico, y todas ellas están en conexión con su filosofía de la historia (Leyva 2018, p. XIII).² De acuerdo con Pierre Hassner, “superar la disyunción entre moralidad y política es, precisamente, la tarea de la

¹ Las obras en las que Kant desarrolla su filosofía política son: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), *Sobre el dicho: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica* (1793), *Metafísica de las costumbres* (1797) y el texto que aquí estudiamos, *Hacia la paz perpetua* (cfr. Leyva 2018, p. VII). Un examen del tema desde el kantismo requeriría un estudio sistemático de al menos todas estas obras en su conjunto. En este artículo se parte únicamente de los argumentos de la última obra.

² Georg Cavallar estudia el cosmopolitismo en Kant y afirma que hay distintos tipos, todos los cuales son compatibles entre sí y forman un sistema en el que cada uno debe estar incluido. Menciona seis tipos: epistemológico, económico o comercial, moral, ético-teológico, político y cultural (Cavallar 2012, p. 98). Para profundizar en el tema se puede

filosofía de la historia, cuyo deber es apuntar en dirección del progreso y ofrecer esperanzas para lograr un orden legal que permitiría la unión definitiva” (Hassner 1987, pp. 595–596). Unidas la moral y la política se conseguirá el orden legal y la paz necesaria para hacerlo valer. Y no es posible para Kant pensar la paz aisladamente, sino que debe lograrse en tres niveles relacionados entre sí: el interno, es decir, dentro de un Estado (*ius civitatis*), entre Estados (*ius gentium*) y el universal de todos los seres humanos (*ius cosmopolitanum*), como los expone en el primer artículo definitivo (Kant 2018, p. 11).

Ahora bien, ¿no es ingenuo pensar en esta unión entre moral y política? ¿Es realmente posible erradicar la guerra o alcanzar al menos una paz más duradera? La respuesta a esta pregunta depende de qué concepción tengamos sobre la naturaleza y finalidad de la existencia humana, de cómo se comprenda la guerra misma en relación con esa finalidad y de cómo se entienda el juego de fuerzas entre los individuos y las naciones para alcanzar su fin supremo.

Precisamente con tal propósito en mente, en este artículo echo un vistazo a la propuesta que hace Kant en *Hacia la paz perpetua* aunque de manera oblicua, tomando como punto de partida algunas nociones de la filosofía política clásica griega. Un estudio que partiera desde Kant tendría en cuenta muchas otras obras suyas que aquí no se toman en consideración y que constituyen el fundamento de *Hacia la paz perpetua*, así como otras que complementan la visión que expone Kant aquí, especialmente en torno a conceptos tan importantes como el *summum bonum* o como el cosmopolitismo. Asimismo, tal estudio obligaría a considerar en primer lugar a aquellos autores cuyos textos el propio Kant conoció y con los cuales dialoga, tales como Cicerón, Séneca, Epicuro o Epicteto,³ y a examinar no sólo la tradición grecorromana, sino también, por ejemplo, la medieval. En este artículo no discurro sobre la recepción de Kant de los clásicos ni de los medievales, sino que tomo una ruta distinta.

Mi objetivo es descubrir, aunque sea en líneas muy generales, qué puentes se pueden tender en el tema de la guerra y la paz desde el pensamiento clásico griego —concebido éste principalmente desde una lectura próxima a la escuela de Leo Strauss— hacia la propuesta que hace

consultar también Bohman y Lutz-Bachmann 1997; Kleingeld 2012 o, con una visión histórica y crítica, Nussbaum 2019.

³Un estudio detallado de la influencia de estos pensadores en el pensamiento kantiano lo ofrece Santozki 2006.

Kant específicamente en su obra *Hacia la paz perpetua*. Este enfoque extrañará sin duda a quien desde el kantismo buscara abordar el mismo tema, pues tal perspectiva exigiría una metodología muy distinta. La razón de fondo para elegir este camino es el valor que se puede encontrar en partir de la premisa de que hay que procurar entender los clásicos como ellos nos invitan a hacerlo, a partir de los datos que ellos mismos nos ofrecen en sus obras. Ésta es parte de la propuesta que hace la escuela straussiana y pone por ello mucho énfasis en la literalidad del texto, pero también en su carácter literario: en los elementos que, por ejemplo, en los diálogos de Platón parecerían superfluos, pero que en rigor ofrecen claves fundamentales para la comprensión de los textos. Más que una lectura historicista o una que pretende comprender a los antiguos mejor que como ellos mismos se entendían, la escuela straussiana busca entender a los clásicos como ellos se entendían a sí mismos. Esto contrasta fuertemente con la lectura que el propio Kant hace de ellos.⁴

En este mismo sentido propongo una lectura de *Hacia la paz perpetua* en sí mismo, con lo que este texto nos puede ofrecer. Desde luego que hago referencia a otros textos de Kant, pero no de forma sistemática. Podría argumentarse que esto va en contra del espíritu “strausiano”, pues no estaríamos intentando entender la obra como el autor la entendía. Sin embargo, es precisamente así como busco aquí estudiar ese texto. Kant escribió *Hacia la paz perpetua* como un texto de divulgación: no podemos suponer que un lector común de esta obra estuviera familiarizado con el resto de la obra de Kant, en especial con sus textos más dificultosos, como lo son las críticas. Un texto de divulgación no tendría que suponer el estudio sistemático de toda la obra de Kant, sino ser asequible en sí mismo. Desde luego, este enfoque es riesgoso porque se puede malinterpretar o ver de forma reduccionista; aun así, encontrar las críticas que desde una lectura así se pueden hacer, pero también los aciertos que, a pesar de ser una lectura tan estrecha, el texto por sí mismo puede ofrecer, tiene ya un gran valor. Las apreciaciones que se desprendan en contra de Kant no deberán hacerse con un tono lapidario, sino que deben ser más bien un acicate para refutarlas a partir de la propia obra de Kant. En este sentido, mi artículo procura reconsiderar la

⁴ Véase, por ejemplo, Kant 2006, pp. 46–47. Por supuesto que existen estudios amplísimos en los que se establece la relación que guarda el pensamiento kantiano con diversos filósofos antiguos, como el ambicioso trabajo en Santozki 2006, en el cual, sin embargo, apenas si se menciona el tema de la paz perpetua.

propuesta de Kant al contrastarla con los clásicos y colocarla bajo la luz de algunas interpretaciones recientes.

A lo largo de las secciones que aquí presento veremos cómo Kant y los clásicos a veces coinciden, en ocasiones se aventajan y a veces están también en franca oposición. La intención de revisar este diálogo entre distintas posturas, ya clásicas, es ver de forma renovada qué dificultades entraña lograr una paz perpetua. Veamos en primer lugar el fenómeno de la guerra como ese mal que aqueja siempre a la humanidad.

I. La guerra como mal universal: los griegos y la visión de Kant

Indignado porque los aliados griegos fueron tomados como esclavos por los bárbaros, Isócrates (436–338 a.e.c), en su *Panegírico* (380 a.e.c.), evoca la unión de toda la Hélade en contra de Troya por el rapto de una mujer para exhortar a sus congéneres griegos a unirse en una guerra que venga a la ultrajada Grecia: “pues sólo esta guerra es mejor que la paz, parecida más a una peregrinación que a una campaña militar” (*Paneg.* 182).⁵ Los griegos concebían la guerra como un mal común, frecuentemente necesaria para la defensa contra algún enemigo común, e incluso como algo deseable, ya fuera para imponer el poder de una polis sobre otra o como medio para acallar rebeliones internas. La idea de una paz duradera entre las distintas polis era un sueño común, aunque, más que a una genuina concordia, en realidad se aspiraba a tener una alianza militar en contra de enemigos “bárbaros”, es decir, no griegos. En otras palabras, el “cosmopolitismo” de Isócrates se limitaba al mundo griego, y esto siempre que existieran los persas o un enemigo común semejante. Esta paz entre griegos duraría mientras los mantuviera unidos el fin común de defenderse en contra del enemigo, pero nada garantizaría que, terminada esa guerra, no surgirían de nuevo las disensiones entre griegos. Kant, como Isócrates, aprueba la defensa legítima en contra de un enemigo común; sin embargo, tiene claro que la concordia entre distintos Estados cuya motivación más profunda no sea la paz misma, sino formar una alianza para la guerra, como propone Isócrates, lejos de garantizar la paz simplemente aplaza una nueva guerra, más cruenta, entre los que ahora se aliaron (*cf.* el tercer artículo preliminar, p. 5).

Un enfoque distinto a la inevitabilidad de la guerra lo encontramos en la filosofía política de Platón. Rival de Isócrates, Platón publicó la *República* en el mismo año en que se publicara el *Panegírico*. Dado que

⁵ La traducción del griego es mía.

la *República* no es un discurso para ser leído públicamente como el *Panegírico*, sino un diálogo que invita más bien a la reflexión, a la crítica y el cuestionamiento filosófico, la propuesta platónica no debe leerse como una propuesta práctica, sino como un análisis de la naturaleza de las cosas políticas en relación con la plenitud del ser humano. En sintonía con esta interpretación, es dudoso que el llamado socrático a la concordia (ὁμόνοια) entre los griegos en la *República* (5,470e–1b) fuera genuino, y más bien parece ser un recurso retórico. Si siempre había sido difícil siquiera imaginar una unión entre los griegos más allá de las batallas en contra de los persas en las primeras décadas del siglo V a.e.c., un siglo después, con los patentes estragos de la Guerra del Peloponeso a principios del siglo IV a.e.c., esta unión se veía todavía más difícil de alcanzar. Además, habría que subrayar que en ese pasaje de la *República* la invitación de Sócrates no es a renunciar a la guerra, sino a guerrear ahora contra los bárbaros y tratarlos a ellos como los griegos se tratan en ese momento entre ellos, aparentemente en sintonía con la propuesta de Isócrates. Pero si Sócrates hace este llamado, claramente muy difícil, si no es que imposible de atender (como hacen notar en el diálogo la respuesta de Glaucón y el posterior asentimiento de Sócrates), no es en realidad para conseguir esa alianza helénica, sino para mostrar que la guerra es producto de la ambición humana y por desear más de lo necesario con el fin de llevar una vida plena. No en vano este pasaje aparece justamente para introducir la última y más grande de las tres “olas” que Sócrates debe domar y de la que se rehúsa con insistencia a hablar, la del rey filósofo. Sólo si los Estados adoptaran la visión del filósofo se lograría verdaderamente la paz y la estabilidad. Pero Platón no fue ni un promotor de la tiranía (como lo quiso ver Karl Popper) ni un ingenuo pacifista que pensara en soluciones simplistas para problemas tan profundos y arraigados como la guerra. El problema al que quiere apuntar Platón es a la discrepancia entre el fin del Estado y el fin del ser humano. A menos que los Estados renuncien a ser como una “ciudad de cerdos”, la guerra seguirá siendo necesaria (*Rep.* 2.372d–3e), y esta renuncia implicaría que todo ser humano se educara en los valores que la búsqueda de la verdad implica: sustituir el amor que se tiene por los placeres, el dinero o el poder, por el amor a la sabiduría. Cuando Kant critica a Platón al decir que “no es de esperarse que los reyes filosofen o que los filósofos se conviertan en reyes” (Kant 2018, p. 34), muestra que, si leyó a Platón, como es probable que lo haya hecho según lo sostiene Kuehn 2001 (p. 470, n. 19), lo hizo de manera superficial o lo tomó con

demasiada literalidad, sin atender el contexto que la propia obra de Platón propone.⁶

Ahora bien, si Platón consideraba muy improbable que los Estados dejaran de guiarse por la ambición, eso no significa que renunciara a la idea de que hubiera Estados más justos y relaciones entre Estados más pacíficas: ser conscientes de que los excesos y los deseos mal dirigidos conducen a la destrucción podría al menos moderar las guerras. Es decir, parece que, en el mejor de los casos, los filósofos no buscaban erradicar la guerra, sino más bien limitarla a casos de guerras justas, en defensa propia o para garantizar la supervivencia. Muchas fueron las críticas contra Atenas, cuyos gobernantes se jactaban de ser una democracia y ejemplo para otros y, sin embargo, en su trato con otras polis se comportaban como tiranos.⁷ Semejante a lo que parece ser la postura de Kant, los filósofos antiguos buscaban desincentivar la guerra como negocio o como medio para someter a otras polis.

Kant, naturalmente, rechazaba esta concepción de la guerra que utiliza a las personas como medios y a los Estados como cosas. En los artículos preliminares que aparecen en la primera sección de *Hacia la paz perpetua*, establece que “un Estado no es [...] un patrimonio. Es una sociedad de seres humanos sobre la cual nadie, más que él mismo, tiene que mandar y disponer” (Kant 2018, p. 5). Más adelante reprueba que “los súbditos se usan y consumen como cosas a las que se puede manipular arbitrariamente” (p. 5) y aboga por que los ejércitos permanentes desaparezcan completamente con el tiempo. En un sentido podría decirse que Kant hace el mismo llamado que el Sócrates de Platón: renunciar a la guerra que es provocada por una ciudad de cerdos, que empuja a los hombres a morir por un sueldo, a la vez que acepta como legítima la defensa ciudadana para hacer frente a un ataque desde el exterior (p. 6). A pesar de esta posible coincidencia, Kant es en este detalle más radical o, por lo menos, más claro y explícito que Platón. No sabemos si Platón o Sócrates habrían creído en la paz más allá del mundo griego, extendido

⁶ En este sentido vale la pena también revisar el muy breve diálogo entre Sócrates y Glaucón (por cierto, hermano de Platón) que aparece en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte. En ese encuentro queda claro que lo que Sócrates busca no es convencer a Glaucón de que se convierta en rey filósofo, sino disuadirlo de buscar el poder para transformar su ambición política en ambición filosófica (*Mem.* 3.6).

⁷ A este respecto se puede contrastar la “oración fúnebre” de Pericles (2.35–46) con el “diálogo de Melos” (5.84–111) en la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides.

a todo el orbe. En todo caso, no postulan, como sí lo hace Kant, que la paz duradera no puede surgir sin el reconocimiento de la dignidad de *todas* las personas, como se verá en el último apartado de este artículo. En efecto, en *Hacia la paz perpetua* declara célebremente que “se ha llegado hasta un punto en el que la violación del derecho en un lugar se sienta en todos los lugares de la Tierra” (p. 23).

Sea como fuere, aunque desean la paz, los filósofos se ven obligados a reconocer que la guerra existe y que la tarea de erradicarla, si bien debe comenzarse ya, conllevará, en el mejor de los casos, un largo proceso. Además, este proceso no estará exento de reveses, pues nada garantiza que los Estados, aun si consiguen la paz, no vuelvan a un estado de guerra, ya sea porque pueden siempre perder el rumbo o porque las circunstancias los pueden empujar a ello. Nunca habrá una seguridad suficiente como para garantizar que un Estado no se sienta amenazado por otro o que no recurra a la guerra por temor a una futura falta de recursos. A esto se suma la ambición irrefrenable, la inclinación a la guerra y la maldad de la naturaleza humana. Desde el punto de vista de Kant, la inclinación a la guerra “parece ser inherente de la naturaleza humana” (Kant 2018, p. 7), y si bien considera que hay en el ser humano una predisposición moral *mayor* a dominar el mal, piensa que la naturaleza humana es mala y esta maldad prevalecerá si no es cubierta por el velo de la legalidad (p. 17).

Aunque los clásicos rechazarían la afirmación de que hay maldad en la naturaleza humana —pues conciben a ésta teleológicamente como despliegue, como perfección—, aquí encontramos cierta coincidencia entre Kant y el Sócrates de Jenofonte. En sus *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte narra un diálogo entre Sócrates y el sofista Hippias en el que el primero despliega una tenaz defensa de la legalidad como base para la concordia (ὁμόνοια) entre los seres humanos que vale la pena reproducir:

¿No caes en cuenta de que el lacedemonio Licurgo no habría hecho a Esparta diferente y distinguida frente a las demás ciudades, si no le hubiese inspirado el más profundo respeto por las leyes? Y entre los magistrados de una ciudad, ¿no sabes ser los mejores los que infunden en los ciudadanos una mayor obediencia a las leyes, que una ciudad en que los ciudadanos son más sumisos a las leyes es también la más dichosa durante las épocas de paz y la más invencible en las guerras? [...] en la Grecia es ley establecida el que los ciudadanos juren guardarse concordia; y este juramento se hace en todas partes [...] para que obedezcan a las mismas leyes; porque, mientras los

ciudadanos permanezcan fieles a ellas, las ciudades serán poderosas y felices superlativamente; pero sin concordia no hay ni ciudad bien gobernada ni casa bien administrada. (Jenofonte, *Mem.* 4.4.15–16)

Claro está que aquí, como en otros sitios, Sócrates quiere pasar por alto la discusión de si lo legal es siempre justo, o más bien quiere borrar la línea que divide lo legal de lo justo. Sin embargo, esa discusión es una cuestión aparte cuando el primer objetivo de toda comunidad política es constituir un estado legal, por rudimentario que sea. Veamos cómo lo expresa Kant:

Aunque vemos con profundo desprecio el apego de los salvajes a su libertad carente de leyes, prefiriendo pelear incesantemente en vez de someterse a una coerción legal constituida por ellos mismos, prefiriendo por lo tanto eso a la estúpida libertad de los seres racionales, y lo consideremos como brusquedad, tosquedad y degradación animal de la humanidad, del mismo modo, se debe pensar que los pueblos decentes (cada uno por sí unificado dentro de un Estado) tendrían que darse prisa más bien en salir cuanto antes de este estado depravado. (Kant 2018, p. 16)

La constitución de un estado de legalidad que saca a los seres humanos de un estado salvaje de guerra entre ellos es, sin duda, el primer paso hacia la moralidad. De cualquier manera, aun alcanzado este objetivo, el problema de la guerra permanece o se traslada al plano internacional, dado que los Estados, tomados como individuos, viven entre ellos como en estado de naturaleza.⁸ Mientras no se establezca la paz, persistirá un estado de guerra entre los Estados. La pregunta que ahora surge es si tal estado de paz *puede* ser fundado. Si renunciamos, como pide Kant, a un Estado universal, ¿qué fuerza o discurso puede ser más fuerte que el de la propia guerra? ¿Cómo salir de la lógica de que la justicia es la que impone el más fuerte, como estaba ya establecido desde Tucídides?

⁸ Paso aquí por alto la reflexión a la que nos obligaría una mirada más compleja en la que la guerra intestina es fomentada, deliberadamente o no, por fuerzas externas al Estado. Pienso, por ejemplo, en el caso del crimen organizado que en la actualidad causa terror dentro de los Estados pero que se apoya en una red internacional. Entonces la concordia entre los Estados no sería por necesidad cronológicamente posterior, sino simultánea o incluso previa al orden local.

II. La guerra como fenómeno humano “natural” hacia el progreso humano

Por más que los griegos, con su παιδεία, concibieran sistemas políticos en torno a la igualdad y alcanzaran alturas del espíritu humano nunca antes vistas con esa claridad y fuerza, no podemos pasar por alto que la suya fue una civilización que dependía fuertemente de la esclavitud, a la cual consideraban no sólo algo justo, sino incluso natural. Es sorprendente constatar que Aristóteles mismo, digno de tan altos méritos por su profunda comprensión de la realidad, escriba pasajes en los que con gran despreocupación haga una defensa tanto de la esclavitud como de la guerra:

Si pues la naturaleza no hace nada sin propósito ni en vano, síguese necesariamente que por causa del hombre ha creado la naturaleza todos estos animales. De aquí también que el arte de la guerra sea en cierto sentido un medio natural de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte), y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como contra los hombres que, habiendo nacido para obedecer, se rehúsen a ello, y esta guerra es justa por naturaleza. (*Pol.* 1.8, 1256b21–26)

Desde luego, son muchos los matices que deben atenderse respecto a la postura aristotélica tanto sobre la guerra como sobre la esclavitud. Wayne Ambler presenta una defensa de Aristóteles en la que busca explicar que la distinción que hace Aristóteles entre la esclavitud de hecho y la esclavitud natural en realidad ayuda a mostrar cuán poco se da la esclavitud que sería “natural”, y que, más que a esclavitud entre seres humanos, se refiere especialmente al dominio “despótico” que ejerce (o debería ejercer) la razón sobre el cuerpo (Ambler 1987). El autor también argumenta que, en realidad, si se reúnen todos los pasajes en que Aristóteles habla en su *Política* sobre la esclavitud se percibe con claridad que, más que defender algún punto de vista en particular, más bien expone y analiza las distintas posturas que existen sobre ella, y se logra apreciar no sólo cuán reticente es a aceptar el hecho de la esclavitud, sino que incluso ofrece argumentos para mostrar que ésta en realidad no es necesaria (y, por lo tanto, se infiere, no tendría por qué existir). En cualquier caso, la postura aristotélica y la de los griegos en general dista mucho de lo que se conseguiría en la Ilustración: el rechazo tajante a toda forma de esclavitud y la concluyente afirmación de la dignidad de *todo* ser humano como fin en sí mismo.

Sin embargo, tampoco podemos idealizar la Ilustración como si fuera la plena realización de los principios que propone. Hay contra Kant mismo acusaciones de racismo y eurocentrismo porque llega a afirmar que hay diferencias esenciales entre blancos y negros (Kant 2007, p. 59). Cavallar ofrece como explicación de esto un cambio gradual en el pensamiento kantiano hacia el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano, y argumenta que para la década de 1790 Kant ha llegado a una versión coherente del cosmopolitismo moral en la cual rechaza la esclavitud y critica el colonialismo europeo. Asimismo, argumenta que Kant reconsidera su postura sobre la migración y concluye que todos los humanos vivirán por todas partes del mundo sin importar su raza y que, para 1798, en su *Antropología*, el tema de la raza desaparece casi por completo de sus escritos (Cavallar 2012, pp. 97–98). Esto es compatible con la afirmación de Kant según la cual, más que una época ya ilustrada, se vive en una época de Ilustración (Kant 2012, p. 15).

Ahora bien, el camino hacia la Ilustración no depende sólo de la razón, sino que se sirve también de “los designios secretos de la naturaleza” (Gallie 2014, p. 70). Más de una década antes, en el noveno principio de su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Kant ya argumentaba que el plan de la naturaleza aspira “a la perfecta integración civil de la especie humana” (Kant 2013, p. 121). Parte de la explicación de que haya tal distancia, como afirmé al inicio, entre la elevación moral y la práctica política, se debe a que el camino de la naturaleza es el de lograr la concordia mediante la discordia. En el primer agregado de *Hacia la paz perpetua*, Kant afirma que la garantía de la paz perpetua la proporciona:

nada menos que la gran artista naturaleza (*natura daedala rerum*), desde cuyo curso mecánico se hace visible su conformidad a fines mediante la cual hace surgir la concordia mediante la discordia entre los seres humanos, incluso contra la voluntad de ellos. (Kant 2018, p. 24)

Es de esperarse que haya entonces un proceso civilizatorio lento en el que se pase, primero, de un estado de naturaleza a uno legal, y después, gradualmente, de la razón a la ley, y de la ley a la paz, apoyado en el impulso, ínsito en la naturaleza de las cosas, hacia un estado libre, racional y pacífico. Si vemos en la historia y hoy mismo disensiones, conflictos y guerras, no es razón para la desesperación, sino el curso natural del progreso humano. Así como la naturaleza se sirve de la guerra

para poblar toda la Tierra, lo que los seres humanos no logren por obediencia a su propia razón la naturaleza se encargará de que lo logren por coerción. De esta manera, arrastrados por el destino, los seres humanos estamos, querámoslo o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*),⁹ encaminados en dirección al derecho público. Si ejercemos mal nuestra libertad, la naturaleza nos obligará despóticamente para cumplir con nuestro deber racional (Kant 2018, pp. 28–29). Muchos años antes de decir esto en *Hacia la paz perpetua*, en la *Idea para una historia universal* (1784), Kant ya había llegado a esta misma conclusión, de que puede descubrirse un hilo conductor a lo largo de la historia que nos hace suponer que hay un plan de la naturaleza (Kant 2013, p. 123).

