



**Resonancias**  
Revista de Filosofía

N° 18 / Diciembre 2024



# Resonancias

## Revista de Filosofía

**RESONANCIAS. REVISTA DE FILOSOFÍA** N° 17 • AÑO 2024 • ISSN: 0719-790X

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

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

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

**EDICIÓN:** Patricia Ayala

**DISEÑO:** Rosana Espino

## Sumario

### ARTÍCULOS

Luca de Vittorio	El sujeto como objeto: una aproximación histórica a la formación freudiana de la consciencia moral	7-22
Martin Obreque-Gallegos	La unidad sistemática de la razón en la <i>Crítica de la Razón Pura</i> y la <i>Crítica de la facultad de juzgar</i>	23-48
Amanda Ramírez	¿Se puede ser imparcial moralmente en la toma de decisiones de la crisis medioambiental? Una respuesta en favor de la parcialidad y la interdependencia con el medioambiente	49-63
Emmanuel Antonio Dubó-Arriagada	La religión cristiana en el pensamiento del joven Hegel (1793-1800)	65-89
Joaquín Eduardo Hernández-Correa	La verdad como objetivo educativo desde el pensamiento crítico	91-116
Francisco Novoa-Rojas	Lo que viene después del sujeto: adonado e individuo en Marion y Nancy	117-134

### RESEÑAS

Francisco Hernández-Jara	Catherine Malabou. <i>¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía</i>	137-139
--------------------------	--	---------

Juan Jaña-Villarroel

Diego Ticchione (ed.). *Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad. Posthumanismos, pensamiento latinoamericano y políticas públicas*

141-145

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

**ARTÍCULOS**



## El sujeto como objeto: una aproximación histórica a la formación freudiana de la consciencia moral

### The subject as an object: an historical approach to the Freudian formation of moral consciousness

LUCA DE VITTORIO<sup>1</sup>

Universidad Diego Portales, Chile  
luca.devittorio@ug.uchile.cl

Fecha de Recepción: 08/05/2023

Fecha de Aceptación: 04/01/2024

#### Resumen

En el presente ensayo se buscará exponer, a través de una problematización histórica, la radical novedad filosófica que representa la teoría freudiana de la constitución de la autoconsciencia moral a partir de la introyección de la ley paterna. Para esto, se mostrarán, en primer lugar, los hitos históricamente relevantes que permitieron instalar una reflexión sobre la interioridad moral en la filosofía agustiniana, contraponiéndola con el pensamiento helénico clásico. Posteriormente, se expondrá la hipótesis nietzscheana sobre la aparición de la moralidad como una estrategia de poder dentro de la tradición judeo-cristiana para, por un lado, mostrar sus insuficiencias y, por el otro, dar paso a la teoría freudiana de la formación de la consciencia moral como un proceso

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** de Vittorio, L. (2024). El sujeto como objeto: una aproximación histórica a la formación freudiana de la consciencia moral. *Resonancias*, (18), 7-22. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72031

**En MLA:** de Vittorio, L. "El sujeto como objeto: una aproximación histórica a la formación freudiana de la consciencia moral." *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 7-22. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72031

**Palabras clave:** consciencia moral, interioridad, ideal del Yo, ley moral, identificación paterna

**Keywords:** Moral consciousness, Interiority, Ideal I, Moral law, Paternal identification

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía UCh y Magíster en Psicología, mención Teoría y Clínica Psicoanalítica UDP. Se ha desempeñado como profesor, investigador y ayudante en diversas áreas y proyectos relacionados con la filosofía y el psicoanálisis. Sus intereses principales apuntan a las áreas de filosofía contemporánea, filosofía política y psicoanálisis y filosofía. <https://orcid.org/0000-0003-3993-0726>

identificatorio con respecto a la figura del padre, lo que permite explicar el fenómeno de la autocrítica moral como un tipo particular de autodistanciamiento con respecto a sí.

## Abstract

In the following essay, it'll be search to expose, through an historical problematization, the radical philosophical novelty that Freudian theory represents regarding the constitution of the moral self-consciousness based on the introjection of the paternal law. For this purpose, in the first place, it will be shown the historically relevant milestones that enable to install a reflection about the moral interiority in the Augustinian philosophy, contrasting it with the classical Hellenic thought. Then, it'll exposed the Nietzschean hypothesis for the appearance of morality as a power strategy inside the Judeo-Christian tradition for, on one side, show their insufficiencies and, in the other, move on to the Freudian theory about the formation of moral consciousness as a identificatory process in regard to the father figure, what enable to explain the moral self-critique phenomena as a type of self-distancing regarding to himself.

En su introducción a la filosofía moral de Kant, Alejandro Vigo muestra que, a diferencia de la lengua alemana, en el uso cotidiano del español no tenemos una distinción terminológica precisa entre la “autoconsciencia” o “consciencia de sí” y la “consciencia de algo” (14), a no ser que se trate de un contexto técnico-filosófico o de disciplinas afines que tomen estos fenómenos como objetos de tematización reflexiva. Además, tanto el carácter práctico moral como el carácter teórico-constatativo pueden ser subsumidos bajo la misma expresión de “ser consciente”. En el caso del alemán, las distinciones son más sutiles. La “consciencia de algo” (*Bewusstsein*) y la “consciencia de sí” (*Selbstbewusstsein*) son claramente separadas una de otra<sup>2</sup>. Por otro lado, el alemán también presenta un término particular para denotar la función práctico-moral de la consciencia, *Gewissen*, que equivale en el castellano a expresiones de tipo “me remuerde la consciencia”, “soy consciente de lo que debo hacer”, etc., esto es, formas de ser consciente restringidas al actuar moral del agente y a la autopercepción que tiene de aquel.

Continuando con estas distinciones, vale la pena caracterizar de manera más nítida dos funciones de la consciencia moral: 1) aquella que da cuenta del acceso originario a los primeros principios morales previos a su sometimiento a reflexión, según tenga lugar dicho acceso en el ejercicio de la razón práctica del agente moral y 2) la función que da cuenta de la modalidad de enjuiciamiento

---

<sup>2</sup> No obstante, huelga decir que, en el uso vulgar del alemán, esta idea no tiene las connotaciones “académicas” que le otorgamos al fenómeno de la autoconsciencia. Por lo general refieren a expresiones equivalentes en el castellano como “seguridad en sí mismo” o “confianza en sí mismo”. Aun así, hay un esfuerzo de distinción.



moral de acciones particulares, en contextos particulares y según objetivos e intenciones particulares del agente moral, todo esto, con arreglo a un curso de acción posible o al control del modo en que lleva a cabo intenciones durante la acción misma o, también, de acuerdo a cómo someta a crítica las acciones ya realizadas y las intenciones conectadas a ellas (16-17)<sup>3</sup>. En ambas modalidades de consciencia moral existe una suerte de inflexión autorreferencial o perspectiva de primera persona con respecto a sí, con arreglo a la cual se lleva a cabo el enjuiciamiento, aunque en la segunda función esto se muestre de forma más nítida, ya que tiene un carácter más acusadamente práctico-moral y no meramente teórico constatativo, junto con un despliegue ejecutivo de la acción y no una simple consideración temático-reflexiva.

Este breve señalamiento a las funciones y dimensiones de la consciencia moral me parece relevante porque, a través de lo anterior, se entrevé una característica singular del fenómeno moral: el acceso que el yo logra respecto a sí mismo como autoconsciencia “implica una compleja forma de autoconocimiento en donde el sujeto deviene una suerte de objeto para sí mismo” (Vigo 13). En otras palabras, la inflexión autorreferencial del juicio moral con arreglo a principio implica, en sus diversas funciones, una suerte de autodistanciamiento donde el sujeto se toma a sí mismo como objeto, una peculiar forma de desdoblamiento que, a la vez, funde al sujeto enjuiciante y al objeto enjuiciado en una actividad única.

A esta peculiar forma de aproximarse a uno mismo, Charles Taylor la denomina la “reflexividad radical”. En sus palabras:

Normalmente nos despreocupamos de esta noción de la experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas. Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención, hacernos conscientes de nuestra consciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es a lo que llamo adoptar una postura de reflexividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona (186).

En la concreta situación del juicio moral según se da, como vimos, en la modalidad de la consciencia práctica en una situación particular, no se trata meramente de centrarnos en los contenidos de nuestra experiencia según se dan en la consciencia cognoscente. Por el contrario, el grado de ajenidad es aún mayor, puesto que la instancia judicial y el objeto juzgado coinciden, a pesar de que pueden mostrar la mayor disonancia entre uno y otro (en el caso, por ejemplo, de un autorreproche severo). Por lo tanto, en esta singular forma de juzgarse el

---

<sup>3</sup> Ambas funciones tienen, a su vez, su contraste terminológico en alemán, siendo la primera denotada por la expresión *moralisches bewisstein* y la segunda, por *gewissen*.

propio yo en primera persona, los objetos de la experiencia tal como se experimentan en la reflexión radical adquieren una particular densidad subjetiva, pues involucran al sujeto en toda su integridad.

Esta extraña forma de exterioridad respecto a sí mismo es bastante reciente en la historia del pensamiento humano. Tuvieron que acaecer una serie de transformaciones en los estereotipos de la antigüedad tardía para que emerja una concepción de la interioridad subjetiva opuesta a la exterioridad objetiva, oposición que hoy en día está firmemente asentada en nuestro sentido común.

En la antigüedad clásica, tanto Platón como Aristóteles suscribían a una concepción cósmica del logos o razón que operaba como estructura organizadora de la realidad. En otras palabras, la razón es más que una mera facultad del sujeto; el propio orden natural está regido por aquella, de manera que el conocimiento se justifica como acoplamiento entre este orden y su visión correcta<sup>4</sup> por la mejor parte del alma: la razón. Por lo tanto, esta sería el reverso subjetivo de cómo son en verdad las cosas, lo que implica que tiene su basamento en la propia estructura de la realidad.

Platón, en este sentido, elabora una concepción ética de carácter cósmico para justificar el dominio de la razón sobre la organización interna del alma. Así, resulta consistente pensar el autodomínio como la consecuencia del gobierno de la parte superior del alma por sobre la inferior, esto es, la parte racional sobre la apetitiva.

Dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es 'dueño de sí mismo', a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama 'esclavo de sí mismo' e 'inmoderado' a quien se halla en esta situación (*República IV*, 431a-b).

Esto último tiene como consecuencia la desunión del alma (Taylor 168), en el sentido de que implica una desarmonía o dañina no correspondencia entre la organización jerárquica de sus partes, lo que conlleva un entorpecimiento de la

---

<sup>4</sup> Por eso Aristóteles define el conocimiento en tanto *theoria*, esto es, una forma de contemplación pasiva, más que una construcción activa del sujeto cognoscente a través de formalizaciones lingüísticas ajenas a la propia dación de los fenómenos que son sometidos a ley (que es la forma en como comprendemos hoy en día, comúnmente, el conocimiento).

actividad vital del sujeto, dejándolo desgarrado por sus propios deseos y sometido a perpetuo conflicto tanto con el mundo como consigo mismo<sup>5</sup>.

Ahora bien, como señalábamos de pasada, los parámetros de adecuación de las intenciones y acciones del sujeto a la regla moral están determinados ellos mismos por su correspondencia con el estado de cosas ordenado del universo. Siguiendo a Nussbaum (2003), las normas éticas son independientes de los deseos y aspiraciones de los agentes, porque tienen asiento en la idea de Bien que está, literalmente, fuera de nosotros, por lo que “cualquier conexión entre nuestros intereses y el verdadero Bien es, por tanto, contingente” (38). En otros términos, obtenemos los parámetros para la acción correcta desde el exterior, y la operación valorativa de las acciones depende de estos parámetros (que, como veremos, es ella misma también exterior). Se basa en la recta percepción del Bien, cuyo ejercicio implica la plena realización de esta facultad racional, ya que capta en su plenitud la razón del orden cósmico que espeja su propio orden interno.

Cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo (*República* VI, 500b-d).

La razón no es meramente una facultad de aprehensión de contenidos cognitivos, sino una modalidad de organización de la realidad que comparte estructura con el alma cuando está bien dispuesta (gobernada por la razón). Actuar conforme a la naturaleza es hacerlo correctamente, y eso conlleva una justa disposición interior de las partes del alma del sujeto. Platón funde el ser con el deber en su cristalización de la imagen del Bien, y una acción y vida correctas solo pueden ser definidas y comprendidas dentro de este orden cósmico predispuesto de antemano.

Por su parte, Aristóteles rechaza la proveniencia cósmica de las fuentes de principios primarios del saber moral. La comprensión de la realidad natural y del cosmos pertenecen jurídicamente a otra esfera del conocimiento, la del orden de lo necesario (Gómez-Lobo 300). Según Aristóteles, si existiese el Bien platónico,

---

<sup>5</sup> La imagen que Platón utiliza, ahora en el Fedro (246a-254e), es la del jinete que lleva una yunta de caballos, uno alado que apunta a las cosas celestes, y otro sin alas que apunta a las cosas terrenales. La metáfora, que indica al jinete como la razón, el caballo bueno como la virtud intelectual de apuntar a lo más alto, y el caballo malo como el apetito, implica que romper esa armonía es desgarrar la propia configuración natural del alma, que por sí misma apunta a las cosas celestes, inmateriales, perfectas e imperecederas (igual que ella en sí misma). El movimiento hacia lo terrestre es profundamente antinatural con respecto al ser humano.

independiente y autónomo respecto de la vida humana, “es evidente que el hombre no podría realizarlo en la acción ni adquirirlo” (EN I, 5 1096b32-35), por lo que sus repercusiones para una teoría normativa de la acción correcta serían infructíferas. La ética, por otra parte, pertenece al dominio humano, por ende, a la esfera de la contingencia y lo probable, en la medida en que en este orden existe la capacidad deliberativa de actualizar o no determinadas virtualidades del agente moral.

No obstante, Aristóteles continúa reconociendo parámetros objetivos de calidad moral, aunque relativamente ligados a la disposición del sujeto. La crítica de la ubicación cósmica de las fuentes de la moral en la filosofía platónica no lo hace caer en relativismo, sino que dirige su mirada a la vida humana concreta, según cómo actúa la gente en la polis y las concepciones que tengan del bien, la virtud, lo recto, etc., tratando de extraer allí su núcleo de verdad.

Para Aristóteles, el pensamiento práctico nos permite aprehender un objeto posible de deseo, mientras que la capacidad apetitiva lo vuelve un objeto actual de deseo. En este sentido, la proposición práctica tiene valor de verdad según el objeto de deseo sea realmente bueno, y no en mera apariencia, pues, aunque todos estén de acuerdo en que toda elección tiende a cierto bien, difieren en su contenido (EN I, 4 1095a15-20). Por lo tanto, la racionalidad práctica queda definida como aquella facultad destinada a reconocer la actual bondad de un objeto de deseo, también según cómo lo envuelvan las circunstancias (pues actuar de acuerdo a regla también depende del caso).

Ese bien al que todos tienden, y del cual no obstante difieren en su contenido, es la felicidad o prosperidad humana (“eudaimonía”<sup>6</sup>). Su contenido es una función característica de la vida humana desempeñada de manera virtuosa, esto es, la función racional desempeñada de buena manera (EN I, 7 1098a1-20). La relevancia del calificativo “de buena manera” se destaca cuando se toma en cuenta que, para Aristóteles, el mero desempeño de la actividad racional no constituye el bien humano, puesto que aquella puede estar al servicio de oscuras justificaciones que, a pesar de ser racionales, no son buenas en sentido moral<sup>7</sup>; Aristóteles da una definición neutral de la capacidad racional, lo que impide encasillar su filosofía en una ética naturalista (según la cual el bien equivaldría aquí a actuar solo de acuerdo a la naturaleza humana, esto es, según la razón).

Ahora bien, independiente de los profundos contrastes que hay entre ambas filosofías, también en Aristóteles el bien es definido con relativa independencia de lo que cada ser humano desee, aspire, valore, etc. Aunque si toma en cuenta

---

<sup>6</sup> Sobre el sentido de esta palabra en griego, véase Vigo (2007 190-200).

<sup>7</sup> Para este argumento, véase Gómez-Lobo (1991).

aquellos elementos éticos según cómo se conciban en la comunidad que habita, su consideración es meramente metódica, pues con ello localiza su búsqueda del bien más que definirlo a partir de ellas<sup>8</sup>. Aristóteles no somete a discusión el hecho de que para un ser humano es bueno ser un buen ser humano, lo que implica que “lo decisivo no es lo que yo sienta sino si mi vida satisface ciertos parámetros objetivos de calidad” (Gómez-Lobo 308).

Por lo tanto, en ambos autores tenemos estándares objetivos con arreglo a los cuales se lleva a cabo el juicio moral. Esto es, existen principios exteriores cuya virtual obediencia determina la calidad moral de la acción en cuestión, y no son disposiciones interiores subjetivas las que dirigen al sujeto hacia sí mismo a reprobar o alabar sus propias tendencias, deseos o acciones; no hay algo así como ‘interioridad moral’ en sentido estricto. Esto adquiere mayor evidencia cuando se toma noticia de las formas proposicionales con las que los autores hablan de los juicios morales; son juicios exteriores a la acción misma. Las acciones así vistas son “dignas de elogio”, “dignas de censura”, “loables”, “reprochables” y otras expresiones afines. En ambas teorías éticas se adolece de la ausencia de la profundidad de la consciencia moral del agente con respecto a sí mismo. No aparecen nociones cercanas al autorreproche, autocensura, culpabilidad, orgullo de sí, o cualquier otra expresión que denote la presencia de un sentimiento moral del agente según actúe o no de acuerdo a norma:

El verdadero conocimiento, la verdadera valoración, no se localiza exclusivamente en el sujeto. En cierto modo cabría decir que su localización paradigmática se sitúa en la realidad; la valoración y el conocimiento humano correctos se presentan cuando conectamos debidamente con la significación que las cosas poseen Ónticamente de antemano (Taylor 258-259).

Hubo que esperar al pensamiento de Agustín para llevar a cabo la operación teórica de interiorización de las fuentes morales (186). Según él, la principal ruta hacia Dios se halla dentro de nosotros mismos, no meramente en los objetos exteriores, y esto es así ya que, más que un objeto trascendental u organizador de los objetos, también es el apoyo básico y el principio subyacente de nuestra capacidad cognitiva. Esto abre todo un lenguaje de la interioridad, ya que esta es la *via regia* con la cual se puede tener acceso a Dios que, a su vez, es la fuente de toda la realidad, incluyendo la subjetiva y sus facultades. Dios deja una imagen de Sí mismo en sus obras, y con particular eminencia en el alma humana; es en ella donde encontramos, en virtud de la imagen y semejanza originarias, un

---

<sup>8</sup> Esto es así porque dentro de las opiniones morales de los agentes corrientes se encuentran los deseos falsos, junto con contradicciones, ambigüedades, etc.

cierto pensamiento que expresa (*notitia*) a su origen y su creador: Dios y, concretamente, la Trinidad (Gilson 2014). “Conocerse a sí mismo...es conocerse como la imagen de Dios, es conocer a Dios” (129).

Con Agustín nace una forma de presentarse ante sí mismo que, a pesar de ser una mediación para alcanzar la realidad divina y estar atravesada por una herencia de distinciones con marcado tinte platónico, va a ser un antecedente esencial para la construcción del yo moderno y su relación con la consciencia moral. En este último, la densidad de la consciencia interior de sí es un rasgo definitorio que, a su vez, fundamenta la posibilidad de tener un acceso a la consciencia crítica de uno mismo y sus nociones afines (culpa, reproche, etc.). Agustín pone de relieve la peculiar dirección que el sujeto moral toma cuando reflexiona personalmente sobre la calidad moral ya no meramente de sus acciones, sino de la adecuación de estas a sus más íntimos deseos, aspiraciones, intenciones y pensamientos<sup>9</sup>.

Aun así, estamos lejos de la concepción del sujeto tal como la concibió la modernidad: la idea de desvinculación subjetiva con respecto a la realidad exterior, la mente como región independiente del cuerpo y sede del yo, la percepción y su objeto como contenidos privados de consciencia, el yo puntual separado de la comunidad, entre otros rasgos, fueron integrados en el desarrollo del pensamiento moderno, y su tematización rebasa con creces la extensión del presente trabajo. Sin embargo, el rasgo que aquí nos interesa es la interioridad subjetiva y su relación con la consciencia moral, y aquel solo pudo haber nacido y articulado con el cristianismo latino de la antigüedad tardía, donde la figura de Agustín expresa ahí el lugar de una mutación esencial.

La transformación anteriormente descrita señala los inicios de una forma de autocomprensión que no pudo haber acaecido sino dentro de la tradición judeo-cristiana. Según Nietzsche (2005), anteriormente los juicios ‘bueno’ y ‘malo’ estaban inscritos dentro de una ética aristocrática belicista que señalaba más las virtudes guerreras y de combate que una cierta bondad o maldad interior del agente. Así, los ‘buenos’ (*agathòs*) eran en ese entonces una casta de nobles, poderosos y de elevada posición obtenida en virtud de su fuerza y poder, en contraposición a la clase constituida por lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo (*kakòs*) (37). En otras palabras, aquellos calificativos configuraban todo un *pathos de la distancia*, entendido como “el duradero y dominante sentimiento de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’

---

<sup>9</sup> En Agustín, la crítica con uno mismo llega a tal nivel de obsesividad que el autor dice sentir vergüenza y culpa incluso ante acciones y deseos que, a pesar de no recordar haber cometido, sí considera comunes en la primera infancia, por lo que se siente interpelado: “vergüenza me da, Señor, tener que asociar a la vida que vivo en este siglo aquella edad que no recuerdo haber vivido...” (1974 83).



—este es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’” (37). Por lo tanto, para Nietzsche y su genealogía, la consciencia moral interior no es un dato universal de la cultura humana, sino que respondió a una emergencia singular que exige ser históricamente explicada.

Nietzsche sostiene que los judíos, según él la casta sacerdotal por excelencia, invirtieron los estándares de valoración antedichos, llamando buenos a los desposeídos, abyectos y miserables. Por su parte, los antiguos nobles empezaron a ser vistos como crueles, despreciables y malvados (46); a este proceso lo llamó la “transvaloración de los valores”. Su origen es el resentimiento de esa casta baja (*Id.* 50) que, al verse impotente de reaccionar por la fuerza del cuerpo, comenzó a urdir como artimaña la fuerza del espíritu. De esta manera, la dominación, más que suprimirse, cambió de signo, debilitando a los otrora poderosos y fortaleciendo a aquellos originalmente débiles.

El sentimiento clave para lograr esta transformación fue la inculcación de la culpa. La palabra alemana también denota ‘deuda’ (*Schuld*) y, según Nietzsche, también indica la proveniencia de la particular relación que le dio origen. En este sentido, era un término proveniente del derecho, de relaciones contractuales que, tras pasada a complejos comunitarios (91), acabó por dar nacimiento a todo un plexo de nociones afines al deber, la culpa, las obligaciones, etc. que terminaron adoptando un cariz moral. Las relaciones contractuales, entonces, produjeron un tipo de paz social que, según el Nietzsche, operó como la condición esencial para el desarrollo de la mala consciencia.

Junto con esto, nuestro autor presupone ciertos instintos primitivos de agresividad, violencia y poder, que el ser humano tiene naturalmente la exigencia de descargar. Estos, producto de la transformación antedicha, tomaron una dirección inversa, dirigiéndose ahora hacia el interior, hacia el propio sujeto, cuando auténticamente debiesen ser proyectados hacia afuera, hacia el dominio exterior. Este proceso fue concebido como “la interiorización del hombre”, esto es, cuando “todo el mundo interior, originalmente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue adquiriendo profundidad, altura, anchura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia afuera fue quedando *inhibido*” (Nietzsche 109).

Finalmente, la neutralización de impulsos y tendencias originalmente destinadas hacia el exterior y su posterior reconducción hacia el yo tienen, en el cristianismo, su culminación. Su doctrina dio una forma acabada y completa a una reconstrucción ética que había iniciado solo parcialmente con el judaísmo. Es en el cristianismo donde la prédica del amor al prójimo y la transvaloración del odio hacia los más fuertes en odio hacia uno mismo pudo tener lugar de manera definitiva. “Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese ‘redentor’ que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores —¿no era él, precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible...

hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal?” (48). Lo que en Agustín aparece como el descubrimiento de una vía para el acceso a la verdad divina, para Nietzsche fue un proceso histórico relacionado con estrategias de dominación.

Por lo tanto, Nietzsche constata en el advenimiento de la consciencia moral dos procesos íntimamente enlazados: por un lado, la transvaloración de los valores, que tuvo como consecuencia la neutralización de la potencia agresiva de una casta noble y la posterior inversión de las relaciones de dominación por una casta baja, a través de la introducción de una nueva esfera de ideas y representaciones propiamente morales. Por otro lado, esto tuvo como consecuencia la redirección de instintos agresivos que produjeron el desarrollo de toda una interioridad moral del agente con respecto a sus acciones, deseos, pensamientos y sentimientos. La culpa, en este panorama, es el índice de efectividad que señala el paso de relaciones valoradas según estándares de fuerza y sometimiento a la regulación de la actividad vital del agente en relación con sentimientos de auto-reproche y remordimiento.

Nietzsche realiza un encomiable e innovador esfuerzo por historizar el advenimiento de la moral occidental, desnaturalizando nociones que parecen universales y connaturales a la propia capacidad racional de realizar juicios morales. En este sentido, la distancia respecto de sí que conlleva la facultad de realizar juicios morales es explicada, según el autor, por la introyección de valores que imprimen una cierta dirección de la consciencia hacia el propio yo, valores que fueron el resultado artificial de la estrategia de una casta por subvertir ciertas relaciones de dominación. De esta forma, tendencias e impulsos originariamente destinados hacia el exterior tuvieron, en este proceso de interiorización, la consecuencia de constituir toda una esfera íntima del sujeto que configuró una nueva manera de representarse su propia actividad según parámetros morales de acción.

Ahora bien, Nietzsche no profundiza en la teorización de las instancias anímicas involucradas en la actividad evaluativa de la acción moral de acuerdo a norma. Su énfasis está colocado, principalmente, en la constatación crítica de un entramado fáctico más en que la filogénesis de una instancia psíquica encargada de realizar esta función. En otros términos, para dar cuenta de la peculiar forma de autocomprensión moral se exige, paralela y complementariamente, una explicación dinámica y orgánica del aparato anímico que sobrepase un análisis histórico de ciertas relaciones de dominación, junto con las condiciones que hagan posible la introyección de estos valores históricamente producidos en la profundidad anímica del sujeto.

Hubo que esperar a Freud para avizorar tal avance. En 1914, nuestro autor publica *Duelo y melancolía* (1984a). En ese texto, Freud busca dar cuenta del cuadro melancólico, en primer lugar y como lo señala el título, vía contraste con



el duelo. En ambos procesos se aprecia un similar talante emocional, caracterizado por muestras de abatimiento y desazón que, a su vez, pueden ser referidas a la pérdida de un objeto, tanto real como ideal, investido con una intensa carga libidinal (241). Al mismo tiempo, se muestra un retiro del interés por el mundo exterior, que en la melancolía es acompañado por una particular “perturbación del sentimiento de sí” (241.), expresada en autorreproches y denigraciones contra el propio yo.

Junto con esto, de acuerdo a Freud, en la melancolía despunta un rasgo singular que la diferencia del duelo: la dificultad para localizar la pérdida. El objeto se sustrae de la consciencia, pero sus efectos reverberan en los síntomas que produce su ausencia y que, como ya mencionamos, se reflejan en una pérdida del sentimiento yoico: “En el duelo, el mundo se ha hecho vacío y pobre, en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo” (243).

En esta escena, nuestro autor constata una inadecuación entre la violencia de los reproches y la integridad del yo y que deriva en un tercer término, el objeto amoroso que ocupa un lugar relevante en la economía psíquica del sujeto. “Así, se tiene en la mano la clave del cuadro clínico si se disciernen los autorreproches como reproches contra un objeto de amor, que desde este han rebotado sobre el yo” (246). De esta manera, el advenimiento del cuadro melancólico es explicado de la siguiente forma: hubo una elección de objeto que fue remecida producto de una afrenta o desengaño por parte del mismo. Esto tuvo como resultado una reincorporación de la libido que permaneció estancada en el yo, a diferencia del duelo, en donde el retiro libidinal puede, después de cierto tiempo, ser utilizado para nuevas posibilidades de investidura. En la melancolía, este monto libidinal produce, narcisísticamente, una identificación con el objeto resignado; “la sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado” (246.).

La clave de la melancolía reside, por lo tanto, en la introyección de un objeto perdido, su erección dentro del yo acompañado de severos reproches cuya dirección original permanece en el inconsciente. El sujeto devora al objeto, lo incorpora y se juzga a sí mismo con una violencia con destino distorsionado; el melancólico se enfrenta a sí mismo como un objeto que, sin embargo, tiene un origen ajeno.

Siete años más tarde, en su *Psicología de las masas y análisis del yo* (1984b), Freud retorna sobre la melancolía como caso paradigmático de ciertos procesos identificatorios. Sostiene que en la melancolía el yo está dividido, “descompuesto en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro” (103). Este último es lo que denomina consciencia moral, una instancia crítica del aparato anímico del sujeto, el ideal del yo, proveniente de las primeras ligazones afectivas en la historia preedípica de aquel, específicamente en la fase del narcisismo

originario (*Ibid.*). La descripción esquemática de su constitución es como sigue: el niño inicialmente quiere ser como el padre, lo toma como ideal a partir del cual configura a su propio desarrollo. Al mismo tiempo, invierte a la madre como objeto libidinal de acuerdo al modelo anaclítico, en tanto el tipo de elección de objeto es tomado desde las vivencias de satisfacción del infante, apuntalando las pulsiones sexuales a la satisfacción de pulsiones yoicas de autoconservación (1984a 84). Ambos lazos conviven simultáneamente sin mayores inconsistencias, hasta que confluyen en el complejo de Edipo. Es aquí donde la identificación con el padre adquiere una tonalidad hostil, al verlo como un obstáculo para hacerse con la madre, y con ello busca sustituirlo, aniquilarlo para tenerla a ella. La identificación, por lo tanto, se vuelve ambivalente; muestra ternura porque lo toma como ideal, pero también hostilidad pues impide la consecución de su objeto de deseo. Así, en el proceso identificatorio en cuestión (inscrito inicialmente en la fase oral-canibálica, donde el niño quiere devorar al objeto, pero conservando sus rasgos), el niño quiere ser como el padre, mientras que en la investidura, en tanto ligazón afectiva de distinta naturaleza, el niño quiere poseer a la madre, conservando así su distancia. En palabras de Freud, “solo se discierne que la identificación aspira a configurar el yo propio, tomando a semejanza de otro, tomado como modelo” (1984b 100). En consecuencia, las identificaciones propias de la melancolía son también regresiones a fases anteriores del desarrollo del sujeto, específicamente la oral-canibálica, y aquí este proceso adquiere un fundamento universal ya que participa en la constitución del propio yo y, junto con él, de la consciencia moral o ideal del yo.

Es la resignación del objeto, por lo tanto, uno de los elementos centrales que permite la introyección del mismo. Lo que en la melancolía aparecía como un rasgo peculiar del cuadro patológico, se extiende ahora a las condiciones universales de la formación del yo. Según Freud, “el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto, contiene la historia de estas elecciones” (1984c 30), o en palabras de Krauss, “si el yo freudiano se constituye por identificación con objetos perdidos, ¿no es el mismo un cementerio?” (25). El yo no es, como lo concibió la modernidad, una identidad prefijada cuyo desenvolvimiento actualiza virtualidades inherentes a ella misma. Por el contrario, el yo es un efecto, siempre contingente, de ciertas relaciones eróticas y de fracasos, es una reacción más que un fundamento, una respuesta de consuelo que reemplaza al tener por el ser.

Como no puedo tener lo que quiero, me identifico con él, lo devoro y lo erijo sobre mí. Por lo mismo, en este esfuerzo también el yo se permite domeñar al ello. Cuando el yo cobra las características esenciales del objeto, se le impone a aquel como objeto de amor, buscando en cierta forma consolar al ello por su pérdida. Según Freud, es como si le dijese “mira, puedes amarme a también a mí; soy tan parecido al objeto...” (1984c 32). Hay una insuflación narcisista que

instala diques a la fuga libidinal hacia el exterior, haciendo al propio yo un objeto de deseo del ello y, de esta manera, también se lo domina.

¿Cuál es la particular diferencia, entonces, entre las identificaciones que constituyen al yo de aquellas que forman al ideal del yo, considerando que ambas son resultado de resignaciones de objetos que se erigen dentro del sujeto? Según Freud, en su historia de formación, dos factores contribuyen esencialmente a la instalación del superyó: la bisexualidad originaria y el complejo de Edipo.

La confluencia de mociones ambivalentes hacia el padre y mociones tiernas hacia la madre, como ya vimos, desembocan en el complejo de Edipo. Con su sepultamiento, se debe resignar la investidura hacia la madre de diversas maneras, siendo la identificación con el padre la más común, pues permite conservar cierto vínculo de amor con aquella. Pero el Edipo, esquemáticamente presentado, no es tan simple. Esto, porque las disposiciones tiernas del varón hacia el padre también lo hacen pasible de comportarse como una niña y, así, tener mociones ambivalentes hacia la madre. Según Freud,

Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó (35-36).

El superyó o ideal del yo emerge de las primeras elecciones de objeto, pero también tiene un carácter reactivo, prohibitivo contra ellas: por eso se cristaliza en el sepultamiento del Edipo, más que en los caminos que confluyen hacia él. Por lo tanto, su rol no es solo decirle al yo como debe ser, sino también aquello que no puede poseer, ya que estuvo empeñada en la represión del Edipo. Viendo en el padre un obstáculo a la satisfacción de deseo, el yo se fortaleció dentro de sí elevando este mismo dique para la operación represiva de tales mociones y, de esta manera, la figura del padre adquiere la forma de ley para lograrlo. En palabras de Freud, “el ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo... mediante su institución, el yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello” (37).

En síntesis, desde el psicoanálisis, se responde al peculiar fenómeno de la autoconsciencia moral de la siguiente manera: en los procesos judicativos con relación a norma, en donde el sujeto, en cierto sentido, se toma a sí mismo como objeto, se desdobra, tomando una posición exterior; en este fenómeno, digo, el yo se distancia de sí porque la ley con la cual se juzga es el resultado de una identificación exterior. Inconscientemente, es la figura del padre, entendida no

descriptivamente (en tanto contenido psíquico ajeno a la conciencia) sino dinámicamente (como el precursor de la formación de cierta tópica anímica de cuya operación emana una fuerza destinada a cancelar tendencias provenientes de otras instancias del sujeto), la que explica la alienación interna implicada en el juicio moral. El yo se toma como objeto pues, en efecto, abre una hiancia dentro de sí entre las identificaciones que constituyen su núcleo subjetivo más íntimo y aquellas que son el resultado de operaciones represivas que se introyectaron desde el exterior.

La sensación de ajenidad que conlleva el juicio moral, los autorreproches, la culpa, etc. en donde el sujeto siente una extraña familiaridad con respecto a sí, es el resultado entre dos instancias psíquicas en conflicto, en perpetua tensión. Es la ley del padre la norma con arreglo a la cual el sujeto se observa a sí mismo, se juzga a sí mismo, teniendo como resultado sentimientos de reproche o culpa como efectos del desacoplamiento entre la acción, deseos, tendencias y la obediencia a determinados parámetros normativos. El sujeto se encuentra internamente fisurado, pues su constitución fue resultado de múltiples asignaciones, interiorizaciones, internamente contradictorias entre sí. Estos fragmentos tensionan la vida del sujeto, refutando cualquier concepción unitaria y coherente de la vida anímica del individuo.

A su vez, la intensidad del complejo de Edipo y la velocidad de su represión determinarán también el rigor con el cual el imperio del superyó se impondrá sobre el yo (1984c 36). La severidad del padre tiene cruciales repercusiones en la formación del ideal de yo, y su lugar en la vida anímica queda representado, también, asumiendo cómo las fuentes morales orientan la vida del sujeto y su visión de mundo.

Por lo tanto, la remisión a Freud permite inteligir el fenómeno de la conciencia moral desde la interrelación dinámica de instancias psíquicas inmanentes al sujeto, en particular, un conjunto de formaciones reactivas que ocupan una zona especial en el inconsciente y que tienen, como efecto principal, la exteriorización de la censura y la prohibición en sentimientos de reproche, culpa y castigo y querellas morales.

El caso de Kafka nos puede ofrecer un dechado epítome literario de las implicancias de esta disonancia subjetiva entre la ley y el deseo. Es común en la obra de Kafka encontrar ciertos rasgos estructurales que organizan su narrativa. Por ejemplo, tanto en *El castillo* como en *El proceso* y *La metamorfosis*, se puede apreciar la presencia de un individuo que, en cierta forma, se ve sometido por una fuerza irracional e impersonal que domina su vida independiente de su voluntad y, ante la cual, no puede establecer coordenadas propias para su despliegue vital. Es como si se viese oprimido por una estructura ilógica y omnipresente de poder ante la cual no puede escapar y no puede formular respuesta alguna. En el

primer libro citado, esto adquiere la forma de un aparato burocrático cuya operación racional local produce un sistema irracional global. En el segundo libro, se trata de la inversión moderna de uno de los principios fundamentales de la justicia garantista (la premisa de la inocencia hasta que se demuestre lo contrario se da vuelta: el sujeto es culpable hasta que se demuestre lo contrario). En ambos casos, el individuo particular, local, contingente y singular se ve oprimido por una estructura global, universal, omnímoda y totalizante de poder ante la cual no puede escapar.

Kafka relata en su *Carta al padre* la difícil relación que mantuvo con su progenitor. No sin rencor, expone crudamente que fue un vínculo basado en el miedo, el amedrentamiento, la sensación de inferioridad constante y falta de autoestima que lo acompañó durante toda su vida. Sentía vergüenza ante su propia debilidad que contrastaba con la robustez de su padre. Este se mostraba a sí mismo como fuerte, vigoroso, saludable y gigantesco, mientras que Kafka se caracterizaba por ser endeble, pequeño, tímido y medroso. De niño sufrió la violencia de una educación basada en amenazas, castigos y reproches constantes, pero, por otro lado, vivía mimado por su madre, que lo cobijaba, lo consolaba y cuidaba de él intensamente.

Nuestro autor relata un episodio singular: una vez despertó con sed, en mitad de la noche, y comenzó a llorar pidiendo agua. Su padre reaccionó tomándolo y dejándolo afuera, en la terraza, padeciendo el frío. Muchos años después, comenta, continuaba con la sensación de que ante cualquier incomodidad podría aparecer su padre, nuevamente, para castigarlo de la misma manera. Él no encontraba la relación lógica entre una demanda y su castigo, entre pedir agua y ser llevado hacia afuera para sufrir el frío nocturno.

Kafka traspuso, me parece, en su literatura este vínculo peculiar que tuvo con su padre. Como vimos, la irracionalidad de los castigos inmerecidos que sufría, la ausencia de nexos lógicos entre su padecimiento y sus acciones, entre la forma en que operaba su entorno vital y el lugar que su propia subjetividad buscaba instalar, todo esto se transmuta en su narrativa, que presenta personajes que sufren la presencia ubicua de un poder que los amenaza constantemente y ante el que nada pueden. El yo se vio sometido a una ley paterna tan fuerte que no logró abrirse un espacio propio<sup>10</sup>. Por el contrario, se vio fuertemente arrastrado por corrientes que lo excedían y que no podía asumir. El hecho de no poder explicar cómo, en tanto individuo, se veía asfixiado por un poder que escapaba de su control y que lo absorbía por completo, quedó cristalizado en las historias

---

<sup>10</sup> En efecto, la vida de Kafka está plagada de matrimonios rotos, viajes erráticos, proyectos inconclusos, entre otros avatares.

que definen su escritura: el sujeto atrapado frente a estructuras totalizantes e irracionales de dominación.

La literatura kafkiana consagra el índice estético que marca la presencia de una ley exterior que gobierna la consciencia moral y ante la cual el sujeto se encuentra, inexplicablemente, atado. La singular relación que tenía consigo mismo estaba estructurada por la ley que incorporó desde una figura ajena e independiente, y la sensación de extrañamiento indicaba la aguda intensidad con la que tuvo que sobrepasar, posiblemente, al complejo de Edipo. Solo este último puede explicar de manera satisfactoria, en virtud de las contingencias de desarrollo infantil, la inflexión autorreferencial que acompaña a todo juicio moral y que hace al sujeto un objeto para sí mismo. Esto es así, en conclusión, porque la identificación que constituye la instancia que realiza esta operación viene, literalmente, desde afuera. El yo que se enfrenta a su ideal espeja lo que fue, en algún momento, un enfrentamiento entre el yo y la figura paterna que le objetó la adquisición de su objeto de deseo. Kafka lleva al límite esta relación, mostrando como el fundamento irracional de la ley des-estructura, en última instancia, todas sus coordenadas de orientación en el mundo. Una suerte de platonismo, como vimos, invertido hasta el absurdo.



## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Colihue, 2015.  
 Agustín de Hipona. *Confesiones*. 2013.  
 Freud, Sigmund. Duelo y melancolía. En *Obras completas*, Tomo XIV, Amorrortu, 1984a.  
 Freud, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas*, Tomo XIV, Amorrortu, 1984b.  
 Freud, Sigmund. El yo y el ello. En *Obras completas*, Tomo XIX, Amorrortu, 1984c.  
 Gómez-Lobo, Alfonso. Exposición breve de la ética aristotélica. *Estudios públicos*, no. 7, 1998, pp. 297-319.  
 Krauss, Nahuel. *La segunda pérdida: Ensayo sobre lo melancólico*. Mino y Dávila, 2020.  
 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Alianza, 2005.  
 Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós, 2003.  
 Platón. *República*. Gredos, 1998.  
 Taylor, Charles. *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1997.  
 Vigo, Alejandro. *Aristóteles: Una introducción*. IES, 2007.





## La unidad sistemática de la razón en la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>1</sup>

### Systematic unity of reason in the *Critique of Pure Reason* and the *Critique of the Power of Judgment*

MARTIN OBREQUE-GALLEGOS<sup>2</sup>

Universidad Diego Portales, Chile

[martin.obreque@mail.udp.cl](mailto:martin.obreque@mail.udp.cl)

Fecha de recepción: 08/05/2023

Fecha de Aceptación: 22/01/2024

#### Resumen

La unidad sistemática de la razón para Immanuel Kant es una cuestión de todo o nada. Este artículo tiene el objeto de analizar la noción de unidad sistemática de la razón en la *Crítica de la razón pura* y su reformulación en la *Crítica de la facultad de juzgar* para dar unidad a la razón en sus usos teórico y práctico. Primero, revisamos la unidad sistemática según la Doctrina Trascendental del Método. Segundo, revisamos el Apéndice a la dialéctica trascendental como candidato posible, pero problemático para la unidad de la razón. Tercero, mostramos brevemente el principio trascendental de conformidad a fin del juicio reflexionante como apto para dar unidad a la naturaleza y la libertad y cumplir la exigencia práctica del concepto cósmico de filosofía.

<sup>1</sup> Este artículo se realizó en el marco del proyecto Fondecyt Iniciación n° 11230759 dirigido por la académica Rocío Garcés Ferrer del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales.

<sup>2</sup> Magíster en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales y Cientista Político de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Email: [martin.obreque@mail.udp.cl](mailto:martin.obreque@mail.udp.cl). Estudiante de Doctorado y Coordinador del Grupo KANT en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. <https://orcid.org/0000-0002-9099-2458>.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Obreque-Gallegos, M. (2024). La unidad sistemática de la razón en la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la facultad de juzgar*. *Resonancias*, (18), 23-48. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72018

**En MLA:** Obreque-Gallegos, M. “La unidad sistemática de la razón en la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la facultad de juzgar*.” *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 23-48. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72018

**Palabras clave:** unidad sistemática, doctrina trascendental del método, físico-teología, ideas regulativas de la razón, teleología de la razón

**Keywords:** systematic unity, transcendental doctrine of method, physico-theology, regulative ideas of reason, teleology of reason

## Abstract

Systematic unity of reason for Immanuel Kant is a matter of all or nothing. This article aims to analyze the notion of systematic unity of reason in the Critique of Pure Reason and its reformulation in the Critique of the Power of Judgment in order to give unity to reason in its theoretical and practical uses. First, we review the systematic unity according to the Transcendental Doctrine of Method. Second, we review the Appendix to the Transcendental Dialectic as a possible, but problematic candidate for the unity of reason. Third, we briefly show the transcendental principle of purposiveness of reflective judgment as apt to give unity to nature and freedom and to fulfill the practical requirement of the cosmic concept of philosophy.