La guerra es entonces parte del plan “natural” hacia el progreso de la humanidad. O, más bien, Kant argumenta que el progreso hacia un estado verdaderamente civil depende precisamente de la pasión, la discordia y la guerra, a las que estamos obligados por la naturaleza. Pero si esto es cierto, tendría que probarse que desde hace 300 años ha habido un claro avance hacia la constitución de la paz, el respeto a la dignidad de toda persona y una mayor libertad; un avance que no está del todo claro, y que, en todo caso, ha requerido de grandes atrocidades, como las guerras mundiales, muchos otros conflictos armados, hambrunas, invasiones y migraciones forzadas, por mencionar algunos de los males de los últimos siglos. Por otra parte, incluso si se probara dicho avance, ¿no estaríamos justificando el sufrimiento y sacrificio de muchas generaciones para que al fin, en otros siglos, quizá la humanidad consiga la paz?

En este punto nos vemos obligados a formular más bien la pregunta, si no es que el justo reclamo, de por qué no se ha logrado ya la paz y la justicia que anhela la humanidad. Como decía al inicio, ¿qué tiene que decir la filosofía política respecto de los males que aquejan, al parecer universalmente, a la humanidad? ¿Se debe acaso a la maldad en la naturaleza de los seres humanos? ¿Se equivocó Kant al afirmar que nuestra predisposición moral es mayor que la maldad de la naturaleza humana? O ¿por qué ésta continúa dormida? (*cfr. el segundo artículo definitivo*, en Kant 2018, p. 17). Los clásicos griegos ofrecen una respuesta que no es del todo incompatible con las propias respuestas de Kant. Tanto los griegos como Kant parecen apuntar a una tensión inherente entre los medios para alcanzar la libertad o el florecimiento humano pleno y

⁹Vemos aquí asomarse la influencia de la Stoa —que no abordaré en este artículo— en el pensamiento de Kant.

los medios para garantizar la seguridad y la estabilidad política, como veremos a continuación.

III. *Tensión entre la naturaleza y la libertad*

Los griegos no expresaron esta tensión en los mismos términos que Kant —entre la naturaleza y la libertad—, sino entre la ciudad y el ser humano. La ciudad, dice Aristóteles, nace de la necesidad, pero si la comunidad política busca primero vivir o sobrevivir, la razón de que se mantenga unida y perdure tiene como finalidad no simplemente vivir, sino vivir bien, y ésta es la finalidad de la comunidad perfecta (τέλειος πόλις, *Pol.* 1.2, 1252b27–30). En primera instancia, entonces, la ciudad responde a los apremios de techo, vestido, alimento y seguridad. Para cumplir con este urgente propósito, la ciudad se rige por el dominio y la coerción. Al mismo tiempo, sin embargo, la ciudad debe cumplir no sólo con lo urgente, sino también con lo más importante: debe ser el lugar idóneo para el florecimiento humano, que defienda la igualdad y promueva la libertad dirigida hacia una vida virtuosa. A su vez, la vida virtuosa permite al ser humano buscar su plenitud cultivando lo más divino que hay en él, a saber, la razón. Somos seres sociales tanto por nuestra indigencia como por nuestra aspiración a la excelencia (Guzmán Valdivia 1970, p. 60). El problema que salta inmediatamente a la vista es el que Platón expresa de forma elocuente en la *República* cuando dice que los guerreros deben tener las características de los perros de raza, que saben ser amables con los amigos y agresivos con los enemigos (*Rep.* 2.375d–e). Los requisitos para que una ciudad cumpla con su primer deber, el dominio y la coerción, son en cierta medida incompatibles con los requisitos para que cumpla su deber supremo: educar para el pensamiento y la libertad.¹⁰

El problema es más complejo y va más lejos. El orden interno que se consigue dentro de un Estado no necesariamente obstaculiza el desarrollo pleno de los ciudadanos. Al contrario, podemos más bien afirmar que, sin ese orden interno, las posibilidades para ejercer la libertad serían muy limitadas o, incluso si ésta se alcanzara, sería muy endeble. No obstante, lograr un balance entre el poder y la libertad es un arte difícil porque, como afirma Kant, “la posesión del poder estropea inevitablemente el libre juicio de la razón” (Kant 2018, p. 34). En primer lugar, el

¹⁰ El tema de la στάσις en la Antigüedad es interesante y complejo. Lamentablemente no puedo abordarlo aquí. Para un estudio sobre la guerra civil en Aristóteles, véase Skultety 2019.

poder constituye siempre una tentación para la tiranía, que se cerniría como una amenaza dentro del Estado. En segundo lugar, constituida una tiranía, difícilmente podrían los sabios expresar su parecer.¹¹ Y la remota posibilidad de que alguien sabio llegara al poder (cosa que Kant rechaza ahí mismo, en su crítica a los reyes filósofos o filósofos reyes) en realidad es, según Platón, algo que no puede ocurrir. La razón de ello se muestra en la imagen de la nave que aparece en el libro VI de su *República*. En este célebre pasaje, Sócrates pide a sus interlocutores que imaginen una embarcación cuyo dueño, a pesar de ser un poco más alto y fuerte que los demás, es un poco ciego y sordo e igualmente inhábil para conducir la nave. Los tripulantes, por su parte, luchan entre ellos por hacerse del timón y ruegan al dueño del barco que les ceda el mando. Si alguno tiene éxito, lo matan o lo arrojan por la borda. Al dueño también lo emborrachan y encadenan, y se hacen ellos del mando y dicen que eso es saber navegar bien. Al filósofo, mientras tanto, que conoce el arte de gobernar la nave y que sabe la importancia de conocer las estaciones del año, los vientos, el cielo y las estrellas, se lo mira como a un inútil, un mero contemplador de estrellas. Conociendo el arte de gobernar la nave, no podría jamás hacerse del timón ni tampoco ser escuchado por los tripulantes, pues éstos niegan que alguien sepa gobernar bien la nave o que el arte de navegar se pueda aprender o enseñar, y están incluso dispuestos a matar a quien ose afirmar lo contrario. “A tal punto es penoso el trato que los hombres superiores sufren de parte de las ciudades”, afirma Sócrates (*Rep.* 6.488a). En pocas palabras, lo que el relato platónico de la nave muestra es que las habilidades y ambiciones necesarias para hacerse del timón son distintas de las habilidades y saberes necesarios para gobernar la nave.

Kant parece reconocer esto como cierto. Por ello sostiene que es imprescindible “que los reyes o los pueblos [...] no hagan desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que les dejen hablar públicamente” (Kant 2018, p. 34). La voz de los filósofos debe ser tomada en cuenta para el mejor gobierno del Estado. En ellos reside la razón que nos ayuda a permanecer, dice Kant, “sobre la vía del deber (según las reglas de la sabiduría), para y, por tanto, hacia el fin final” (p. 36). Con todo, Kant no ofrece una ruta aceptable para alcanzar esta resolución, pues es requisito previo que los gobernantes tengan altura moral para

¹¹ A una valiosa reflexión sobre éstos y otros aspectos de la tiranía invita el diálogo *Hierón* de Jenofonte, sobre el cual no es posible abundar aquí.

usar el poder que se les ha arrogado en favor de la voluntad general del pueblo. La unificación de los diversos quererres mediante un estado legal requiere inicialmente de la “*violencia*, sobre cuya coerción se funda posteriormente el derecho público” (p. 36). Mas:

aquí no se puede contar con la convicción moral del legislador de que, después de que se realice la unificación de la multitud salvaje en un pueblo, él cederá al pueblo el llevar a cabo una constitución jurídica conforme a su voluntad general. Esto quiere decir que quien tiene una vez el poder en las manos no dejará que el pueblo le prescriba leyes. (p. 36)

Superar la primera etapa de constitución de un estado legal (es decir que, una vez establecido el régimen legal, constitucional, se consiga que el poder sea usado en favor de todos los ciudadanos) es una tarea sumamente complicada, porque la ambición que lleva a los políticos al poder es distinta, y en un sentido opuesta, a la ambición por el saber y el deber moral. Si la naturaleza y la razón se unieron para conseguir una progresiva libertad en la conformación del Estado, la segunda no es capaz de someter a la primera.

De allí que Kant vea la imperiosa necesidad de que la constitución civil en cada Estado sea republicana. Eso es lo que establece en el primer artículo definitivo de *Hacia la paz perpetua*, pues no sería posible inaugurar una paz genuina y duradera si antes no se han dado las condiciones *dentro* de un Estado que le permitan cumplir con su promesa de paz. Que haya Estados republicanos implica, para Kant, 1) que se logre la libertad de no obedecer una ley externa, 2) que se garantice la dependencia de todos a las leyes y, por lo tanto, 3) la igualdad de todos ante la ley. Sólo así se podrá pensar en hacer cumplir los tres derechos: el *ius civitatis*, el *ius gentium* y el *ius cosmopoliticum*. “La constitución republicana”, afirma Kant, “además de [...] haber surgido de la fuente pura del derecho” tiene la perspectiva de la paz perpetua (Kant 2018, p. 12). ¿Y de qué depende que se opte por una constitución republicana? Parece que esta decisión descansa en esa unión entre la naturaleza y la libertad de la que hablamos antes, en la que ambas laboran hacia un mismo fin. Es crucial advertir aquí la importancia que tiene el poder de coerción dentro de un Estado para poder aspirar a que sus ciudadanos se eleven moralmente. Si, en un sentido, estas dos fuerzas de la naturaleza y la libertad son contradictorias, se vuelven complementarias porque la primera posibilita la segunda.

Pasamos entonces a la siguiente dificultad, la de lograr la paz *entre* los Estados. Incluso si se desarrollan Estados republicanos que consigan

medianamente un equilibrio de poder entre gobernantes y gobernados, queda el problema de la guerra en el ámbito internacional. Si en el interior se logra la paz, el orden y la estabilidad, al menos en un primer momento, mediante el uso violento de la fuerza, esta coerción sólo podría lograrse a nivel internacional con un Estado mundial. Kant, como mencioné ya, rechaza tajantemente esta alternativa, pues no repara nada más en la dificultad de lograrlo, sino también ve los graves riesgos que implicaría. La diversidad de lenguajes y de religiones, afirma Kant, existe precisamente porque la naturaleza así lo quiere (Kant 2018, p. 31). El equilibrio no debe provenir de un Estado mundial porque, para alcanzar tal Estado, éste tendería, parece sugerir Kant, a una homogeneización indeseable de todos los Estados, lo cual atentaría en contra de su libertad. La naturaleza, que separa y unifica sabiamente, dicta lo contrario y busca un equilibrio “en la más viva rivalidad” (p. 32).

De nuevo, podemos encontrar en Jenofonte reflexiones que coinciden en buena medida con lo que sostiene Kant. Ya antes presenté la defensa de la legalidad de Sócrates frente a Hipias. En ese mismo fragmento, Sócrates dice que los griegos hacen un juramento para guardar la concordia entre ellos, y de ninguna manera está pensando que dicho juramento tenga la intención de fundir a todos los griegos en una sola nación. Dice así:

Pues bien: no creo que este juramento se haga precisamente para que los ciudadanos concuerden en dar la victoria a los mismos coros, para que aplaudan a los mismos tocadores de flauta, para que prefieran a los mismos poetas, para que tengan los mismos gustos, sino para que obedezcan a las mismas leyes; porque, mientras los ciudadanos permanezcan fieles a ellas, las ciudades serán poderosas y felices superlativamente; pero sin concordia no hay ni ciudad bien gobernada ni casa bien administrada. (Jenofonte, *Mem.* 4.4.15-16)

La paz entre los Estados debe nacer entonces de un acuerdo recíproco. En este sentido, el segundo artículo definitivo de *Hacia la paz perpetua* afirma: “El derecho de gentes debe fundarse sobre un federalismo de Estados libres” (Kant 2018, p. 15). Como bien lo ve Gallie,

el tipo de acuerdo cuya operación *entre* Estados puede esperarse racionalmente debe descansar, sin embargo, sobre principios enteramente distintos de aquéllos que garantizan (hasta cierto punto) la justicia y la seguridad *dentro* de los Estados (por lo que la idea de un imperio o de un super Estado

globales o de una policía internacional no constituye una solución al segundo gran problema de la política). (Gallie 2014, p. 72)

Los antiguos no eran ajenos a la crítica de un Estado mundial. En la *Ciropeia*, magnífica obra de ficción de Jenofonte sobre el supuesto Ciro histórico (600/575–530 a.e.c.), Jenofonte narra el ascenso del pequeño Ciro desde su infancia en Persia hasta una especie de “gobierno mundial” sobre muchas naciones. Según lo que dice Jenofonte al inicio de la obra, el gobierno sobre seres humanos es posible si se ejerce con conocimiento (ἐπιστάμενος, adjetivo emparentado con ἐπιστήμη; *cfr.* Cyr. 1.1.3). Aunque toda la obra parece más bien la defensa de la posibilidad y deseabilidad de un gobierno mundial, el último capítulo de la historia pone en duda las omnipresentes alabanzas al carisma de Ciro, pues más que un buen gobernante, Ciro aparece al final como un déspota ilustrado —si se me permite el anacronismo de la expresión—. Pareciera que, en el mejor de los casos, un gobierno mundial sería un gobierno estable pero sometido, sin verdadera libertad, al arbitrio del gobernante. Pero aun si se concediera que el gobierno de Ciro había sido bueno, la apresurada descomposición de su reino en el instante de su muerte invita a reflexionar sobre cómo podría darse continuidad a un régimen así. La virtud y la sabiduría no son heredables, de modo que la idea de un gobierno mundial no es deseable ni, si se lograra, estable. No puede funcionar.¹²

Volvemos a la pregunta con la que terminamos el primer apartado: si renunciamos, como pide Kant, a un Estado universal, ¿qué fuerza o discurso puede ser más fuerte que el de la propia guerra?

IV. La solución kantiana y la solución clásica

Al inicio de este artículo formulé la pregunta de si es realmente posible erradicar la guerra y sostuve que la respuesta depende, entre otras cosas, de qué concepción tengamos sobre el fin supremo de la vida humana. Formular la solución kantiana requiere definir entonces cuál es ese bien supremo para Kant. Aquí me apoyo en la tesis de Cavallar de

¹² Aquí es importante mencionar que, a grandes rasgos, la obra de Jenofonte se puede dividir en dos: los textos socráticos, es decir, en los que aparece Sócrates, y los no socráticos. Si en los textos socráticos Jenofonte apunta hacia el ideal de vida al que todo ser humano debe aspirar, en los textos no socráticos nos invita a pensar en las dificultades que la vida filosófica enfrenta en el mundo real. Al igual que Platón muestra el contraste entre Sócrates y Calicles (en su *Gorgias*) o Trasímaco (en su *República*), Jenofonte muestra la tensión entre la ciudad y el hombre en la confrontación de sus distintos textos.

acuerdo con la cual la filosofía de Kant se divide en tres partes complementarias para definir el bien supremo: 1) el bien supremo en sentido *legal*, 2) el bien supremo en sentido *moral (sittliche)*¹³ y 3) el bien supremo propiamente, el cual coincide con el bien del trascendente Reino de Dios (Cavallar 2012, pp. 104–105). Que las tres partes sean complementarias significa que no es posible elegir la realización de una de ellas sin atender a las otras dos. Veamos en qué consiste el bien supremo en cada caso y qué implicaciones tiene su complementariedad para definir la postura de Kant sobre la paz perpetua.

El bien supremo en un sentido legal, que es lo que Kant propone en *Hacia la paz perpetua*, se refiere al establecimiento de una sociedad global legal (la Federación de Estados de la que hablé antes), y que es el bien supremo político. La solución que plantea en este sentido es apelar al interés mutuo de las naciones para que éstas opten por la paz y no por la guerra. En lo fundamental, Kant propone que el egoísmo refinado de las personas —el deseo de seguridad, estabilidad, pero sobre todo del comercio y del dinero— es clave para solucionar el problema de la guerra. De acuerdo con él, “el *poder del dinero* es probablemente el más confiable de todos”, y es mediante el mecanismo de las inclinaciones humanas que la naturaleza garantizará la paz perpetua (Kant 2018, p. 32). Como el mismo Kant afirma, “no se trata de la mejoría moral del ser humano, sino solamente del mecanismo de la naturaleza”, el cual,

mediante las inclinaciones egoístas [...] puede ser usado por la razón como un medio para hacerle espacio a su propio fin, el precepto jurídico, y, con esto, para fomentar y garantizar la paz tanto interna como externa en cuanto ello depende del Estado mismo. (p. 30)

Es así como “el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios (siempre que éstos tengan entendimiento)” (p. 30). Más que por el mecanismo de la coerción, la paz se conseguirá con este llamado civilizatorio fundado en el interés comercial. Surge, sin embargo, una dificultad: nada impide que el propio comercio lleve al dominio; si la felicidad está escindida de la moral, aun en su unión en la paz, la guerra continuará; no se instalará la paz de manera genuina, sino que se transitará hacia una guerra comercial o a la imposición de los fuertes económicamente sobre los débiles. La

¹³Por “moral” me refiero aquí a lo que Kant entiende por el bien moral supremo *en este mundo* (cfr. Cavallar 2012, p. 109).

solución legal de Kant puede funcionar, pero parece insuficiente para lograr una paz perpetua. La raíz del problema parece encontrarse en que en la propuesta legal de Kant la virtud, que aspira a la moralidad, pasa a un segundo plano. Y esto coincide con la visión negativa que tiene Kant sobre la naturaleza humana.

Sin duda el ser humano, como afirma Hans Küng, es una combinación de bien y mal. Si fuéramos ángeles, no necesitaríamos gobiernos; si fuéramos demonios, ningún gobierno sería posible. Los “seres humanos son complejos y ambivalentes, a medio camino entre la razón y la sinrazón, el bien y el mal, una mezcla de egoísmo y virtud, que pueden usar el poder bien o mal” (Küng 1997, pp. 50–51). Los clásicos griegos comprendían bien esta complejidad del ser humano. Sin embargo, no por ingenuos, sino por sabios, hacían énfasis en la perfección humana mediante la virtud. Eran conscientes de los riesgos que implicaría un discurso sobre la maldad humana como guía para nuestras acciones o como punto de partida para la elaboración de leyes. Ceder la primacía que tiene la virtud al ámbito de la legalidad —que es lo que Kant hace en su *Metafísica de las costumbres* (Hassner 1987, p. 593)— bien puede ser una política útil, incluso formativa para los seres humanos, pero sin profundidad espiritual. A la larga, si la virtud pasa a segundo plano, no habrá un fundamento sólido para la formación de un Estado que mire allende los intereses egoístas: encierra ya en sí mismo la semilla de la guerra.

La conciencia de esta sutil pero importante diferencia parece estar detrás de algunos de los argumentos que utiliza Platón en boca de Sócrates o, en sus *Leyes*, en boca del extranjero ateniense. En este último diálogo, por ejemplo, el ateniense lleva el argumento sobre la fundación de las ciudades a la afirmación de que las primeras barreras que alzaron los hombres fueron para protegerse no de otros humanos, sino de las bestias salvajes. La afirmación es forzada, pero quien nota que es forzada está obligado a reflexionar por qué el ateniense quiere sostener ese argumento. La respuesta más natural es la reflexión que he ofrecido líneas atrás: el origen de las leyes debe estar fundado en una noción del ser humano que, si bien puede hacer el bien y el mal, no está en guerra con otros seres humanos. El origen de la ciudad sería el apoyo mutuo para la plenitud humana y no la unión en contra de otros seres humanos. Por lo tanto, la virtud, de acuerdo con el extranjero ateniense, debe tomar precedencia frente a la legalidad.

Es curioso que Kant, al hablar en el primer agregado de *Hacia la paz perpetua* de que la naturaleza, previsora, ofrece la posibilidad de

habitar toda la Tierra, mencione pueblos alejados que “tienen bastante que hacer en su guerra contra los animales para vivir en paz entre sí” (Kant 2018, p. 26). Parecería por un momento estar de acuerdo con el extranjero ateniense de Platón, pero inmediatamente agrega: “pero, lo que les ha *llevado hasta ahí* no ha sido probablemente otra cosa que la guerra” (p. 26). Al contrario de Platón, Kant quiere postular la guerra como el origen de que se pueble toda la Tierra y como el origen de la legalidad. Como vimos en el segundo apartado, la guerra es para Kant el instrumento de la naturaleza.

Si seguimos la tesis de Cavallar, diríamos que reducir a Kant al aspecto pragmático del dinero y el comercio es erróneo, porque esta misma postura debe ser complementada con una postura sobre las costumbres y con una postura moral. Aquí pasamos al segundo sentido del bien supremo, el que es de acuerdo con las costumbres o con la moral *en este mundo*. A esto mismo apunta el propio Kant en el anexo de *Hacia la paz perpetua*, en el cual reflexiona largamente “Sobre la discordancia entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua” (pp. 35–48). En esta sección de su prospecto, Kant básicamente hace una defensa del político moralista en contra del moralista político:

Puedo ciertamente pensar en un *político moralista*, es decir, uno que toma los principios de la prudencia del Estado de manera que puedan coexistir con la moral, pero no puedo pensar un *moralista político* que se forje una moral que considere útil para la ventaja del hombre de Estado. (Kant 2018, p. 37)

En pocas palabras, Kant desde luego no está conforme con el puro mecanismo práctico, sino que aspira a una elevación moral. El político moralista debe subordinar la política a la moral, pues la paz perpetua no puede ser meramente técnica, sino también moral, incluso en contra del interés personal (Kant 2018, p. 38; Hassner 1987, pp. 584, 594). Actuar conforme a la moral en este sentido es lo que Kant entiende como virtud. Este actuar requiere de la costumbre, de reiteradas acciones conforme a la ley y puede estar motivado no por el deseo de cumplir con el deber, sino porque se busca, por ejemplo, la salud, el honor, el reposo o el lucro (p. 56). Esta segunda meta constituye un problema clave, a saber, el de pasar de la civilización a la moralización (Cavallar 2012, p. 108). Más allá de la legalidad, este bien supremo moral implica lo que mencioné en apartados anteriores, el reconocimiento de todos los seres humanos como seres racionales, independientemente de su raza, fines

en sí mismos y que, según el cosmopolitismo moral, se unen en una comunidad moral universal. Si en el terreno de lo legal se aspiraba al bien político supremo, en el terreno de lo moral se aspira al bien moral supremo —hay que repetirlo— en este mundo.

De esta manera podemos pasar al tercer y último sentido del bien supremo, el bien supremo moral que coincide con el Reino de Dios y que no es propiamente de este mundo. En su texto *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant explica que si seguir las leyes depende de la costumbre, ser moralmente bueno en el sentido más pleno no puede ocurrir gradualmente, sino que requiere un cambio del corazón. Veamos cómo lo expresa:

Pero que alguien llegue a ser no sólo un hombre *legalmente* bueno, sino un hombre *moralmente* bueno (grato a Dios) [...] eso no puede hacerse mediante *reforma* paulatina [...], sino que tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella); y sólo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación (Juan, III, 5; *cfr.* I Moisés, I, 2) y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo. (Kant 1981, p. 56)

Se puede apreciar en esta cita una verdadera elevación humana hacia el plano religioso. Vemos un tratamiento casi teológico de un asunto moral. Contrario a lo que suelen ver sus intérpretes secularistas, Kant no estaba solamente interesado en el contenido racional de la religión, sino que tenía una genuina preocupación por la moral en el más alto sentido. De acuerdo con Cavallar, una interpretación correcta de Kant debe atender a los tres aspectos del bien supremo y ver a los tres como complementarios, y todos ellos necesarios. No obstante, a pesar de discurrir sobre el bien supremo en los tres sentidos y de reconocer al último como el más importante, Kant siempre vuelve a la advertencia de que el bien supremo que concibe a Dios como “gobernante *bondadoso* y sostén moral del mismo” (Kant 1981, p. 140) no puede tratarse teóricamente “porque esta cuestión sobrepasa toda la facultad especulativa de nuestra Razón” (p. 120).¹⁴ Al limitarse, finalmente, a lo que somos capaces de conseguir mediante nuestra razón, Kant nos dirige a la prevalencia del aspecto moral en este mundo, y la dificultad de alcanzar esta moralización nos retrotrae nuevamente al aspecto político y legal. Kant se eleva momentáneamente, pero en lo esencial parece atado a los

¹⁴ Debo estas dos últimas citas al texto ya mencionado de Cavallar, p. 110.

principios racionalistas y seculares de la modernidad. En palabras de Hassner 1987:

la disyunción de los dos mundos es más convincente que su reconciliación; la pureza del alma y la esperanza de su progreso indefinido en otro mundo son más esenciales para la moralidad de lo que son el gobierno republicano y el progreso indefinido en este mundo hacia la paz perpetua. (p. 585)

Al separar así ambos mundos, Kant parecería apostar a aquello sobre lo cual él mismo ironiza en la introducción de *Hacia la paz perpetua*, a saber, que ésta se refiere sólo a la paz de los sepulcros (p. 3). No obstante, hoy deben considerarse otras interpretaciones que rechazan un cambio radical en la concepción del *summum bonum* en Kant (el salto de una interpretación teológica a una meramente secular)¹⁵ y buscan una lectura en la que se reconciliaría a ambas. Por citar algunos ejemplos, Charpenel 2020 estudia el bien supremo en el contexto de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y argumenta que existe una gran unidad y coherencia en la interpretación del bien supremo en el corpus kantiano, si bien reconoce que con distintos acentos. Por su parte, Brown 2020 busca unir ambas interpretaciones en su lectura teológico-política del bien supremo en Kant. Por último, Woo 2023 da argumentos para explicar por qué no hay propiamente una ruptura, sino un cambio de énfasis, de la postura teológica a la secular. Todas estas interpretaciones abogan por una lectura coherente del *summum bonum*, con lo cual estaríamos facultados para sostener la afirmación de que el fin último continúa siendo trascendente para Kant, incluso si pone mayor énfasis en la moralidad secular. Esta consideración es de suma importancia, pues contribuye a una lectura más matizada de Kant, una que permite cierta reconciliación con el pensamiento clásico.

Si Kant logró, por una parte, concebir una perspectiva de la paz radical como nunca antes se había pensado, es decir, como una paz verdadera, duradera y no como un simple armisticio o aplazamiento de la guerra, por otra parte, precisamente esa visión moderna y radicalmente racional parece inaugurar una etapa de la humanidad en la que la guerra misma cambió cualitativamente, en su esencia. Resultaría paradójico que la misma filosofía que consiguió extender la dignidad a todo ser humano al mismo tiempo contribuyera a que esa dignidad se volviera infinitamente inferior cualitativamente en la medida en que

¹⁵ La defensa de la posición secular o política aparece especialmente en Reath 1988.

perdió o desechó deliberadamente la noción de eternidad. La coherencia y unidad en el *summum bonum* en Kant, a la que hoy apuntan varios estudiosos, invitan a una interpretación en la que la filosofía de Kant no subordina lo sagrado a lo profano, sino que, por lo contrario, mantiene su relevancia y, en última instancia, su supremacía.

Aunque Kant rechaza el eudemonismo, un regreso a la concepción antigua de la felicidad humana como fin (τέλος) para guiar todas nuestras acciones no es del todo ajeno o incongruente con su propia propuesta, y podría brindar más elementos que condujeran a una paz más profunda y duradera. A la luz de estas interpretaciones, habría que reconsiderar las críticas de pensadores como Robert Spaemann, que en su libro *Happiness and Benevolence* hace una defensa del eudemonismo clásico y esclarece los malentendidos que, sobre todo en la modernidad, se dieron en contra de esta corriente. El problema que enfrentaría Kant, de acuerdo con Spaemann, es que “para Kant, como para un utilitarista o un eticista de la teoría del discurso, la felicidad individual está subordinada a un estándar superior, que primero determina ‘la valía de la felicidad’” (Spaemann 2000, p. 9). Al considerar la coherencia y unidad del *summum bonum* en Kant, esta crítica pierde fuerza, si bien es cierto que algo de verdad hay en ella en el sentido de que el propio Kant buscó distanciarse de los clásicos para unirse al proyecto de la modernidad. En cambio, la solución clásica apunta a la búsqueda profunda de la felicidad, que transforma las acciones humanas hacia el bien propio en *consonancia* con el bien común.

Pero Kant desprecia a Platón como un idealista que abandonó

el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento.¹⁶ (Kant 2006, pp. 46-47)

Lo que para Kant era volar en el vacío, para Platón era mostrar la verdadera raíz de la paz, a pesar de su casi imposibilidad, porque únicamente así se puede aspirar a elevar la condición humana no sólo a la moralidad, como parecería ocurrir en Kant, sino a una tarea espiritual:

¹⁶Es interesante ver que Hegel usa críticas semejantes ¡en contra de Kant! (cfr., por ejemplo, *Enciclopedia*, § 46).

a la plenitud del ser humano, cuya máxima felicidad no está en la mera satisfacción de los placeres de acuerdo con la naturaleza biológica ni en el mero cumplimiento del deber, sino en su elevación espiritual, al ámbito más profundamente humano, alineado con la razón, apuntando a lo divino que hay en el ser humano en este mundo. La solución clásica insiste en poner el mayor énfasis en el despliegue de todas las capacidades humanas que conducen a la genuina felicidad como la raíz de una verdadera paz. La invitación de los clásicos es a reflexionar con seriedad sobre la felicidad humana y a trabajar profundamente por alcanzarla, pues en la medida en que ésta se logre se logrará también la paz. Cabe preguntar, para finalizar, ¿qué tan apartado está realmente Kant de esta postura? Quizá no la juzgaría del todo ajena a su pensamiento y, sin embargo, juzgó que su tiempo requería poner el énfasis en otro lado.

Referencias bibliográficas:

- Ambler, Wayne, 1987, "Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery", *Political Theory*, vol. 15, no. 3, pp. 390-410. <<https://doi.org/10.1177/0090591787015003007>>
- Aristóteles, 2000, *Política*, trad. A. Gómez Robledo, UNAM, México.
- Bohman, James y Matthias Lutz-Bachmann, 1997, *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT, Massachusetts.
- Brown, Étienne, 2020, "Kant's Doctrine of the Highest Good: A Theologico-Political Interpretation", *Kantian Review*, vol. 25, no. 2, pp. 193-217. <<https://doi.org/10.1017/S1369415420000047>>
- Cavallar, Georg, 2012, "Cosmopolitanisms in Kant's Philosophy", *Ethics & Global Politics*, vol. 5, no. 2, pp. 95-118. <<https://doi.org/10.3402/egp.v5i2.14924>>
- Charpenel, Eduardo, 2020, "El *summum bonum* en el *Religionsschrift* de Kant", *Signos Filosóficos*, vol. 22, no. 43, pp. 58-87.
- Gallie, W.B., 2014, *Filósofos de la paz y de la guerra: Kant, Clausewitz, Marx, Engels y Tolstoi*, trad. J. Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México.
- Guzmán Valdivia, Isaac, 1970, *Humanismo trascendental y desarrollo*, Limusa-Wiley, México.
- Hassner, Pierre, 1987, "Immanuel Kant", en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, pp. 581-621.
- Hegel, 2005 [1817], *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid.
- Isócrates, 1928, *Panegyricus*, en *Isocrates in Three Volumes*, trad. G. Norlin, Harvard University Press, Cambridge.
- Jenofonte, 2001, *The Education of Cyrus* [Ciropeia], trad. W. Ambler, Cornell University Press, Ithaca.

- Jenofonte, 1993, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, introducción, trad. y notas J.D. García Bacca, UNAM, México.
- Kant, Immanuel, 2018 [1795], *Hacia la paz perpetua*, trad. G. Leyva, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Immanuel, 2013 [1784], “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2012 [1784], *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Santillana (Taurus), Madrid.
- Kant, Immanuel, 2007 [1798], *Anthropology, History, and Education*, editado por Günter Zöllner y Robert B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, Immanuel, 2006 [1781/1787], *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Taurus, México.
- Kant, Immanuel, 1981 [1793], *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid.
- Kleingeld, Pauline, 2012, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9781139015486>>
- Kuehn, Manfred, 2001, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9781107050433>>
- Küng, Hans, 1997, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University Press, Nueva York.
- Leyva, Gustavo, 2018, “Estudio preliminar”, en Kant, *Hacia la paz perpetua*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. I–XIX.
- Nussbaum, Martha G., 2019, *The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal*, The Belknap Press, Cambridge.
- Platón, 2000, *La república*, introducción, trad. y notas A. Gómez Robledo, UNAM, México.
- Platón, 1980, *The Laws*, trad. Th. Pangle, Chicago University Press, Chicago.
- Reath, Andrews, 1988, ‘Two Conceptions of the Highest Good in Kant’, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, no. 4, pp. 593–619. <<https://doi.org/10.1353/hph.1988.0098>>
- Santozki, Ulrike, 2006, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín.
- Skultety, Steven, 2019, *Conflict in Aristotle’s Political Philosophy*, SUNY Press, Nueva York.
- Spaemann, Robert, 2000, *Happiness and Benevolence*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- Tucídides, 1996, *The Landmark Thucydides. A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*, ed. Robert B. Strassler, Free Press, Nueva York.
- Woo, Jaeha, 2023, “Why Kant’s Hope Took a Historical Turn in Practical Philosophy”, *Con-Textos Kantianos*, no. 17, pp. 43–55. <<https://dx.doi.org/10.5209/kant.88695>>

El estatus conceptual de los principios de justicia, los experimentos mentales y el papel de la narrativa histórica en la obra de Santiago Truccone

[The Conceptual Status of the Principles of Justice, Thought Experiments, and the Role of Historical Narrative in the Work of Santiago Truccone]

GUILLERMO LARIGUET

Resumen:

En esta revisión crítica reconstruyo el enfoque principal de Santiago Truccone en su definición de la dimensión temporal de la justicia y cómo ésta se debe proyectar hacia el pasado para reparar injusticias u orientar hacia el futuro para distribuir cargas por reparaciones debido al cambio climático. Para ello presento las principales tesis que defiende el autor y señalo cómo éstas se diferencian de posturas como las de Jeremy Waldron. Discuto además cuál es el estatus conceptual que tienen para Truccone los principios de justicia y examino el papel de los experimentos mentales en su trabajo filosófico.

Abstract:

In this critical review I reconstruct Santiago Truccone's main position in his definition of the temporal dimension of justice and how it should be projected towards the past to repair injustices, or oriented towards the future to distribute burdens related to reparations due to climate change. With this purpose, I present the main theses defended by Truccone and explain how they differ from positions such as those of Jeremy Waldron. Additionally, I discuss the conceptual status that the principles of justice have for the author and examine the role of thought experiments in his philosophical work.

Datos del artículo:

Recibido: abril 23, 2025
Aceptado: junio 12, 2025
Publicado: octubre 28, 2025

Palabras clave:

dimensión temporal de la justicia, naturaleza conceptual de los principios de justicia, experimentos mentales, papel de la historia

Keywords:

temporal dimension of justice, conceptual nature of principles of justice, mental thoughts, role of history

Datos del autor:

Instituto de Estudios sobre Derecho, Justicia y Sociedad
Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas
gclarigueta@gmail.com
orcid.org/0000-0002-3737-5688

1. Santiago Truccone como filósofo práctico

Santiago Truccone es un joven filósofo que me impresionó al poco tiempo de conocerlo y seguirlo por los meandros del problema de la no identidad que desarrolla Derek Parfit y que Truccone aplica a temas prácticos relevantes sobre el daño a “personas” futuras. Con el trasfondo del derecho penal contemporáneo, y con la ayuda de experimentos mentales que él iba moldeando para poner a prueba sus intuiciones, en ese trabajo probó soluciones normativas diversas y ensayó con tesis conceptuales diferentes. Me impresionó de él en aquella época cierta destreza embrionaria para el análisis filosófico. Esta destreza ya dejó de ser embrionaria en su primera tesis doctoral¹ para transformarse en una sofisticación teórica consolidada.

En esta ocasión tengo a la vista su libro *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations* de 2024, resultado de su segunda tesis doctoral en filosofía —en la Universidad de Graz— y que, con herramientas nuevas, en este caso con el empleo crítico de la tesis de *supersession*² de Jeremy Waldron, desarrolla dos temas sustantivos de enorme importancia y urgencia a la vez: si es viable reparar injusticias históricas, en este caso contra pueblos indígenas del sur argentino masacrados durante la Conquista del Desierto, y cómo distribuir de modo justo las cargas a nivel global producidas por los daños ambientales.

Truccone es un filósofo analítico que no se perdió en la frivolidad de quien se desentiende del mundo y de su mundo. Ya en Austria acometió la tarea de investigar los temas de la justicia histórica y distributiva,³ pero sin olvidar su origen, el vasto sur argentino en sentido poscolonial,⁴ ni renunciar al papel que los filósofos pueden tener al exponer la relevancia práctica de, repito, los temas pendientes de la justicia para

¹Dirigida por el profesor Hugo Seleme y defendida en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, con el título *Responsabilidad penal intergeneracional*.

²No estoy seguro si la elección en castellano del verbo adecuado para traducir este término inglés carezca de connotaciones filosóficas: en mi lengua nativa, el español, no parece exactamente igual decir “cancelación”, “anulación” o “superación”. Por seguir al autor, opto por emplear en castellano el último término mencionado.

³Su consejero de tesis fue el Dr. Lukas Meyer, su co-consejero el Dr. Timothy Waligore y sus examinadores externos el Dr. Andreas Føllesdal y la Dra. Ursula Renz.

⁴El prefijo “pos” que utiliza Truccone siguiendo los estudios pertinentes sugiere que los distintos efectos coloniales sobre los colonizados no han sido superados en el presente.

los pueblos indígenas oprimidos en el pasado y, además, sin dejar de considerar las cargas de responsabilidad actual por el daño ambiental encabezado por los Estados.

2. La tesis principal de Truccone

El meollo del libro de Truccone se vincula con una doble dimensión presente en los principios de justicia. La dimensión explícita del título se relaciona con la supuesta temporalidad de los principios de justicia; la segunda, con las dimensiones correctivas (“reparatorias”, dice repetidamente el autor) y distributivas de la justicia.

De la mano de experimentos mentales que describen a isleños que se encuentran con naufragos o con piratas invasores (la referencia en el libro es a Lyons) o con pozos de agua que un grupo toma de otro sin reciprocidad, y que luego se seca por eventos naturales (la referencia es a Waldron), Truccone hace explícito lo que, al parecer, resulta ser un desacuerdo filosófico sobre cuál es la *orientación temporal decisiva* que debe regir el uso pertinente de los principios de justicia. Si hay situaciones de injusticia del pasado que han quedado sin reparar, parece que debemos corregir los efectos que han quedado en el presente de esas situaciones antiguas (tal es el supuesto que Truccone examina en relación con la Conquista del Desierto en Argentina y que produjo múltiples daños a los indígenas al despojarlos de sus territorios e incluso de sus vidas).

Ahora bien, aun si fuese correcto afirmar que hay que reparar en el presente los daños sufridos por los pueblos indígenas (por sus descendientes) en el pasado, tal conclusión debe confrontarse, como pide Waldron, con las situaciones de justicia del presente.⁵ Porque si resulta que, en el presente, i) las circunstancias injustas del pasado de los indígenas han sido superadas (por acciones intencionales o por el azar), o bien, ii) la población actual no está por debajo del umbral deseable de distribución de los, digamos con un término rawlsiano típico, bienes primarios básicos,⁶ entonces nuestros principios de justicia deben

⁵Para la cuestión de la “identidad” de los grupos del presente en relación con los grupos del pasado, véase el capítulo 1 de la obra de Truccone.

⁶Aquí no puedo discutir sobre cuál es la mejor categoría para hablar sobre los temas distributivos de la justicia, si los bienes primarios, las capacidades o necesidades, ni tampoco sobre la índole del umbral mencionado que, para Truccone, debe cumplir con criterios suficientistas.

enfocarse en el presente con la finalidad de distribuir de modo justo tales bienes y con la mirada puesta en el futuro. Si Waldron está en lo cierto, la orientación hacia el pasado es válida en circunstancias restringidas; si, por ejemplo, éstas han variado porque nuestra población actual está en una situación compleja de pobreza, debemos dejar a un lado nuestra consideración hacia las injusticias históricas y tornar la atención moral en dirección al presente. El impulso filosófico de Truccone para escribir su libro arranca desde aquí, tal como ya deja en claro en el primer capítulo de la obra. ¿Cómo aceptar que Waldron tiene razón, pero, a la vez, no concederle *toda* la razón? Truccone emplea los casos de injusticia histórica generados por la Conquista del Desierto en Argentina, junto con el problema de la distribución global de cargas por la contaminación climática, para corregir parcialmente a Waldron y defender una tesis específica: los principios de justicia de reparación y de distribución, así como las dimensiones del pasado y del futuro, pueden ser reconciliadas si se satisfacen cuatro condiciones: la necesidad, la reparación, la superación de la objeción del azar moral y la distribución.⁷ Si éstas se satisfacen en forma conjuntiva, reinará la paz en el ámbito de los principios de justicia y habrán desaparecido los “aparentes” conflictos entre éstos. No se trata de una tesis modesta, sino de una tesis fuerte porque supone que estos pares de dimensiones (pasado/futuro; reparación/distribución) pueden ser satisfechos, lo que nos proporcionaría la imagen de un mundo de principios de justicia que no están, después de todo, en conflicto.

Una tesis como la anterior puede involucrar la necesidad de dirimir asuntos muy diversos que no puedo abordar aquí en forma exhaustiva. Para la revisión crítica del libro de Truccone, tan importante por sus temas como por la elegancia de sus argumentos, me centraré en dos tipos de asuntos conceptualmente enlazados pero que se pueden distinguir: en primer lugar, discutiré algunas dudas en relación con el estatus conceptual de los principios de justicia y sus posibilidades de reconciliación en el supuesto de un conflicto entre ellos. En segundo lugar, plantearé algunas preguntas que tengo de orden metodológico-metaético vinculadas con el estatus que el autor atribuye a los experimentos mentales y la manera en que éstos justifican su modo de abordar las relaciones entre los principios de reparación y distribución junto con sus orientaciones temporales, el pasado y el futuro. Para este último tema

⁷ Truccone define estos criterios en la p. 15 de su libro.

me valdré de un trabajo publicado por Truccone en otro lugar (Lariguat, Yuan y Alles 2023), pero que tiene implicaciones conceptuales para la obra que estoy examinando.

3. *El estatus conceptual de los principios de justicia*

Tanto Truccone como Waldron reconocen que: i) los principios de justicia tienen orientaciones temporales diversas (pasado/futuro); ii) apuntan, o bien a la reparación-corrección, o bien a la distribución, y iii) tanto i) como ii) pueden entrar ocasionalmente en conflicto. Para evitar esto, Waldron parece optar por un flanco del conflicto cuando subraya la prioridad del presente sobre el pasado para garantizar un umbral razonable de distribución justa de bienes en el presente antes que atender a la reparación de injusticias históricas; esto último bajo la condición de que las circunstancias injustas del pasado hayan cambiado, que hayan sido superadas. En cambio, Truccone considera que la presión temporal del pasado no se cancela y que algunas medidas reparatorias (materiales o simbólicas) se pueden aplicar sin afectar la satisfacción de una distribución justa en el presente, como pide la teoría de Waldron.

Truccone defiende la postura según la cual es posible la *reconciliación* entre los principios pertinentes de justicia, tanto en su temporalidad como en su misión reparatoria y distributiva. Supongo que, cuando Truccone habla de “reconciliación”, no tiene en mente algo tan diferente del equilibrio reflexivo de tipo amplio que involucra principios de justicia, intuiciones y teorías normativas.⁸

Lo que destaca tanto en Waldron como en Truccone es una *sensibilidad* de los principios de *justicia* hacia las circunstancias del mundo.⁹

⁸En Argentina, país de origen de Truccone, el filósofo moral Ricardo Maliandi desarrolló una arquitectura compleja para pensar la teoría y praxis de la “convergencia” entre principios conflictivos (Maliandi 2012). Al emplear la expresión “reconciliación”, Truccone tiene en mente una dimensión normativo-moral que consiste en “acomodar” principios de justicia en conflicto al estilo del equilibrio reflexivo de Rawls o similares (“convergencia”, en las referencias a Maliandi; pero también considera, en el capítulo 2, dimensiones políticas que se vinculan con la idea de reconciliación “institucional” respecto del caso indígena).

⁹A diferencia de autores como la teórica letona Judith Shklar, Truccone parece centrarse, conceptual y normativamente, en el concepto de justicia en su versión positiva. Aunque está preocupado por las *injusticias* y su reparación, el acento es en la justicia, no en la injusticia. Sin embargo, esto parece una forma bastante *ideal* de lidiar con los problemas de justicia en el mundo. Una visión más negativa, esto es, enfocada en las injusticias, no carecería de consecuencias prácticas. Nos vuelve más sensibles a las condiciones no

Si éstas cambian (se superan), se afecta la aplicación de los principios de justicia; o uno toma precedencia sobre el otro, como ocurre con Waldron, o ambos pueden reconciliarse, como piensa Truccone.

Gerald Cohen fue quien nos explicó que si los principios de justicia son sensibles a circunstancias del mundo se vuelven pautas regulativas. No son principios *stricto sensu*; para Cohen, los auténticos principios de justicia no son sensibles a los hechos (Cohen 2008). En lo concerniente al estatus de los principios de justicia, esto asemeja su posición a las entidades platónicas, esto es, a principios verdaderos inmutables (atemporales). Puesto que Truccone y Waldron aceptan la orientación temporal, no parecen ser platónicos en este sentido. Una vez superadas hasta cierto punto las circunstancias adversas, Waldron diría que la obligación de hacer justicia al pasado desaparece. Truccone sostendría que no es así, pero no me queda claro si su negativa es porque cree, como Platón, que las exigencias de la justicia son perennes, o porque, en un sentido más débil que Platón, no acepta que las circunstancias se hayan superado como Waldron postula ocasionalmente. Éste no parece obsesionado con saber si los principios de justicia son moralmente verdaderos y atemporales, como en Platón. Por su parte, Truccone tampoco parece ser un platónico con todas las letras; no obstante, su idea de un mundo de principios que pueden ser reconciliados, donde el conflicto puede eliminarse o, si no, relajarse, parece adoptar un compromiso con Platón, aunque débil:¹⁰ un mundo de principios que, después de todo, pueden ser armónicos. Con independencia de si a Waldron o a Truccone les importaría discutir sobre la ontología de los principios de justicia y preguntarse qué tipo de entidades son, si son susceptibles de ser verdaderos o falsos o sólo son idóneos para la corrección práctica, una

ideales del mundo y a poner en juego otras estrategias políticas y de análisis conceptual para enfrentar injusticias, destacándose la postura de los oprimidos de impugnar el punto de vista de quienes se aprovecharon de las injusticias. Además, ubicar el acento en la injusticia antes que en la justicia nos sitúa frente a una noción de democracia concebida más desde la contestación que desde el acuerdo o la conciliación; más desde las contra-hegemonías que desde las hegemonías. Sobre este tema, véase Medina 2013, pp. 27–28.