## Introducción

Según el concepto de filosofía de Kant como tal y la empresa crítica en particular, la unidad sistemática de la razón es una cuestión de todo o nada. Considerando aquello, Kant tendría que ofrecer un principio de unidad sistemática de la razón que compatibilice sus usos teórico y práctico. El objetivo de este artículo es ofrecer un análisis de la idea de unidad sistemática de Kant en la *Crítica de la razón pura* y la manera en que es retomada en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* para conciliar los usos teórico y práctico de la razón. Se ha limitado el alcance de este artículo a evaluar la relación de estas dos obras considerando, por un lado, a la primera *Crítica* como el texto directriz de la filosofía trascendental kantiana que ofrece el germen o esquema de la idea de sistema; mientras que, por otro lado, la tercera *Crítica* termina la empresa crítica kantiana y, consecuentemente, procura mayor determinación a dicha idea de sistema. Ahora, las aspiraciones de Kant son lo suficientemente ambiciosas y esperanzadas como para ofrecer un concepto de filosofía que ulteriormente sirva para el fin último de la humanidad, es decir, una filosofía ilustrada o humanista a la que Kant asigna el nombre de filosofía cósmica. Dicho fin último no es otro que la destinación moral de la humanidad, su autonomía. En otras palabras, el concepto cósmico de filosofía kantiano, que une en un mismo sistema al conocimiento teórico y práctico, busca la supervivencia de esa noble criatura de la naturaleza que es el ser humano, su bienestar continuado como una comunidad libre de seres racionales. Ahora bien, como argumentamos en las siguientes páginas, el germen de estas aspiraciones humanistas en la *Crítica de la razón pura* está en la infravalorada *Doctrina trascendental del método*. Mediante una lectura de dicha sección junto al *Apéndice de la dialéctica trascendental* pretendemos analizar la noción kantiana de unidad sistemática y su reconsideración en el principio trascendental de conformidad a



fin [*Zweckmäßigkeit*]<sup>3</sup> en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En ello, argumentaremos en última instancia que la unidad sistemática en la KrV queda efectivamente esbozada, pero de manera problemática y ambigua. En la KU, sin embargo, Kant encuentra el principio de conformidad a fin para cumplir las exigencias del concepto cósmico de filosofía proporcionado en la *Arquitectónica*.

Para ello, tomaremos la siguiente ruta. En el primer apartado, abordamos la noción de sistema de Kant en la *Arquitectónica de la razón pura* y especificamos las funciones de la *Disciplina* y el *Canon*. En su visión, deben discernirse dos rasgos principales. Por un lado, la formación de un sistema requiere la dirección de una idea. Por otro lado, la utilidad de la guía que ofrece el sistema es eminentemente práctica. La noción de sistema nos permitirá explicar la diferencia que ofrece nuestro filósofo entre el concepto escolástico y cósmico de la filosofía. En el segundo apartado, ofreceremos un análisis del *Apéndice* y defenderemos dos tesis. Primero, si aceptamos la lectura metodológica del *Apéndice*, la KrV solo puede fundamentar la unidad sistemática para el conocimiento teórico, pero no para el práctico, como solicita la filosofía en sentido cósmico. Segundo, la afirmación del ideal de sistematicidad como un principio objetivo y real en la deducción de las ideas de la razón pura toma prestada la forma del argumento de la físico-teología y, por tanto, es problemática. El uso regulativo de las ideas en el *Apéndice* ofrece un principio meramente lógico o hipotético para la unidad sistemática del entendimiento. Pero Kant contradice este principio al argumentar que un principio lógico presupone un principio trascendental, que es lo mismo que decir que presupone la unidad sistemática de la naturaleza en sí misma. Mostraremos que hay una lectura metodológica y otra normativa para resolver esta contradicción. Desde el punto de vista de la *Doctrina del método*, tomaremos partido por la lectura normativa, pero sostenemos que los argumentos de Kant en favor del principio de unidad sistemática tienen el riesgo de convertirse en dogmático y, por ende, no logra fundamentar normativamente la unidad entre el uso teórico y práctico de la razón. En el tercer apartado, retomamos brevemente la unidad entre los usos teórico y práctico de la razón a través del principio trascendental de conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] que Kant introduce en la KU para señalar que resuelve la ambigüedad del *Apéndice* y sirve para cumplir la exigencia del concepto cósmico de filosofía.

---

<sup>3</sup> Conformidad a fin' es la traducción que preferimos para el término alemán *Zweckmäßigkeit*. También podrían emplearse los términos finalidad o teleoformidad.

## La Arquitectónica de la razón pura: el sistema de la razón teórica y práctica

De acuerdo con los juicios tempranos sobre la primera *Crítica*, la arquitectónica no es más que el capricho de Kant por la simetría y la sistematicidad dirigido por una desafortunada influencia de Wolff (Adickes; Erdmann)<sup>4</sup>. Como Paula Manchester ha notado, en esta lectura del concepto se asume que el método y metafísica arquitectónica de Kant “eran dispositivos para promover las aspiraciones dogmáticas y racionalistas heredadas” (622), así que deberíamos deshacernos de ellos para traer de vuelta a las doctrinas empíricas y escépticas en el camino crítico. Sin embargo, como ha probado Manchester, este juicio temprano ni siquiera consideró seriamente la noción kantiana, es decir, descartaron el concepto demasiado pronto como para comprenderlo correctamente. De hecho, el mismo Kant toma distancia explícita del concepto de arquitectónica de Wolff: “Wolff no fue un filósofo arquitectónico ni líder de la razón. No fue tanto un filósofo como tal, sino un gran artesano obrando por aquellos ávidos por el aprendizaje” (Kant 1961 34). La afirmación de Kant y los comentarios más recientes de la *Arquitectónica* muestran que la lectura temprana está completamente errada (Ferrarin; Ypi; Manchester 2001). Ahora, en función de descartar la influencia dogmática como tal —o al menos para mostrar cómo Kant intenta evitarla— primero tenemos que entender qué quiere decir Kant por arquitectónica. Como Kant lo establece al principio del capítulo sobre la arquitectónica en la *Methodenlehre*, arquitectónica es “el arte de los sistemas” (KrV, A832/B860)<sup>5</sup>. Por “sistema”, continúa, “Entiendo [...] la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en la medida en que mediante ese concepto se determina a priori tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes” (*Ibid.*).

El fin y la forma de un sistema son congruentes con la idea del todo, y la unidad sistemática es lo que convierte la experiencia ordinaria en ciencia. Para Kant, el sistema arquitectónico es la unidad de la ciencia. Ahora bien, en acuerdo con Manchester (2001), quien afirma que el sistema kantiano es uno zetético, nuestra sugerencia es que hay al menos dos aspectos distintivos de esta noción

<sup>4</sup> Los pocos comentarios tempranos de la *Arquitectónica*, tercera sección de la *Methodenlehre*, parecen coincidir con Schopenhauer que la *raison d'être* de dicha sección recae más in la ‘*Liebe für architektonische Symmetrie*’ de Kant, su amor por la simetría arquitectónica, que en la disposición a añadir algo valioso a la obra (Véase Ypi 18). Kemp Smith también atribuye la presencia de la sección a la personalidad de Kant y afirma que es de “escasa importancia científica” (579).

<sup>5</sup> Las referencias a la *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura) corresponden a la paginación canónica A y B de la primera y segunda edición. El resto de las referencias a las obras de Kant se hacen según las abreviaturas publicadas por la *Kant Forschungstelle* de la *Johannes Gutenberg Universität Mainz*, seguidas de los correspondientes números de volumen y páginas, ambos en números arábigos, de la *Kant gesammelte Schriften* (AA), editado por la *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (antes *Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften*), (Berlin: de Gruyter, 1900ss).

de sistema. Primero, la formación de sistema es particular: comienza con un esquema y sigue la dirección de una idea, pero nunca surge de partes que simplemente se amontonan y clasifican mecánicamente. El sistema de Wolff comienza con las partes y las conecta “solo haciendo que cada parte sea o un fundamento o un consecuente” (Manchester, 2001, p. 625). Esto es lo que Kant llama un mero “agregado”. Segundo, la utilidad del sistema no es meramente teórica, sino eminentemente práctica. En ello, Kant sigue la noción platónica de las ideas y no la “doctrina de enseñanza” [*Lehrgebäude*] de un sistema de Wolff, la cual es un “conjunto de verdades dogmáticas [...] que pueden considerarse como un todo unitario” (Meier, §104). En la visión de Kant, la propuesta de Wolff equivaldría a una mera amalgama de conocimientos históricos, pero no conocimientos racionales derivados de la razón en sí misma (KrV, A836/B864). En contraste, las ideas son conocimientos racionales que conectan partes de acuerdo con fines que, respecto a la moral, la legislación y la religión, “hacen, ante todo, posible a la experiencia misma (del bien)” (KrV, A318/B375). De acuerdo con ello, la función arquitectónica de la *Methodenlehre* como un conjunto tendría que permitirnos discernir cómo Kant complementa los usos teórico y práctico de la razón, lo cual distingue su noción de sistema y exige el concepto cósmico de filosofía, según lo mostraremos más abajo.

Veamos ahora cómo se despliega el concepto de sistema en la *Arquitectónica* y da lugar a binomios casi correspondientes entre sí como agregado/sistema, conocimiento histórico/racional o el concepto escolástico/cósmico de filosofía. La *Methodenlehre* toma una perspectiva genealógica —como Mensch se aventura a afirmar— o retrospectiva para discernir entre los materiales que habían sido abordados en el resto de la obra. Es labor de la arquitectónica articular todos esos materiales de manera que nos permita alcanzar un sistema de todo el conocimiento humano bajo una idea (KrV, A835/B863). Para ese objetivo, el concepto racional o idea de ciencia contiene el fin y forma de un todo particular en que cada parte tiene su lugar y todas están conectadas recíprocamente:

[...] el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coavervatio*); puede, por cierto, crecer internamente (*per intussusceptionem*) pero no externamente (*per oppositionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno ellos más fuerte y más apto para sus fines (KrV, A833/B861).

Como un cuerpo animal, un sistema es un todo articulado cuyas partes solo crecen internamente, y no se le pueden agregar partes externas. La cantidad y funciones de las partes están ya determinadas por la idea, pese a que no podamos conocer de antemano esa misma idea mientras el sistema no esté desarrollado: “pues [la idea] reside en la razón como un germen todas cuyas partes están

todavía ocultas y muy poco desarrolladas, y apenas son cognoscibles para la observación microscópica” (KrV, A834/B862). Entonces, el sistema no es revelado desde el comienzo de una sola vez, sino que es desarrollado a través de una lógica orgánica, “articulado”, a partir de un germen o semilla [*Keime*] la cual primero permanece oculta como un embrión. Ahora, para “su realización”, dice Kant, la “idea requiere un *esquema*” que él define aquí como “una multiplicidad esencial y un orden esencial de las partes, determinados a priori a partir del principio del fin” (KrV, A833/B861). Como aclara Ferrarin, la idea “solo se vuelve operativa una vez que puede ser traducida en orientaciones, órdenes y mandatos claros” (40). Esto es precisamente lo que proporciona el esquema, que también podría ser caracterizado como el principio de la realización de la idea. Kant especifica que este esquema no puede ser derivado empíricamente a partir de un fin contingente. Ello nos llevaría a un agregado o mera “unidad técnica”, como en Wolff (KrV, A833/B861). Al contrario, Kant está buscando una “unidad arquitectónica” cuyos fines necesarios sean proporcionados por la razón en sí misma. La unidad sistemática o arquitectónica surge “a partir de un único fin supremo e interno, que hace posible primeramente al todo” (*Ibid.*). Entonces, el desafío es llegar a ese fin. No obstante, la razón humana apenas puede interrogar filosóficamente a la naturaleza interna de la razón a través de un esquema que proporciona “el contorno (*monogramma*) y la división del todo en miembros de acuerdo con la idea” (KrV, A833—34/B861—62). De hecho, como lo concede Kant, la tarea de la *Arquitectónica* se contenta “solamente con diseñar [*entwerfen*] la arquitectónica de todo conocimiento proveniente de la razón pura” (KrV, A835/B864). En otras palabras, Kant trata de proporcionar el boceto del esquema para construir un sistema del conocimiento humano.

La diferencia entre la unidad técnica y arquitectónica refleja la diferencia resultante entre conocimiento histórico y conocimiento racional. Desde una perspectiva subjetiva, el conocimiento histórico se basa en datos o experiencia empírica, mientras que el conocimiento racional surge a partir de principios (KrV, A836/B864). La estructura de enseñanza del sistema kantiano debe provenir de la razón por sí misma a través de su capacidad interna de reflexión, pero nunca desde una razón externa. Esto es lo que nos permite probar como errada la tesis de que Kant meramente estaría avalando la concepción wolffiana de sistema. En palabras de Kant:

Por eso, quien ha aprendido, propiamente, un sistema de filosofía, p. ej. el de Wolff, aunque tenga en la cabeza todos los principios, definiciones y demostraciones, junto con la articulación de todo el edificio doctrinal, y puede repetirlo todo de memoria, no tiene más que un completo conocimiento histórico de la filosofía wolffiana; sabe, y juzga, sólo en la medida de lo que le ha sido dado. Impugnadle una definición, y no sabe de dónde ha de sacar otra. Se educó según una razón ajena, pero la facultad de imitar no es la de producir; es decir, el conocimiento, en él, no surgió de la razón, y

aunque, objetivamente, era por cierto un conocimiento racional, sin embargo, subjetivamente, es meramente histórico (KrV, A836/B864).

La distancia es innegable. Aprender filosofía no es aprender a filosofar. La concepción kantiana de filosofía aspira a lo segundo. Nos parece, de hecho, que la vocación por la autonomía de la razón y el rechazo de la autoridad de una razón ajena son correspondientes con la noción kantiana de ilustración o *Aufklärung* y su imperativo emancipatorio de conocimiento: “*Sapere aude!*” (WA, AA 08: 35). La noción kantiana de sistema requiere de una razón que piense por sí misma y solo encuentre autoridad en ella. En su famosa *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Kant esboza para el público ese tipo de razón que, para su época, resultaba decisiva para la disputa por la autoridad entre el poder político y el religioso. La libertad de pensamiento y crítica, o, para decirlo con palabras de la *Contestación*, el *uso público* de la razón resulta decisivo para la ilustración: “Para esta ilustración tan sólo se requiere *libertad* y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público*<sup>6</sup> de la propia razón en todos los terrenos” (WA, AA 08: 36—37). Este ímpetu por el conocimiento racional, enraizado en la plena libertad de pensamiento como un derecho fundamental, se vuelve la piedra de toque de la crítica. En la *Methodenlehre*, específicamente en la *Disciplina*, Kant elabora este asunto en términos casi idénticos:

La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. [...] En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto* (KrV, A738—39/B766—767).

El texto de la *Aufklärung*, a veces considerado meramente un texto popular, tiene su lugar en el proyecto crítico en estas líneas de la *Disciplina*. La libertad de pensamiento, la oposición a la censura y la posibilidad plena de someter a crítica los asuntos de la política, la religión y, en general, cualquier saber, son derechos sagrados e irrestringibles de la razón humana (WA, AA 08: 39—40). En una de las secciones más cargadas políticamente de toda la *Methodenlehre*, Kant señala con vehemencia y claridad:

---

<sup>6</sup> “Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura *el universo de los lectores*. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado” (WA, AA 08: 37).



De esta libertad [de cada uno compatible con la de los otros y el bien común] forma parte también la de exponer al juicio público sin ser por eso acusado de ser un ciudadano revoltoso y peligroso, los propios pensamientos, [y] las propias dudas que no puede resolver por sí mismo. Esto reside ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz; y como de esta debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado, y no puede ser restringido (KrV, A752/B780).

La vocación por el pensamiento, por filosofar, no es ningún tipo de capricho, sino que está a la base de la existencia de la razón humana. La supervivencia de la humanidad en sentido kantiano depende, en alguna medida, de resistir a la autoridad heterónoma, positiva, ajena, mediante la más férrea crítica. Solo mediante esta se puede hacer avanzar a la humanidad toda. En razón de ello, se entiende que la distinción entre aprender filosofía, como un conocimiento histórico, y aprender a filosofar, como conocimiento racional, explica la importante distinción entre el concepto escolástico de filosofía y el cósmico. El primero concierne a la unidad sistemática en aras de la “perfección lógica”, mientras que el segundo alude a “la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)” (A839/B866). El filósofo escolástico es un mero artesano de la razón, incluso un sofista, podríamos decir. Al contrario, el filósofo cósmico, que en realidad solo existe como una idea arquetípica, es el que usa el conocimiento racional como “instrumentos para promover los fines esenciales de la razón humana”, por tanto, impulsa una teleología de la razón humana. Kant detalla que en aras de la “perfecta unidad sistemática de la razón” solo puede haber un único y supremo fin de la humanidad, que “no es otro que la completa destinación [*Bestimmung*] de [los seres humanos], y la filosofía acerca de ésta se llama moral” (KrV, A840/B868).

En el *Canon* de la *Methodenlehre*, Kant aborda el uso práctico de la razón del que se ocupa la filosofía moral y anuncia tal destinación práctica de la humanidad que —como deberíamos asumir— en última instancia impulsa todos los intereses de la razón. En todo caso, los fundamentos del uso práctico de la razón y los principios de la filosofía que prueban la autonomía de la razón y la libertad son tratados propiamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y establecidos por la *Crítica de la razón práctica*. Pese a ello, Guyer ha argumentado que desde el *Canon* Kant ya esboza tres argumentos que tendrán continuidad y mayor determinación en las obras morales sucesivas: que 1) el resultado apropiado de las acciones virtuosas es el sumo bien, 2) que para que actuar conforme al deber sea racional tenemos que concebir el mundo de nuestras acciones como un conjunto único de leyes naturales y morales causado por un único autor, y 3) que la unidad sistemática de naturaleza y libertad debe considerarse una presuposición de conducta y no un postulado de teología

especulativa ni metafísica dogmática (286). En relación al tercer punto, el fundamento metafísico de la unidad sistemática de la naturaleza —la presuposición de la inteligencia suprema—, que Kant presenta necesaria tanto para el uso teórico como el práctico de la razón, solo puede encontrar realidad objetiva en la práctica (Ostarcic 181). Conforme a ello argumentamos que la suposición de una inteligencia racional, válida como postulado práctico, cuando se considera para el uso especulativo de la razón, esto es, en la formulación trascendental del principio de unidad sistemática, arriesga convertirse en una suposición dogmática.

Entonces, si consideramos que el fin último al que está dirigido el concepto cósmico de filosofía es la destinación moral de la humanidad, la razón práctica tiene cierta prioridad por sobre la teórica. Ahora bien, en función de mantener la unidad sistemática de la razón, ambas no pueden entrar en conflicto ni contradecirse, sino que la razón en su uso teórico debe ser compatible con el uso práctico de esta. Como señala Guyer, se mantiene en todo el proyecto crítico que para concebir a los reinos de la naturaleza y de la libertad como pertenecientes a un solo sistema de filosofía, debemos ser capaces de representarnos la naturaleza como receptiva al resultado pretendido de la moralidad, es decir, el ideal del sumo bien (280), que en el *Canon* Kant caracteriza recurriendo a una razón suprema como causa de una naturaleza en la cual la moralidad existe en igual proporción que la felicidad. En palabras de Kant: “esa inteligencia en la cual la voluntad moralmente más perfecta, enlazada con la suprema beatitud, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta está en exacta relación con la moralidad” (KrV, A811/B839). Es decir, la correspondencia entre moralidad y felicidad solo puede existir en un mundo moral gobernado por un Creador sabio y bueno. Esta idea de mundo moral tiene validez práctica, pero posee también realidad objetiva en la medida en que responde a la unidad entre naturaleza y libertad a través de la exigencia de transformar el mundo sensible conforme a la idea del mundo moral: “puede y debe tener efectivamente su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible” (KrV, A808/B836).

Desde la *Methodenlehre*, la unidad sistemática de la razón tiene que lograr compatibilizar el uso teórico —la legislación de la naturaleza— y el uso práctico —la legislación de la libertad— que según Kant son contenidas por la razón al comienzo como “dos sistemas particulares, pero finalmente en un único sistema filosófico” (KrV, A840/B868). El uso teórico asegura los principios para la unidad sistemática del conocimiento teórico de la naturaleza apoyada en las condiciones trascendentales de la subjetividad y el rol negativo de la crítica: las formas puras de la intuición y el entendimiento, por un lado, y la restricción *a priori* inexorable de la experiencia posible, por otro. Sin embargo, en la labor arquitectónica, Kant deja claro que la unidad sistemática de la razón, desde la perspectiva de los fines, está dirigida por el fin último de la humanidad, que es la moralidad —“Debí, por

tanto, suprimir el saber, para obtener lugar para la fe” (KrV, BXXX)—. El proyecto crítico, en ese sentido, es una empresa para fundamentar una fe racional que asegure nuestra destinación moral. Entonces, el concepto cósmico de filosofía que Kant persigue enfrenta el reto de unir la ley de la naturaleza y la ley moral en un único sistema filosófico (KrV, A840/B868). Pero, como veremos en el apartado final, esta tarea es abordada y supuestamente completada recién en la *Crítica de la facultad de juzgar* con la deducción del principio trascendental de la facultad de juzgar reflexionante.

La relación entre los usos negativo y positivo de la razón se refleja en las secciones precedentes a la *Arquitectónica* en la *Methodenlehre*. La *Disciplina* se ocupa del uso teórico de la razón que mantiene al conocimiento en el carril de la experiencia posible, mientras el *Canon* establece principios para extender nuestro conocimiento por la razón especulativa, pero limitada por propósitos prácticos. Ambas partes son complementarias. La utilidad negativa de la *disciplina* está mandatada a “prevenir errores” y Kant la define como la “coerción por la cual se limita la propensión constante a apartarse de ciertas reglas, y finalmente se la extirpa [la coerción]” (KrV, A709/B737). Puesto que su mayor obstáculo es la ilusión trascendental que la razón se plantea a sí misma, “erige un sistema, por así decirlo, de la cautela y del examen de sí, [sistema] ante el cual ninguna falsa apariencia ilusoria sofisticada puede subsistir, sino que debe traicionarse enseguida a sí misma, sean cual fueren los fundamentos que le sirvan de excusa” (KrV, A711/B739). Tal disciplina, llevada a cabo contra el dogmatismo y el escepticismo, retrata la fuerza feroz y libertad<sup>7</sup> de la crítica, que establece cuáles son los límites de nuestro conocimiento. Es una especie de batalla de la razón contra sí misma “para que pueda cultivar sin trabas su propio interés [...] que siempre resulta menoscabado si intervienen manos ajenas para dirigirla de acuerdo con propósitos forzados, en contra de su marcha natural” (KrV, A744/B772). Algunos comentaristas han sugerido que esta labor negativa de la crítica es la actividad básica que articula el todo de la razón (Baghai). Ahora, aunque la utilidad negativa de la crítica es estrictamente necesaria, estamos persuadidos de que carecería de sentido si no se orientara hacia fines positivos y prácticos<sup>8</sup>.

Eso explica por qué el caso del *Canon* es diferente, pues parte de la firme creencia de que debe haber una fuente positiva de conocimientos que “en verdad

---

<sup>7</sup> “La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. [...] En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su veto” (A738—39/B766—67).

<sup>8</sup> Kant también defiende esta tesis, con mejores fundamentos, en la *Crítica de la razón práctica*: “todo interés es, al fin y al cabo, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico” (KpV, AA 5:120—2).



constituyen la meta del empeño de la razón” (KrV, A796/B824). Los objetos trascendentales, como las tres ideas trascendentales de la existencia de Dios, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma, presentan un interés o deseo especulativo ineludible para la razón. Pero tales ideas están fuera del alcance del intelecto humano y trascienden toda experiencia posible. Sin embargo, Kant espera que la razón “tenga mejor suerte en el [...] uso práctico” (KrV, A796/B824). Así, el *Canon* debería darnos “el conjunto de los principios *a priori*” del correcto “uso práctico de la razón” (KrV, A796—797/B824—825), entendiendo por práctico “todo lo que es posible por libertad” (KrV, A800/B828). Esta sección puede ser considerada como un boceto de lo que luego Kant desarrolló en la *Crítica de la razón práctica*. El reino práctico se ocupa de la posibilidad de la libertad y sus leyes intentan garantizar la posibilidad del mundo moral respondiendo a la pregunta “¿Qué debo hacer?” (KrV, A805/B833). En ese sentido, el fin último de la humanidad es la realización del “ideal del bien supremo”, es decir, alcanzar “la felicidad, en la exacta medida de la moralidad de los seres racionales” (KrV, A814/B842). Este mundo moral, que es solo un mundo inteligible, es una teología moral que concibe un “[mundo] cuya realidad no puede fundarse de otra manera que sobre la presuposición de un bien supremo originario [...] de una causa suprema, de acuerdo con la más perfecta conformidad a fines, [que] funda, conserva y ejecuta el orden universal de las cosas” (KrV, A814/B842). En otras palabras, el “concepto de un Ente originario único, perfectísimo y racional” (*Ibid.*). Las ideas de Dios y una vida futura son usadas por Kant en el reino práctico para justificar una “*fe moral*” (KrV, A828/B856). Para Kant, el problema de las ideas trascendentales que subyacen a la fe moral involucra “todos los aprestos de la razón” al “propósito remoto” de responder a “*lo que hay que hacer* si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro” (KrV, A800/B828). Así pues, la destinación moral es el fin natural y último de la razón, fin que es indicado además como un propósito de la naturaleza: “como esto concierne a nuestro comportamiento con respecto al fin supremo, [resulta que] el propósito último que al establecer nuestra razón tiene la naturaleza, que nos dota sabiamente de lo que necesitamos, está dirigido propiamente sólo a lo moral” (KrV, A800—1/B828—9).

En definitiva, según la idea de sistema de la *Arquitectónica* y la exigencia práctica del concepto cósmico de filosofía, son claras las respectivas funciones del uso teórico y práctico de la razón. Así las cosas, si bien Kant logra justificar su compatibilidad según la exigencia práctica, en dicha sección Kant no parece realmente ofrecer un principio que garantice la unidad sistemática de la razón. Consecuentemente, en la *Methodenlehre* ambas partes de la razón están establecidas, pero su articulación conjunta en un único sistema —o al menos un principio de aquella unidad— no es una labor de la que se ocupe tal sección.

## La unidad sistemática de la naturaleza en el uso regulativo de las ideas como posibilidad problemática de unidad sistemática de la razón

En el *Apéndice de la dialéctica trascendental*, Kant discute el principio de unidad sistemática de las ideas de la razón, que podría interpretarse como un candidato para el fin de señalar una articulación posible de los intereses teóricos y prácticos de la razón si se lee desde el *Canon*. Hay que apuntar, de todos modos, que tal sección trata el principio en el registro de la razón teórica, pues se ocupa del problema de la unidad del conocimiento empírico de la naturaleza y, con ello, del uso sistemático del entendimiento. Ahora bien, discutiremos en esta sección tal formulación del principio porque, por un lado, nos ofrece una caracterización más específica de la idea de sistema en tanto principio regulativo y, por otro, prepara el terreno para analizar la reconsideración del problema de la unidad sistemática de las leyes particulares de la naturaleza en que comienza el principio trascendental de conformidad a fin de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Como ha sido apuntado arriba, para la realización de la unidad sistemática de conocimiento, “la idea requiere de un *esquema*” que es definido como “una multiplicidad esencial y un orden esencial de las partes, determinados a priori a partir del principio del fin” (KrV, A833/B861). Este tipo de esquema es diferente, pero análogo a los que el entendimiento necesita para la aplicación de las categorías a la multiplicidad de la intuición, como Kant desarrolla en el esquematismo. Los esquemas de la razón pura son necesarios para extender la unidad sistemática empírica de los objetos de la experiencia, “para lo cual la idea nos suministra el esquema” y “no vale como principio constitutivo, sino meramente como principio regulativo” (A674/B702). ¿Qué es lo que quiere decir precisamente Kant por el uso regulativo de las ideas de la razón pura? El análisis que presentamos en esta sección del *Apéndice a la Dialéctica Trascendental* —sección en la cual Kant expone los resultados de la dialéctica trascendental y la importancia de las ideas para el conocimiento teórico— tematizará la tensión que existe entre el uso meramente hipotético del principio de unidad sistemática como una máxima subjetiva para la investigación de la naturaleza y su formulación como un principio trascendental objetivo y real que se sostiene últimamente en la presuposición de una inteligencia suprema. Ambas formulaciones son aparentemente contradictorias entre sí, aunque Kant argumenta que el uso hipotético solo se sostiene bajo la suposición del principio trascendental.

En el *Apéndice a la Dialéctica Trascendental* —como en otras partes de la *Dialéctica Trascendental*—, Kant nos advierte de la propensión natural autodestructiva de la razón contra sí misma a traspasar, entre engaños e ilusiones, los límites de la experiencia posible (KrV, A642/B670). Pese a ello, argumenta en favor de un rol legítimo de la razón para el avance del conocimiento empírico basado en su principio supremo de unidad sistemática: “las ideas no pueden

proporcionar conocimiento más allá de los límites de la sensibilidad [...] sin embargo, juegan un rol extremadamente útil, si no indispensable, para permitir nuestra adquisición de conocimiento dentro de esos límites” (Mudd 2017 81). Esto parece ser una contradicción que Kant complejiza aún más: el principio de unidad sistemática es trascendentalmente necesario, pero meramente ofrece una ayuda hipotética o heurística. Es enrevesado que Kant afirme que el principio de unidad sistemática sirva solo “subjektivamente, como máxima”, pero “acredita también, a la vez, la justeza” o uso correcto del entendimiento (KrV, A680/B708), como si el entendimiento no pudiese funcionar prescindiendo del uso positivo de las ideas y, por lo tanto, tenemos que “presuponer la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria” (KrV, A651/B680). Las ideas de la razón no pueden darnos ningún conocimiento de la naturaleza más allá de los límites de la sensibilidad, pero sin ellas no tenemos un uso coherente del entendimiento ni alguna “nota suficiente de la verdad empírica” (*Ibid.*). Ahora bien, si el principio de unidad sistemática en la KrV se sostiene últimamente en la presuposición de una inteligencia suprema, podríamos desprender una conclusión insatisfactoria: la unidad de la naturaleza como un requisito necesario derivado de una inteligencia suprema como su causa parece ser, sin embargo, un juicio de la naturaleza que excede los límites de la sensibilidad<sup>9</sup>.

Ha habido dos tendencias principales que interpretan esta contradicción. Por un lado, una lectura débil/metodológica que descarta la deducción de las ideas (su necesidad trascendental) y enfatiza la asistencia heurística que ofrece tales ideas regulativas para el conocimiento empírico. Por otro lado, una lectura fuerte/normativa que usualmente reconstruye el principio de conformidad a fin de la unidad sistemática desde la perspectiva de la exigencia práctica de la sistematicidad de los fines morales (Fugate; Grier; Mudd 2016; Neiman; Ypi). Sasha Mudd (2017), quien adhiere a la lectura normativa, pretende revisar la lectura metodológica del *Apéndice* para armonizarla con el proyecto *Crítico* tomado como un todo integral. En línea con ella, sostenemos la tesis de que el principio de unidad sistemática, en general, es de carácter normativo y, por tanto, podría ser “interpretado como una especie de principio práctico” (Mudd 2017 83). Aquí, apoyamos y extendemos su tesis recurriendo a la *Methodenlehre* como sigue: si tomamos la unidad sistemática meramente como una herramienta metodológica para el uso correcto del entendimiento para su legislación sobre la naturaleza, solo lograríamos satisfacer los requerimientos del uso teórico de la razón y el concepto escolástico de filosofía, mientras que Kant adhiere al concepto cósmico de filosofía según el cual no deberíamos conformarnos con la perfección lógica, sino que aproximarnos a los fines últimos de la razón pura que son los prácticos. La exigencia de sistematicidad necesita a la razón teórica, pero está ulteriormente

---

<sup>9</sup> Esta es también la tesis de Ypi.

dirigida por el fin último y supremo de la razón humana. Por lo tanto, su objetivo es asegurar una unidad tal entre la naturaleza y la libertad en la cual nuestra destinación moral podría completarse<sup>10</sup>.

Sin embargo, los argumentos de Kant para la unidad sistemática parecen ser todavía insuficientes en la KrV para satisfacer el concepto cósmico de filosofía, al sostenerse en la suposición del concepto racional de Dios y descartar recurrir a la idea de libertad trascendental. El reino de la libertad aún espera una legislación propia de la razón —que es dada por la *Crítica de la razón práctica*— y un fundamento seguro para un principio trascendental autónomo de la unidad sistemática —desarrollada por la deducción trascendental del principio *a priori* del juicio en la tercera *Crítica*—. Considerando esto, la presuposición de una unidad sistemática en la naturaleza tiene el riesgo de convertirse en dogmática si últimamente descansa en la forma del argumento del concepto de Dios de la fisico-teología. Entonces, pese a que el principio de unidad sistemática pueda ser interpretado o reconstruido recurriendo a la exigencia práctica de sistematicidad como, en efecto, hace Mudd (2017), acordamos con Ypi que la primera *Crítica* no proporciona fundamentos completos para una conformidad a fin en tanto normatividad —que tendría que situar la causalidad según fines en la razón misma, como hace la libertad entendida como autonomía—, sino que descansa en una noción dogmática de conformidad a fin como diseño —es decir, una cuya finalidad está impuesta heterónomamente desde la suposición del plan de una inteligencia suprema que causó el ordenamiento de la naturaleza—. Esta última no proviene de la autonomía o libertad de la razón, sino del concepto racional de Dios.

En el *Canon*, Kant caracteriza el principio trascendental de la unidad sistemática o del ordenamiento teleológico de la naturaleza basada en la presuposición de una inteligencia suprema como perteneciente a la “*fe doctrinal*” (KrV, A825/B853): “se puede decir, incluso en este contexto teórico, que creo firmemente en un Dios; pero entonces esa fe no es, en sentido estricto, práctica; sino que se la debe llamar una fe doctrinal, que la *teología* de la naturaleza (físico-teología) debe producir necesariamente por todas partes” (KrV, A826—827/B854—855). Esa fe doctrinal es para Kant un influjo subjetivo para las acciones racionales, pero que “tiene en sí cierta inestabilidad” y no se puede “dar cuenta de ella desde un punto

---

<sup>10</sup> En la lectura normativa del uso regulativo de las ideas, los usos teórico y práctico de la razón contribuyen a un proyecto práctico general el cual persigue un fin práctico supremo. Esta conclusión puede ser extraída de la primera *Crítica*, pero su completitud requiere del desarrollo de la filosofía práctica de Kant, específicamente la noción de libertad trascendental que corrobora la autonomía de la razón en el reino práctico. Para encontrar evidencia textual de la relación entre los usos teóricos y prácticos de la razón en la KrV, véase A328/B385. Para el tratamiento de Kant de las ideas trascendentales, A798/B826 y AB800—1/B828—9 para la importancia de las ideas trascendentales en el reino práctico. Véase A816—17/B844—45 para el uso moral de la razón como aquel que nos hace dignos de la razón y la relación entre fisico-teología y la teología trascendental. Finalmente, véase A832—41/B860—69 para el concepto cósmico de filosofía en la arquitectónica.

de vista especulativo” (KrV, A827/B828). Ahora bien, es importante la reserva de señalar que Kant, en el *Apéndice*, no afirma estrictamente la existencia de Dios a partir del ordenamiento de la naturaleza como hace la físico-teología, sino que admite la presuposición de la inteligencia suprema no como principio constitutivo, sino como un principio regulativo para la investigación de la naturaleza. Sin embargo, se puede identificar una ambigüedad o tensión entre la formulación del principio de unidad sistemática como un principio lógico que tiene validez subjetiva solo como máxima de investigación y como uno trascendental con validez no solo objetiva, sino también real, es decir, atribuyendo la unidad sistemática como perteneciente a la naturaleza en sí misma a causa de un gobernador sabio. Aclaremos más abajo la distinción entre la formulación lógica y la trascendental del principio de unidad sistemática.

Como Ferrarin destaca, el término “regulativo” tiene un significado diferente para los principios [*Grundsätze*] regulativos del entendimiento y para los principios [*Prinzipien*] de la razón. Ahora bien, las ideas regulativas de la razón pura, que son nuestro foco aquí, son necesarias para que el entendimiento alcance la verdad empírica entre las múltiples leyes empíricas de la naturaleza:

Las ideas trascendentales son [para la razón] tan naturales como lo son las categorías para el entendimiento, aunque con la diferencia de que así como las últimas conduce a la verdad, es decir, a la adecuación de nuestros conceptos con el objeto, las primeras producen una mera apariencia ilusoria, que es irresistible, y cuyo engaño apenas si puede contenerse mediante la más rigurosa crítica (KrV, A642/B670).

El uso regulativo de las ideas trascendentales, entonces, enfrenta el desafío de evitar el malentendido del uso trascendente de las ideas —el cual toma las ideas como conceptos de objetos reales— y dar a las ideas un uso inmanente propio. Este uso propio aplica las ideas solo de manera indirecta a los objetos a través del entendimiento, pero nunca de manera directa: “la razón tiene por objeto propiamente solo al entendimiento y a la disposición conveniente de éste” (KrV, A643—644/B671—672). El objetivo, Kant aclara, es la sistematización del conocimiento de acuerdo con la idea de un todo, como en la *Methodenlehre*:

Si tendemos la mirada sobre los conocimientos de nuestro entendimiento en la entera extensión de ellos; encontramos que aquello que la razón dispone acerca de ellos de la manera que le es peculiar, y lo que ella trata de producir, es lo sistemático del conocimiento, es decir, la interconexión de éste a partir de un principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la [idea] de la forma de un todo de conocimiento, [un todo] que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle a priori a cada parte su lugar y su relación con las restantes (KrV, A645/B673).



La unidad de la razón debería, por tanto, proceder mediante una lógica que determina —y desarrolla, como un crecimiento orgánico/organizante— la relación recíproca de las partes entre ellas y con el todo de la razón. Ahora bien, en el uso regulativo de la razón, la idea o el universal no está dado, sino que tiene que ser encontrado. Así, la unidad sistemática no proviene del uso apodíctico de la razón —en el cual el universal está dado y solo necesita al juicio para subsumir lo particular bajo este—. El uso regulativo es uno meramente hipotético en el cual un universal se asume como problemático, como una verdad provisional en función de la investigación empírica: “la unidad sistemática (como mera idea) es solamente unidad proyectada, que se debe considerar, en sí misma, no como dado, sino sólo como problema; y que sirve para encontrar un *principium* para el uso múltiple y particular del entendimiento” (KrV, A674/B676). Esta unidad sistemática proyectada, para Kant, funciona como un “principio lógico” que ayuda al entendimiento con ideas cuando este no pueda establecer reglas por sí mismo (KrV, A648/B676). En otras palabras, el carácter regulativo del principio lógico de la unidad sistemática guía operativamente al entendimiento para alcanzar asintóticamente la coherencia o unidad, pero no afirma que los objetos mismos constituyan una unidad. En el primer sentido, el principio es subjetivo o metodológicamente válido, mientras en el segundo sentido el principio sería trascendental y por tanto objetivo y necesario.

El principio lógico de la unidad sistemática está basado en la regla escolástica que ha servido a los filósofos para clasificar la naturaleza en especies y géneros, y estos últimos en familias más generales. Esto asume que hay propiedades universales a lo largo de la diversidad de la naturaleza, a saber: asume que hay cierta homogeneidad de la naturaleza susceptible de ser ordenada por nuestra razón (KrV, A652/B680). Kant extiende esta regla de homogeneidad con lo que puede llamarse los tres principios de la unidad sistemática; los dos primeros en aparente contradicción entre ellos y un tercero que los reconcilia. Estos son 1) el “principio de la homogeneidad de lo múltiple bajo géneros superiores”, 2) el “principio de la *variedad*” bajo especies, y 3) el principio de la “*afinidad* de todos los conceptos” que confiere la continuidad entre géneros y especies (KrV, A658/B686). Kant los llama respectivamente principios de homogeneidad, especificación y continuidad. Los primeros dos representan dos intereses contradictorios de la razón, un “interés de la *extensión* (de la universalidad)” y otro “del *contenido* (de la determinación)” (KrV, A654/B682). Por medio de este principio lógico, el uso regulativo de las ideas indica un procedimiento para la unidad sistemática completa del entendimiento (KrV, A665/B693), y desde la *Methodenlehre* ellas, las ideas, pueden ser consideradas como un esquema lógico o instrucciones para completar una unidad escolástica de filosofía.

Como ya introdujimos arriba, Kant afirma que el principio lógico presupone un principio trascendental: “la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria” (KrV, A651/B679)<sup>11</sup>. Sin embargo, este movimiento parece involucrar una contradicción: ¿Cómo puede el principio de unidad sistemática ser una máxima meramente subjetiva y a la vez ser objetivamente válido? ¿Cómo puede ser válida la presuposición de la unidad sistemática de la naturaleza como perteneciente a los objetos mismos si las ideas son meramente regulativas y no conceptos constitutivos? Tal contradicción también es notable cuando Kant presenta los resultados de la *Dialéctica Trascendental* en la segunda parte del *Apéndice*. Allí, Kant escribe:

La unidad propia de la razón es la unidad del sistema, y esa unidad sistemática no le sirve a la razón objetivamente, a manera de principio, para extenderla sobre los objetos, sino subjetivamente, como máxima, para extenderla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos. Sin embargo, la interconexión sistemática que la razón puede darle al uso empírico del entendimiento no solamente favorece esa extensión, sino que acredita también, a la vez, la justeza de ella, y el *principium* de tal unidad sistemática es también objetivo, aunque de manera indeterminada (*principium vagum*) (KrV, A680/B708).

A partir de este pasaje uno podría simplemente descartar la afirmación del principio de unidad sistemática como objetivo —como hace la lectura metodológica— y quedarse con lo que Kant mantiene y afirma de manera clara y consistente, es decir, que la unidad sistemática es una máxima que guía al entendimiento hacia su máxima unidad en aras de una correcta investigación empírica. El argumento subyacente es que a pesar de que las ideas operan hipotéticamente, la unidad sistemática es absolutamente necesaria para un uso correcto del entendimiento a la hora de descubrir leyes empíricas. Pero Kant parece ir aún más lejos cuando asume el principio de unidad sistemática en tanto trascendental y explica cómo dicho principio opera según cada idea trascendental. Ilustraremos esto con el ejemplo más claro: la idea de Dios.

En esta última, tenemos que considerar la experiencia como si fuera una unidad absoluta en el mundo de los sentidos y como si la suma total de los fenómenos tuviera “un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de su ámbito, a saber, una razón que por así decirlo fuera subsistente por sí misma, originaria y creadora [...] como si los objetos mismos tuvieran su origen en aquel modelo originario de toda razón” (KrV, A671—672/B699—700). Luego añade

---

<sup>11</sup> “En verdad, no se entiende tampoco cómo podría tener lugar un principio lógico de la unidad racional de las reglas, si no se presupusiera uno trascendental por medio del cual tal unidad sistemática, [entendida] como perteneciente a los objetos mismos, se supone a priori como necesaria” (A650/B678).

enfáticamente: “no hay nada que nos impida *suponer* esas ideas también como objetivas e hipostáticas”, suponer su realidad objetiva por razonamiento analógico. Pero esto permanece siendo una mera idea que es puesta “por fundamento sólo de manera problemática” y no es nunca en sí mismo algo efectivo o actual (KrV, A681/B709). Esta es una premisa analógica formal basada en la idea de un ser supremo por el cual “la razón manda considerar todas las conexiones del mundo según principios de una unidad sistemática [en la naturaleza], y por tanto, [manda considerarlas] *como si* todas ellas procedieran de un único ente omniabarcador, [que fuera] causa suprema y omnisuficiente [de ellas]” (KrV, A686/B714).