¹⁰En el fondo, parece comprometerse con una noción tácita de lógica “gradualista” leibniziana de principios (Ausín 2005, pp. 99–111) que se pueden satisfacer parcialmente, garantizando así su conciliación, no con una noción de lógica estricta en la que, en un conflicto entre principios, uno de ellos deberá tener inexorablemente precedencia sobre el otro, excluyéndolo. Una lógica gradualista es compatible con una tesis de acomodación o reconciliación de principios como la que defiende Truccone.

cuestión importante que deja la obra de Truccone es si él cree que su propuesta de reconciliación no sólo busca que las diferentes temporalidades de los principios (pasado/futuro) sean compatibles, sino que también las teorías normativas de base en cada uno de los principios, la lockeana-nozickeana (para el caso de las injusticias históricas a corregir o reparar) o la kantiana-rawlsiana (para las injusticias distributivas presentes que hay que resolver), puedan ser acomodadas de manera consistente.

En cualquier caso, lo que parece quedar claro es que Truccone no considera que puede haber conflictos entre los principios de justicia que permanezcan *sin resolverse* en forma reconciliatoria. En otras palabras, no parece sentirse forzado a aceptar que hay conflictos trágicos con pérdida moral; esto es, conflictos entre principios que no pueden ser reconciliados y cuyo resultado es moralmente malo, pues un principio no ha sido satisfecho debidamente y queda como una pérdida moral frente al que ha sido ungido como triunfador (Lariguet 2008). Tal vez acepta una forma suave de conflicto que, al final, permite la reconciliación; o, quizá, adopta una tesis más fuerte según la cual al menos estos conflictos que tiene en mente (los casos de los indígenas y el cambio climático) son sólo aparentes. De ser así, la concepción platónica regresaría subrepticiamente a la teoría de Truccone.

4. Una cuestión metodológica y metaética: el papel de los experimentos mentales en la tesis defendida por Truccone

En un trabajo que no forma parte del libro *The Temporal Dimension of Justice* titulado “Experimentos mentales y el rol de la historia” (Lariguet, Yuan y Alles 2023), Truccone examina el papel de los experimentos mentales en teorías como la de la superación de Waldron o como la del enfoque de David Lyons, ambos filósofos examinados en *The Temporal Dimension of Justice* (capítulo 1, pp. 4–7). Considera que este papel es criticable porque deja fuera la función de la historia en el examen de los problemas de la justicia. En Waldron o en Lyons los experimentos mentales se emplean técnicamente como pruebas formales de validez de las teorías de sus autores. Sin embargo, para Truccone tales experimentos incurren en una *petición de principio* porque pretenden evaluar el papel de la historia al mismo tiempo que la dejan de lado. Esto es así porque tanto Waldron como Lyons se enfocan conceptualmente sobre el presente y su orientación al futuro, lo cual les permite dejar a un lado la dimensión histórica de la reparación de injusticias.

En contraposición a experimentos como los de los isleños que se enfrentan a náufragos o a piratas, o de pozos de agua usurpados por otros que no retribuyen nada a sus usufructuarios originales, o de pozos de agua que por eventos climáticos se secan, Truccone ofrece en su trabajo el ejemplo histórico del cacique Pincén capturado por el coronel Conrado Villegas en el marco de la Conquista del Desierto. Como argumenta Truccone, esta historia nos muestra un hecho *real y ostensivo*. Apunta a hechos que realmente acontecieron, a la vez que nos ayuda a determinar su significación moral, que no ha sido superada pese al tiempo transcurrido. Los descendientes de Pincén, los indígenas en general, mantienen sus reivindicaciones de justicia (territorial y simbólica), las cuales, para Truccone, insisto, no han sido superadas como afirma Waldron. Además, se pueden satisfacer reconciliatoriamente con las demandas distributivas del presente. Truccone piensa que, a diferencia de los experimentos mentales de Waldron o Lyons, la historia de Pincén puede transmitirnos la fuerza para justificar la solución normativa que estamos buscando: en el caso de Truccone, reparar hasta cierto punto las injusticias pasadas sin violar el requisito de distribución justa, en contextos de escasez o pobreza, del presente.¹¹

En ese mismo artículo, Truccone recuerda que en la definición de experimento mental uno de los requisitos que se debe cumplir es el de satisfacer un *encuadre narrativo moderado*, que tienda a evitar que la misma narrativa favorezca o desaliente alguna respuesta específica.

Pues bien, creo que un ejemplo como el de Pincén parece vulnerar ese requisito y, por lo tanto, no cuenta como un caso de experimento mental, al menos no en el sentido definido por un encuadre narrativo moderado, debido a que el relato sobre las penurias de Pincén, su familia y sus descendientes actuales, ofrece un encuadre narrativo *fuerte*. Desde mi perspectiva, ello es así porque se enuncia *desde* el lugar de las *víctimas* y desde cierto registro histórico-geográfico. Esto hace que, en mi opinión, Truccone incorpore a su reflexión, de manera expresa en el artículo mencionado y en el libro en forma más bien tácita, un paradigma de análisis

¹¹En Lariguet 2015 sostuve una tesis similar según la cual la filosofía política puede hacerse con otra clase de casos (que llamo “con nombre y apellido”) sin necesariamente tener que emplear siempre experimentos mentales abstractos. La idea de usarlos consiste en que éstos parecen garantizar una mayor imparcialidad para evaluar intuiciones, mientras que los casos más cercanos a las experiencias históricas, distantes o cercanas, podrían poner en duda la imparcialidad. Me referiré enseguida a este tema.

político y ético propio de lo que se conoce como el “giro narrativo” de la filosofía práctica (como, por ejemplo, Whitebrook 1996).¹²

Quiero argumentar que el papel del ejemplo de Pincén opera en distintos niveles: ya no es una mera prueba formal de validez como en los trabajos de Lyons y Waldron; Truccone busca dar “mayor fuerza justificatoria” a la solución que quiere defender (la acomodación entre los dos principios de justicia ya referidos). Pero hay más, porque la “fuerza” del ejemplo de Pincén parece ser también “motivacional”. No se trata solamente de conocer cuáles principios de justicia se aplican y cómo se pueden acomodar; se busca transmitir la fuerza para *hacerlo* y para poner en marcha los cambios institucionales que tal acomodación requiera. Y, como se trata de tener la fuerza adecuada para actuar, el ejemplo de Pincén encuadra en una narración fuerte que busca *motivarnos en forma epistémica y emocional*: epistémica, porque nos lleva a prestar mejor “atención” (Mole 2021) a los casos de injusticia histórica; emocional, porque nos impele a desarrollar emociones adecuadas, como la empatía por los indígenas como Pincén, y a realizar los cambios necesarios y a adoptar las medidas reparatorias adecuadas.

Si mi interpretación del pensamiento de Truccone es medianamente correcta, surgen varias cuestiones interesantes. Si el encuadre narrativo que es necesario articular para reparar injusticias históricas es fuerte, ¿realmente se cumple con la imparcialidad requerida para acomodar las diferentes miradas sobre los principios de justicia que parecen estar en conflicto? Un experimento mental típico pretende ser una prueba formal de validez con un carácter imparcial. En cambio, tomar en cuenta, como Truccone, el relato de los oprimidos, ¿permitiría acomodar los principios y lograr una reconciliación institucional como él quiere sostener en su *The Temporal Dimension of Justice*? ¿Desde qué lugar nos muestran los filósofos que estos principios se pueden acomodar?

No puedo responder a estas preguntas que, en rigor, están formuladas para el autor del libro comentado, quien parece comprometido con ser sensible filosóficamente a la historia y a contar historias sobre esa historia. Al parecer, no hay un único punto de vista sobre la historia, sino varios.¹³

¹²Si esto es así, entonces Truccone ofrece un trabajo filosófico con cierta sensibilidad como la que transmite la literatura para permitirnos atender aspectos, moral o políticamente significativos, y motivarnos a actuar (como, por ejemplo, Nussbaum 1990).

¹³Da la impresión de que Truccone tiene una sensibilidad *filosófica* hacia la historia. Pero, ¿es una sensibilidad “adecuada”? Al parecer, él y Waldron coinciden en una idea:

¿Cómo evitar entonces frases relativistas del estilo “la historia la cuentan los vencedores” o, como contramovimiento, los “vencidos”? Porque no se trata solamente de *quiénes* cuentan *qué* ni de *cómo* lo cuentan, sino de *quiénes* deciden política y jurídicamente qué principios de justicia toman precedencia, o cuáles y cómo se pueden acomodar y cómo tienen que ser las instituciones para mostrarse deferentes con esos principios que rectifican injusticias pasadas (capítulos 1–3), sin olvidar distribuir de modo justo en el presente y procurando no dañar a las futuras generaciones, como ocurre con el supuesto de las cargas sobre el cambio climático discutidas en los capítulos 4, 5 y 6 del libro.

La cuestión de los experimentos mentales tiene todavía una implicación más e incumbe a la metaética. Según Truccone, los ejemplos que usan los filósofos tienen que señalarnos los principios de justicia aplicables y el modo de reconciliarlos. Asimismo, tales principios deben tener la sensibilidad apropiada hacia el cambio de las circunstancias empíricas del mundo, tanto de las intencionales como de las que se vinculan con el azar.¹⁴ Tal sensibilidad en el plano de los principios tiene, en mi opinión, un aire de familia con una forma de lo que en metaética llamamos “superveniencia” de los principios morales sobre la base de hechos no morales. No es éste el lugar para discutir la tesis de la superveniencia; baste decir, de modo más bien general, que pretende garantizar dos cuestiones: primero que el paso de los hechos a los principios no cometa alguna forma de falacia naturalista y, segundo, que *siempre* que se den ciertas circunstancias, *deben darse unas normas morales o principios de justicia* para el caso del libro de Truccone. En otras palabras, tenemos que aceptar que ciertos hechos o, para ser más precisos, y como creo que argumentaría Truccone, ciertos hechos que juzgamos moral y/o políticamente *significativos*, establecen una “diferencia práctica” en el mundo.¹⁵

historia es sinónimo de pasado. Es curioso que ninguno de los dos considere que el presente es histórico y que nuestros impulsos hacia el futuro también lo son en un sentido que debe especificarse. Tal vez no está claro si los filósofos, a excepción de los especialistas en filosofía de la historia, tienen a ojos de un historiador profesional la sensibilidad histórica adecuada.

¹⁴ Cuando esta sensibilidad se lleva al mundo del análisis de las normas, otra expresión técnica que se suele emplear es la de “derrotabilidad”. Si estoy en lo cierto, la sensibilidad de los principios de justicia hacia las circunstancias del mundo se asocia a una familia de nociones operativas en otras áreas prácticas.

¹⁵ Con qué instrumentos conceptuales y normativos se establecerá esta significación moral y/o política es un tema de muchas aristas que no puedo abordar aquí: epistémicas

Esto es, no da lo mismo unas circunstancias que otras; por ello, si éstas se superan, como sostiene Waldron, habrá alguna diferencia práctica en el mundo: para el caso de Waldron, se restringe nuestra vocación de reparar el pasado hasta lo que el presente permita; para Truccone, se habilita alguna forma de acomodación entre los principios.

De cualquier modo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que la base del libro de Truccone parece comprometerse con alguna forma tácita de cognitivismo u objetivismo metaéticos, si es aceptable lo que acabo de exponer en relación con la superveniencia.¹⁶ Pero, ¿cuál podría ser la naturaleza precisa de este compromiso? El autor desea ofrecernos una imagen de los principios acomodados que sea objetiva y también universal, aunque sensible, a la vez, hacia la historia entendida restrictivamente como pasado y deferente con el punto de vista de los indígenas oprimidos; también, que sea deferente con el punto de vista de los países no desarrollados del sur que guardan relaciones asimétricas con los países más desarrollados respecto de las cargas de responsabilidad climática. ¿Cómo acomoda estas sensibilidades y deferencias la pretensión de objetividad y universalidad con que se suelen formular los principios? ¿No hay cierta tensión entre la vocación de encontrar principios de justicia *universales* acomodados al tiempo que se busca ser sensible a las situaciones e historias *locales* de los que, como los indígenas, fueron masacrados, o receptivos al dato mundano de cómo los países menos desarrollados no tienen la suficiente fuerza política para discutir los mejores arreglos de distribución de cargas por el cambio climático? Me temo que, si estas tensiones están presentes, y no por responsabilidad de Truccone, sino porque son, tal vez, inevitables, la ambición de la filosofía política de otorgarnos una guía en el *conocimiento y práctica* de los principios de justicia todavía tiene cuestiones internas que saldar acerca de cómo balancear los puntos de vista objetivos y universales y los puntos de vista más situados de los protagonistas de la historia (véase, por ejemplo, Benhabib 1992); porque, según entiendo, queremos acomodar principios de justicia desde *distintos lugares y diferentes temporalidades* a la vez. En contraposición a esta imagen que trazo, y como sugerí en la

(que consisten en precisar cómo determinamos en forma justificada y verdadera esa significación), el papel que desempeñan factores como los puntos de vista de los afectados, la función de la historia, etcétera.

¹⁶Tal vez esto no valga para Waldron 1992 (pp. 156–187) quien, hasta donde sé, es más bien un no cognitivista.

tercera sección, una visión platónica de los principios sería equivalente a una enunciación, si se me permite una conocida expresión, “desde ningún lugar”. Sin embargo, como el libro de Truccone atestigua, hay casos mundanos, como el de los indígenas y los del cambio climático, que se sitúan en lugares específicos de la historia, de la geografía, y de los puntos de vista comprometidos de los involucrados.

En cualquier caso, si logré plantear todas estas reflexiones y preguntas es por un solo motivo: la enorme virtud de un gran libro de filosofía que nos invita a ello.

Referencias bibliográficas:

- Ausín, Txetxu, 2005, “Weighing and Gradualism in Leibniz as Instruments for the Analysis of Normative Conflicts”, *Studia Leibnitiana*, vol. 37, no. 1, pp. 99–111.
- Benhabib, Seyla, 1992, *Situating the Self. Gender, Community and Posmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Nueva York. [Hay versión en español: *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, trad. G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, 2006.]
- Cohen, Gerald, 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Harvard.
- Lariguét, Guillermo, 2015, *Cuando los filósofos políticos se equivocan. Un ensayo sobre el fantasma de Siracusa*, Editorial Brujas, Córdoba.
- Lariguét, Guillermo, 2008, *Dilemas y conflictos trágicos. Una investigación conceptual*, Palestra, Lima.
- Lariguét, Guillermo, María Sol Yuan y Nicolás Alles (comps.), 2023, *La metaética puesta a punto*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.
- Maliandi, Ricardo, 2012, *Ética convergente. Teoría y práctica de la convergencia*, Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Medina, José, 2013, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Studies in Feminist Philosophy, Oxford University Press, Oxford.
- Mole, Christopher, 2021, “Attention”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/attention/>>
- Nussbaum, Martha, 1990, *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford. [Hay versión en español: *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, trads. R. Orsi Portalos y J.M. Inarejos Ortiz, Colección la Balsa de la Medusa, Antonio Machado Libros, Madrid, 2016.]
- Truccone, Santiago, 2024, *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations*, De Gruyter, Berlín.

- Truccone, Santiago, 2023, “Experimentos mentales y el rol de la historia”, en Lariguet, Yuan y Alles (comps.), *La metaética puesta a punto*, pp. 214–228.
- Waldron, Jeremy, 1992, “The Irrelevance of Moral Objectivity”, en Robert George (comp.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 158–187.
- Whitebrook, Maureen, 1996, “Taking the Narrative Turn. What the Novel Has to Offer Political Theory”, en Andrea T. Baumeister y John Horton (comps.), *Literature and Political Imagination*, Routledge, Londres, pp. 32–52.

Hacia una reparación del pasado colonial: alcances y límites de la “tesis de sustitución parcial”

[Towards a Reparation of the Colonial Past: Scope and Limits of the ‘Supersession Thesis’]

ADRIANA L. VERCELLONE

Resumen:

En este artículo reconstruyo y discuto el capítulo 2 del libro *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations* de Santiago Truccone. Mientras que la primera parte de mi texto recupera los principales argumentos de la tesis sobre la legitimidad política que defiende el autor, la segunda introduce dos observaciones sobre la realidad local que pueden servir para medir su alcance. Las conclusiones resaltan tanto la solidez del trabajo de Truccone como la necesidad de seguir pensando en torno a sus implicaciones y posibilidades prácticas.

Abstract:

In this article I recapitulate and discuss chapter 2 of Santiago Truccone’s book *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations*. The first part of my text recovers the main arguments of the political legitimacy thesis defended by the author, while the second part introduces two observations about local reality that can serve to assess its scope. The conclusions highlights both the consistency of Truccone’s work and the need to carry on thinking about its implications and practical plausibility.

Datos del artículo:

Recibido: diciembre 9, 2024
Aceptado: junio 12, 2025
Publicado: octubre 28, 2025

Palabras clave:

Conquista del Desierto, legitimidad política, justicia, reparación

Keywords:

Conquest of the Desert, political legitimacy, justice, reparation

Datos de la autora:

Facultad de Derecho
Universidad Nacional de Córdoba
adrianavercellone@unc.edu.ar
orcid.org/0000-0002-2095-3285

Introducción

La obra *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations* (2024) de Santiago Truccone se inscribe en una línea renovada de estudios interesados por las condiciones de vida y justicia de las comunidades en el contexto de los retos climáticos, económicos y tecnológicos del siglo XXI. El libro consta de siete capítulos que recuperan argumentos sobre la legitimidad política y la justicia para ponerlos en relación con dos asuntos complejos. Por un lado, se interroga sobre la justificación y alcance que debiera tener una reparación por las injusticias cometidas contra las comunidades originarias durante el siglo XIX en Argentina. Por el otro, se evalúan los argumentos para atenuar la inequidad que existe entre países ante la crisis climática actual. La respuesta a ambas cuestiones demanda un giro de filosofía aplicada que Truccone resuelve con solidez mediante una línea argumentativa rigurosa y consistente.

En este artículo reflexionaré sobre el capítulo 2 del libro, titulado “Political Sovereignty, the Principle of Proximity, and Institutional Reconciliation”, en el cual el autor analiza la legitimidad de las instituciones políticas en sociedades con injusticias históricas no saldadas. Primero reconstruiré los argumentos del capítulo y procuraré destacar sus bases teóricas e implicaciones prácticas. Después, traeré a colación dos datos de la realidad social y política argentina que justifican una revisión del contenido de la propuesta del autor: el primero cuestiona la descripción de la estructura social argentina que presupone Truccone y el segundo nos recuerda que el relativismo cultural es un fantasma que no podemos evadir tan fácilmente. Adelanto que mis comentarios sobre ambos temas no minan la solidez de los argumentos de Truccone, aunque invitan a reflexionar sobre su alcance.

Antes de avanzar con el análisis, me gustaría agradecer a Santiago Truccone por su generosidad al brindarme la oportunidad de discutir y opinar sobre su libro, por la lucidez con la que me ha ayudado a pensar en nuestro tiempo compartido y, por último, por su disposición permanente a construir de manera colectiva una parte de la filosofía.

Soberanía política, el principio de proximidad y la reconciliación institucional

La formación de la sociedad argentina ha sido influida a lo largo de los siglos por procesos complejos de colonización, mestizaje y flujos migratorios. De allí que cualquier lectura y análisis sobre sus instituciones

debe reconocer necesariamente la profunda heterogeneidad de prácticas, creencias e identidades de sus habitantes. Truccone comparte esta intuición y, por tal motivo, en el capítulo 2 de su libro sitúa la discusión sobre la legitimidad política en contexto con el antecedente histórico más violento de la construcción socio-política de Argentina: la llamada “Conquista del Desierto”, una campaña emprendida por el gobierno argentino entre 1878 y 1885 para la apropiación de una extensa porción del territorio que se encontraba en poder de los pueblos originarios.¹

Así, el capítulo plantea preguntas que se refieren tanto a los asuntos del pasado (“¿Fue justo imponer un sistema jurídico a las comunidades que habitaban originariamente el territorio de lo que hoy es Argentina?”) como del presente (“¿Tienen las instituciones argentinas legitimidad para solucionar las problemáticas que hoy padecen dichas poblaciones?”). Y aborda cuestiones vinculadas con la reparación de injusticias históricas (“¿Qué alcance debería tener una posible reparación a la injusticia perpetrada contra las comunidades originarias?”) sin perder de vista la necesidad de promover una redistribución justa de bienes en la actualidad (“¿Cómo reparar injusticias históricas sin generar, en las circunstancias actuales, nuevas iniquidades?”).

Debido a que los argumentos de la filosofía política tradicional responden sólo de manera parcial a dichas preguntas, el autor construye una respuesta que se apoya —también parcialmente— en tres nociones teóricas: el principio de proximidad, la *supersession thesis*² y la distinción entre *takers* (receptores) y *makers* (creadores) dentro de una comunidad política.

El primero —el principio de proximidad— obliga a las personas que comparten un territorio a formar un Estado. Truccone recupera algunas ideas de Kant para caracterizarlo como un principio que justifica la existencia estatal por su eficacia y capacidad resolutive, pasando por alto las transacciones voluntarias o los lazos de afinidad que pueden o no compartir sus integrantes (pp. 64 y ss.). Si el argumento es correcto, y si se consideran las ventajas que posee el sistema político argentino por

¹Como parte de dicha campaña, los integrantes de las comunidades originarias fueron asesinados o tomados prisioneros, y sus lazos territoriales, familiares e identitarios fueron destruidos. Asimismo, se sostiene que es uno de los factores que contribuyó a consolidar los *rasgos de estatidad* de lo que hoy llamamos la nación argentina (Oszlak 1982).

²De aquí en adelante la llamaré la “teoría de la sustitución”, aunque no estoy segura de que ésa sea la traducción adecuada.

encima de las reglas de organización que tenían las comunidades originarias,³ entonces es posible justificar su aplicación a las comunidades originarias en la actualidad.

Cabe destacar que Truccone no desconoce la vía injusta por la que dichas instituciones se impusieron sobre los pueblos originarios, ni mucho menos la situación de subordinación en la que se encuentran. Tampoco ignora que dichas comunidades compartían reglas de organización y derechos sobre su territorio antes de que se llevara adelante la Conquista del Desierto, ni que dicha forma de vida fue drástica y violentamente alterada por un invasor y sus integrantes fueron anexados involuntariamente a una estructura estatal en cuyo diseño no participaron.

Sin embargo, las circunstancias sociales y económicas han cambiado desde 1885 y, por tal motivo, el principio de proximidad sirve de puntal para consolidar un nuevo acuerdo de justificación política. Así, el autor delinea una concepción que reconoce la legitimidad de las instituciones políticas argentinas, pero también contribuye a incorporar a las comunidades originarias como autores de las instituciones bajo las cuales viven.

En cuanto al segundo principio, Truccone recupera la teoría de la sustitución propuesta por J. Waldron que defiende la necesidad de restaurar injusticias pasadas a la vez que exige ser sensible hacia las circunstancias y cambios actuales (p. 71). Los males causados a las comunidades originarias en el pasado exigen una reparación justa, como la devolución de tierras a sus poseedores originarios y la restauración de su sistema de reglas. Pero ésta no parece ser la mejor alternativa si consideramos el contexto actual de pobreza y crisis en Argentina, en el que han cambiado drásticamente las necesidades y condiciones de vida de la comunidad. En tales circunstancias, la tesis de Waldron apoyaría la vigencia del sistema político actual y demandaría un tipo de reparación que no suponga la secesión de grupos en una nueva división del territorio.