La unidad formal suprema de la razón es la “unidad de las cosas *conforme a fines*” que lleva a la razón especulativa a pensar todo orden en la naturaleza, “todo ordenamiento en el mundo como si hubiese brotado del designio de una razón suprema” (*Ibid.*). ¿Podemos realmente asumir tal autor todopoderoso del mundo? Kant considera que esta suposición es absolutamente necesaria: “*Sin ninguna duda [...] debemos presuponerlo*” (KrV, A697/B725). La reserva de Kant es que esto no implica trascender la experiencia porque el principio, en tanto regulativo, no puede afirmar que el ser supremo efectivamente existe. Sin embargo, nuestra sugerencia es que, dado que la unidad suprema del mundo está basada en la idea de Dios, se fundamenta en la misma forma del argumento de la físico-teología. Esto es problemático porque en la sección previa del *Apéndice*, Kant había rechaza la físico-teología, porque está basada el mismo tipo de razonamiento de la prueba ontológica de la existencia de Dios. Los puntos principales de los argumentos físico-teológicos son: 1) que el mundo parece estar teleológicamente ordenado, 2) que el ordenamiento conforme a fin es ajeno a las cosas del mundo, 3) entonces existe una causa sublime e inteligente del mundo, 4) y la unidad de este último podría ser inferida a partir de la unidad de los productos conforme a fin de la naturaleza en analogía con los productos del arte humano intencionado (KrV, A625/B653). Como Ypi establece, en el principio de unidad sistemática en la primera *Crítica*, Kant concibe la conformidad a fin como diseño y no como normatividad, lo cual vale también para el argumento físico-teleológico que propone a Dios como el “*arquitecto del mundo*” (KrV, A627/B655). De esto podemos desprender la conclusión de que pese a que Kant afirme que la físico-teología no puede probar propiamente la existencia de un ser supremo ni justificar una teología (KrV, A628/B656), usa la misma forma de su argumento para fundamentar la suposición analógica de una causa suprema del mundo que sostiene el principio trascendental de unidad sistemática en el *Apéndice*. En suma, la demanda de unidad sistemática está justificada en el interés mismo de la razón, pero la formulación del principio trascendental de unidad sistemática está últimamente sostenida en una causa supuesta que es ajena a la razón y no en la autonomía de la razón por sí misma.



Consecuentemente, los argumentos para una deducción trascendental de las ideas —una que, como Kant mismo argumentó, no es posible porque las ideas traspasan el límite de los sentidos— son débiles para una aproximación trascendental. En términos generales, el punto fundamental de la deducción es la suposición de una unidad sistemática de la naturaleza, pero tal afirmación no puede ser probada trascendentalmente. Como leemos el *Apéndice*, Kant cree que la unidad sistemática del conocimiento es normativamente necesaria: hay una exigencia de sistematicidad para garantizar la aplicación propia del entendimiento a leyes empíricas. Para ese objetivo, las ideas operan regulativamente, a saber: como guía o asistencia heurística. En ese sentido, la unidad sistemática es un principio lógico o subjetivo para alcanzar la mayor unidad empírica del conocimiento y asegurar la verdad empírica. Esto significa que el principio de unidad sistemática constituye las condiciones de posibilidad de la realización completa de la unidad de la razón. Sin embargo, Kant afirma simultáneamente que el principio lógico supone un principio trascendental que es objetivamente válido y necesario, de otro modo la unidad sistemática de la razón no podría siquiera ser pensada (KrV, A680/B708). Esto último presupone que la naturaleza está teleológicamente ordenada como resultado de una inteligencia suprema.

Ahora, atendiendo esta tensión, ¿cómo podría considerarse el principio de unidad sistemática del *Apéndice* en tanto posibilidad de conciliar la unidad entre uso teórico y práctico de la razón? Un camino es aceptar solo como válido para la razón teórica el uso lógico, como máxima de investigación, del principio de unidad sistemática de la naturaleza, pero explicar su consideración objetiva como teóricamente problemática, aunque una ilusión necesaria y subsistente para dar cabida a su satisfacción en el uso práctico de la razón: la ilusión trascendental del uso especulativo de la suposición de la inteligencia suprema marcaría el límite del uso especulativo sobre el cual solo el uso práctico de la razón puede tener un rendimiento adecuado. Otro camino es aceptar tanto la validez subjetiva como objetiva del principio de unidad sistemática y argumentar que la unidad entre los usos teórico y práctico de la razón está dada porque ambos usos comparten la misma suposición última, esto es, la de una inteligencia suprema que sea causa de la unidad de la naturaleza y de los fines. Desde el punto de vista del *Canon* este argumento es plausible, pues allí se recurre a la presuposición de la inteligencia suprema como vía para satisfacer la unidad sistemática de la razón conforme al fin último de la humanidad: la única manera de pensar el ordenamiento conforme a fin del mundo moral es suponer un sabio gobernador del reino de los fines. En ambos caminos —que son más bien dos matices de un mismo argumento—, los usos teórico y práctico de la razón reciben su unidad de la presuposición de la idea de inteligencia suprema. Ahora bien, el movimiento desde la teleología natural a la físico-teología que fundamenta la presuposición de una inteligencia suprema, parece emular la forma del argumento de la prueba físico-teológica del concepto racional de Dios y, por lo tanto, la presuposición de una inteligencia

suprema parece garantizar la unidad de la razón basada en la fe doctrinal o suposiciones metafísicas dogmáticas y no en conocimiento. La manera de evitar esta contradicción parece ser reconocer el uso especulativo positivo del principio de unidad sistemática solo como principio lógico o heurístico y considerar la formulación del principio objetivo de unidad sistemática de la naturaleza como una ilusión que permita que la unidad de la razón esté últimamente subordinada al ámbito práctico. ¿Kant ofrece otras evidencias para la unidad de la razón?

### La unidad sistemática de la razón según el principio trascendental del juicio reflexionante en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*

En su *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Kant toma como cuestión central de sus introducciones el problema de la unidad de la razón en su uso teórico y su uso práctico o, dicho de otro modo, del concepto de naturaleza y el concepto de libertad. En el II de la introducción publicada a la KU, las legislaciones del entendimiento sobre el mundo sensible y de la razón sobre el mundo inteligible se presentan como dominios separados por un “abismo inabarcable”, pero que debe tenderse un puente en función de la exigencia práctica de que, al igual que en la caracterización del mundo moral en el *Canon*, el mundo inteligible debe tener influjo sobre el mundo sensible (KU, AA 5: 176). Para construir ese puente, Kant presenta a la facultad de juzgar como “un miembro intermediario entre el entendimiento y la razón” (*Ibid.*). Esta facultad intermediaria tendría que entregarnos un principio que nos permita, entonces, pensar la naturaleza desde el punto de vista de la libertad como una garantía de que el mundo sensible puede alojar el sumo bien y, consecuentemente, poder considerar la filosofía práctica y teórica como pertenecientes a un único sistema.

Para abordar esa tarea de sistematicidad, parte del tópico del *Apéndice de la dialéctica trascendental*, la unidad de las leyes empíricas de la naturaleza, pero no hace ninguna mención directa a esa sección ni señala explícitamente que se retracta del ideal de sistematicidad presentado allí. Pese a ello, el ideal de sistematicidad, que en el *Apéndice* correspondía al uso regulativo de las ideas de la razón, en la tercera *Crítica* se asigna la facultad de juzgar en su uso reflexionante, función novedosa de la facultad de juzgar que introduce la KU. Argumentamos aquí que con la reasignación del ideal de sistematicidad a la facultad de juzgar, Kant ofrece una justificación más clara que resuelve la confusión entre la formulación lógica y trascendental del principio de unidad sistemática de la naturaleza, pues se asigna a la facultad de juzgar reflexionante la tarea subjetiva de la unidad de las leyes empíricas de la naturaleza, pero bajo la suposición del principio trascendental de conformidad a fin que solo es válida respecto del juicio

mismo. La facultad de juzgar en general es “la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal” (KU, AA 5: 179). Su uso es determinante cuando el universal está dado y la tarea del juicio es subsumir lo particular bajo ese universal. A la inversa, en su uso reflexionante no hay un universal previamente y la tarea del juicio reflexionante es buscar un universal que corresponda a un particular dado. Este uso, es importante señalarlo, no determina conceptos de la naturaleza, sino que solo sirve como un hilo conductor para la investigación empírica de la naturaleza.

En esta *Crítica*, Kant aclara que el entendimiento, en la primera *Crítica*, ha dado las leyes universales de la naturaleza en general, es decir, de la posibilidad de que conozcamos objetos en general, pero que el entendimiento solo puede considerar el orden de las leyes empíricas de la naturaleza como una cuestión contingente (KU, AA 5: 184). El problema que eso nos deja es que la diversidad empírica de la naturaleza —de la que supuestamente se ocupaba el *Apéndice*— podría ser tan infinitamente grande que no podría ser concebida sistemáticamente en una experiencia coherente por el solo entendimiento<sup>12</sup>. El principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante tiene por objeto evitar esa posibilidad y Kant lo formula primeramente en estos términos:

Como las leyes de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que se las prescribe a la naturaleza (aunque sólo de acuerdo al concepto general de ésta en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares tienen que ser consideradas, en lo que respecta a lo que en ellas queda sin determinar por aquellas [leyes universales], de acuerdo a una unidad tal como si, al igual que allá, nos la hubiese dado un entendimiento (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia según leyes naturales particulares. No como si de este modo hubiese que admitir efectivamente un entendimiento semejante (pues esta idea sirve sólo a la facultad de juzgar reflexionante para reflexionar, no para determinar), sino que esta facultad se da, por dicho medio, una ley sólo a sí misma, y no a la naturaleza (KU, AA 5: 180).

Esta presentación del principio de la facultad de juzgar, de forma similar a como se hace en el *Apéndice*, recurre a la idea de un entendimiento —que aparentemente podría ser una inteligencia suprema— como ordenador de las leyes empíricas particulares de la naturaleza. Ahora bien, respecto a la tensión entre el uso meramente hipotético y la consideración trascendental del ideal de sistematicidad

---

<sup>12</sup> “Es, en efecto, perfectamente posible pensar que, no obstante toda la uniformidad de las cosas de la naturaleza según leyes universales, sin las cuales no tendría lugar en absoluto la forma de un conocimiento empírico en general, la diferencia específica de las leyes empíricas de la naturaleza, junto a sus efectos, podría ser tan grande, que para nuestro entendimiento fuese imposible descubrir en ella un orden aprehensible para dividir sus productos en géneros y especies [...] y hacernos [...] una experiencia coherente” (KU, AA 5: 185).

en el *Apéndice*, el principio de la facultad de juzgar remarca los aspectos que nos permiten descartar la contradicción. El uso de la unidad de la naturaleza es analógico, “como si [...] nos la hubiese dado un entendimiento”, y se emplea solo en provecho de nuestras facultades. Esta suposición analógica la aplica el juicio solo sobre sí mismo e indica que debemos pensar la naturaleza como adecuada para ser ordenada por nuestras facultades de conocimientos, pero no afirma nada sobre la naturaleza en sí misma. Ahora, si bien la analogía con un entendimiento ordenador parece sugerir la idea de una inteligencia suprema, en realidad Kant emplea una analogía con la conformidad a fin práctica “que debe ser pensada en la idea de la *determinación* de una *voluntad* libre” (KU, AA 5: 182) y, por eso, a este principio lo llama principio de “*conformidad a fin* de la naturaleza en su diversidad” (KU, AA 5: 180). Kant toma, entonces, como referencia analógica la causalidad según fines de la libertad para pensar la naturaleza como fuese ordenada conforme a fin en su particularidad. Esto hace que la unidad de la naturaleza no se piense como derivada de la idea de inteligencia suprema sobre la cual el uso especulativo de la razón nada puede agregar, sino con la causalidad según fines propios de la razón como mostraremos en breve. Así, en aras de la unidad sistemática de las leyes empíricas particulares, la facultad de juzgar debe suponer como pensable que hay una legalidad de lo contingente en la naturaleza:

[...] una tal unidad tiene que ser presupuesta y asumida necesariamente, dado que de otro modo no tendría lugar ninguna inexceptuada conexión de conocimientos empíricos en un todo de la experiencia [...] la facultad de juzgar tiene que suponer a priori, como principio para su propio uso, que lo que a [nuestro] humano ver es contingente en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza, contiene, no obstante, una unidad legal para nosotros insondable, pero pensable, en el enlace de su multiplicidad en una experiencia en sí posible (KU, AA 5: 184).

Esta suposición, al ser asignada al juicio reflexionante, es solo un hilo conductor o máxima subjetiva de investigación que indica el único modo de proceder en la investigación de la naturaleza para alcanzar una experiencia y no añade nada ni al concepto de naturaleza ni al de libertad. A ello es lo que Kant se refiere cuando atribuye al juicio una heautonomía para aplicar válidamente su principio no a la naturaleza, sino a sí mismo en “beneficio de un orden de [la naturaleza], cognoscible para nuestro entendimiento, en la división que hace de sus leyes universales cuando quiere subordinar a estas una multiplicidad de [leyes] particulares” (KU, AA 5: 186). Así, el principio de conformidad a fin del juicio reflexionante reafirma más claramente que en el *Apéndice* el uso hipotético de la unidad sistemática en tanto su validez es trascendental, pero subjetiva, esto es, una presuposición necesaria del juicio para pensar la unidad de las leyes empíricas como posible.

Ahora, ¿cómo satisface este principio de conformidad a fin la unidad entre el uso teórico y práctico de la razón? Kant ofrece dos respuestas a esta cuestión en la introducción publicada, una en el II y otra en el IX, aunque ambas se relacionan con una unidad suprasensible como señala el esquema de transición entre naturaleza y razón mediados por la facultad de juzgar:

El entendimiento, a través de la posibilidad de sus leyes a priori para la naturaleza, da prueba de que ésta es conocida por nosotros sólo como fenómeno, y da con ella, a un tiempo, indicios de un substrato suprasensible suyo, pero deja a éste completamente *indeterminado*. Por su principio *a priori* del enjuiciamiento de la naturaleza según leyes particulares posibles de ésta, la facultad de juzgar procura a su suprasensible (tanto en nosotros como fuera de nosotros), *determinabilidad* por medio de la facultad intelectual. Pero la razón le da a ése mismo la *determinación* por medio de su ley práctica a priori; y así la facultad de juzgar hace posible el tránsito del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de la Libertad (KU, AA 5: 196).

La función del entendimiento da apenas indicios de que la naturaleza podría tener un substrato suprasensible que sea garante de su unidad, como ocurre en el *Apéndice*, pero tal sustrato queda completamente indeterminado. En contraste con ello, la razón determina el sustrato suprasensible de la naturaleza por la acción práctica, como ya esbozaba el *Canon*. El tránsito de la facultad de juzgar sería mostrar la determinabilidad del sustrato suprasensible que quedaba indeterminado por el entendimiento. Si bien no es del todo claro el uso del término determinabilidad, si lo interpretamos desde la suposición del principio de conformidad a fin, lo que la facultad de juzgar ofrece es una representación del sustrato incognoscible que, según el juicio presupone, da unidad a la naturaleza en relación con nuestra necesidad subjetiva, pero trascendental, de ordenar las leyes empíricas de la naturaleza. En ese sentido, la unidad de la naturaleza en particular, que depende de un ordenamiento completamente ajeno a nuestro entendimiento, tiene que ser pensada como determinable para, al menos, aproximarnos asintóticamente en nuestra investigación de la naturaleza a sus leyes particulares. Ahora, la caracterización que hace Kant de la relación entre naturaleza y libertad en el II de la introducción publicada sugiere que ambas dependen de un mismo fundamento:

Tiene que haber, entonces, un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible que está en la base de la naturaleza con aquél que el concepto de la libertad contiene prácticamente, cuyo concepto [de ese fundamento], aunque no alcance ni teórica y prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar según los principios de uno al [modo de pensar] según los principios del otro (KU, AA 5: 176).



Tendríamos que pensar que hay un único fundamento de la *unidad* de lo supran-sensible en la naturaleza y de lo suprasensible que hay en la libertad y que haga posible el tránsito entre los modos de pensar teórico y práctico. El hecho de que el fundamento sea único para ambas legislaciones pareciera sugerir que podría haber un tránsito en cualquiera de los dos sentidos: del práctico al teórico y del teórico al práctico. Sin embargo, si lo que Kant satisface es la exigencia práctica de que la libertad tenga influjo en el mundo de los sentidos, el tránsito solo podría verificarse pensando a las leyes de la naturaleza como adecuadas a las leyes de la libertad. Así es como Kant parece presentarlo en la formulación que hace en el IX de la introducción publicada, sección en que, de hecho, señala que el principio de conformidad a fin de la naturaleza de la facultad de juzgar “suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad” (KU, AA 5: 196). En ese sentido, el principio trascendental de la facultad de juzgar logra mostrar el tránsito entre ambas legislaciones satisfaciendo la exigencia práctica y opera a través de la analogía con la causalidad de la libertad:

Pero si los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad [...] no son de constatar en la naturaleza y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sin embargo es posible a la inversa (no, por cierto, en vista del conocimiento de la naturaleza, mas sí de las consecuencias que del primero se siguen para la segunda), y está contenido ya en el concepto de una causalidad por medio de libertad, cuyo efecto debe ocurrir en el mundo de acuerdo con éstas sus leyes formales, si bien la palabra causa, empleada a propósito de lo suprasensible, significa sólo el fundamento para determinar la causalidad de las cosas naturales de acuerdo con sus propias leyes naturales, con vista a un efecto, pero también al mismo tiempo acorde con el principio formal de las leyes racionales (KU, AA 5: 196).

Lo sensible no puede determinar la libertad del agente racional, pero a la inversa, el efecto de la libertad debe ocurrir en el mundo sensible. Lo suprasensible en el sujeto debe determinar lo sensible. Lo que sugiere Kant es que la causalidad de la libertad contiene el principio formal de la causalidad de las cosas naturales que es la causalidad según fines. Habría que aclarar que, si bien Kant no lo explicita en este pasaje, por dichas cosas naturales tendríamos que entender no el concepto de naturaleza en general como hace el entendimiento, sino la naturaleza en su especificación sistemática en leyes particulares o los organismos naturales como fines naturales —que Kant trata en la *Crítica de la facultad de juzgar teleológica*— cuya unidad en ambos casos solo es posible para nosotros si nos representamos un fin a su base, aunque no conozcamos dicho fin. El principio de conformidad a fin de la naturaleza permite, entonces, pensar la causalidad de las cosas naturales como si hubiese sido producida por la representación de un fin —“con vistas a un efecto”— y por eso se piensa a la naturaleza como acorde al principio de la finalidad de las leyes de la libertad que guía las acciones racionales conforme en vistas del ideal del sumo bien que es el fin final.



## Conclusión

El concepto de unidad sistemática de Kant en la primera *Crítica* exige desarrollar un método adecuado para la investigación filosófica de la razón humana. Siguiendo la *Methodenlehre*, es crucial que se fundamente la pertenencia de la parte teórica y práctica de la filosofía a un único sistema y que, como exige el concepto cósmico, esté proyectado hacia el fin último de la humanidad, que es su destinación moral. La *Disciplina* permite cumplir las exigencias de la razón teórica, mientras que el *Canon* esboza la exigencia práctica. Ahora bien, no se ofrece en la *Methodenlehre* un fundamento de la unidad de ambas. El ideal de sistematicidad que Kant presenta en el *Apéndice de la dialéctica trascendental* puede considerarse como un candidato para garantizar esa unidad si se interpreta normativamente o si se muestra que últimamente se sostiene en la idea de una inteligencia suprema al igual del ideal del sumo bien según el *Canon*. Sin embargo, la ambigüedad de Kant entre la validez meramente hipotética de las ideas de la razón y su formulación como un principio trascendental que supondría la unidad sistemática de la naturaleza en sí misma; es decir, una suposición metafísica dogmática. Por ello, no parece ser un garante seguro de la unidad de la razón. En cambio, el principio de conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] de la naturaleza de la facultad de juzgar reflexionante ofrece una nueva formulación del ideal de sistematicidad que, aunque trascendental, solo se aplica sobre el juicio mismo y no se atribuye a la naturaleza. Además, ofrece una perspectiva de la naturaleza como si fuera determinable según fines y, por tanto, se convierte en el principio que ofrece la unidad entre la naturaleza y la libertad que exige la legislación de la libertad para tener una garantía de éxito en el mundo natural.



## Bibliografía

- Adickes, Erich. *Kants Systematik Als Systembildener Factor*. Berlin: Mayer & Müller, 1887.
- Baghai, Farshid. "The Whole of Reason in Kant's Critical Philosophy". *Dialogue*, vol. 58, no. 2, 2018, pp. 251—286.
- Erdmann, Benno. *Kant's Criticismus in Der Ersten Und in Der Zweiten Auflage Der Kritik Der Reinen Vernunft*. Verlag von Leopold Voss, 1878.
- Ferrarin, Alfredo. *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. The University of Chicago Press, 2015.
- Fugate, Courtney D. *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Walter de Gruyter, 2014.

- Grier, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press, 2001.
- Guyer, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom*. Oxford University Press, 2005.
- Kant, Immanuel. *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1900ss.
- Kant, Immanuel. *Vorlesungen Über Enzyklopädie Und Logik*. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1961.
- Kemp Smith, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason."* Palgrave Macmillan, 2003.
- Manchester, Paula. "What Kant Means by Architectonic." *Kant Und Die Berliner Aufklärung: Akten Des Ix. Internationalen Kant-Kongresses*, editado por Rolf-Peter Horstmann y Volker Gerhardt. De Gruyter, 2001. 622—630.
- Meier, Georg Friedrich. *Auszug Aus Der Vernunftlehre*. Halle: Johann Justinus Gebauer, 1752.
- Mudd, Sasha. "Rethinking the Priority of Practical Reason in Kant." *European Journal of Philosophy*, vol. 24, no. 1, 2016, pp. 78—102.
- Mudd, Sasha. "The Demand for Systematicity and the Authority of Theoretical Reason in Kant." *Kantian Review*, vol. 22. no. 1, 2017, pp. 81—106.
- Neiman, Susan. *The Unity of Reason: Re-Reading Kant*. Oxford University Press, 1994.
- Ostarcic, Lara. *The Critique of Judgment and the Unity of Kant's Critical System*. Cambridge University Press, 2023.
- Ypi, Lea. *The Architectonic of Reason: Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford University Press, 2021.