En relación con el tercer principio, Truccone recupera la distinción trazada por Anna Stilz entre “receptores” y “creadores” de las instituciones públicas, para así completar su propuesta sobre la legitimidad política (p. 75). Stilz llama receptores a quienes reciben protecciones y beneficios de las instituciones públicas y creadores a quienes pueden participar en

³Truccone reconoce al sistema argentino una mayor capacidad de resolución y adaptación a los desafíos del mundo moderno, en línea con un discurso sobre los derechos humanos (pp. 72–73).

el proceso de cocreación de las normas que se les aplican. La distinción entre ambas categorías sirve para resaltar la importancia de que las personas tengan opciones en una comunidad política, pero también que estas opciones hayan sido establecidas mediante reglas creadas por las personas a quienes se aplican.

La situación persistente de alienación en la que viven las comunidades originarias de Argentina nos recuerda que no sólo han sido desposeídas de sus tierras y de su identidad cultural durante la Conquista del Desierto, sino también que sus juicios y razones han sido excluidos en todo proceso de deliberación pública. Por tal motivo, Truccone recupera la distinción de Stilz a fin de justificar el rediseño de las instituciones argentinas y equiparar el estatus político de todos sus habitantes.

Estas tres líneas argumentativas ofrecen respuestas concluyentes a las preguntas que inicialmente plantea Truccone ya que, si bien las circunstancias en las que se impuso el sistema jurídico a las comunidades originarias fueron injustas (y pese a que dichas injusticias no han sido todavía saldadas), la necesidad de ser sensibles a las circunstancias actuales niega que deba restituirse una soberanía plena sobre las tierras que alguna vez poseyeron. De esta manera, y puesto que existen razones de eficacia para defender la vigencia del sistema jurídico argentino, una reparación adecuada sería la que convierta a las comunidades originarias en cocreadoras de las normas que se les aplican.

Esta respuesta satisface los cuatro requisitos que, según Truccone, toda teoría de la justicia completa y superadora debiera satisfacer,⁴ ya que: a) reconoce la prioridad de las necesidades que padecen quienes se encuentran en la peor situación favoreciendo un umbral mínimo de bienestar individual; b) repara las injusticias del pasado, aun cuando los responsables de dichas circunstancias hoy también vean empeorada su situación; c) evita (o al menos minimiza) la posibilidad de que existan factores que incentiven a cometer injusticias; y d) no altera la distribución justa de bienes en un intento por rescatar la sensibilidad hacia las circunstancias actuales.

Así, desarrolla una respuesta de sustitución parcial (*partial supersession*) que exige modificar el orden social y político con el fin de tratar a las comunidades originarias como creadoras (pp. 77 y ss.), para lo cual sugiere algunas medidas de empoderamiento y remediación institucional. Las primeras procuran deconstruir la posición de subordinación

⁴ El autor enuncia y explica estos requisitos en la introducción de su libro (p. 15).

históricamente consolidada en que viven las comunidades originarias (pp. 82 y ss.), mientras que las segundas proponen reformar las instituciones en cuya formación no tuvieron participación (pp. 87 y ss.). Ambas medidas configuran una lista de derechos políticos agravados que van desde el establecimiento y reconocimiento de instituciones para la regulación de sus asuntos internos (como el establecimiento de un parlamento interno, vías de resolución de conflictos diferenciadas, un sistema de justicia comunal o medios de interacción con los parlamentos provinciales para la creación de normas) hasta la posibilidad de impulsar, en condiciones de representatividad minoritaria, la discusión sobre una reforma constitucional.

A continuación desarrollaré dos comentarios sobre esta propuesta. El primero busca desarticular un mito sobre el modelo de estructura social argentina que subyace en el libro. El segundo revela el riesgo de una nueva circunstancia de iniquidad o paternalismo a la que puede dar lugar la respuesta de sustitución parcial que propone el autor, y que nos arrastraría a una vieja discusión filosófica que involucra, fundamentalmente, el relativismo cultural.

Como adelanté en la introducción, no creo que mis reflexiones cuestionen la tesis central de Truccone; más bien invitan a pensar en la situación de otros grupos minoritarios e históricamente perjudicados que quedan fuera de la solución que propone y que quizá deberían ser incorporados.

Sobre la estructura social argentina

El análisis del capítulo 2 avanza mediante una descripción de la estructura social argentina propia del siglo XIX que distingue, por un lado, las comunidades originarias y, por el otro, la comunidad europea blanca (y sus descendientes, mestizos y criollos). Esto sirve para comprender las injusticias del pasado y algunos problemas actuales de legitimidad.

Sin embargo, creo que semejante propuesta se asienta en una mirada incompleta de la estructura social cuya revisión da lugar a nuevos interrogantes y problemas de justicia.

Como se dijo, la sociedad argentina se configuró inicialmente en torno al proceso de colonización y la llamada Conquista del Desierto. Pero también se ha modificado por diversos movimientos migratorios,⁵

⁵ En concreto, los estudios especializados distinguen al menos tres grandes movimientos migratorios: el primero se extendió aproximadamente entre la Conquista del Desierto y

procesos de homogeneización cultural y la evolución del mercado laboral (Grimson y Karasik 2017). De hecho, la bibliografía especializada sugiere que las clases sociales características del siglo XX y XXI en Argentina no se definen en función de su pertenencia a grupos étnicos, culturales u origen nacional, sino según el desarrollo de nuevas categorías de empleo e incluso mediante estereotipos ideológicos (Adamovsky 2013 y 2020).

Además, cabe agregar que las circunstancias de crisis actual que describe Truccone, en la que más de la mitad del país se encuentra por debajo de la línea de pobreza, abarca a integrantes de las comunidades originarias y descendientes de personas que fueron beneficiadas por la Conquista del Desierto, pero también a descendientes de grupos migrantes, muchos de los cuales han sido víctimas de imposiciones políticas injustas y procesos de exclusión similares a los de la Conquista del Desierto (y que tuvieron lugar en sus países de origen).

Sin duda esta nueva descripción de la matriz social argentina y las circunstancias actuales cambia el contexto hacia el cual una teoría debe ser sensible. La propuesta de Truccone de igualar dentro de la comunidad política la posibilidad de participar en la deliberación pública, ¿incluiría también a otras personas o grupos que, por su condición de migrantes, son meros receptores de las instituciones locales?⁶ ¿Tienen las instituciones argentinas la legitimidad para solucionar los problemas que hoy afectan a dichos grupos? ¿Debería el Estado argentino reparar las injusticias que han sufrido estas personas en el pasado?⁷

mediados del siglo XX (1880–1950), e incluyó sobre todo a personas originarias de España, Italia, Alemania, Rusia y Polonia; el segundo fue impulsado por circunstancias económicas y políticas regionales en la década de los ochenta y observa el movimiento de migrantes de países limítrofes (principalmente Bolivia, Perú y Paraguay) hacia Argentina; el tercero y último resalta un aumento reciente de migrantes del continente africano y de países sudamericanos, fundamentalmente de Venezuela y Colombia.

⁶Sobre el estado de la situación social de los migrantes en Argentina que he consultado para poder caracterizarlos como meros receptores de las instituciones que hoy les conciernen, véanse Grimson 2006 y Lieutier 2019.

⁷Quizá sea pertinente mencionar que dichos males, aunque ocurrieron en el país de origen de los migrantes, poseen una dimensión transnacional que no responde exclusivamente a directivas locales (como también puede señalarse sobre el proceso de colonización y mestizaje del siglo XIX). Entiendo que se trata de un dato oportuno porque permite distinguir y justificar la responsabilidad moral que pueda imputarse a los países del hemisferio norte en la reparación de males que padecen comunidades del Cono Sur, y respecto de las cuales no ejercen autoridad política en la actualidad.

Dicha reparación, ¿posee el mismo alcance amplio para abarcar las comunidades originarias? Es decir, ¿debería el Estado argentino reconocerles derechos políticos agravados?

Si la propuesta de sustitución parcial responde negativamente a estas preguntas (es decir, si sólo incluye a los descendientes de las víctimas de la Conquista del Desierto), entonces parece que Truccone ha colocado a un grupo minoritario en una posición de ventaja respecto de otros grupos minoritarios, igualmente alienados y pobres. En otras palabras, su teoría no satisfaría el requisito de no crear una nueva situación de iniquidad.

Por el contrario, si la respuesta incluye a todas las personas que en la actualidad sólo son receptoras de las instituciones, entonces la descripción completa de la matriz social argentina y la gravedad de la crisis actual implicarían la necesidad de construir colectivamente un nuevo modelo institucional, casi totalmente diferente al vigente.

Adelanto que la propuesta de Truccone puede responder satisfactoriamente estas preguntas, pero creo que, para hacerlo, necesita complementarse con algunas consideraciones. A continuación resumiré éstas en cuatro. Aunque algunas parezcan obvias, creo que también nos ayudan a pensar sobre el contenido y alcance de la propuesta del autor (seguramente la mirada de Truccone, mucho más profunda y consolidada en esta temática, pueda dar mejor forma a estas ideas).

1) El principio de proximidad considera irrelevante la voluntad de los grupos inmigrantes de los siglos XX y XXI de radicarse en una nación cuya legislación reconocen como preexistente y son razones de eficacia las que legitiman a las instituciones políticas argentinas para la resolución de los problemas y diferencias que hoy los afectan.

2) La necesidad de ser sensible a las circunstancias debiera considerar no sólo los datos actuales sobre la pobreza y desigualdad, sino también revisar la configuración de la estructura social argentina con el fin de ofrecer soluciones mediante la reparación y el reconocimiento diferenciado de los derechos políticos.

3) La situación de alienación y subordinación que hoy aflige a muchas personas en Argentina demanda incluirlas como cocreadoras de las instituciones que las rigen (en las mismas condiciones que a todas las personas que hoy habitan el suelo argentino, sin distinción del proceso migratorio al que pertenezcan).

4) No es obligación del sistema político argentino reparar las injusticias que los grupos migrantes han sufrido en su país de origen. Pero esto no se concluye de los presupuestos sobre la legitimidad y la autonomía que subyacen en la tesis de Truccone; más bien, creo que se vincula con algún criterio de *responsabilidad por causación* que permite distinguir y reprochar tanto los males que los gobiernos directamente provocan en grupos y personas (en el pasado o en el presente) como los males de los que indirectamente son partícipes (debido a la dimensión transnacional de ciertos procesos de colonización y migración).

Nuevas (y viejas) injusticias

Hay personas que han sido históricamente perjudicadas tanto por el sistema político argentino como por las reglas y prácticas de las comunidades originarias, y me refiero, fundamentalmente, a las mujeres y niñas que pertenecen a dichas comunidades.⁸

El fallo “C/ Ruiz, José Fabián – Recurso de casación” de la Corte de Justicia de Salta del 10/11/2009 (en adelante, “caso Ruiz”) es muy conocido en Argentina, y pone en evidencia lo que antes afirmé. El caso relata la denuncia de abuso de una niña de nueve años contra José Fabián Ruiz, su padrastro, hecho del cual resultó además embarazada. Como trasfondo, se expone la costumbre ancestral de la comunidad wichí en virtud de la cual el varón que convive con una mujer de la misma etnia puede iniciar sexualmente y mantener una relación con la hija de ésta.⁹

Del expediente surgen tres datos de interés que ponen de manifiesto otros problemas de moralidad. Primero, sobresale el papel de las mujeres a lo largo del proceso, sea como víctimas, denunciantes o acompañantes.¹⁰ No podemos saber si la autopercepción como víctima de

⁸Reconozco que al afirmar que “han sido [...] perjudicadas” lo hago desde la óptica de un sistema político y cultural heredado de una ideología liberal y occidental.

⁹Debo aclarar que la complejidad del caso alcanza incluso el modo en que ha sido reconstruido en el poder judicial y los medios de comunicación. Existen reclamos de integrantes de la comunidad originaria que denuncian una mirada racista sobre el tema que habría sesgado el relato de los hechos y, después, la opinión generalizada. Más aún, algunas voces disidentes dentro del grupo cuestionaron la veracidad de dicha práctica ancestral al sugerir que sólo ha sido un intento de justificación del acusado. Sobre este tema, véanse Bergesio 2015 y Tarducci 2013. No me corresponde explicar el caso ni mucho menos tomar partido por alguna de las partes involucradas. Para los fines de este artículo, simplemente me interesa recuperar algunos hechos, ya que exponen otros problemas de moralidad.

¹⁰En particular, cabe destacar que desde la perspectiva del sistema penal argentino las víctimas de dicha práctica ancestral son siempre niñas; asimismo, quien inicialmente

la niña y la denuncia hecha por sus acompañantes ha sido en alguna medida consecuencia del contacto de su cultura con las políticas educativas y sociales argentinas (que poseen una mirada liberal sobre las relaciones familiares y sexuales). No existe certeza sobre si estas mujeres, en caso de no haberse vinculado con las instituciones argentinas, hubieran alzado su voz en algún momento de la historia en contra de esta práctica ancestral. Cualquier respuesta que demos al respecto es contrafactual. Pero las conclusiones sobre la legitimidad y justicia que comparte Truccone permitirían afirmar, sin duda, que los intereses de las mujeres y niñas se encuentran mejor amparados en el sistema político argentino que en el sistema de reglas de la comunidad wichí (al menos en lo que hace a cuestiones de derechos sexuales y reproductivos).¹¹ Según el principio de proximidad, el sistema político argentino no es sólo legítimo para resolver el caso Ruiz, sino que además está mejor posicionado para tratar con dignidad y respeto a las mujeres y niñas de la comunidad wichí por encima de cualquier diseño de justicia que puedan proponer internamente.

En segundo lugar, es de destacar que la defensa de Ruiz no negó los hechos que se le imputaron, sino que desconoció la legitimidad de la legislación argentina. En particular, negó haber violado norma jurídica alguna porque se trataba de una costumbre ancestral aceptada en su comunidad. Este segundo dato entra en tensión con el principio de proximidad, pues cuestiona si verdaderamente podemos prescindir de las manifestaciones voluntarias al legitimar la aplicación de instituciones locales, sobre todo cuando el caso involucra a integrantes de una cultura cuyo territorio ha sido invadido violentamente, un sistema de leyes les ha sido impuesto mediante coacción y tienen razones genuinas para desconocer su aplicación.

Vale la pena recordar que los casos que Truccone utiliza para abordar estas cuestiones tienen que ver con náufragos e invasores que deben resolver problemas de convivencia en un territorio nuevo. Pero la

llamó la atención sobre la gravedad de la situación fue la directora (que no pertenece a la comunidad wichí) de la escuela a la que asistía la niña, e igualmente, quien denunció y acompañó a la víctima fue su propia madre.

¹¹Tanto en el libro de Truccone como en este artículo se expone la grave situación de pobreza y discriminación que padecen los integrantes de las comunidades originarias, quienes no tienen garantizado el acceso a sus derechos básicos. Véanse Figueroa 2024 y Soler 2024.

Conquista del Desierto cuenta la historia de una comunidad violentada y ultrajada que no sólo cuestiona la imposición del sistema político argentino en el siglo XIX, sino que todavía rechaza dichas leyes. Truccone reconoce estas injusticias, pero el principio de proximidad que defiende parece apoyar siempre el sistema de reglas del grupo más aventajado, tanto en el pasado como en el presente —o al menos así sucede en el análisis de la práctica política argentina—.

En tercer lugar, es interesante recordar la intervención de algunas instituciones argentinas en las diferentes instancias del caso Ruiz; por ejemplo, la imputación y castigo al imputado por parte de los tribunales de la Provincia de Salta y la intervención del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) ante la denuncia pública de discriminación institucional efectuada por integrantes de la comunidad wichí (Carbajal 2007). Desde la perspectiva de algunos de los presupuestos que defiende Truccone, como la autonomía, dichas resoluciones pueden ser consideradas un gesto de paternalismo: primero, en defensa de la niña denunciante, luego en defensa de la identidad cultural. Quizá esta acusación se entienda mejor si se considera que hablamos de instituciones en cuya creación no han participado los integrantes de la comunidad wichí, pero que aleatoriamente en la actualidad defienden a *algunas* personas de dicha comunidad, en *ciertos* casos. Y recalco *algunas* personas y *ciertos* casos porque las instituciones políticas pusieron en tela de juicio las acciones de Ruiz, pero no otras prácticas misóginas de la sociedad argentina; asimismo, el INADI se opuso a la discriminación padecida en los medios de comunicación, pero no denunció como un acto de discriminación que la mayor parte de su población no tenga acceso a agua potable; e igualmente se judicializó a Ruiz, pero no al gobierno salteño como responsable de la muerte por desnutrición de niños y niñas wichí.

Los tres datos mencionados pueden parecer desordenados y hasta desacoplados. Pero me interesa mencionarlos porque, en definitiva, revelan que la discusión no es exclusivamente sobre la legitimidad, sino que también evidencian un choque cultural con un trasfondo ético. Por ejemplo, Truccone reconoce la importancia de la autonomía y su diferente acepción en la cultura de las comunidades originarias (pp. 82–83), y en función de esto sugiere que algunas instituciones podrían reconfigurarse para dar cuenta de la identidad y las demandas de las comunidades originarias, en especial cuando se trata de decisiones sobre “los problemas del grupo”, “especificidades para diseñar sus

planes de vida” (p. 82) o “influir en sus cuestiones fundamentales” (p. 85); incluso reconoce que podría establecerse un modelo de justicia comunal. Ahora bien, ¿incluirían tales arreglos reconocer a la comunidad wichí la posibilidad de decidir sobre asuntos penados por la ley argentina (en particular sobre delitos de interés público como el del caso Ruiz)? Cualquier respuesta suscita el riesgo de generar nuevas imprecisiones violentas o dejar desprotegidas a las personas frente a las prácticas de la comunidad wichí.

Cuando Truccone sugiere prácticas de empoderamiento y remediación institucional, apela sobre todo a ejemplos relacionados con la distribución de tierras, los recursos naturales y las decisiones económicas. Pero si preguntásemos a las comunidades originarias, probablemente considerarían que lo que se refiere a su libertad individual es un asunto de suma relevancia, que la posibilidad de ser o no encarcelados por el sistema judicial argentino afecta sus planes de vida o que el reconocimiento de derechos sobre su cuerpo es un tema sobre el que una niña de nueve años desea opinar.

En definitiva, creo que la teoría de sustitución parcial de Truccone propone un diálogo difícil entre las prácticas de una comunidad heterogénea como la argentina, influida por un trasfondo de diferencias que no tiene que ver exclusivamente con instancias de participación o el uso de recursos naturales. Esta dificultad deja interrogantes abiertos cuyas respuestas podrían desencadenar situaciones de paternalismo y/o subordinación que constituirían una prolongación de algunas prácticas de la Conquista del Desierto.

No creo que este cuestionamiento tenga que llevarnos a abandonar la discusión porque, sin duda, compartimos tanto la preocupación por proteger a las niñas y a las minorías de Argentina, como por la necesidad de consolidar un sistema político estable y democrático para todas las personas que habitan hoy el suelo de ese país. Además, este tipo de discusiones no es exclusivo del escenario cultural argentino, y son muchas las naciones que han enfrentado cuestiones similares cuando inician procesos de reforma constitucional. De hecho, Truccone considera al respecto algunas nociones de multiculturalismo y cita interesantes alternativas desarrolladas por la filosofía política, como las de Will Kymlicka. Sin embargo, creo que es necesario que su propuesta de remediación institucional y empoderamiento avance en la consideración de algunos de estos problemas, al menos de aquellos respecto de los cuales existen graves reclamos actuales (como los hechos del caso Ruiz).

Conclusiones

En este artículo propuse analizar y discutir el capítulo 2 del libro *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations* de Santiago Truccone, a partir de dos comentarios que nos llevan a justificar sus presupuestos. Al reconstruir su teoría de la sustitución parcial, expuse el papel que desempeñan otras aportaciones de la filosofía política, como el principio de proximidad, la tesis de sustitución y la noción de creadores del sistema político.

Una descripción actualizada de la estructura social argentina y las circunstancias de crisis me permitieron mostrar algunas consecuencias complejas que podría generar la propuesta de Truccone. Y es que, además de las comunidades originarias, existen otras personas y grupos, minoritarios e históricamente perjudicados, que han quedado fuera de su estrategia de solución.

Por otro lado, intenté mostrar la existencia de casos en los que las herramientas de empoderamiento y remediación no son suficientes ya que, tanto a los ojos de las comunidades originarias como de las reglas del sistema político argentino, existe algún tipo de jerarquía entre grupos (y entre las personas que forman parte de esos grupos). Así, el caso Ruiz sirvió para exponer la necesidad de explicitar el alcance del argumento de Truccone a fin de no caer en dicho resultado. Aclaro, de nuevo, que mis comentarios no minan la solidez del argumento de Truccone, sino que invitan a pensar sobre algunas dificultades derivadas de su aplicación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adamovsky, Ezequiel Agustín, 2020, “‘Clase media’: mitos, usos y realidades”, *Nueva Sociedad*, no. 285, pp. 35–46.
- Adamovsky, Ezequiel Agustín, 2013, “‘Clase media’: reflexiones sobre los (ma- los) usos académicos de una categoría”, *Nueva Sociedad*, no. 247, pp. 38–49.
- Bergesio, Liliana, 2015, “Pueblos distantes, derechos universales y voces silenciadas en torno a un documental sobre los wichí”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, no. 2, pp. 477–498. <<https://dx.doi.org/10.5209/REAA.54937>>
- Carbajal, Mariana, 2007, “Fallo discriminatorio y sexista”, *Página 12*, (nota del 12 noviembre de 2007). <<https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-94545-2007-11-12.html>>
- Figuerola, Gabriela, 2024, “Más de 4,000 personas wichí de Salta no tienen acceso al agua potable”, *Tiempo Argentino*, (nota del 27 de noviembre 2024). <<https://>

www.tiempoar.com.ar/ta_article/mas-de-4-000-personas-wichi-de-salta-no-tienen-acceso-al-agua-potable/amp/>

- Grimson, Alejandro, 2006, “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina”, en Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin (comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 69–97.
- Grimson, Alejandro y Gabriela Alejandra Karasik, 2017, “Introducción a la heterogeneidad sociocultural en la Argentina contemporánea”, en Alejandro Grimson y Gabriela Alejandra Karasik (comps.), *Estudios sobre diversidad cultural en la Argentina contemporánea*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 15–24. <<https://doi.org/10.2307/j.ctv253f65c.4>>
- Lieutier, Ariel (comp.), 2019, *Condiciones de vida de migrantes en la República Argentina. Caracterización de la población migrante para el seguimiento del Objetivo de Desarrollo Sostenible No. 1*, OIM, ONU/Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales, Buenos Aires, Argentina. <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/caracterizacion_de_los_migrantes_ods1_o.pdf>
- Oszlak, Óscar, 1982, “Reflexiones sobre la formación del Estado y la construcción de la sociedad argentina”, *Desarrollo Económico*, vol. 21, no. 84, pp. 531–548.
- Soler, Paula, 2024, “Cinco niños de la comunidad wichi murieron en una semana en el norte de Salta”, *La Nación*, (nota del 22 de marzo de 2024). <<https://www.lanacion.com.ar/comunidad/cinco-ninos-de-la-comunidad-wichi-murieron-en-una-semana-en-el-norte-de-salta-nid22032024/>>
- Tarducci, Mónica, 2013, “Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichi”, *Debate Feminista*, no. 48, pp. 219–231.
- Truccone, Santiago, 2024, *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations*, De Gruyter, Berlín.

El peso del pasado: Una respuesta a Lariguet y Vercellone [The Weight of the Past: A Reply to Lariguet and Vercellone]

SANTIAGO TRUCCONE

Resumen:

En *The Temporal Dimension of Justice* analizo si la reparación de injusticias históricas puede conciliarse con las demandas prospectivas de justicia distributiva. A partir de la tesis de Jeremy Waldron sobre la superación de injusticias históricas mediante cambios en las circunstancias, propongo una versión modificada que, aunque exige dar prioridad a quienes están por debajo de un umbral de bienestar, acepta que las injusticias históricas se deben reparar incluso en condiciones de necesidad. Guillermo Lariguet examina esta tesis nueva y se pregunta si implica la ausencia de dilemas morales genuinos. Adriana Vercellone analiza la aplicación de la tesis en asuntos de legitimidad política y se pregunta si el argumento según el cual los pueblos indígenas deben tener derechos políticos diferenciados en Argentina no debería extenderse a otras minorías, como los migrantes. Aquí intento responder a estas cuestiones mostrando que el pasado tiene peso tanto en lo que la justicia requiere en el presente como en lo relativo al diseño de instituciones públicas.

Abstract:

In *The Temporal Dimension of Justice* I analyse whether the redress of historical injustices can be reconciled with prospective demands for distributive justice. Starting from Jeremy Waldron's thesis of the supersession of historical injustices by changing circumstances, I propose a modified version that, while requiring priority to those below a threshold of well-being, accepts that historical injustices must be redressed even in conditions of need. Guillermo Lariguet examines this new thesis and asks whether it implies accepting the absence of genuine moral dilemmas. Adriana Vercellone analyses the application of this thesis to questions of political legitimacy and asks whether the argument that indigenous peoples should have differentiated political rights in Argentina should be extended to other minorities, such as immigrants. Here I seek to answer these questions by showing that the past carries weight both in what justice requires in the present and in the design of public institutions.

Datos del artículo:

Recibido: abril 23, 2025
Aceptado: junio 12, 2025
Publicado: octubre 28, 2025

Palabras clave:

dilemas morales, injusticias históricas, justicia distributiva, legitimidad política, reparaciones

Keywords:

distributive justice, historical injustices, moral dilemmas, political legitimacy, reparations

Datos del autor:

Departamento de Filosofía
Universidad de Graz
santiago.truccone-borgogno@uni-graz.at
orcid.org/0000-0001-9746-3439

Introducción

¿Debemos reparar las injusticias históricas? En general, por injusticias históricas se entiende el conjunto de actos de incorrección moral grave perpetrados por los miembros pasados de una comunidad concreta contra los miembros pasados de una comunidad diferente que dan lugar a una estructura o a un estado de cosas injusto y que perdura hasta el presente (Truccone 2024a, p. 644). En este sentido, las injusticias históricas han moldeado el mundo contemporáneo. La colonización y el comercio de esclavos fueron componentes inseparables del proceso de industrialización que dio lugar al mundo actual. Muchos Estados modernos se fundaron sobre la esclavitud, el asesinato de pueblos indígenas y de otras poblaciones locales, así como sobre la apropiación de sus territorios y recursos naturales. En este contexto, no sólo parece imperativo, sino urgente reparar las injusticias históricas.

Sin embargo, reparar los males del pasado puede entrar en conflicto con la satisfacción de ciertas demandas de justicia distributiva. ¿Qué debemos hacer si la reparación de injusticias históricas implica que nos resultará más difícil, o incluso imposible, materializar políticas que probablemente harán que muchas personas dejen de vivir en condiciones de pobreza? Además, en circunstancias diferentes, la reparación de injusticias históricas puede coincidir con las demandas de justicia distributiva. Por ejemplo, en muchos casos, las personas que viven en condiciones de pobreza suelen pertenecer a grupos que han sufrido injusticias históricas. En este contexto, ¿qué aporta, si es que aporta algo, la idea de reparar los efectos de los males pasados? El problema es que nuestra obligación de reparar las injusticias históricas es o bien redundante, en la medida en que coincide con los esfuerzos actuales para lograr una distribución justa de los recursos, o bien, en ausencia de tal coincidencia, es cuestionable porque entra en conflicto con las demandas prospectivas de justicia distributiva.¹

En *The Temporal Dimension of Justice* (Truccone 2024b) argumenté que las exigencias de reparación de las injusticias históricas pueden y deben conciliarse con las de justicia distributiva. Guillermo Lariguet y Adriana Vercellone han elaborado una serie de agudos comentarios críticos sobre mi libro. Esto me brinda la oportunidad de expresar mi agradecimiento, primero, por permitirme precisar algunas ideas y, segundo,

¹Véanse Espíndola y Vaca 2014, pp. 236–239; Nuti 2019, p. 17; Blomfield 2021, pp. 1178–1181.

por invitarme a reflexionar sobre algunos problemas que mi tesis debe abordar y que, de otra manera, no habría advertido.

1. *La dimensión temporal de la justicia*

La cuestión de la dimensión temporal de la justicia consiste en averiguar si la justicia debe concebirse como algo con una orientación específica, ya sea hacia el futuro o hacia el pasado, o si debe entenderse de forma totalmente diferente. La opinión predominante entre los teóricos de las injusticias históricas es que la justicia debe entenderse de manera prospectiva o retrospectiva. Los enfoques prospectivos se centran únicamente en las razones por las que debemos hacer del mundo un lugar mejor a partir de ahora. Los enfoques retrospectivos se centran en las razones por las que el presente debería parecerse más al pasado, es decir, a cómo eran las cosas antes de que se produjera la injusticia (Wenar 2006, pp. 296–297). Otros creen que la dimensión temporal de la justicia debe entenderse de modo totalmente diferente, en el sentido de que el pasado es parte del presente (Nutti 2019; Marey y De Oto 2024).

The Temporal Dimension of Justice (en adelante TTDJ) comienza con el análisis de este asunto mediante un examen detallado de la tesis de la superación de injusticias históricas propuesta por Jeremy Waldron. De acuerdo con este autor, “las injusticias históricas pueden superarse mediante cambios en las circunstancias, de modo que una situación que era injusta en el momento en que se produjo puede coincidir con lo que la justicia exige en un momento posterior” (Waldron 2004, p. 237). Waldron 1992 presenta originalmente la idea de la superación de injusticias históricas con un caso en el que, en el pasado y en condiciones de abundancia, un grupo *X* invade y se apropia de forma injusta de un pozo de agua perteneciente a otro grupo *Y* sin otorgar nada a cambio (pp. 24–25). Desde luego, esta injusticia exige una reparación. En el momento de la apropiación, la reserva de agua debió ser devuelta a sus legítimos propietarios. Sin embargo, en la historia de Waldron 1992 una catástrofe natural provoca la sequía de todos los pozos de agua excepto del que ya compartían los dos grupos. Compartir el pozo restante es lo que ahora exige la justicia. Según Waldron, en este caso la injusticia histórica ha sido superada por el cambio en las circunstancias (p. 25). Entendida de esta manera, la tesis de la superación da lugar a un principio general según el cual las situaciones de necesidad pueden cambiar la orientación temporal de la justicia. En particular, en esta situación, es decir cuando las exigencias de rectificación parecen estar en conflicto

con las demandas de justicia distributiva, estas últimas cancelan el peso de las primeras.

En TTDJ argumenté en contra de esta versión de la tesis de la superación de injusticias históricas porque, incluso en las circunstancias de necesidad y escasez que imagina Waldron, las injusticias históricas deben ser rectificadas. En particular, argumenté que, para conciliar las dimensiones distributiva y reparadora de la justicia, la tesis de la superación de las injusticias históricas debe entenderse de acuerdo con los siguientes requisitos:

- i) *Necesidad*: debe dar prioridad a las personas que se encuentran por debajo del umbral de bienestar relevante (ya sean perpetradores, víctimas o terceros).
- ii) *Reparación*: debe permitir la reparación de las injusticias históricas incluso cuando los perpetradores de la injusticia vivan por debajo del umbral de bienestar relevante.
- iii) *Peligro moral*: debe evitar, o al menos minimizar, los incentivos inadecuados para cometer injusticias o incumplir deberes morales.
- iv) *Distribución*: si las injusticias históricas deben repararse en mundos distributivamente justos, las medidas reparadoras no deben alterar la distribución justa de los bienes pertinentes.

Aunque la versión de Waldron de la tesis de la superación da cuenta de los requisitos de necesidad y de distribución, no satisface los requisitos de reparación ni de peligro moral. No explica el requisito de reparación porque, luego del desastre natural, la obligación de reparar la injusticia histórica parece perder peso, de manera que la obligación de restitución del pozo de agua deja de existir. A su vez, tampoco satisface el requisito de peligro moral debido a que la versión waldroniana de la tesis de la superación crea un incentivo inadecuado para que los malhechores cometan injusticias con la esperanza de que, con el tiempo, los cambios en las circunstancias hagan que la obligación de proporcionar medidas de restitución o reparaciones materiales deje de existir.

En TTDJ defendí la tesis de que la obligación de reparar las injusticias históricas sigue teniendo fuerza normativa mientras se puedan seguir algunas de las razones por las que los perpetradores de dichas injusticias tenían el deber de no cometerlas. Desde este punto de vista,

las razones retrospectivas para reparar dichas injusticias siguen siendo importantes en situaciones de necesidad y escasez. Dos factores explican esto. En primer lugar, incluso en las situaciones en las que los perpetradores (o sus descendientes) se encuentran por debajo del umbral de bienestar relevante, el deber de proporcionar medidas reparadoras, aunque sea en forma de una compensación simbólica, permanece. En segundo lugar, las razones para reparar las injusticias mediante restitución o compensación material no desaparecen para siempre sólo porque las circunstancias hayan cambiado y los perpetradores se encuentren en situaciones de necesidad. Dichas razones permanecen latentes y a la espera de un cambio en las circunstancias en el que proporcionar medidas de restitución o compensación material no implique que alguien tenga que vivir en condiciones extremas.

Este enfoque es compatible con el suficientismo fundado en la necesidad que afirma que, por debajo del umbral de suficiencia, las razones de justicia distributiva son las más importantes. Así, la tesis sigue dando prioridad a la preocupación por las personas que se encuentran por debajo del umbral de bienestar relevante, como pide el requisito de necesidad (i). Esto es así porque no recomienda (e incluso desaconseja) la concesión de restitución y otras formas de compensación material cuando los perpetradores se encuentran por debajo del umbral de bienestar relevante. De hecho, acepta que, en circunstancias de escasez, puede haber algo análogo a la superación de la injusticia histórica. Sin embargo, se trataría de un caso de lo que Timothy Waligore llama *superación latente o temporal* (Waligore 2017), ya que los reclamos por restitución y compensación material pueden resurgir cuando las circunstancias cambien de nuevo. Esta posibilidad, sumada al hecho de que la tesis permite compensar simbólicamente las injusticias históricas incluso cuando los perpetradores viven por debajo del umbral de bienestar relevante, significa que la tesis cumple con el requisito de reparación (ii).

Además, el suficientismo basado en las necesidades permite adoptar medidas de restitución y compensación material por encima del umbral de bienestar sin comprometer las demandas de justicia distributiva. Cuando las personas están por encima del umbral, es más probable que puedan cumplir con otras razones por las que se tenía el deber de no cometer injusticias en primer lugar. En estas circunstancias, proporcionar medidas de restitución y compensación material no tiene por qué ir en contra de los requisitos de justicia distributiva. Por lo tanto, la tesis también cumple

el requisito de distribución (iv). Según este requisito, si las injusticias históricas deben repararse en mundos distributivamente justos, las medidas correctivas no deben alterar la distribución justa de los bienes. El suficientismo basado en la necesidad permite reparaciones por encima del umbral siempre que, al reparar las injusticias históricas, nadie caiga por debajo del umbral de suficiencia.

Parte de los incentivos inadecuados para cometer injusticias se derivan del hecho de que se podría esperar una transformación futura en las circunstancias que cambiarían la orientación temporal de la justicia, de modo que deje de existir el deber de reparar la injusticia en cuestión. Sin embargo, si el deber de reparar las injusticias se mantiene tanto en una situación de necesidad como cuando las personas viven por encima del umbral de bienestar relevante, estos incentivos se reducen significativamente. Por ello, la tesis que defiendo en TTDJ también cumple con el requisito del peligro moral (iii). Por lo tanto, reconcilia los aspectos distributivos y reparadores de la justicia.

2. Lariguet sobre el estatus de los principios

Guillermo Lariguet reconstruye con mucho detalle la forma en que mi versión de la tesis de la superación difiere de la propuesta por Waldron. Afirma que tanto Waldron como yo aceptamos que los principios de justicia pueden tener fines distributivos o rectificatorios, que pueden orientarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro y que estas dimensiones pueden entrar en conflicto. Asimismo, Lariguet afirma correctamente que, en caso de conflicto, Waldron sostiene que las demandas de justicia reparadora orientadas al pasado ceden ante las demandas de justicia distributiva, en particular en situaciones de necesidad. Sin embargo, también señala con tino que, según mi perspectiva, las demandas reparatorias no se cancelan y pueden realizarse en situaciones de escasez y necesidad sin que ello implique que se actúa en contra de las exigencias de la justicia distributiva. De esto modo, concluye que mi propuesta supone que “es posible la *reconciliación* entre los principios pertinentes de justicia, tanto en su temporalidad como en su misión reparatoria y distributiva” (Lariguet 2025, p. 5). Esto marca que, ante un cambio relevante en las circunstancias, mientras que para Waldron las injusticias históricas se superan, para mí no desaparece la obligación de hacer justicia hacia el pasado. Sin embargo, el problema que advierte Lariguet es que no está claro que esto sea así, “porque [creo], como Platón, que las exigencias de justicia son perennes, o porque, en un sentido más débil que Platón, no

[acepto] que las circunstancias se hayan superado como postula ocasionalmente Waldron” (p. 6).

Mi posición en TTDJ es más cercana a Waldron en el sentido de que afirma que nuestros deberes de reparar injusticias históricas dependen de que se den ciertas circunstancias en el mundo. Al igual que él, acepto que es posible que las injusticias históricas sean superadas por el paso del tiempo y el cambio en las circunstancias. Mi diferencia con Waldron es que, mientras que para él una situación de necesidad cambia la orientación temporal de la justicia, para mí esto no es así debido a que las situaciones de necesidad sólo cambian el modo adecuado de caracterizar nuestros deberes reparativos hacia el pasado (Truccone 2024b, 120–129).

Lariguet se pregunta si mi propuesta de reconciliación también pretende abarcar las teorías normativas en las que se basan los principios reparatorios y distributivos, es decir, las teorías lockeano-nozickeanas y kantiano-rawlsianas, respectivamente. En sus versiones más puras, y en general, creo que la reconciliación entre estas teorías en cuanto a sus principios es muy difícil o imposible. Sin embargo, algunas versiones más complejas de ellas, al menos en lo que respecta a algunos asuntos, pueden beneficiarse inmensamente si incorporan elementos de la otra. He explicado esto con más detalle en los capítulos 2 y 3 de TTDJ. En el capítulo 2 argumenté que, cuando se aplica al diseño institucional, la posición kantiano-rawlsiana debe incorporar elementos de las teorías reparatoras retrospectivas. En cambio, en el capítulo 3 argumenté que, en relación con el asunto de la restitución de tierras, la posición lockeano-nozickeana debe incorporar elementos de las teorías prospectivas de justicia distributiva.²

Lariguet se pregunta si mi posición niega la posibilidad de que puedan producirse conflictos trágicos, es decir, “conflictos entre principios que no pueden ser reconciliados y cuyo resultado es moralmente malo, pues un principio no ha sido satisfecho debidamente y queda como una pérdida moral frente al que ha sido ungido como triunfador” (Lariguet 2025, p. 7). Esta pregunta es difícil de responder. En primer lugar, debo reconocer que mi posición parece sugerir que los conflictos entre los principios de justicia distributiva y de justicia reparatora son sólo aparentes. Después de todo, TTDJ afirma que las tensiones entre las demandas de cada dimensión de la justicia pueden reconciliarse.

² Véase también Luoma y Moore 2024.

Sin embargo, cuando la tesis habla de reconciliación, en realidad no afirma que no lleva consigo alguna pérdida moral. Esto significa que la solución propuesta en TTDJ no puede catalogarse como *plena*. Para Lariguet “una solución es ‘plena’ cuando no deja residuo moral” (Lariguet 2010, p. 81). De todos modos, que una solución no sea plena no significa que el resultado sea *moralmente malo* (*pace* Lariguet). Es verdad que sería mejor que pueda encontrarse una solución que no deje residuo moral. Sin embargo, del hecho de que sea mejor encontrar una solución sin residuo moral no se sigue que la solución propuesta implique que el resultado sea moralmente malo.

La pérdida moral implícita en la solución propuesta en TTDJ puede apreciarse en dos momentos. Primero, al explicar por qué debemos reparar injusticias históricas. TTDJ defiende una versión de lo que John Gardner llama la tesis de la continuidad (Gardner 2018), según la cual los deberes de justicia correctiva son reparatorios en la medida en que intentan satisfacer alguna de las razones por las que teníamos el deber primario de no cometer injusticias. Ya que los deberes reparatorios aparecen sólo cuando incumplimos el deber primario, las enmiendas sólo pueden ser parciales. Siempre hay un residuo moral que se explica por el hecho de que algunas de las razones que teníamos para cumplir con el deber primario de no cometer injusticias ya no pueden satisfacerse o, si pueden, sólo puede ser de manera imperfecta. En este sentido, siempre que se infringe un deber existe un residuo moral (Truccone 2024b, pp. 124–125).

Segundo, mi posición afirma que, en circunstancias de escasez, debe concederse prioridad a las personas que se encuentran por debajo del umbral de bienestar relevante. Por lo tanto, en tales circunstancias no debe llevarse a cabo la restitución de ciertos bienes adquiridos ilegítimamente ni debe proporcionarse una compensación material. Sin duda, esto genera una pérdida moral. La tesis propuesta en TTDJ acepta esto (Truccone 2024b, p. 128). Sin embargo, el conflicto entre las demandas de justicia no es, desde mi punto de vista, y en los términos de Lariguet, ni inconmensurable ni simétrico, sino graduable.³ Un sacrificio

³Para Lariguet, “dos requerimientos son inconmensurables cuando no existe un metacriterio (o valor comprensivo) que permita determinar cuál de los dos requerimientos, A y B, es más fuerte”, mientras que “dos requerimientos son simétricos cuando ambos compiten con la misma fuerza y no existe un metacriterio para preferir uno de los dos” (Lariguet 2010, p. 80).

es graduable, de acuerdo con Lariguet, cuando “un requerimiento es más fuerte que el otro, más significativo, menos trivial, etc.” (Lariguet 2010, p. 86). Desde esta perspectiva, TTDJ afirma, al igual que Waldron, que el requisito derivado de las demandas de justicia distributiva de que las personas estén por arriba del umbral de bienestar relevante, es más fuerte que el que afirma que las injusticias históricas requieren alguna forma de reparación material. Sin embargo, a diferencia de Waldron, TTDJ sostiene que aun en esas circunstancias las razones en favor de proporcionar reparación son tan fuertes como lo serían en ausencia de una situación de escasez. La tesis que propongo sostiene que los mismos cambios en las circunstancias que hacen que sea más difícil satisfacer las razones por las que se tenía el deber de no cometer injusticias y proporcionar medidas de reparación material, también hacen que las razones en favor de proporcionar una compensación simbólica sean más fuertes (Truccone 2024b, p. 125).

Por último, Lariguet formula la siguiente pregunta sobre la metodología empleada: “¿realmente [...] se cumple con la imparcialidad requerida para acomodar las diferentes miradas sobre los principios de justicia que parecen estar en conflicto?” (Lariguet 2025, p. 9) El problema al que apunta Lariguet radica en que en el trabajo no sólo apelo a experimentos mentales abstractos hipotéticos, sino también a ejemplos ostensivos en los que las víctimas de injusticias históricas tienen un lugar preponderante. “[¿No hace ello que se pierda la] pretensión de objetividad y universalidad con que se suelen formular los principios?”, se pregunta Lariguet (p. 11).

Entiendo que, en general, apelar a ejemplos ostensivos y, en particular, a aquellos en los que las perspectivas de las víctimas tienen un lugar preponderante, puede dificultar la tarea de alcanzar consideraciones morales objetivas. Sin embargo, creo que en TTDJ la apelación a ese tipo de ejemplos es inevitable para alcanzar la objetividad. Me explico. Primero, el texto intenta averiguar si la historia y, en particular, las injusticias históricas, tienen alguna relevancia moral al preguntarnos cómo deben diseñarse las instituciones públicas presentes. Como he argumentado en otro lado, el uso exclusivo de experimentos mentales es insuficiente cuando preguntamos por el papel moral de la historia en nuestras discusiones actuales sobre la justicia porque, por su mismo diseño, excluyen la posibilidad de que la historia pueda tener algún valor en lo que la justicia requiere en el presente (Truccone 2023). Por esa razón, mi texto apela también a ejemplos ostensivos y, en particular, a

aquellos en los que los miembros de los pueblos indígenas son protagonistas en primera persona. Debido a esta incorporación metodológica, alguien podría preguntarse, como lo hace Lariguet, si tal movimiento no hace que los principios a los que lleguemos tengan un sesgo a favor de las víctimas y, por lo tanto, se vea comprometida la imparcialidad y objetividad requerida en las investigaciones morales.

Ante esta observación, mi segundo comentario es que los ejemplos ostensivos de TTDJ tienen la función de intentar abarcar el tipo de juicios morales considerados que pueden surgir de las posiciones que se encuentran más alejadas de mi propia situación. En particular, soy un filósofo nacido en Córdoba (Argentina) que escribe, la mayor parte del tiempo, desde Austria. Asimismo, mi propia situación es más cercana a la de los descendientes de quienes perpetraron la Conquista del Desierto que la propia de los descendientes de las víctimas de esa injusticia. Por lo tanto, la información que obtengo al analizar casos ostensivos relatados desde el punto de vista de las víctimas me ayuda a despegarme de mi propia situación. Sería como un dispositivo no neutral o parcial cuya función es favorecer la obtención de juicios morales imparciales. Es decir, tienen la función de corregir o contrarrestar posibles sesgos que pueden existir al pensar desde mi propia situación. De esta manera, los juicios morales que emito desde mi propia posición se equilibran no sólo con los que surgen de experimentos mentales hipotéticos, sino también con los que se desprenden de los relatos de las víctimas que, según entiendo, representan las posiciones más lejanas de la propia. Sin esto último, sería mucho más difícil alcanzar un principio que posea la fuerza justificadora que busco en TTDJ. Ese libro intenta lograr que los principios propuestos sean universales en cuanto a su justificación, pues es importante que aquellos a quienes afecten los principios generales de moralidad crítica puedan aceptarlos libremente.

3. Vercellone sobre los retos del multiculturalismo

Adriana Vercellone ofrece comentarios agudos sobre las implicaciones de la tesis de la superación de injusticias históricas en relación con el asunto de la legitimidad política del Estado argentino respecto a los miembros de los pueblos originarios. En TTDJ argumento que, aunque la imposición del ordenamiento jurídico argentino sobre los pueblos originarios luego de la Conquista del Desierto fue injusta, hoy en día las instituciones de Argentina son las que deben tener la autoridad final para decidir sobre los conflictos que ocurren en su territorio, incluso si

los intereses de los miembros de los pueblos originarios están en juego (Truccone 2024b, pp. 58–91).

Vercellone afirma que mi propuesta se fundamenta en tres ideas: el principio de proximidad, la tesis de la superación parcial de injusticias históricas y una concepción según la cual los Estados son legítimos cuando satisfacen las pretensiones de los ciudadanos como receptores y como creadores de las instituciones públicas. El *principio de proximidad* afirma que los Estados deben formarse entre las personas que ocupan el mismo territorio, sea que exista afinidad entre ellas o no, pues los conflictos se generan con mayor probabilidad entre quienes viven lado a lado (Waldron 2011, p. 8). Como resume correctamente Vercellone, tal principio implica que los Estados son legítimos en la medida en que sean capaces y eficaces para la resolución de conflictos, independientemente de las transacciones voluntarias de sus integrantes.