## ¿Se puede ser imparcial moralmente en la toma de decisiones de la crisis medioambiental? Una respuesta en favor de la parcialidad y la interdependencia con el medioambiente

### Can Anyone Be Morally Impartial in Making Decisions Regarding the Environmental Crisis? A Response in Favor of Partiality and Interdependence with the Environment

AMANDA RAMÍREZ<sup>1</sup>

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile  
amandamrc97@gmail.com

Fecha de recepción: 25/03/2024

Fecha de aceptación: 14/06/2024

#### Resumen

Este artículo busca cuestionar dos criterios presentes tradicionalmente en la teoría de la justicia y la toma de decisiones en la crisis medioambiental: 1) La posibilidad de la imparcialidad moral y 2) La dicotomía ser humano/naturaleza. Se sostiene que el principio de parcialidad moral y la interdependencia con el medioambiente permitirán un desarrollo de políticas favorables a la naturaleza. Se argumenta que el cambio climático permite reconsiderar nuestras relaciones con la naturaleza y que la ética del cuidado ambiental, conocida como eco-sofía, apela a un encuentro con la naturaleza más que a una distancia. Finalmente,

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Ramírez, A. (2024). ¿Se puede ser imparcial moralmente en la toma de decisiones de la crisis medioambiental? Una respuesta en favor de la parcialidad y la interdependencia con el medioambiente. *Resonancias*, (18), 49-63. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74175

**En MLA:** Ramírez, A. “¿Se puede ser imparcial moralmente en la toma de decisiones de la crisis medioambiental? Una respuesta en favor de la parcialidad y la interdependencia con el medioambiente.” *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 49-63. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74175

**Palabras clave:** medioambiente, imparcialidad, parcialidad, interdependencia, crisis ecológica

**Keywords:** Environment, Impartiality, Partiality, Interdependence, Ecological Crisis

<sup>1</sup> Grado académico Licenciada en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Actual estudiante de Magister en Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado. Becaria ANID. Intereses de Investigación: Filosofía del Cambio Climático, Fenomenología y Hermeneútica. <https://orcid.org/0009-0001-6447-8850>

se plantea que no es posible ser imparciales en la toma de decisiones que afectan a la naturaleza, ya que esta participa activamente en las decisiones sobre ella. La relevancia de este escrito radica en la reflexión y reformulación de las preocupaciones éticas contemporáneas para promover una relación de cuidado con la naturaleza.

## Abstract

This paper seeks to question two criteria traditionally present in the theory of justice and decision-making in the environmental crisis: 1) The possibility of moral impartiality and 2) The human/nature dichotomy. It is argued that the principle of moral partiality and interdependence with the environment will allow for a situated development of nature-friendly policies. It is argued that climate change allows us to reconsider our relationship with nature and that the ethics of environmental care, known as ecosophy, appeals to an encounter with nature rather than a distance. Finally, it is argued that it is not possible to be impartial in making decisions that affect nature, since nature actively participates in decisions about it. The relevance of this paper lies in the reflection and reformulation of contemporary ethical concerns to promote a caring relationship with nature.

## Introducción

La crisis medioambiental a la que se enfrenta la época contemporánea ha generado debates de distinta índole. Mientras algunas discusiones se han centrado en identificar las causas y describir la situación actual desde una mirada apocalíptica (Latour 2019), hay perspectivas que se concentran en la ética y en la acción en un sentido positivo <sup>2</sup>(Comins 2016, Cottingham, y Feltham 2010, Held 2006, Latour 2019). Es decir, existe una preocupación por el reconocimiento, el cuidado y respeto hacia la naturaleza (Bardsley 2013, Caney 2020, Comins 2016, Jonas 1995). No obstante, en el terreno ético surgen problemáticas que van desde lo conceptual hasta las decisiones que se toman sobre la manera en la que nos relacionamos tanto entre seres humanos como con la naturaleza (Comins 2016, Jonas 1995).

Desde la Antigüedad hasta el presente ha existido una historia reducida a la vivencia del ser humano, esto ha sido expresado como una “historia del pensamiento occidental [que] se ha caracterizado por ser una historia de encumbramiento

---

2 Resulta menester aclarar que hablar de un sentido positivo se refiere a una mirada de comprender la crisis climática con una perspectiva de reconocimiento y con la teorización de acciones resolutivas. Por el contrario, un sentido negativo se refiere a quedarse solo en el problema y en el diagnóstico de irreversibilidad que ofrecen los teóricos contemporáneos en relación con la crisis climática planetaria.

del antropocentrismo” (Comins 134). Por lo que las preocupaciones que han surgido en el ámbito de la ética se han concentrado en las relaciones que los seres humanos establecían con otros seres humanos. Según Jonas:

Todas las éticas habidas hasta ahora (...) compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado (Jonas 23).

Por lo que parecería ser que la crisis climática exigiría salir de las condiciones establecidas y provocaría una apertura sobre un tercer elemento que había sido un material de uso, es decir, instrumental y sin derecho: la naturaleza.

En el presente artículo se explorará la idea de que la crisis climática contemporánea ha planteado importantes desafíos para la ética tradicional (Comins 2016, Jonas 1995, Kawall 2015). Uno de estos desafíos es la insostenibilidad del principio de imparcialidad moral para justificar una relación no instrumental y favorable del ser humano con la naturaleza. La hipótesis que se propone es que la parcialidad moral y el reconocimiento de la interdependencia entre la naturaleza y el ser humano permiten desarrollar una ética ambiental que promueve el cuidado y el respeto hacia la naturaleza. Este enfoque se centra en elementos que la imparcialidad no considera, como la perspectiva de un planeta afectado y de los seres que lo habitan. Los argumentos que sustentan esta hipótesis incluyen: primero, que la imparcialidad moral ignora la conexión intrínseca entre los seres humanos y la naturaleza, lo que lleva a decisiones éticamente deficientes; segundo, que una ética de la parcialidad moral permite un mayor reconocimiento de las necesidades y derechos de la naturaleza; y tercero, que este enfoque promueve acciones responsables que son fundamentales para enfrentar la crisis climática de manera efectiva y sostenible.

Para desarrollar lo anterior, la estructura de este escrito contará con cuatro secciones: 1) Crisis climática, 2) Ética ambiental: justicia y responsabilidad, 3) Moralidad: ¿parcialidad o imparcialidad?, 4) Parcialidad e interdependencia con el medioambiente. Cada una de estas secciones pretenden entregar datos, reflexiones e interrogantes que permitan profundizar en los enfoques contemporáneos sobre la importancia del cuidado ambiental y sus consiguientes desafíos.

## Crisis climática

En los últimos años, diversas investigaciones científicas se han propuesto definir y diagnosticar qué es el cambio climático y cómo enfrentarlo. En este sentido, El IPCC<sup>3</sup> ha sugerido en su glosario que el cambio climático corresponde a toda variabilidad climática que altere las propiedades de este de manera prolongada, tanto de factores externos como internos (IPCC 1452). Sin embargo, la CMNUCC<sup>4</sup> ha reconocido, en su artículo n.º 1, al cambio climático de las últimas décadas atribuible de manera directa e indirecta a la actividad humana (IPCC).

Lo anterior ha sido experimentado empíricamente con situaciones como “el aumento de las temperaturas, las variaciones en las precipitaciones, el incremento de los eventos meteorológicos extremos” (IPCC 2021), lo que ha generado que las consecuencias del cambio climático se encuentren cada vez más presentes en nuestro diario vivir. Bruno Latour ha expresado este efecto dando cuenta de elementos característicos de vivir en un planeta que se ve afectado por una crisis climática:

Un día es el ascenso de las aguas; otro, la esterilización de los suelos; por la noche es la desaparición de la acelerada de los bancos de hielo; en el resumen informativo de las 20, entre dos crímenes de guerra, nos enteramos de que miles de especies van a desaparecer incluso antes de haber sido debidamente clasificadas; cada vez, las mediciones del CO<sub>2</sub> en la atmósfera son peores, más aún que las del desempleo; cada año que pasa, nos dicen que es el más cálido desde la inauguración de las estaciones meteorológicas; el nivel de los mares no hace sino ascender; la franja costera está cada vez más amenazada por las tormentas de primavera; en cuanto al océano, cada campaña de medición lo encuentra más ácido. Esto es lo que los diarios llaman vivir en tiempos de “crisis ecológica” (Latour 15).

Sin duda alguna, nuestra relación con el suelo que hemos llamado Tierra se nos presenta hoy desde un contexto de inestabilidad<sup>5</sup>.

Este diagnóstico no surge solo a partir de la observación que la misma Tierra nos ha presentado desde la perspectiva científica y cotidiana, sino que también viene de un conjunto de historias que han aparecido como representativas de nuestro presente. Entre ellas, el origen y desarrollo de la Modernidad. Desde antes

---

<sup>3</sup> Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático.

<sup>4</sup> Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

<sup>5</sup> El concepto de inestabilidad se utiliza, en este contexto, para dar cuenta de nuestra relación con una naturaleza que está cambiando constantemente. En este sentido, se presenta una dificultad para establecer un lugar seguro donde asentarnos.



de esta época había existido la creencia de que la naturaleza estaba dispuesta para nosotros, de que podíamos utilizarla y no se vería afectada con daños esenciales (Jonas 1995). El ser humano había desarrollado con la tecnología un deseo tan grande de dominación por evitar la necesidad que, de pronto, “había aprendido a conquistar tantas cosas para humanizar su vida por medio de su ingenio, que al meditar sobre ello le sobrevino un estremecimiento por su propia temeridad” (Jonas 27).

La naturaleza, frente al daño provocado por parte del ser humano, comenzó a reaccionar y mostró una Tierra vulnerable. La técnica que había desarrollado el ser humano era de tan amplias y grandes dimensiones que no se era consciente de las consecuencias que tendría a escala planetaria. Esta observación nos hizo dar cuenta de dos cosas. Por una parte, nos hizo dar cuenta de que no contábamos con las herramientas para poder enfrentar las consecuencias de un accionar técnico desmedido. Por otra parte, que habíamos omitido, en términos éticos, la relevancia de la presencia de la naturaleza (Jonas 1995).

El reconocimiento que supone considerar a la naturaleza dentro del plano ético genera diversas problemáticas. Entre ellas, se pone de manifiesto la conceptualización que tenemos de la naturaleza. Según Irene Comins, han existido dos grandes tradiciones conceptuales de la naturaleza: una aristotélica de carácter organicista y otra galileana de carácter mecanicista. Por una parte, la tradición aristotélica concebía a la naturaleza como un organismo vivo. Una concepción cercana a esta tradición se podría encontrar en la hipótesis de Gaia que desarrolla James Lovelock en donde señala que “la Tierra tiene reacciones y formas de equilibrio propias de los seres vivos. De tal forma que, según la hipótesis Gaia, la Tierra podría considerarse un superorganismo vivo” (Comins 135). En este sentido, la Tierra contendría todas las condiciones que ella misma ofrece para sí misma y para todos los seres vivos que en ella habitan.

Por otra parte, la perspectiva galileana nacida en la Modernidad, desde la visión de Comins (2016), habría propiciado una jerarquización en donde el ser humano se posicionaría por sobre la naturaleza. Pero, no solo eso, sino que también le daría una objetivación a esta, lo que permitiría que esta pudiera “ser sujeta a relaciones instrumentalizadas al beneficio del crecimiento económico e industrial” (Comins 135). A este respecto, las primeras posiciones sobre ética ambiental eran profundamente antropocentristas (Kawall 2015), y generaban discusiones en relación a la crisis ambiental desde la perspectiva del recurso y la no pérdida humana. Es decir, la ética ambiental en sus inicios y según la visión de Kawall (2015) tendría preocupaciones sobre cómo el ser humano podría vivir en un ambiente hostil como el que se estaba generando en la Tierra producto de la crisis ambiental, mas no surgían preguntas sobre cómo mejorar la relación que se tenía con la naturaleza o cómo dejar de dañarla.

Por lo que esta última forma de concebir a la naturaleza, es decir, desde la perspectiva galileana, nos alejaría de la Tierra en un sentido orgánico y nos demostraría que la naturaleza ha sido percibida sin ninguna responsabilidad humana, como un mero o simple objeto de utilidad humana. En los mismos términos, la Tierra aparece como aquella que genera, aquella que provee, que se cuida de sí misma y el ser humano, frente a esos supuestos, se distancia y solo se relaciona con ella desde la inteligencia, la racionalidad y la invención (Jonas 1995).

Sin embargo, frente al escenario actual de una naturaleza que es vulnerable y que está dañada, se nos presentan nuevos desafíos epistemológicos y éticos. Hasta el momento, todos los asuntos tratados por la ética tradicional referidos al bien y al mal eran un elemento que concernía exclusivamente al ser humano, las relaciones que se establecían eran entre seres humanos, con otros y consigo mismos (Jonas 1995). Además de ello, la ética tradicional se preocupaba de los asuntos que eran propios del presente; esto es, el alcance de mis inquietudes tenía un alcance inmediato y concernían en la medida una proximidad cercana. Para pensar esto, consideremos el siguiente ejemplo. Existe un sujeto X que es de mi círculo cercano y se ve afectado por un comportamiento mío Y, corrijo Y y lo cambio por Z para que X pueda no afectarse más. En este sentido, habría una inmediatez espacial y temporal que hace que ocurran, al menos, dos cosas: 1) que nos preocupamos exclusivamente del círculo social humano cercano en el momento presente sin pensar en las consecuencias futuras y 2) que no hay un espacio para pensar incluso bajo la línea de la cercanía, una consciencia intergeneracional; es decir, cómo las acciones cometidas en el presente afectarán a las siguientes generaciones.

Es por lo anterior que se vuelve un asunto más profundo y complejo considerar a la naturaleza dentro de las preocupaciones éticas. Cuestión que hoy en día parecería no solo ser importante, sino necesario. No obstante, incorporar esta nueva entidad naturaleza en el terreno ético supone enfrentar nuevos desafíos, entre ellos, deshacernos de creencias que estaban arraigadas en nuestra manera de comprender y concebir el mundo, así como también las relaciones que se forjan en y con él.

Según las condiciones esbozadas en la introducción de este escrito y que forman parte de la ética tradicional expuesta por Jonas (1995) hay al menos nuevas tres condiciones que deben ser consideradas y que no se siguen del modelo anterior: 1) ya nada está determinado de una vez para siempre. En este sentido, la naturaleza ya no se concibe como siempre siendo la misma, existe una variabilidad en su forma que genera distintos y, en muchos casos, extremos resultados; 2) nuestras acciones tienen consecuencias a corto plazo, a mediano y a largo en un sentido planetario y 3) el alcance de la acción humana y de la responsabilidad de ello no se reduce a lo humano, sino también a lo no-humano.

En relación a lo abordado hasta el momento, es observable la gran cantidad de problemáticas subyacentes en el terreno de la naturaleza, el cambio climático y la ética. Por ello, y frente a la necesidad que parece esbozarse para una actualización de la ética nos lleva a nuevas interrogantes como, por ejemplo, preguntarnos si acaso es posible pensar en una Tierra que tenga derechos y, si esto es posible, ¿qué consecuencias tiene? En la siguiente sección se abordarán las nociones de justicia y responsabilidad frente a la crisis ecológica.

## Ética ambiental: justicia y responsabilidad

La ética ambiental es un tipo de ética que ha nacido frente a la necesidad de hacerse cargo de las problemáticas que suscita la crisis climática emergente. Entre sus principales preocupaciones está el estudio de la relación moral que se da entre los seres humanos y los no-humanos (Brennan e Y. S. Lo 2021). En particular y para efectos de esta investigación, es en este contexto donde aparecen las inclinaciones sobre justicia y responsabilidad ambiental.

La justicia climática de manera precisa comienza a desarrollarse ante la búsqueda de una postura que permita pensar las consecuencias de las acciones humanas (Caney 2020). Tenemos, como ya se ha presentado en la sección anterior, un cúmulo de eventos cotidianos que dan cuenta de la urgencia que hay de pensar y tratar las consecuencias de la crisis ambiental. Sin embargo, no basta solo con pensar y accionar sin un objeto claro; por lo mismo, las siguientes preguntas aparecen como fundamentales en esta disciplina: ¿qué responsabilidades tienen los humanos con la naturaleza?, ¿cómo deben reinventarse las acciones que han sido dañinas para el medioambiente?, ¿qué responsabilidades tienen los seres humanos del presente con los del futuro en el contexto de la crisis ecológica?

En la sección de cambio climático, se ha abordado que Jonas (1995) muestra que uno de los desafíos que presenta la ética es la de tener que pensar en tiempo y espacio no presente ni inmediato. Frente a ello, la justicia ambiental presenta a la naturaleza con derechos, derechos que deben ser respetados tanto para nuestra época contemporánea como para las generaciones futuras (Brennan e Y.S. Lo 2020).

Según Brennan e Y. S. Lo (2020), en la literatura sobre ética ambiental existe una distinción de valor: instrumental e intrínseco. Hasta la actualidad y según lo que se ha argumentado, la naturaleza parecía haber estado al servicio del ser humano, por lo que la manera en la que fue tratada hace alusión a tener un valor instrumental. Es decir, serviría para lograr fines. Un ejemplo de ello,

que se reduce a la técnica y a la perspectiva comercial, sería que la Tierra nos da árboles, estos árboles tienen madera que es útil para la construcción de una mesa la cual servirá, a su vez, para poder poner alimentos a nuestra disposición de manera cómoda. Por lo tanto, el árbol es talado, destruido y se encuentra al servicio humano, no tiene valor por sí mismo.

Por el contrario, el ser humano tendría un valor intrínseco ya que él sería su propio fin, su fin en sí mismo. Sin duda alguna, esto no estaría exento de que el ser humano pudiera ser instrumental para algunos casos, como cuando este sirve en términos educacionales. Sin embargo, se dice que el ser humano tiene valor por derecho propio independiente si puede servir o no a otros (Brennan e Y. S. Lo 2020). Dicho valor, además, genera “un deber moral directo *prima facie* por parte de los agentes morales de protegerlo o, al menos, de abstenerse de dañarlo” (Brennan e Y. S. Lo 2020). Entonces, según lo que se ha expresado de la tradición ética, el ser humano, dentro de la escala de derechos, sin duda alguna, tendría una posición no solo privilegiada, sino que parecería también única con relación a no-humanos<sup>6</sup>.

Ahora bien, existe una posición dentro de la ética ambiental llamada *Deep ecology*, nacida a partir de un debate en Escandinavia entre los eco-filósofos Naess, Kvaloy y Faarlund (Brennan e Y. S. Lo 2020) que, además de ser crítica con la tradición ética, instaura una nueva forma de comprender la naturaleza. Según Naess, la tradición ética había provocado que el ser humano se desentendiera de la naturaleza y la forma de manifestarlo era a través de un egoísmo con esta (Brennan e Y. S. Lo 2020).

Frente a este diagnóstico de separación con la naturaleza, Naess propone que todos los seres existentes en la Tierra (humanos y no-humanos) deben ser comprendidos bajo una red biosférica en donde todos estos seres construyen una identidad de carácter relacional. El objetivo de esta mirada sería la de reconocernos como parte un mismo sistema, en donde se fomenta el respeto y el cuidado por todos (Brennan e Y. S. Lo 2020).

La perspectiva de *Deep Ecology* parecería entregar herramientas para considerar una Tierra cercana y con derechos en donde todos formamos parte. Si este es el caso, se presentan aperturas hacia una justicia y responsabilidad capaz de abordar la omisión de la naturaleza. En este sentido, es posible desarrollar e incorporar la ética intergeneracional.

---

<sup>6</sup> Desde una perspectiva personal, se ha optado por comprender la conceptualización de no-humanos como entidades orgánicas vivas y sintientes con la finalidad de entregar una perspectiva general de la naturaleza y no humanizada de ella.

La ética intergeneracional nace en el contexto de la ética ambiental, en particular, en la justicia climática y busca responder a las consecuencias del accionar humano en la naturaleza, tanto en el presente como también en el futuro (Caney 2020). Lo relevante de esta visión es que parecería hacerse cargo del elemento acumulativo que tiene la crisis ambiental a un nivel global o planetario si es que se prefiere (Jonas 1995).

Para poder hablar de una ética intergeneracional, es importante establecer que se espera que las decisiones que se tomen en la actualidad para las generaciones futuras posicionen a esas generaciones en un eslabón mejor del que nos encontramos nosotros en la actualidad (Caney 2020). Por ejemplo, si utilizamos un criterio como el de la sostenibilidad como una medida para enfrentar la crisis climática, se espera que no solo se aplique en términos de suficiencia, sino que haya mejoras. Para ilustrar esto, pensemos en lo siguiente. Supongamos que hay una cantidad de 1 000 árboles en la Tierra. Los seres humanos, por su manera instrumental de relacionarse con la Tierra, espera que esos 1 000 árboles estén a su disposición, pero de manera inagotable. Supongamos que el ser humano decide talar los 1 000 árboles con fines comerciales, ¿cuál sería la consecuencia de ello? Además de lo catastrófico que se puede pensar en la falta de oxígeno y la pérdida del hábitat natural de innumerables especies no-humanas, nosotros, como seres humanos, atentariamos contra nuestra misma vida. Una manera sostenible de seguir trabajando con los árboles sería talar en menor cantidad de las que se producen, esto es talar 500 árboles y esperar que estén en un punto suficiente de crecimiento para talar los siguientes y así sucesivamente. Pero, también existen otras maneras, como la de plantar más árboles de los que se van a utilizar.

A pesar de que la idea pueda parecer buena a simple vista, sigue sin ser del todo suficiente ya que sea cual sea la perspectiva que abordemos de manera genérica, nos enfrentamos a la dificultad de tomar a la naturaleza una vez más como separada de los seres humanos. Sin duda, es importante reconocer que las medidas para enfrentar el cambio climático en relación a la justicia y a la consideración de futuras generaciones suena esperanzador, pero parecería haber un elemento aún base dentro del accionar humano.

Hasta el momento, esta sección ha explorado la ética ambiental, su origen y de lo que busca hacerse cargo. Entre estos elementos han aparecido discusiones sobre el valor de la naturaleza, sobre los derechos de esta y sobre la justicia y la toma de decisiones. No obstante, en este contexto aparece una nueva brecha que parece estar a un nivel incluso de principio. Por ello, en la siguiente sección, se tratará la concepción de parcialidad e imparcialidad con el objetivo de mostrar que hay ciertos debates que nos alejan de la naturaleza y otros que nos acercan y que podrían ser los más apropiados para la situación climática actual y futura.

## Moralidad: ¿parcialidad o imparcialidad?

Uno de los debates presentes en el contexto de la moral es el de la parcialidad y la imparcialidad. Las discusiones que se esbozan intentan, entre muchos otros motivos, justificar la manera en la que es mejor actuar moralmente. Como señala Jollimore (2021), usualmente el concepto de imparcialidad es usado de manera análoga a moralidad. Aunque es algo que no necesariamente es así.