La tesis de la *superación parcial de injusticias históricas* sostiene que podría ser injusto volver al estado anterior de la injusticia. Sin embargo, esto no implica que los efectos de la injusticia hayan sido completamente anulados. Para el caso de Argentina, esto significa que las instituciones del Estado argentino son las que deben tener autoridad en el presente porque responden de mejor manera a las necesidades y expectativas de la mayoría de la población en relación con las funciones del gobierno. Sin embargo, como los miembros de los pueblos originarios histórica y actualmente han encontrado obstáculos serios para considerar las instituciones argentinas como propias, parte de los efectos de la injusticia histórica perduran en el presente. Así, para que las instituciones argentinas sean legítimas en relación con los pueblos originarios tienen que configurar a sus miembros presentes como sus *creadores*. Para que los miembros presentes de los pueblos originarios sean cocreadores de las instituciones argentinas se requiere, por un lado, empoderarlos y, por otro lado, sanear las instituciones públicas. Para lo primero, el Estado argentino debería, por ejemplo, reconocer cierta autonomía indígena en el sentido de reconocer parlamentos indígenas y algunas instancias de justicia comunitaria. Para lo segundo, es decir, para sanear las instituciones, el Estado argentino debería al menos aceptar que en el senado existan representantes indígenas para que, al igual que las provincias, puedan defender sus intereses como grupo (Truccone 2024b, pp. 80–90).

Vercellone afirma que mi propuesta puede ser aceptable si se adopta una demarcación clara entre, por un lado, la comunidad europea blanca y sus descendientes y, por otro lado, los pueblos originarios. Sin

embargo, Vercellone sostiene, correctamente a mi entender, que dicha descripción “se asienta en una mirada incompleta de la estructura social cuya revisión da lugar a nuevos interrogantes y problemas de justicia” (Vercellone 2025, p. 6). De acuerdo con la autora, la sociedad argentina “se ha modificado por diversos movimientos migratorios, procesos de homogenización cultural y la evolución del mercado laboral” (pp. 6–7). Además, de acuerdo con Vercellone, las clases sociales de la Argentina contemporánea tienen más que ver con estereotipos ideológicos y categorías de empleo que con pertenencias étnicas y culturales. Aún más, la autora explica que en la Argentina actual no sólo los miembros de los pueblos originarios viven en condiciones de pobreza, sino también los descendientes de grupos migrantes que han sido víctimas de injusticias históricas en sus países de origen. Por lo tanto, Vercellone se pregunta si mi propuesta también incluiría a otras personas o grupos que, por su condición de migrantes, son meros receptores de las instituciones locales, si son legítimas las instituciones argentinas para solucionar los problemas que afectan hoy a dichos grupos y si debería el Estado argentino reconocerles derechos políticos agravados.

Vercellone cree que mi propuesta genera el siguiente dilema. Si TTDJ responde de manera negativa a estos interrogantes, entonces no satisface el requisito de no crear una situación nueva de inequidad, toda vez que colocaría a un grupo, los pueblos originarios, en una posición de ventaja sobre otros grupos oprimidos y pobres. En cambio, afirma, si mi propuesta responde positivamente a esas preguntas, el modelo institucional que debería recomendarse es totalmente diferente al vigente en el sentido de que las reformas propuestas en TTDJ serían francamente insuficientes.

Para responder a esto son necesarias algunas aclaraciones. En primer lugar, no creo que reconocer que la estructura social argentina sea más compleja que lo sugerido en TTDJ tenga implicaciones serias en lo que respecta a las conclusiones allí alcanzadas. Esto es así porque el interés mayor está en encontrar modos de responder de manera adecuada a los efectos actuales de la Conquista del Desierto. El capítulo que comenta Vercellone intenta responder a uno de los reclamos colectivos que las víctimas indirectas de la Conquista del Desierto tienen en el presente, es decir, su exigencia de autonomía política. Son víctimas indirectas de injusticias históricas los descendientes de los individuos directamente afectados por el evento injusto pasado. Las víctimas indirectas pueden tener reclamos individuales y colectivos. Son reclamos colectivos los que se tienen por ser afectados como miembros de

un pueblo o grupo que fue víctima de injusticias históricas (Truccone 2024b, pp. 24–25). El reclamo por autonomía política es de este tipo. De este modo, para saber si está justificado que los descendientes de las víctimas directas de la Conquista del Desierto deben tener derechos políticos diferenciados no necesito analizar si otros grupos que viven actualmente en Argentina también deben tenerlos. Lo único que debo mostrar es que los grupos que sufrieron la Conquista del Desierto han perdurado hasta el presente (pp. 33–47) y que una historia de subordinación y opresión ha impedido que puedan ser creadores del sistema institucional argentino (pp. 70–82).

De cualquier forma, podríamos preguntar, como lo hace Vercellone, si las conclusiones aplicables para el caso de los miembros actuales de los pueblos originarios también se aplican a otros grupos que, como ellos, tampoco pueden considerarse *creadores* del sistema institucional argentino, como podrían ser los migrantes de países limítrofes.

Tengo dudas sobre la posibilidad de extender el argumento en favor de los derechos políticos diferenciales para los pueblos originarios a otras minorías que actualmente también viven en Argentina. Las razones surgen del hecho de que no creo que las demandas de legitimidad sean idénticas para todos. Como he argumentado en TTDJ, para que las demandas de ser *cocreadores* del sistema institucional argentino sean satisfechas no es necesario que todos sus habitantes lo sean por *igual*. En general, el sistema es legítimo en la medida en que se pueda ser *suficientemente* creador del sistema institucional, y siempre que el sistema sea el más eficiente para satisfacer las demandas como receptores.

Sin embargo, el caso de los pueblos originarios en Argentina es particular. Primero, porque ellos eran un pueblo soberano antes de las campañas militares de finales del siglo XIX. Segundo, porque el sistema institucional argentino se impuso de manera forzosa e injusta sobre ellos. Tercero, porque el Estado argentino siempre contó con barreras, primero institucionales y luego no formales, para que se involucraran en los procesos de toma de decisiones colectivas. Esto no vale para los inmigrantes que han elegido vivir bajo instituciones argentinas, aun si las razones por las que tomaron esa decisión tienen que ver con injusticias sufridas en sus países de origen. El argumento en favor de otorgar derechos políticos diferenciados a los miembros de los pueblos originarios no se basa en el hecho de que pertenecen a cierto grupo o cultura, sino en que pertenecen a un pueblo que ha sufrido una injusticia histórica que consiste en que su soberanía fue desplazada por la Argentina cuando culminó la Conquista

del Desierto.⁴ En este caso, para que los miembros del grupo sean tratados realmente como creadores del sistema institucional se deben modificar las instituciones para que puedan participar en las instituciones en condiciones de *igualdad*. El asunto es que, cuando un grupo fue oprimido históricamente, el único modo de restaurar la confianza y, con ello, una reconciliación con las instituciones del Estado es a través del otorgamiento de derechos políticos diferenciados (Truccone 2024b, pp. 76–82).

El segundo comentario de Vercellone se enfoca en las mujeres y niñas de las comunidades originarias que han sido oprimidas no sólo por el sistema político argentino, sino también por las mismas comunidades. La autora trae a colación el “caso Ruiz”,⁵ en el cual se denunció la violación de una niña de nueve años por parte de su padrastro que, además, provocó un embarazo. En su defensa, el acusado no desconoció los hechos, sino que apeló a una costumbre ancestral de la comunidad wichí según la cual los varones que conviven con una mujer pueden iniciar sexualmente y mantener relaciones sexuales con la hija de ésta siempre que sean de la misma etnia. Como señala Vercellone, la defensa del acusado “desconoció la legitimidad de la legislación argentina” (Vercellone 2025, p. 10). Vercellone reconoce que “los intereses de las mujeres y niñas se encuentran mejor amparados en el sistema político argentino que en el sistema de reglas de la comunidad wichí (al menos en lo que hace a cuestiones de derechos sexuales y reproductivos)” (p. 10). Sin embargo, ella se pregunta si “verdaderamente podemos prescindir de las manifestaciones voluntarias al legitimar la aplicación de instituciones locales sobre todo cuando el caso involucra a integrantes de una cultura cuyo territorio ha sido invadido violentamente, un sistema de leyes impuesto mediante coacción y tienen razones genuinas para desconocer su aplicación” (p. 10).

TTDJ propone ciertos límites a las formas de justicia comunitaria que se pueden reconocer a los pueblos originarios. Por ejemplo, se rechaza la idea de que sean aceptables lo que Kymlicka 1995 (p. 37) llama *restricciones internas* que limitan el derecho de los individuos del grupo a cuestionar las decisiones y prácticas tradicionales. Esto implica que TTDJ cree que es correcto que el caso Ruiz haya sido sustanciado según las instituciones argentinas, sobre todo porque fue la misma víctima y

⁴ Daniel Loewe 2023 (pp. 640–728) distingue con claridad estas dos clases de argumentos.

⁵ C/Ruiz, José Fabián–Recurso de Casación, Corte de Justicia de Salta, 10/11/2009.

su representante quienes así lo requirieron. Al menos en este caso, parece haber una manifestación voluntaria en el sentido de reconocer la legitimidad de las instituciones argentinas.

Con todo, podríamos preguntarnos si incluso en ausencia de tal requerimiento por parte de la víctima hubiese sido adecuado que las instituciones argentinas resolvieran el caso. Creo que, para Vercellone, este escenario nuevo plantea inconvenientes serios, sobre todo porque, según entiendo, ella favorece concepciones voluntaristas sobre la legitimidad política (Vercellone 2020, pp. 239–243). Si los miembros de los pueblos indígenas no han consentido la autoridad del Estado argentino y, aún más, si, como afirmo en TTDJ, esos miembros encuentran dificultades serias para tener influencia y participar de las decisiones tomadas por las instituciones argentinas, entonces parece que la legitimidad de las instituciones argentinas se pone severamente en tela de juicio. Por lo tanto, no deberían intervenir en casos como el de Ruiz, al menos cuando nadie perteneciente a la comunidad indígena solicite la intervención del Estado argentino. Después de todo, como afirma Vercellone, “el voluntarismo no legitima cualquier autoridad política, sino sólo aquella cuyas decisiones pueden ser influenciadas, modificadas, y controladas por aquellos sobre quienes tiene efectos” (p. 239).

Nótese que negar la autoridad del Estado argentino para intervenir en estos casos es problemático porque parece aceptar que ciertos derechos humanos, en particular los derechos sexuales, sean menoscabados con fundamentos culturales. No obstante, aceptar esa autoridad también es problemático. Vercellone resalta esta tensión de forma magistral. Afirma que la mayor parte de los ejemplos de TTDJ a los que se propone basarse en instituciones indígenas se refieren a la distribución de tierras, de recursos naturales y a decisiones económicas, pero que, tal vez, para las comunidades originarias sería de suma relevancia que otro tipo de decisiones, como las que afectan a la libertad individual, también sean sujeto de jurisdicción indígena. Según ella, esto plantea un gran dilema ya que, al parecer, si dichos casos quedan sujetos a instituciones indígenas, es posible que no haya herramientas para proteger a niñas y mujeres en casos como el de Ruiz. En cambio, si se intenta proteger a mujeres y niñas en contra de acciones amparadas en esquemas culturales indígenas, parecería que el Estado argentino continúa con esquemas paternalistas y opresivos para los pueblos originarios.

Como reconoce Vercellone, el mayor foco de atención de TTDJ está puesto en cuestiones que se refieren a la distribución de tierras, de

recursos naturales y a decisiones económicas que, por su misma naturaleza, se alejan algo de los problemas planteados por la autora. Sin embargo, ello no quita relevancia a su pregunta. TTDJ se inclina por aceptar, al menos en parte, la segunda alternativa del dilema planteado por Vercellone. Es decir, se inclina por aceptar que existen ciertos límites para la autonomía de los pueblos indígenas. No estoy seguro si esto podría entenderse en términos paternalistas, pero, sin duda, es un modo de perfeccionismo. A diferencia del paternalismo que implica ayudar a las personas (o grupos) a alcanzar sus propios fines, incluso en contra de su voluntad, el perfeccionismo promueve ciertas ideas del bien. Aceptar que las instituciones argentinas deben intervenir en asuntos en los que estén en juego sólo intereses indígenas para proteger ciertos derechos de sus miembros, aun en contra de la voluntad de los miembros del grupo, parece implicar un modo de perfeccionismo que va en contra de la neutralidad entre concepciones del bien que también caracteriza a los Estados liberales.

Creo que hay mucho de cierto en esto. De cualquier modo, no creo que sea un tipo de perfeccionismo opresivo (*pace* Vercellone). Entiendo que, si todos los habitantes del actual territorio del Estado argentino deben ser parte, al final, del mismo ordenamiento institucional, como afirma TTDJ, entonces hay ciertos compromisos inevitables que deben aceptarse. El respeto por los derechos humanos básicos es uno de los compromisos que deben ser aceptados por los pueblos originarios, en el caso de que su desconocimiento sea empíricamente verdadero. Después de todo, la injusticia histórica por haber impuesto coactivamente un esquema institucional sobre los pueblos originarios a finales del siglo XIX fue parcialmente superada. Esto significa que, aunque deben realizarse ciertas reformas en las instituciones del Estado argentino para que los miembros de los pueblos originarios puedan ser creadores de dicho sistema, tales reformas no implican que deban restaurarse los sistemas institucionales indígenas en su totalidad. La idea de respeto por los derechos humanos es un límite a las pretensiones restaurativas indígenas. Si así no fuera, entonces la dimensión según la cual los esquemas institucionales deben satisfacer los intereses de sus miembros como *receptores* no tendría sentido. Como afirma TTDJ, para que las instituciones sean legítimas, no sólo deben ser satisfechos los intereses de sus miembros como creadores, sino también los de aquellos que se tienen como sus receptores (Truccone 2024b, pp. 74-77).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Blomfield, Megan, 2021, “Reparations and Egalitarianism”, *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 24, pp. 1177–1195. <<https://doi.org/10.1007/s10677-021-10201-8>>
- Espíndola, Juan y Moisés Vaca, 2014, “The Problem of Historical Rectification for Rawlsian Theory”, *Res Publica*, vol. 20, no. 3, pp. 227–243. <<https://doi.org/10.1007/s11158-014-9244-z>>
- Gardner, John, 2018, *From Personal Life to Private Law*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, (Oxford Political Theory), Oxford University Press, Oxford.
- Lariguet, Guillermo, 2025, “El estatus conceptual de los principios de justicia, los experimentos mentales y el papel de la narrativa histórica en la obra de Santiago Truccone”, *Diánoia*, vol. 70, no. 95, p. e2120. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2025.95.2120>>
- Lariguet, Guillermo, 2010, “Los dilemas morales *qua* límites de la racionalidad práctica”, *Diánoia*, vol. 55, no. 64, pp. 71–108. <<https://doi.org/10.21898/dia.v55i64.221>>
- Loewe, Daniel, 2023, *Multiculturalismo, identidad, plurinacionalidad y todas esas cosas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Luoma, Michael y Margaret Moore, 2024, “Rectifying Historical Territorial Injustices”, *Res Publica*, vol. 30, no. 4, pp. 683–703. <<https://doi.org/10.1007/s11158-024-09660-4>>
- Marey, Macarena y Alejandro De Oto, 2024, “Historic Injustices as Matters of the Present”, *Res Publica*, vol. 30, no. 4, pp. 663–682. <<https://doi.org/10.1007/s11158-024-09657-z>>
- Nuti, Alasia, 2019, *Injustice and the Reproduction of History. Structural Inequalities, Gender and Redress*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/9781108325592>>
- Truccone, Santiago, 2024a, “Legacies of Historical Injustice: What is Owed to the Victims of Past Injustices? Introduction to the Special Issue”, *Res Publica*, vol. 30, no. 4, pp. 643–661. <<https://doi.org/10.1007/s11158-024-09693-9>>
- Truccone, Santiago, 2024b, *The Temporal Dimension of Justice. From Post-Colonial Injustices to Climate Reparations*, De Gruyter, Berlín/Boston. <<https://doi.org/10.1515/9783111445946>>
- Truccone, Santiago, 2023, “Experimentos mentales y el rol de la historia”, en Guillermo Lariguet (dir.), *La metaética puesta a punto*, Colección Ciencia y Tecnología, Editorial Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.
- Vercellone, Adriana L., 2025, “Hacia una reparación del pasado colonial: Alcances y límites de la ‘tesis de sustitución parcial’”, *Diánoia*, vol. 70, no. 95, p. e2119. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2025.95.2119>>
- Vercellone, Adriana L., 2020, “Legitimidad política y voluntarismo: dos argumentos en favor del consentimiento tácito y la democracia”, *Cuestiones Políticas*, vol. 27, no. 64, pp. 223–245. <<https://doi.org/10.46398/cuestpol.3764.16>>

- Waldron, Jeremy, 2011, “The Principle of Proximity”, *NYU School of Law, Public Law Research Paper*, no. 11–08. Disponible en: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1742413>. <<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1742413>>
- Waldron, Jeremy, 2004, “Settlement, Return, and the Supersession Thesis”, *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 5, no. 2, pp. 237–268. <<https://doi.org/10.2202/1565-3404.1093>>
- Waldron, Jeremy, 1992, “Superseding Historic Injustice”, *Ethics*, vol. 103, no. 1, pp. 4–28. <<https://doi.org/10.1086/293468>>
- Waligore, Timothy, 2017, “Legitimate Expectations, Historical Injustice, and Perverse Incentives for Settlers”, *Moral Philosophy and Politics*, vol. 4, no. 2, pp. 207–228. <<https://doi.org/10.1515/mopp-2016-0032>>
- Wenar, Leif, 2006, “Reparations for the Future”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 7, no. 3, pp. 396–405. <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2006.00344.x>>

También la filosofía mexicana es *nepantla*

[Mexican Philosophy is also *nepantla*]

CARLOS PEREDA

Blooming in the Ruins. How Mexican Philosophy Can Guide Us toward the Good Life (Floreciendo en las ruinas. Cómo la filosofía mexicana puede guiarnos hacia la buena vida) de Carlos Alberto Sánchez es un libro raro, inesperado y maravilloso. A continuación intento respaldar estos tres adjetivos que, a quienes no haya leído el libro, les parecerán exagerados o tal vez alarmantes. Para justificarlos introduciré, paradójicamente, dos problemas que, más que dificultades en relación con el texto de Sánchez, introducen desafíos para seguir pensando.

El primer problema que me preocupa remite a la *aplicación* de reglas o conceptos. Apelando a una razón porosa, el libro convoca una extraña y afortunada combinación de una fenomenología de la sensibilidad argumental con una fenomenología de la sensibilidad narrativa. Con ayuda de la sensibilidad argumental se rescatan algunos temas a menudo dejados de lado de la filosofía mexicana, en particular del grupo *Hiperión* (Portilla, Uranga, Zea, Villoro...); pero no sólo: también se escuchan ecos de tradiciones y de la historia de México. En cambio, apelando a la sensibilidad narrativa y a un poco de autoficción, el autor narra con eficacia episodios tanto de su propia vida como mexicano-americano —¿o chicano?—, como de su familia, sus amistades y de gente que ha conocido.

Vayamos a las dos fenomenologías. Éstas no simplemente se suman una al lado de la otra, sino que a veces se integran o interaccionan en esa difícil

Datos del autor:

Instituto de Investigaciones
Filosóficas
Universidad Nacional
Autónoma de México
jcarlos@filosoficas.unam.mx

Datos del libro:

Carlos Alberto Sánchez
*Blooming in the Ruins. How
Mexican Philosophy Can Guide
Us Toward the Good Life*
Oxford University Press, Nueva
York, 2024, 328 pp.

Datos del trabajo:

Recibido: mayo 28, 2025
Publicado: noviembre 2, 2025

operación que precisamente quiero subrayar: la aplicación de universales o generalidades a casos particulares. ¿Cómo es esto? Respecto de muchas reglas, exhortaciones, aserciones que encubren normas... es común llevar a cabo una aplicación rígida o no rígida.

Una aplicación rígida se realiza cuando una regla se encuentra determinada. Por ejemplo, si la regla enuncia que todos los animales humanos son mortales, al aplicar esa regla a *P*, que es un animal humano, concluimos entonces que *P* es mortal. Por el contrario, nos encontramos con aplicaciones no rígidas cuando nos enfrentamos a reglas, exhortaciones... subdeterminadas. En este caso, quienes las aplican deben, con la ayuda de la reflexión, determinarlas en cada contexto específico. Lo que es otra manera de expresar: se tiene que comprenderlas/interpretarlas en cada nueva situación.

En su libro, Sánchez aplica de manera no rígida mediante una fenomenología de la sensibilidad narrativa algunas reglas y conceptos subdeterminados de la filosofía y de las tradiciones mexicanas. He aquí un ejemplo. En el capítulo 26, el autor discute “el *dicho* favorito de mi abuelo: Entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz”. La palabra “dicho” suele tener el sentido de una sentencia subdeterminada; no pocas veces se la usa de manera intercambiable con palabras como “refrán”, “aforismo”, “proverbio”, “máxima”... A veces se trata de sentencias anónimas; otras veces, como en este caso, poseen una larga y venerable genealogía.

Se conoce: las palabras del dicho que recuerda Sánchez fueron pronunciadas por el primer presidente indígena de México, Benito Juárez (1806–1872), en su discurso para festejar el triunfo de la República sobre el Segundo Imperio Mexicano. De esa manera, Juárez expresaba las obligaciones de otras naciones de respetar la soberanía de México como la única manera de preservar la paz. No obstante, la genealogía de este dicho no comienza con Juárez. Encontramos etapas intermedias en el pensamiento liberal mexicano del siglo XIX que, entre otras aportaciones, también recogen una vaga atmósfera kantiana. En este caso, el origen de esa atmósfera se remonta al célebre ensayo de Kant de 1795, “Hacia la paz perpetua”. Quienes lean tal escrito encontrarán afirmaciones que inspiran el dicho de Juárez y del abuelo y del padre de Sánchez, como “la injusticia cometida se ejerce cuando no se respeta el concepto de derecho, único principio posible de la paz perpetua”. Es probable que tales pensamientos ni siquiera provengan en exclusiva de un filósofo como Kant o, en general, de la Ilustración, sino de tiempos más lejanos.

En cualquier caso, el escrito de Kant constituye una clara intervención geopolítica y, aunque la sentencia de Juárez comienza señalando “entre los *individuos* como entre las naciones...”, el contexto del dicho es también el de un discurso público. Se trata de la defensa de la restauración de la República en contra de imposiciones europeas; por eso, considero que hay que entender su acento como puesto en la expresión “entre las naciones”. No es irrazonable afirmar, entonces, que en estas fases de la genealogía del sentido de este dicho estamos ante un imperativo social para resguardar la convivencia entre los pueblos. Tampoco es casual que en la historia de México el dicho de Juárez se haya reiterado y se continúa reiterando hasta ayer, y probablemente se lo repita hoy mismo, para defender la soberanía nacional.

Provocando quizá sorpresa, la fenomenología narrativa que expone Sánchez para *aplicar* este dicho atañe a prácticas diferentes. Sánchez narra tanto cómo su primo Rubén, en una ocasión festiva, reveló su “gran secreto”, a saber, su homosexualidad, como la reacción negativa de los otros hermanos que exclamaron que Rubén era “un putito” y no era ya bienvenido en casa. Sin embargo, la fenomenología narrativa de Sánchez no acaba ahí. También recuerda cómo en medio del tumulto familiar, su padre aplicó el dicho acerca del respeto apelando también a una fenomenología de la sensibilidad argumental; por ejemplo, razonando que Rubén era una persona autónoma y que no necesitaba ser lo que otra gente quisiera que él fuese.

Estas diversas aplicaciones no rígidas del concepto de respeto, y que se han realizado en diferentes espacios y tiempos, pueden ponerse claramente en continuidad. En tiempos recientes incluso se ha reafirmado esa continuidad señalando que *todo lo personal es político*. Además, Sánchez continúa con aplicaciones de este concepto:

Respetar el derecho de las mujeres a elegir; respetar los derechos de los transgéneros; respetar los derechos de todos al casamiento; respetar el derecho humano universal a hacerse cargo de la propia vida... La razón por la cual estamos siempre hablando de derechos es que parece haber una abundancia de narrativas que intentan no respetar esos derechos (p. 255).¹

Agregué los puntos suspensivos después de “la propia vida” porque con diversas fenomenologías de la narración es posible continuar aplicando el concepto de respeto, por ejemplo, a los animales, a la natura-

¹ Todas las traducciones del inglés del libro de Sánchez son mías.

leza... Pero, ¿qué tipo de continuidad es ésta? Por lo pronto, esta acción de producir “continuidad” puede toparse con conflictos. ¿Cómo cuáles?

Leo ya el capítulo 3, “Tú eres *nepantla*”, un concepto que se puede articular como si señalara que *no se es ni de aquí ni de allá, sino de un dinámico entre, de un entre que permite ir y venir*. Sánchez recuerda la ocasión en que, por encontrarse enfermo, su madre le aplicó rodajas de patatas en la frente para absorber la fiebre. Días después lo llevaron con un médico y éste preguntó cómo lo habían tratado hasta ese momento. La enojada réplica del médico no se dejó esperar: “Señora, en América, si un niño enferma, usted lo trae al doctor. Usted no lo cura en casa con rodajas de patatas” (p. 28). Sánchez aplica a estas situaciones el concepto de *nepantla* al señalar lo siguiente:

Mi madre no estaba ni *aquí* ni *allí*, sino *entre*, en el medio de dos posibles *modos de hacer cosas*. Mi madre era *nepantla* (p. 28).

Sánchez también aplica el concepto de *nepantla* a cada cultura y a su constante mezclarse con otras culturas y, de este modo, rehacerse a cada paso, enriqueciéndose, porque, de manera notoria,

una cultura no es estática, sino dinámica, siempre en estado de cambio y siempre convirtiéndose en algo diferente. En nuestros días, las culturas mexicanoamericanas, asiático americanas [...] son culturas *nepantla*: culturas entre las culturas, apareciendo siempre en transición de una tradición a la otra, pero nunca completamente en una o la otra (p. 36).

Me importa subrayar ya que, pese a posibles pero engañosas apariencias de continuidad, las sucesivas aplicaciones no rígidas de algunos conceptos como “respeto” y “*nepantla*” no tienen nada de mecánico, sino que constituyen procesos reflexivos que se llevan a cabo condicionados por las circunstancias de cada historia particular y, como cualquiera de esos procesos, son contingentes y discutibles.

La continuidad entre imponer respeto entre los pueblos y entre las personas no tiene por qué darse necesariamente, sino que es parte de aprendizajes reflexivos. De seguro habrá gente que se resista a tal aprendizaje o a proseguir aplicando el concepto de respeto a los animales o a la naturaleza. A su vez, la aplicación del concepto de *nepantla* de seguro provoca todavía más dilemas y conflictos en el primer ejemplo, entre usar saberes originarios y costumbres, por un lado y, por otro, saberes médicos respaldados por la ciencia.

Pero incluso en relación con la aplicación que probablemente será menos discutida del concepto de *nepantla* —cuando éste se refiere a las culturas y, así, a promover sus aperturas defendiendo multiculturalismos o interculturalismos o, en diversas circunstancias, una de esas posiciones—, esa aplicación en ocasiones no dejará de resultar controverial; por ejemplo, lo será frente a quienes insisten en la importancia de la “pureza” de una cultura. En ese caso, ¿qué aducir en contra de esa obstinación que personalmente considero tan perturbadora?

La pregunta exige respuestas complejas. Sin embargo, por lo pronto quiero dejar en claro que Sánchez ha realizado una gran labor al presentar en este libro una serie de conceptos que se han trabajado en fragmentos de la filosofía mexicana y que son de aplicación no rígida, como accidente, singularidad, zozobra, originalidad, apretado, cinismo dignificado..., e incluso lo ha hecho con reglas tan antiguas y venerables del tipo “ama sin violencia” o “ practica la ironía, pero hazlo de manera socrática”.

Por eso, quienes lean este gran libro, como quienes lean cualquier gran libro, tendrán que continuar reflexionando: deberán apelar a su capacidad de juicio para examinar cuándo es pertinente, educador, provechoso... aplicar de manera no rígida algunos conceptos, e incluso, si se considera razonable, de qué modo arraigarlos tanto en lo interpersonal como de modo social y político. Incluso valdrá la pena hacerlo con reglas tan problemáticas en ciertos lugares como “llega tarde a las fiestas”, aunque esa problematicidad parece atenuarse o desaparecer si se escucha con atención la canción ranchera de José Alfredo Jiménez que nos recuerda que lo que importa no es llegar primero, sino saber llegar. Problemas análogos surgen con reglas acaso más alarmantes como “ practica un poco de relajo” pero, para atenuar o hacer desaparecer sus problemas, resulta de la mayor utilidad repasar la *Fenomenología del relajo* de Jorge Portilla, complementándolo con este libro de Sánchez.

Adelanté que iba a plantear dos problemas como desafíos a la lectora o lector de este libro de Sánchez. El segundo de estos problemas atañe al concepto mismo de filosofía, y la discusión del lugar que ocupa o podría ocupar la filosofía mexicana en la filosofía en general. Al respecto, seré breve. Una primera lectura de este libro parece enfrentarnos a la alternativa o, más bien, falsa oposición, entre el universalismo, o defensa de conceptos decisivos de la humanidad, y el particularismo, y hasta regionalismo, con la consecuente defensa de la segunda posición que tarde o temprano introduce el desafío del relativismo y su consecuencia, el “todo vale”.

Cuidado: leer este libro a partir de esa falsa oposición introduce una lectura errónea. Además, la humanidad no es una sustancia homogénea. En este sentido, Sánchez se apropia de las enseñanzas de Emilio Uranga, quien advierte que una interpretación esencialista de lo humano lo vuelve inhumano, porque en último término define lo humano a partir de los prejuicios del punto de vista de la historia del poder y, así, de manera racista.

Por eso, si lo entiendo bien, Sánchez también realiza una aplicación no rígida en relación con la filosofía: le aplica el concepto de *nepantla* hacia la buena vida. Considero que hay que proseguir defendiendo con fuerza su propuesta. Porque si Sánchez dispone de buenos respaldos para sus argumentos, y creo que así es, una filosofía no debe ser *ni* universalmente imperial e impositiva *ni* particularmente idiosincrásica y meramente de color local, pues toda buena filosofía debe hacer uso de la razón porosa. Cualquier filosofía debe ser, entonces, una escuela para situarse *entre*: multiplicar voces y multiplicar las interrelaciones entre sus voces, lo que implica multiplicar las responsabilidades.

En consecuencia, enfatizo, la filosofía, cualquier buena filosofía, es *nepantla hacia la buena vida* y, de esa manera, *constantemente anda en camino y no deja de caminar* confrontando una fenomenología de la sensibilidad argumental y sus apuestas universales con una fenomenología de la sensibilidad narrativa que incluye numerosos ejercicios puntuales que, cuando se realizan adecuadamente, exploran con minucia las diversas singularidades. Por supuesto, se aprende mucho en esas confrontaciones.

De ahí que, necesariamente, la buena filosofía mexicana, como toda buena filosofía, debe encontrarse abierta a las geografías y a la historia: a los desafíos de las diferentes culturas, de las culturas europeas y de las culturas indígenas, aunque también tiene que resultar sensible al género, a las diversas lenguas, a las clases sociales, a los lugares de origen de la gente... por un lado. Pero, por otro lado, esa filosofía tampoco debe abandonar su vocación *naturalista*, esto es, a cada paso tiene que dejarse interpelar por los aportes de las diferentes investigaciones científicas.

De ahí que, reitero: no cabe la menor duda de que, en este gran libro, Carlos Alberto Sánchez tiene razón cuando afirma que la filosofía mexicana, como cualquier buena filosofía, es *nepantla*. Y, por eso, por andar a cada paso tropezando en el camino con descubrimientos no pocas veces inesperados —entre otros, con aplicaciones de reglas no pocas veces inesperadas— resulta en cada momento de su historia radicalmente incompleta. Como la vida misma.

Rosaura Martínez Ruiz

Trauma o en busca de la agencia perdida. Escucha y subversión

MARÍA PÍA LARA

En su anterior libro, *Eros. Más allá de la pulsión de muerte* (2018), Rosaura Martínez Ruiz presentó una defensa positiva del legado freudiano, como indica su título, pero además ofreció una defensa original del eros frente a los embates de la pulsión de muerte para dar la vuelta a las interpretaciones más conocidas basadas en el pesimismo de Freud. En esta nueva obra, *Trauma o en busca de la agencia perdida. Escucha y subversión* (2024), desarrolla una defensa de la pulsión erótica que sigue un curso similar al del anterior libro, pero ahora para salvaguardar el eros no sólo como una “fuerza de resistencia” (p. 139), sino como un proceso generador de acción cuyo tránsito —gracias al sentido dialógico de la escucha— permitiría la recuperación de lo que ella conceptualiza como la agencia política colectiva.

El libro también busca dar un paso más en relación no sólo con la autorreflexividad del relato y de su representación, sino con la posibilidad de articular la cura —o el cuidado— cuando quien narra un episodio traumático promueve el proceso de la agencia en el que son los otros, los capaces de “escuchar”, los que se convierten en agentes. Se abren así las posibilidades de una cura, pero no como la “mera desaparición de [los] síntomas patológicos” (p. 18), sino como el proceso mismo “del cuidado [que nos debemos] los unos por los otros” (p. 18). Este trabajo no podría haber salido en un momento más fundamental por lo extremo de la situación

Datos de la autora:

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

Datos del libro:

Rosaura Martínez Ruiz
Trauma o en busca de la agencia perdida. Escucha y subversión
Akal, México, 2024, 192 pp.

Datos del trabajo:

Recibido: abril 26, 2025
Publicado: noviembre 11, 2025

mundial con la guerra genocida de Gaza, la invasión rusa de Ucrania o los terribles sucesos de Sudán y la llegada de Trump al poder, mientras que en Europa también la ultraderecha ha ido ganando territorio. México está en un mejor momento, pero aún no hemos ajustado cuentas con los traumas que siguen ensombreciendo nuestro presente, como los jóvenes asesinados en Ayotzinapa, las personas desaparecidas y la violencia organizada que sigue generando raudales de violencia, muertes y desapariciones.

El texto de Martínez Ruiz parte por ello de cómo la violencia deja sus huellas psíquicas como archivos. Baste aquí recordar uno de los trabajos más estimulantes de Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, que también ha inspirado interpretaciones sobre los traumas colectivos y por ello ha sido retomado por Jacques Derrida, Jan Assmann, Edward Said y Eli Zaretsky. El trauma colectivo es un tema que importa abordar porque hoy enfrentamos nuevos retos cuando continuamos pensando en lo que significó un trauma como el del Holocausto y, aun así, somos incapaces de reflexionar críticamente sobre el tema de Gaza.

Hay, sin embargo, otra conexión vital con la teoría crítica que proviene de Frankfurt, como en su anterior libro la había con *Eros y civilización* de Herbert Marcuse. El tema se enlaza aquí con las capacidades del análisis como una teoría crítica por ser autorreflexiva y porque necesita ser performativamente dialógica. Este esfuerzo es semejante al que fue el más ambicioso proyecto de Jürgen Habermas para definir la teoría crítica cuando argumentó que el psicoanálisis era una herramienta aún más apropiada que la hermenéutica porque era también una especie de arqueología del narrar. En su texto *Conocimiento e interés* (1968) Habermas afirmaba que: “El trabajo del *psicoanalista* parece coincidir inicialmente [con] el del historiador o, más exactamente, con el del *arqueólogo*. De hecho, su tarea consiste en la reconstrucción de la historia del primer periodo de vida del paciente” porque tiene que ser posible “presentar narrativamente los acontecimientos relevantes olvidados para la historia de la enfermedad ignorados al comienzo de la afección [...] el trabajo queda dividido [entonces] entre uno y otro”. Lo que en el libro de Martínez Ruiz es la cura del que escucha, en el de Habermas aparece como “el trabajo de reconstrucción del psicoanalista [que] muestra metodológicamente una clara convergencia con las reconstrucciones que realiza el arqueólogo con hallazgos”, que surgen desde “el recuerdo del paciente [que es el que] *decide* sobre la validez de la construcción narrativa”. En el giro teórico de la autora, la validez se atribuye a

quien escucha, pues sólo entonces se convierte en el agente de la cura. Este proceso autorreflexivo es una manera de construir la dimensión crítica sobre lo que ha ocurrido y que sólo pasa a otro nivel cuando se ha escuchado la narración. No sólo incluye la dimensión cognoscitiva, sino también la afectiva y motivacional. Por eso, argumenta que una comunidad política se constituye en ese proceso con la mediación de las narrativas. No es banal que se me haya ocurrido la similitud de su texto con el de Habermas, porque ella da una vuelta de tuerca al pesimismo freudiano con una perspectiva en la que el eros irrumpe como una fuerza que sólo es efectiva cuando genera la articulación de los agentes. Para Celikates 2018, por ejemplo, el trabajo de Habermas se mueve en el territorio dialógico de la autorreflexividad, lo cual establece un tipo de praxis que forma parte no sólo del conocimiento ético, sino también de un conocimiento práctico que él adjudica a los movimientos sociales más que al teórico que debe captarlos y teorizarlos. Y aquí está la conexión que me gustaría establecer entre el libro que reseño y el intento de Habermas por pensar que la agencia política puede hallarse en el trabajo de la construcción dialógica de una comunidad política: sugiero que el esfuerzo de la autora por reivindicar la fuerza autorreflexiva del psicoanálisis puede comprenderse mejor como una analogía de lo que podría ocurrir empíricamente en el mundo de la política. Podría ser el resultado de un concepto de imaginario colectivo en el que ciertos procesos traumáticos que causan grandes sufrimientos colectivos se convierten en huellas mnémicas en la sociedad. Y, en este sentido, podrían requerir de una serie de esfuerzos colectivos para hacer aparecer las historias que posibiliten “la escucha”. Las narraciones cumplirían aquí un papel esencial. Este esfuerzo se acerca también mucho a lo que yo quise hacer en mi libro *Narrar el mal* (2009).

Martínez Ruiz plantea una interpretación de la obra de Arendt sobre las narraciones y una interpretación de Paul Ricœur sobre lo que podrían ser las posibilidades colectivas de autorreflexión que pueden llevar hacia una autotransformación. Pero se trata de algo diferente de lo que Arendt pensaba, pues en su teoría de la acción colectiva los actores que participan en la vida pública son agonistas por la contribución del que decidía participar en la vida colectiva (como en el caso de Aquiles, quien ejemplifica el valor de participar en lo público). Sin embargo, Martínez Ruiz tiene razón: nadie sabe cómo terminará la acción, por lo que podemos iniciar nuestra historia, pero no sabemos cómo concluirá. La acción colectiva consiste en poder iniciar algo en el que participan

otros, pero el valor del agonista es el deseo de contribuir en el mundo político, el esfuerzo del segundo nacimiento.

Veamos entonces cuál es la contribución original de la autora. El trabajo de Arendt se combina con el de Ricoeur y con el de Freud. Parte de la afirmación freudiana de que “no somos amos de nuestra propia casa” y lo conecta con la afirmación ontológica de Arendt sobre cómo “tampoco somos los autores de nuestras narraciones”. En cierta forma somos los que podemos iniciar una acción, pero no sabemos cómo terminará. Otros después la convertirán en historias. La combinación de Freud con Arendt es sugerente y tiene también una dimensión adicional. Somos opacos frente a nosotros mismos y esa falta de autotransparencia es lo que abre la posibilidad de que seamos alterados con y por los otros. De esta manera, Martínez Ruiz tematiza el proceso de la subjetivación y el de sujeción. Se trataría entonces, en términos freudianos, de una economía energética de la irrupción y la resistencia.

El libro también conecta a Freud con Derrida porque relaciona el concepto de la *alterabilidad* derridiana con el de la *vulnerabilidad* butleriana. La *alterabilidad* de la huella mnémica supone cómo la psique está expuesta permanentemente a lo que nos ocurre y por ello podemos pensar en “la psique [como] un archivo de huellas mnémicas” (p. 37). Por eso está conectado íntimamente con el concepto butleriano de vulnerabilidad, pues no hay forma de escapar de esas huellas. Es una economía psíquica desde la que es posible advertir la a(b)ertura y las irrupciones a las que estamos sometidos; pero también los horizontes de resistencia de los sujetos y su vulnerabilidad. De esta forma, la radicalización del concepto de vulnerabilidad se presenta como la condición ontológica de cómo padecemos *alter*-aciones, ya que estamos expuestos al mundo de las contingencias históricas y a las huellas que nos dejan (p. 39). La noción de escritura derridiana surge entonces como la fuerza del sujeto que busca aproximarse a otro y, al mismo tiempo, se encuentra también la resistencia que se le opone. El impacto existencial y el contacto con la violencia de otros constituyen así el territorio fundamental de la psique. Así, lo que construye Martínez Ruiz es la dimensionalización de la vulnerabilidad que padecemos con la violencia y la obligación de otros de recuperar esas huellas mnémicas generando una autotransformación o cura.

Se trata entonces de reflexionar en forma crítica sobre ese espacio colectivo en donde aparecen las huellas mnémicas, los traumas y lo que deberían ser los esfuerzos colectivos por encontrar aperturas que nos permitan autotransformarnos mediante el esfuerzo de “la demanda del

que escucha”. Consiste por eso en “subvertir el trauma psíquico y el discurso de odio”. Los procesos performativos de autoconstitución de una comunidad política entre las narraciones y los que escuchan serían capacitadores de la agencia colectiva, mientras que las narraciones son los vehículos autotransformadores. Aparece así la denominada “gramática de la escucha” y la cuestión del poder narrativo en lo que se concibe como la apertura y la necesidad de redireccionalización.

El problema de la relación del perdedor con los que dominan se refiere a que no siempre existen los canales apropiados para que esas escuchas estén aseguradas. Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurre ahora en Israel o en Alemania, en donde prácticamente se controla lo que digan los medios de comunicación y el supuesto “apoyo a la causa Palestina”. Y éste es el tema que me preocupa ahora porque los usos de internet han sido desastrosos al convertirse en canales de odio y violencia.

Por último, quiero ofrecer un ejemplo de narrativa que refleja muy bien lo que la autora desarrolló en su trabajo, y para ello analizo la más reciente película del cineasta iraní Mohammad Rasoulof titulada *La semilla del fruto sagrado*, que figuró hace poco en la cartelera porque fue nominada a los Premios Óscar como mejor película extranjera en 2025 —y que representa a Alemania por lo que comentaré enseguida—. Propongo que pensemos en esta película como una narrativa que es y ha sido escuchada. La cuestión sería: ¿por quiénes y cómo? En este caso, la película no sólo es ficción, sino que narra un suceso histórico reciente y traumático: el asesinato de Mahsa Amini por parte de la policía por llevar mal puesto el hiyab (el velo obligatorio para las mujeres en Irán). En la película esto se describe como un trauma colectivo y la reacción es parte de cómo emerge un movimiento social en el que no sólo participan las mujeres feministas jóvenes, sino también los muchachos. El movimiento feminista alzó un lema, “mujer, vida y libertad”, y fue reprimido violentamente, como se ve en varias escenas de la película. Sugiero entonces que pensemos en la cinta como la narración del trauma colectivo —la huella mnémica—. Los y las iraníes supuestamente no pueden ver esta película porque está prohibida, pero estoy segura de que hoy día es más fácil burlar la censura con la pericia electrónica que tienen los jóvenes para bajar películas en forma pirata del internet.

El director de la cinta tuvo que exiliarse y por eso la película representa a Alemania y no a Irán, aunque todo el mundo sabe la razón. Lo significativo es poder comprender que la narración tiene un efecto curativo en varios niveles. Primero, en las y los jóvenes de la historia real y

que aparecen representados en la película en las acciones violentas de la terrible represión, en la que muchas mujeres y hombres fueron condenados a la cárcel y mucha gente fue herida con cartuchos de perdigones. Después, en las propias jóvenes que aparecen en la película, que consiguen reaccionar contra lo que ocurre y terminan deshaciéndose del autoritarismo patriarcal encarnado por el padre. Por eso se ha prohibido la película en Irán, ya que en ese país no puede escenificarse la caída del patriarcado, simbólicamente representado por la muerte del padre que pretendía controlarlas y someterlas, ya que él es la encarnación del Estado y del Imán. Así, todas las mujeres y hombres que han participado en ese movimiento de resistencia están ahora reforzados por todas las personas que tratarán en Irán de ver clandestinamente la película. El poder de revitalizar la sociedad con una narración como ésta puede dar comienzo a la cura de las y los que escuchan.

La contribución original de Martínez Ruiz consiste en que la agencia a la que ella se refiere no es la de la chica que muere en la película —aunque se rebeló al mandato de llevar el velo que debería ocultar el pelo—, sino la de aquellas y aquellos que ahora puedan escuchar la historia. Concluye entonces que “si la agencia es producto no de la acción, sino del relato de la acción, se trata de una entidad que es siempre *a posteriori*, o en retardamiento, si queremos hacer uso del vocabulario freudiano” (p. 91). Los conmino a leer este trabajo porque merece nuestra atención.

Además, sugiero que tendríamos que examinar con cuidado qué son los espacios informales desde donde ocurren (o dejan de ocurrir) las intervenciones de los y las narradoras y lo que significa que ciertos gobiernos apoyen (o dejen de apoyar) estos procesos. Sería parte de la teorización del poder entre ganadores y perdedores en las historias, quién las cuenta, por qué y para qué. Por eso en mi libro yo hablaba de las guerras de las memorias y mostraba la necesidad de trabajar con las instituciones y los medios de comunicación. Pensemos que en la historia siempre hay ganadores y perdedores. Los traumas sólo pueden ser trabajados cuando hay un esfuerzo colectivo e institucional, incluido el del Estado, para marcar el fin de un momento histórico traumático e iniciar la etapa que, en términos de Arendt, podríamos llamar “un nuevo comienzo”. En mi libro *Narrar el mal* abordé algunos de estos problemas que involucran la materialización de la justicia: los juicios públicos a culpables, la aparición de datos y testigos, la concepción y, a veces, la acuñación de nombres para crímenes que antes no tenían denominaciones legales ni reconocimiento público. Esto queda incluido en el libro

objeto de esta reseña como la construcción de “la verdad”, si es que entendí bien las preocupaciones de la autora.

Me parece que el esfuerzo de Rosaura Martínez Ruiz debe ser muy bienvenido, pues resulta necesario que contemos con más recursos psicoanalíticos como el pensamiento sobre la huella mnémica y los sedimentos históricos en conexión con conceptos tales como el de regresión o rupturas.

Referencias bibliográficas:

- Celikates, Robin, 2018, *Critique as Social Practice. Critical Theory and Social Self-Understanding*, trad. N. van Steenberg, Rowman y Littlefield, Londres/Nueva York.
- Freud, Sigmund, 1984, *Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos*, NoBooks Editorial, Argentina.
- Habermas, Jürgen, 2023, *Conocimiento e interés*, trads. M. Jiménez, J.F. Ivars y L.M. Santos, Taurus, Madrid.
- Lara, María Pía, 2009, *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona.
- Marcuse, Herbert, 2010, *Eros y civilización*, trad. J. García Ponce, Ariel, Barcelona.
- Martínez Ruiz, Rosaura, 2018, *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*, Siglo XXI Editores, México.