Por una parte, la imparcialidad, según Alegría,

puede captar tres percepciones morales fundamentales, a) que la moralidad es objetiva, en el sentido de no ser una cuestión de sentimientos subjetivos u opiniones, b) que la moralidad es general o que las demandas morales se aplican y obligan a todos, y c) que la moralidad es igualitaria o que desde el punto de vista de la moralidad cada persona importa tanto como otra, y nadie más que ella (2019 367).

En este sentido, la imparcialidad se presenta como una posición que pretende justificar todos los principios morales. Sus objetivos intentan responder a una perspectiva no personal o una mirada desde nadie (Jollimore 2021), lo que implicaría que una decisión se tomaría sin considerar criterios subjetivos con la finalidad de que la subjetividad de quien decide o ejerce una acción no esté permeada por un criterio personal.

Por otra parte, la parcialidad puede ser definida como una posición contraria a la imparcialidad, donde las creencias, virtudes y valores personales quedan de manifiesto en una situación. Un ejemplo de ello, puede ser el juzgar a dos personas de haber cometido un crimen y una de estas personas resulta ser una amiga, por lo que considero que por lealtad no puedo denunciarla y aplico la parcialidad y no la denuncio, pero sí a la otra persona.

Las críticas a ambas posturas no dejan de enfrentarse, sobre todo porque apelan a algunos condicionamientos propiamente humanos, como la capacidad o la incapacidad de poder desprenderse de uno mismo al momento de tomar una decisión como tal. Sin embargo, es importante mencionar que algunas situaciones ameritan ser parciales y otras imparciales. Un ejemplo de ello nos lo entrega Jollimore,

una profesora universitaria que también es madre de cinco hijos y que en ese momento es miembro de un comité de contratación. Esta persona podría ser imparcial entre sus hijos en cuanto a los cuidados que reciben (aunque prefiriendo a sus propios hijos a los demás en este sentido), y también imparcial entre los distintos



candidatos a un puesto de trabajo; pero está claro que estos dos usos de la palabra “imparcial” denotan prácticas muy diferentes. En particular, la idea de mérito se aplica en un caso, pero no en el otro: ser imparcial entre los candidatos a un puesto de trabajo es presumiblemente seleccionar entre ellos en función del mérito, mientras que ser imparcial entre los propios hijos es no pensar en el mérito en absoluto, sino proporcionar la misma protección y cuidado a todos (2021).

No obstante, parecería que los discursos sobre la imparcialidad y la parcialidad siguen conflictuando porque ambas posturas tomarían decisiones de principio que no estarían del todo justificadas.

En el caso de la imparcialidad, una fuerte crítica sería la de pensar que, de hecho, es posible que nos podamos desprender o desvincular de nuestras creencias y valores (Alegría 2019). Es decir, asumir que, de hecho, tenemos la capacidad de elaborar juicios sin caer en una perspectiva personal. En este sentido, se elabora una imagen de un sujeto imparcial ideal, pero que tiene la dificultad de presentarse como “un sujeto impersonal e insensible” (Alegría 368).

En relación a la parcialidad, una de las críticas más importantes que presenta es la de la relatividad. Como se ha señalado, es una perspectiva en donde existe una mayor relevancia a aspectos o criterios de índole subjetivo. En general, apela a una inclinación a posicionarse desde las vivencias de quien está percibiendo el mundo. Mas, esta posición tendría la dificultad de caer en un exceso de subjetividad y de una amplia gama de subjetividades, por lo que podríamos pensar en la imposibilidad de encontrar criterios parciales sólidos que tengan una pretensión de universalidad.

Ahora bien, dado el contexto de este escrito, se ha intentado mostrar que ha existido una tendencia desde los orígenes del pensamiento occidental a teorizar sobre una ética que sea de principios. Dicha ética, cuando entra en la Modernidad, busca juzgar las acciones exclusivamente humanas y entre seres humanos desde la imparcialidad, lo que implica juzgar “como cuando se está distanciado, cuando la razón se abstrae de las particularidades y circunstancias que constituyen una situación determinada” (Alegría 367).

Sin embargo y aquí una de las preguntas fundamentales de esta investigación: frente al contexto de la crisis climática actual, ¿es posible que logremos abstraernos de una situación determinada que afecta y amenaza tanto al planeta Tierra como toda la vida en él? La principal respuesta es no, y los desafíos que se podrían presentar frente a esta respuesta ameritan un gran desarrollo. Ya no solo hablamos de una situación que afecte a nuestro círculo social cercano, sino que hablamos de consecuencias a un nivel planetario. Por lo mismo, se enfatiza nuevamente la pregunta: ¿es posible que logremos ser imparciales moralmente

frente al contexto de una crisis que afecta a todos los aspectos de la vida incluso en el sentido existencial de la palabra?

Todas las respuestas ante las preguntas elaboradas, sean cuales sean, nos entregan la misma intuición; a saber, la relación entre el ser humano y la Tierra necesita de refundación y el motor de ello se enuncia en la tesis de que hay que descubrir que no existe distancia entre los seres humanos y la naturaleza, “que estamos formados por las mismas energías, por los mismos elementos físico-químicos, es el primer paso en esa nueva autoconciencia” (Comins 136). Por lo que habría que preguntarnos, ¿será posible que, al menos, en el contexto señalado la parcialidad nos pueda entregar herramientas para tomar conciencia y acción sobre la crisis ecológica?

Sin duda alguna, la pregunta señalada nos permite pensar escenarios posibles nuevos que podrían ponernos en una posición cercana a la naturaleza. La parcialidad se esboza y pretende ser pensada con esa subjetividad que podría permitirnos tener un espacio para experimentar la sensibilidad con que hay que ver a una naturaleza vulnerable y que necesita de respeto y cuidado.

Hasta el momento se ha elaborado la idea de que la ética tradicional —y por qué no decir también permeada de un actuar imparcial- ha tenido un modelo positivista de cabecera y, con ello, ha primado una estructura de tres pilares fundamentales: universalidad, centralización y dominación (Comins 2016). Sin embargo, no solo parece que se encuentra desactualizada esta forma de pensar, sino también la situación climática actual exige que se vuelva a pensar en vistas de poder encontrar formas nuevas y mejores de actuar con y en la naturaleza. Es por este motivo que en la siguiente sección se mostrará una perspectiva que nos permita pensar filosóficamente desde una perspectiva de encuentro y sensibilidad con la naturaleza: la ecosofía.

### Parcialidad e interdependencia con el medioambiente

Las condiciones actuales de una Tierra que se percibe dañada, vulnerable y en peligro ha suscitado diversas teorizaciones. Entre ellas, ha aparecido una posición ética que busca hacerse responsable de los daños ocasionados y de generar una nueva forma de experimentar éticamente una Tierra con derechos, como Comins (2016) plantea con la ecosofía.

La ecosofía, desde la perspectiva de Comins (2016), es una filosofía del cuidado que se presenta como no antropocéntrica, basada en una interconexión que

existe entre los seres humanos y la naturaleza<sup>7</sup>. Dentro de sus particularidades destaca el sentido que ha sido ampliamente criticado por la ética tradicional y la imparcialidad: la subjetividad.

Hablar desde una perspectiva subjetiva ya nos pone en un escenario distinto e inusual. Es más, es una mirada que ha sido rechazada de espacios académicos por ser considerada acientífica y subjetiva (Comins 2016). No obstante, merece ser escuchada principalmente desde el valor del respeto, uno de los mismos que intenta promover.

Para comprender mejor a qué se refiere la filosofía del cuidado, es importante considerar la siguiente distinción. En la sección de ética ambiental, se habló de que existía la pretensión de respetar y darle a la naturaleza un valor en sí mismo, lo que de alguna manera la posicionaría con derechos por primera vez. Podríamos pensar que sería suficiente. Sin embargo, es importante señalar que la perspectiva de la justicia y la responsabilidad ambiental no logra capturar el valor relacional entre seres humanos y naturaleza, condición que sí ocurre en la ecosofía (Comins 2016).

Por lo anterior resulta no solo interesante sino relevante que consideremos cómo la subjetividad y, con ello, la parcialidad permite pensar a la naturaleza. En el contexto de la ecosofía, el valor sigue siendo fundamental en la construcción del cuidado, por ello, se esboza que el nuevo paradigma debe considerar los siguientes valores y habilidades morales: “la mirada atenta, la calma, la perseverancia, la paciencia, la responsabilidad, el compromiso, el acompañamiento o la empatía son algunos de los componentes que integran ese *modo-de-ser-en-el-mundo* que es el *modo-de-ser-cuidado*” (Comins 140).

Al tener los valores presentados se comienza a trazar la base fundamental del cuidado. Según Comins (2016), el cuidado tiene tres dimensiones inseparables: una dimensión personal e individual, una dimensión social y una dimensión de carácter ecológico. La primera de ellas hace alusión al cuidado propio, al cuidado del cuerpo y de la vida interior. La segunda refiere a la preocupación y cuidado de los otros seres humanos. Por último, y lo más relevante para este escrito, está la dimensión ecológica, la cual se preocupa por la vida de la naturaleza, su conservación y reparación.

---

<sup>7</sup> Es importante mencionar dos cosas en este contexto. Lo primero es decir que existe una interconexión entre seres humanos y la naturaleza involucra más que solo esos dos elementos. Con ello, se refiere a que cuando hablamos de naturaleza en este escrito, también se considera a seres vivos que se encuentran en la naturaleza como animales o plantas. Lo segundo es que el concepto de naturaleza está siendo cada vez más cuestionado y re-conceptualizado, por lo que la definición usada hasta el momento se encuentra encaminada desde la acepción tradicional de naturaleza.

Bajo las tres dimensiones del cuidado, es posible observar cómo, de cierta manera, los planteamientos de Jonas (1995) han sido integrados con más sentido aún, sobre todo bajo la mirada integradora y sistemática de un gran y profundo todo. Ya no se trata más de pensar a un ser humano autónomo, independiente y jerárquicamente superior, sino de un ser humano que forma parte de, que tiene una relación de protección y cuidado amoroso con la Tierra y la humanidad (Comins 2016).

En síntesis, parecería ser que las formas de pensar nuestra propia existencia como seres humanos y la de otras entidades no humanas merece el mismo espacio e importancia, incluso cuando el tiempo no es el mismo. Si bien, la imparcialidad como también otros tipos de ética nos han acercado a un trabajo más completo en materia climática, siguen generando una separación que no hace más que generar nuevos sesgos. Por ello, una propuesta desde la mirada omitida desde la tradición parece entregarnos herramientas que, sin duda, tratan de establecer una nueva realidad: cercana y sintiente.

## Conclusión

La ética tradicional, los modelos de universalidad, la imparcialidad moral, la dominación, la jerarquía y el egoísmo que se ha inscrito en nuestra historia del pensamiento occidental han dejado grandes consecuencias a nivel planetario. Sin duda alguna, la omisión de la naturaleza y otras formas éticas de pensar la realidad no solo han quedado silenciadas, sino también discriminadas en distintos contextos. Sin embargo, las situaciones que se han ido trazando en el contexto de una era geológica altamente en riesgo ha propiciado la apertura de nuevas y desafiantes formas de pensar y concebir nuestra realidad.

A lo largo de esta investigación se ha propuesto que no es posible ser imparciales en el contexto del cambio climático, en particular, porque es una situación que nos afecta directamente en nuestra subjetividad en un sentido incluso existencial. Para ello, se ha esbozado la manera en la que autores como Bardsley, Caney, Comins y Latour han pensado, conceptualizado y tratado las distintas perspectivas sobre la discusión climática que afecta actualmente a la Tierra. De la misma manera se ha intentado mostrar por medio de argumentos que la parcialidad es una perspectiva que permite una apertura para pensar a la naturaleza con cercanía, desde una subjetividad que siente y se caracteriza por estar en un estado de vulnerabilidad.

Los desafíos que se presentan en este escrito son grandes y profundos y, a su vez, ponen en disputa muchas de las creencias que hemos estado perpetuando de manera intergeneracional. Entre ellas, los dos principios que se han intentado cuestionar en este escrito y que han formado parte de las decisiones que se han tomado sobre y en la naturaleza: 1) la imparcialidad y 2) la dicotomía ser humano/naturaleza. Sin embargo, se destaca la importancia de una conciencia medioambiental que crece cada vez más sobre la relevancia de cuidar la Tierra, pero, sobre todo, desde una perspectiva que reconoce el valor de la naturaleza, no solo porque somos y nos encontramos en ella, sino porque ella misma tiene valor en su totalidad. Estos planteamientos y posiblemente los venideros en el futuro crean instancias como “La carta de la Tierra” del año 2000 que reconoce la interdependencia entre el medioambiente, los derechos humanos, el desarrollo y la paz, elementos que son claves para pensar un futuro que tenga soluciones de manera conjunta entre el ser humano y la naturaleza (Comins 2016).



## Bibliografía

- Alegría, Daniela. “Impartiality and moral Particularism”. *Tópicos Revista de Filosofía*, no. 56, 2019, pp. 365 — 392.
- Bardsley, Karen. “Mother Nature and the Mother of All Virtues: On the Rationality of Feeling Gratitude toward Nature”. *Environmental Ethics*, vol. 35, no. 1, 2013, pp. 27—40.
- Brennan, Andrew, y Norva Y. S. Lo. “Environmental Ethics”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>
- Caney, Simon. “Climate Justice”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/justice-climate/>
- Comins, Irene. “La filosofía del cuidado de la Tierra como Ecosofía”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, no. 67, 2016, pp. 133—148.
- Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press, 2006.
- Intergovernmental Panel on Climate Change. “Sixth Assessment Report”, 2021, [https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/outreach/IPCC\\_AR6\\_WGI\\_SummaryForAll\\_Spanish.pdf](https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/outreach/IPCC_AR6_WGI_SummaryForAll_Spanish.pdf)
- Intergovernmental Panel on Climate Change. “Special Report on Climate Change and Land”, 2020, [https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/4/2020/06/SRCCL\\_SPM\\_es.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/4/2020/06/SRCCL_SPM_es.pdf)
- Intergovernmental Panel on Climate Change. “Glossary”. *IPCC*, <https://apps.ipcc.ch/glossary/>
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Editorial Herder, 1995.
- Jollimore, Troy. “Impartiality.”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/impartiality/>
- Kawall, Jason. “A History of Environmental Ethics”. *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, editado por Stephen Gardiner y Allen Thompson, Oxford University Press, 2015, pp. 1-18.
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo Veintiuno Editores, 2019.





## La religión cristiana en el pensamiento del joven Hegel (1793-1800)

### The Christian religion in Young Hegel's thought (1793-1800)

EMMANUEL ANTONIO DUBÓ-ARRIAGADA<sup>1</sup>

Universidad Católica del Maule

emmanuel.dubo@gmail.com

Fecha de Recepción: 20/03/2024

Fecha de Aceptación: 21/06/2024

#### Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar que el rasgo más significativo del pensamiento del joven Hegel consiste en el análisis de los fundamentos primitivos de la religión cristiana y en la crítica a su desarrollo eclesiástico y doctrinal. Esto se expresa tanto en las diversas interpretaciones que en su período juvenil Hegel elabora sobre las enseñanzas de Jesús, a través de las cuales intenta reformar el *espíritu* del cristianismo, como en el sentido y función que le atribuye a la religión cristiana en la configuración de la realidad ética, política y social del mundo moderno occidental. Para la realización de dicha tarea se analizan algunos de los más importantes escritos de Hegel de su período en Tubinga, Berna y Frankfurt.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Dubó-Arriagada, E. A. (2024). La religión cristiana en el pensamiento del joven Hegel (1793-1800). *Resonancias*, (18), 65-89. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74145

**En MLA:** Dubó-Arriagada, E. A. "La religión cristiana en el pensamiento del joven Hegel (1793-1800)." *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 65-89. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74145

**Palabras clave:** cristianismo, joven Hegel, sociedad moderna, religión, libertad

**Keywords:** Christianity, young Hegel, modern society, religion, freedom

<sup>1</sup> Licenciado en Educación en Filosofía y Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile (Universidad de Santiago de Chile). Magister en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político (Universidad Diego Portales). Estudiante de Doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento Contemporáneo (Universidad Católica del Maule). <https://orcid.org/0009-0000-0166-1546>

## Abstract

The purpose of this paper is to show that the most significant feature of the young Hegel's thought consists in the analysis of the primitive foundations of the Christian religion and in the critique of its ecclesiastical and doctrinal development. This is expressed both in the various interpretations that in his youthful period Hegel elaborates on the teachings of Jesus, through which he attempts to reform the spirit of Christianity, and in the meaning and function that he attributes to the Christian religion in the configuration of the ethical, political and social reality of the modern Western world. In order to accomplish this task, some of Hegel's most important writings from his period in Tübingen, Bern and Frankfurt are analyzed.

## Introducción

Entre 1788 y 1800 Hegel escribe una serie de esbozos, ensayos fragmentarios y manuscritos que nunca publica en vida. Ello se debe a que no llegó a considerar alguno digno de publicación, de manera que por mucho tiempo fueron solo el registro de su privado desarrollo intelectual. Esto cambia en 1905, cuando el famoso filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911) publica *La historia juvenil de Hegel (Die Jugendgeschichte Hegels)*, obra en la que se analiza por primera vez el contenido filosófico de algunos de sus primeros escritos.<sup>2</sup> Posteriormente, en 1907 Herman Nohl (1879-1960), discípulo de Dilthey, complementará el trabajo de su maestro publicando bajo el título *Escritos teológicos del joven Hegel (Hegels Theologische Jugendschriften)* los manuscritos en los que se había basado la obra de Dilthey.<sup>3</sup>

La labor de Dilthey y Nohl fue, sin lugar a dudas, muy importante para el estudio del pensamiento filosófico de Hegel, sobre todo porque dio a conocer un aspecto totalmente desconocido del mismo. Como se sabe, a principios del siglo XX la figura de Hegel estaba envuelta en una gran cantidad de mitos, entre los cuales cabe destacar dos: el de haber sido un filósofo idealista que intentó comprender la totalidad de lo real a través del proceso dialéctico de tesis/antítesis/síntesis -impulsado por el filósofo Heinrich Moritz Chalyäus (1796-1862), uno de

<sup>2</sup> El contenido de esta obra se encuentra en español en Dilthey, W. *Hegel y el idealismo*. México: F.C.E, 1944.

<sup>3</sup> En español existen dos ediciones que recopilan los escritos juveniles de Hegel, ambas realizadas por J. M. Ripalda. La primera, en la que participa Zoltan Szankay como traductor, se titula *Escritos de juventud* (1978), mientras que la segunda lleva por título *El joven Hegel: Ensayos y esbozos* (2014). En el presente trabajo utilicé principalmente la segunda, pues es la más completa, aunque, por supuesto, también tengo en cuenta la primera. Estas ediciones amplían el trabajo realizado por Nohl, incluyendo algunos manuscritos que no fueron editados por él. Por otro lado, luego de la paginación de cada cita de la edición en español del año 2014, en el presente trabajo se incluye, seguida de un punto y coma, la paginación de la edición alemana de los escritos del joven Hegel que puede consultarse en: Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände: Frühe Schriften. Werke I*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971.

los primeros difusores de la filosofía hegeliana; y el de haber sido un glorificador del Estado prusiano -divulgado principalmente por el filósofo Rudolf Haym (1821-1901) en su obra de 1857 *Hegel y su tiempo* (*Hegel und seine Zeit*). Pues bien, en sus escritos juveniles se descubre un «nuevo Hegel», uno que no tiene pretensiones sistemáticas ni especulativas y que se muestra interesado por las ideas prácticas de la Ilustración, la revolución francesa y el prerromanticismo.<sup>4</sup>

Si bien el trabajo de Dilthey y Nohl se centró en los elementos religiosos de la obra del joven Hegel, cuestión que puede apreciarse en el título con el que Nohl publica sus manuscritos, en realidad su eje fundamental se encuentra en su preocupación por la condición de la sociedad moderna, por lo que aquellos elementos religiosos deben comprenderse desde este contexto. El análisis de los esbozos y ensayos fragmentarios que fueron escritos en su época juvenil demuestra que durante este período Hegel se encontraba completamente dedicado al examen de los fundamentos éticos, sociales y políticos sobre los que se erigía el mundo moderno, con la finalidad de tratar de comprender las contradicciones que formaban parte de su época.

Desde este punto de vista, la centralidad que el fenómeno religioso adquiere en el pensamiento filosófico del joven Hegel no se fundamenta en un interés propiamente teológico, sino en la relevancia que este posee en el desarrollo de la cultura de un pueblo, en su caso, particularmente de la cultura europea occidental del siglo XVIII. Por esta razón, una parte importante de las reflexiones juveniles de Hegel se centrarán en el análisis del sentido y la función que la religión cristiana tiene en la construcción de la realidad ética, social y política del mundo moderno. Esto es claro sobre todo en los escritos filosóficos que Hegel redacta en su período en Tubinga (1788-1793) y Berna (1793-1796). Sin embargo, el interés de Hegel evoluciona también hacia un análisis de los fundamentos primitivos de la fe cristiana, lo que es apreciable en sus últimos escritos filosóficos de Berna y en los de su período en Frankfurt (1797-1800).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> En línea con la interpretación de Ripalda (2014), en el presente trabajo se limita el período intelectual juvenil de Hegel al año 1800, esto es, a la época “antes de que Hegel empezara a publicar con la intención de intervenir públicamente y de que él mismo profesara una novedad fundamental: la pretensión de sistema” (xlii). Por otra parte, en cierto modo se puede considerar que el propio Hegel (2014f) lo establece así cuando describe, en una carta enviada a su amigo Schelling el dos de noviembre del año 1800, el desarrollo de su pensamiento filosófico de aquella época con las siguientes palabras: “mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la *Ciencia*, y el *ideal juvenil* debió tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en *sistema*” (489, énfasis mío).

<sup>5</sup> Desde esta perspectiva, aunque el trabajo de Dilthey y Nohl fue realmente importante para el estudio del pensamiento filosófico de Hegel, de igual forma contribuyó a crear una imagen distorsionada de su período juvenil, presentando a un «joven Hegel teológico», en la medida en que, acentuando los aspectos metafísicos de su obra, lo dieron a conocer como un panteísta y un místico, menoscabando así la perspectiva sociopolítica de su obra. Por ello, en directa oposición a la interpretación de Dilthey y Nohl, Kaufmann (1954) califica el período juvenil de Hegel como una “fase antiteológica”, en la medida en que “sus ensayos, si bien no son antirreligiosos, desprecian consistentemente la teología en cualquier sentido habitual de la palabra” (5). Y, en efecto, ninguno de los escritos juveniles de Hegel constituye la “habitual” reflexión teológica sobre los dogmas religiosos o sobre la doctrina de la fe. Con Serrano

En relación a ello, el presente artículo tiene como objetivo profundizar en este importante aspecto del pensamiento juvenil de Hegel, mostrando, a través de la exposición de las apreciaciones de Hegel acerca del sentido de la religión, que el eje principal de su pensamiento se encuentra en el análisis de los fundamentos primitivos de la religión cristiana y en la crítica a su desarrollo eclesiástico y doctrinal.<sup>6</sup> Para la realización de dicha tarea, el artículo se centra en un examen de cuatro de los más relevantes textos del joven Hegel en los que reflexiona acerca del cristianismo, a saber: el denominado *Fragmento de Tubinga* (*Tübinger Fragment*) de 1793, uno de los fragmentos más relevantes de los que Nohl reunió bajo el título *Religión del pueblo y cristianismo* (*Volksreligion und Christentum*); la *Historia de Jesús* de 1795;<sup>7</sup> *La positividad de la religión cristiana* (*Die Positivität der christlichen Religion*), redactado entre 1795 y 1796; y *Jesús y su destino*, redactado entre 1798 y 1800.<sup>8</sup> La razón para privilegiar el análisis de estos manuscritos sobre otros es que constituyen los textos más extensos, sistemáticos y completos que Hegel desarrolla en Tubinga, Berna y Frankfurt acerca de la religión cristiana dentro de su obra fragmentaria. De acuerdo a esto, se puede considerar que el contenido de los demás pequeños esbozos que versan sobre el cristianismo en su época juvenil se supedita, de una u otra forma, a lo expuesto en estos manuscritos fundamentales.

---

(2001), más bien “[...] habría que decir que los análisis del joven Hegel, son en realidad escritos que hoy llamaríamos fundamentalmente sociológicos, en los que no interesa el vínculo ni el sentimiento religiosos considerado en sí mismo, en los que no se trata de adoctrinar sobre la religión o de buscar a Dios, sino que se busca el análisis de los vínculos sociales que acompañan a la religión, y en concreto los que acompañan a la religión cristiana en cuanto posibilidad explicativa del presente del mundo que le toca vivir a Hegel” (20). En este sentido, la presente investigación se circunscribe a una interpretación sociopolítica y “antiteológica” de los escritos del joven Hegel, pues se la considera más fiel al espíritu que anima su redacción.

- <sup>6</sup> Es importante destacar, sin embargo, que otro eje fundamental del pensamiento del joven Hegel, menos desarrollado en sus escritos en relación con su tematización de la religión cristiana, pero que adquiere gran relevancia en su pensamiento maduro, corresponde a sus reflexiones histórico-políticas, concernientes específicamente a la situación política de la Alemania de su época. Estas reflexiones se condensan en una serie de esbozos acerca de la Constitución de Alemania, redactados entre los años 1798 y 1800, pero que Hegel reelabora entre 1801 y 1802, razón por la cual se considera que en lo sustancial pertenecen a su período de Jena (1801-1806). Para esta cuestión véase la introducción de Dalmacio Negro Pavón a Hegel. G. W. F. *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar, 1972, 7-49.
- <sup>7</sup> Karl Rosenkranz (1805-1879), discípulo y primer biógrafo de Hegel, tituló este manuscrito como *La vida de Jesús* (*Das Leben Jesu*) en su obra *Vida de Hegel* (*G. W. F. Hegels Leben*) de 1844. Sin embargo, Ripalda (2014c) señala que el nombre *Historia de Jesús*, utilizado ya por Santiago González Noriega en su primera traducción al español de este manuscrito en 1975, es preferible, pues es usado por el propio Hegel en otros esbozos para referirse a los sucesos de la vida de Jesús. Debido a que este manuscrito no se incluye en la edición de Suhrkamp, la paginación de la edición alemana de aquel utilizada en el presente trabajo corresponde a la de Nohl: Hegel. G. W. F. *Hegels Theologische Jugendschriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1907.
- <sup>8</sup> Siguiendo la edición de Nohl, esta obra se dio a conocer con el título *El espíritu del cristianismo y su destino* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*). Así la da a conocer también Alfredo Llanos en su primera traducción al español en 1984. No obstante, en su edición, Ripalda (2014e) le da el título de *Jesús y su destino*, pues considera que el tema tratado en el manuscrito no es la religión cristiana propiamente tal, sino la figura particular de Jesús enfrentada a su destino como judío. Para esta cuestión, véase Hegel. G. W. F. “Jesús y su destino”. *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, ed. J. M. Ripalda. Madrid: F.C.E, 2014e, 363.

## 1. El sentido de la religión en el joven Hegel

La religión es uno de los asuntos más importantes de nuestra vida. Ya de niños se nos ha enseñado a balbucear oraciones a la divinidad, mientras nos plegaban las manitas para elevarlas al Ser supremo [...] En nuestro entorno hay una clase especial de hombres destinada exclusivamente al servicio de la religión; y algo religioso interviene en todos los acontecimientos y acciones de la vida de que depende la felicidad privada, comenzando por el nacimiento, el matrimonio, la muerte y el entierro (Hegel 2014a 11; 9).

Con estas palabras, que dan inicio al *Fragmento de Tubinga*, Hegel señala la influencia que la religión tiene en la existencia del ser humano. Ella incide no solo en algún aspecto aislado de su ser, sino en la totalidad de sus experiencias vitales, desde el nacimiento hasta la muerte. Esta característica omniabarcante de las experiencias humanas es lo que motiva a Hegel a introducirse en la investigación acerca del sentido y la función que la religión tiene en el desarrollo de la sociedad humana. Su respuesta ante esta cuestión es clara: “[...] la finalidad y la esencia de toda verdadera religión, incluida la nuestra, es la *moralidad de los seres humanos*” (Hegel 2014d 172; 105, énfasis mío). Toda religión tiene la finalidad de reforzar los deberes morales del ser humano, ennoblecer su espíritu para, en última instancia, mantener el bienestar social. De acuerdo a ello, mientras que la moralidad es lo que da estabilidad a la estructura y organización de la sociedad, la religión viene a constituir aquel elemento que, fortaleciendo el sentimiento moral, contribuye a mantener la *cohesión social*. De manera que, para Hegel, la religión constituye el elemento que le da orden, unidad e identidad a una comunidad humana.

Desde este punto de vista, Sembou (2017) señala que el joven Hegel se propone “[...] examinar las causas de la crisis de su sociedad alemana contemporánea en términos de religión” (8). Evidentemente, en el caso de la sociedad moderna, la religión cristiana («la nuestra», como lo señala Hegel) ha sido la que ha cumplido la función de darle unidad e identidad a la sociedad; es ella la que ha determinado el desarrollo de la realidad ética, social y política del mundo occidental. No obstante, la valoración de Hegel al respecto es bastante negativa. Para este la religión cristiana, tal y como se ha desarrollado en el curso de la historia de Occidente, ha contribuido a desarrollar una sociedad decadente, puesto que sus principios doctrinales desvalorizan y desprecian la vida presente y mundana. En consonancia con su visión del cristianismo eclesiástico, Hegel considera esta religión como una enemiga de la vida, completamente ajena a la sensibilidad y a los afectos humanos, juzgados como fuente de sufrimiento y aflicción. El cristianismo condena la vida mundana en pos de una vida celestial trascendente que, extraña a todo sentimiento humano, solo luego de la muerte puede entregar dicha y felicidad al individuo moral en su unión con Dios. Por ello, Hegel (2014a)

considera que “nuestra religión, queriendo hacer de los seres humanos ciudadanos del cielo con la mirada dirigida siempre hacia arriba, consigue que le sean ajenos los sentimientos humanos” (33; 42). Desde su perspectiva, el individuo que la religión cristiana moldea en la sociedad moderna occidental es necesariamente un siervo que, avergonzado ante cualquier expresión de plenitud terrenal, solo sabe acatar el orden del poder divino trascendente, ya se encuentre representado por Dios, el Rey o el Clero.

Como gran simpatizante de los ideales de la Ilustración y de la Revolución francesa, Hegel no puede más que repudiar el despotismo que la cosmovisión cristiana ha contribuido a desarrollar en la sociedad moderna, y que, además de expresarse en una moralidad que somete al espíritu humano a la más profunda servidumbre, también lo hace necesariamente en el ámbito político, debido a la influencia que tiene el cristianismo en la proliferación de las monarquías europeas hasta el siglo XVIII. En efecto, en una carta enviada a Schelling en 1795, Hegel (2014b) afirma categóricamente que “religión y política han obrado de común acuerdo; aquella ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad de nada bueno, de ser algo por sí mismo” (91). Esto último es para Hegel el principal problema de la religión cristiana como elemento cohesionador de la sociedad moderna occidental: su desprecio por la autodeterminación y la libertad humana.

Evidentemente, ante el desarrollo de los ideales ilustrados este problema se hace mucho más patente, puesto que los principios doctrinales de la fe cristiana comienzan a constituir un gran impedimento para el progreso de la razón y la libertad. Para Hegel esto es señal de que el cristianismo, tal como es presentado por la visión eclesiástica, es incompatible con las nuevas ideas de la Ilustración, por lo que cree necesario el establecimiento de una *nueva religión* o, más específicamente, de una *renovación* de los principios de la religión cristiana en correspondencia con la exaltación de la vida, la autodeterminación y la libertad humana. El anhelo de edificar esta nueva religión, que en un principio pareciera constituir la antípoda de la religión cristiana, pero que luego se muestra como una reinterpretación de los fundamentos primitivos del cristianismo, atraviesa toda la época juvenil de Hegel, desde su período en Tubinga hasta su período en Frankfurt, por lo que puede considerarse como el eje fundamental de su pensamiento. Por ello, Aragüés Aliaga (2016) es muy preciso al señalar que las reflexiones del joven Hegel sobre la religión se articulan desde la siguiente interrogante:

¿Cómo entender y crear una religión que no sea instrumento de dominación, que no sea una instancia de legitimación para la opresión de unos seres humanos sobre otros, sino un elemento cohesionador de la sociedad en pos de la democracia y la libertad? (60).



De acuerdo a esto, las reflexiones del joven Hegel acerca de la religión cristiana se centran en lograr armonizar los principios de esta manifestación religiosa que ha determinado el desarrollo de la sociedad moderna occidental con los principios ilustrados de la libertad y la razón para, en palabras de Harris (2002), “[...] usar el poder de la religión para remodelar su propia sociedad” (122).

## 2. El ideal de una religión del pueblo y la crítica al cristianismo

Comprometido con aquella tarea, en el *Fragmento de Tubinga* Hegel dedica sus reflexiones a la concepción de una religión que, constituyendo una «religión del pueblo» (*Volksreligion*), permita la construcción de una sociedad verdaderamente libre, armónica y justa, de una “nueva nación” (85) en términos de Ripalda (1978). Esta religión popular debe tener como finalidad inculcar en los hombres el fortalecimiento de las virtudes cívicas, además de los ideales de la revolución francesa (la libertad, la igualdad y la fraternidad). La idea de edificar una religión popular constituye uno de los tantos tópicos de la Ilustración. En su *Contrato social* (1762) Rousseau ya había planteado algunas ideas sobre la necesidad de edificar una religión civil,<sup>9</sup> mientras que la filosofía práctica de Kant manifestaba categóricamente que el rol de la religión debía supeditarse a la moralidad humana, contribuyendo a fundar «un reino de Dios sobre la tierra».<sup>10</sup> Así también, al mando de Robespierre los revolucionarios franceses habían intentado instaurar una religión que tuviera como fundamento la razón humana y el sentimiento patriótico. Hegel se nutre de estas ideas para la concepción de su propia religión popular, pero también tiene en cuenta como modelo arquetípico de una religión del pueblo la cosmovisión religiosa de los antiguos griegos.

Desde una visión idealizada de la sociedad de los antiguos griegos influenciada, por una parte, por la «grecomanía» impulsada en el ámbito intelectual de la Alemania del siglo XVIII por la obra de Schiller, de la que también participan figuras como Schelling, Hölderlin y Goethe; así como, por otra parte, por la *querelle des anciens et des modernes*, uno de los tópicos más famosos de la Ilustración,<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Para un tratamiento detallado acerca de esta cuestión, véase Rousseau, J.J. “De la religión civil”. *Contrato social*. Madrid: Austral, 2007, 154-165.

<sup>10</sup> Para un tratamiento detallado acerca de esta cuestión, véase Kant, I. “El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra”. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 2da ed., Madrid: Alianza, 1981, 93-147.

<sup>11</sup> Inaugurada en 1687 por el escritor Charles Perrault (1628-1703), esta querrela consistió en comparar la cultura de los antiguos con la de los modernos en el ámbito de las artes y las ciencias. Sin embargo, en el siglo XVIII también se amplió al ámbito sociopolítico.

Hegel concibe la sociedad de los antiguos griegos, particularmente la de la *polis* de Atenas, como un paraíso sociopolítico en la que los individuos eran plenamente libres y autodeterminados, esto es, absolutamente dueños de sí mismos. Desde su perspectiva, los antiguos griegos constituían un pueblo unido por la idea de la libertad, pues

Como hombres libres obedecían a leyes dadas por ellos mismos, obedecían a personas que ellos mismos habían designado como sus superiores, luchaban guerras que ellos decidían, entregaban su propiedad, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya (Hegel 2014d 235; 204-205).

Hegel considera que esta organización democrática de la *polis* griega, en directa oposición a la organización monárquica de la Europa moderna, se encuentra vinculada a su religión que, en contraposición al cristianismo europeo, como elemento cohesionador de la sociedad exalta la vida y las pasiones humanas. Mientras que la religión griega se fundamenta en un ánimo jovial y festivo, la religión cristiana lo hace en uno abatido y frío; mientras que las festividades religiosas de los antiguos griegos incitan a la alegría y al regocijo divino, las festividades cristianas invocan la vergüenza y la humillación ante Dios. Para ejemplificar esta diferencia, Hegel (2014a) señala que

En nuestra mayor fiesta pública [la Eucaristía, la gente] se acerca a consumir el don sagrado vestida de luto, con la mirada baja [...] Los griegos, en cambio, se acercaban a los altares de sus bondadosos dioses con los amables dones de la naturaleza, coronados de flores, acompañados de colores alegres, difundiendo alegría con sus rostros abiertos, que invitaban a la amistad y al amor (33; 42).

Para Hegel, esta diferencia radical entre la religiosidad griega y la religiosidad cristiana se expresa también en los diferentes «maestros de virtud» que nacen de cada una de ellas. Mientras que Sócrates es un maestro que promueve la libertad de todo ser humano por medio de la estimulación del pensamiento crítico, Jesús es un maestro sectario (tiene un número exacto de apóstoles, no discípulos en sentido estricto) que llama a seguir *su* mensaje, *su* verdad; mientras que Sócrates incita a los hombres a adueñarse de sí mismos sin la formulación de ninguna doctrina en específico (¡conócete a ti mismo!), Jesús se presenta como una figura de autoridad que exige el acatamiento de su propia ley (por ello habría cristianos, más no «socratianos»). Desde esta perspectiva, Sócrates puede considerarse como el representante del espíritu de una religión del pueblo, mientras que Jesús puede considerarse como el representante del espíritu de una *religión privada*. Debido a esto, Hegel considera que la religión cristiana, tal y como se ha desarrollado a lo largo de la historia del mundo occidental, es incompatible con

los principios de una religión popular que, como tal, debe generar las condiciones sociales y políticas para el desenvolvimiento libre del ser humano. De hecho, como lo constata Kaufmann (1972 51), la formulación que Hegel realiza de su religión popular en la época de Tubinga debe considerarse como una crítica directa a la religiosidad cristiana eclesiástica que, habiendo erradicado el espíritu libre del mundo occidental, lleva a la sociedad moderna a la decadencia del despotismo. Por consiguiente, como muy bien señala Paredes (1994) en su comentario al *Fragmento de Tubinga*, de acuerdo a Hegel es imposible “[...] considerar por separado el espíritu de un pueblo al margen de los restantes elementos de la vida de la comunidad. La religión, la constitución política y la tradición histórica constituyen conjuntamente el *Volksgeist*” (143).

Por esta razón, teniendo en cuenta la religiosidad de los antiguos griegos, Hegel (2014) intenta concebir su propia religión del pueblo afirmando que “se diferencia de la religión privada sobre todo en que la finalidad de aquella consiste en insuflar en el alma [...] toda la fuerza y el entusiasmo, el espíritu, que es imprescindible para la virtud grande y elevada” (26; 31); es decir, en que influye en el espíritu de un pueblo ennobleciendo las inclinaciones morales y fomentando el cultivo de las virtudes públicas que permiten mantener la integridad de la sociedad. De acuerdo a esto, el propósito de Hegel es que su religión popular sea *racional*, en el sentido de que se fundamente en la autosuficiencia de la razón humana, pero también *sensible* o *sentimental*, en el sentido de que se exprese en las prácticas, costumbres y ritos del pueblo, de manera que pueda considerarse la expresión de su espíritu viviente. Así, infundiendo en los individuos el desarrollo de la autonomía y el fortalecimiento de las virtudes cívicas, esta nueva religión puede lograr que las estructuras sociopolíticas de la comunidad sean expresión de la moralidad libre de sus ciudadanos y que, por tanto, se legitimen en sus necesidades, lo que permitiría recuperar la libertad humana socavada por el cristianismo. Hegel califica esta religión como una *religión subjetiva*, en oposición a una *religión objetiva* o *positiva*, caracterizada por ser solamente “un sistema de enunciados religiosos que damos por verdadero, ya que nos lo *impone* una *autoridad* a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe” (Hegel 2014d 165; 190, énfasis mío), y que, por lo mismo, se legitima en la pura obediencia a un poder doctrinal externo y ajeno al individuo.

Esto último constituye para Hegel una de las falencias más grande de la religión cristiana. En la medida en que no se fundamenta en la vida subjetiva de los individuos, en sus necesidades, sentimientos e inclinaciones inmanentes y «terrenales», sino en su sometimiento al poder de un «Otro» totalmente extraño y trascendente (ya sea Dios, el Rey o el Clero), el cristianismo eclesiástico no puede constituir una religión popular. En contraposición a la religión cristiana, una religión popular “tiene que ser de tal índole que todas las necesidades de la vida [y] las políticas del Estado conecten con ella” (Hegel 2014a 27; 33). Por consiguiente,

para Hegel la configuración de una religión cívica subjetiva, tal como ha sido descrita, se hace sumamente necesaria, pues solo así es posible superar la degradante condición despótica de la sociedad moderna, en la medida en que solo a través de una religión popular sería posible consumir una cohesión social fundamentada en la libertad, la autodeterminación y, por ello, en la reapropiación del mundo inmanente y terrenal por parte de sus integrantes, lo que, con justa razón, lleva a Lewis (2011) a afirmar que la religión del pueblo que Hegel pretende desarrollar “puede funcionar como aglutinante social sin llegar a ser opresiva ni atentar contra la libertad de conciencia” (16).<sup>12</sup> En tal sentido, en este período de su desarrollo intelectual es necesario destacar, como lo hace D’Hondt (2013), “el *aspecto revolucionario* del estado de ánimo del joven Hegel” (63, énfasis mío).

Ahora bien, la preeminencia de la religiosidad griega sobre la cristiana que Hegel sostiene en esta etapa de su desarrollo intelectual debe entenderse solamente en el contexto de su intento por concebir teóricamente una religiosidad popular y libre que incite a la acción autónoma de los individuos. De acuerdo a Hegel, ejemplar e históricamente la religión griega impulsa la autodeterminación humana; la cristiana, en cambio, la enajenación. En este sentido, Hegel (2014a) considera que cualquier religión tiene la posibilidad de articularse como religión popular, siempre y cuando su concepción de lo divino enriquezca el corazón independiente del ser humano, pues *potencialmente* “quien llama Júpiter o Brahma a su Jehová -y es un verdadero adorador de Dios- trae un agradecimiento, un sacrificio tan cándido como el del verdadero cristiano” (18; 19).

### 3. Una perspectiva ilustrada de Jesús y la positividad de la religión cristiana

Desde esta perspectiva, no resulta tan curioso que habiendo formulado los principios de una religión popular, que a todas luces constituye una dura crítica al cristianismo, desde su época en Berna hasta su época en Frankfurt, Hegel se dedique a un profundo estudio de la religiosidad judeocristiana, centrada particularmente en una investigación genealógica e histórica de la religión cristiana y en una interpretación, primero ilustrada, luego de cierta influencia romántica, de los evangelios canónicos. Debido a esto su opinión respecto a la religión

---

<sup>12</sup> Ya que la concepción de la religión que Hegel defiende en este período se fundamenta en su función moral y social, influenciada particularmente por la concepción práctica de la religión que desarrolla Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), Flohr (2017) considera que la religión popular de Hegel tiene el objetivo de realizar la razón práctica en el mundo sensible y, así, constituir una transición desde la filosofía moral a una *teoría social normativa*. Para esta cuestión, véase Flohr. “The Tübingen Fragment: From Moral Philosophy to Normative Social Theory”. *The Young Hegel and Religion*, ed. Evangelia Sembou, Oxford: Peter Lang, 2017, 37-66.

cristiana cambia radicalmente, aunque sólo respecto a lo que Hegel considera que son sus ideas originales y primigenias, más no respecto a lo que históricamente fue. Su cambio de postura se debe entender desde la distinción que en Berna Hegel establece entre lo que él considera que es la doctrina primigenia de Jesús y la religión histórica a la que *involuntariamente* da origen. En una investigación de los fundamentos primitivos del cristianismo, Hegel cree encontrar elementos que le dan gran valor a esta religión. Por esta razón, con su escrito *Historia de Jesús*,<sup>13</sup> el único íntegro y acabado de sus textos juveniles, Hegel se hace parte de la famosa búsqueda del «Jesús histórico», otro de los tantos famosos tópicos de la Ilustración alemana (*Aufklärung*),<sup>14</sup> intentando llevar a cabo una armonización de los evangelios de acuerdo a su propia doctrina basada en los fundamentos de la Ilustración y, sobre todo, en la filosofía práctica de Kant, a tal punto que este trabajo puede considerarse como una obra estrictamente kantiana. De manera que en esta obra Hegel intenta concebir lo que puede considerarse como un «cristianismo kantiano-ilustrado» que podría constituir el verdadero elemento cohesionador de una sociedad libre y autodeterminada.

En la *Historia*, Hegel presenta a Jesús no como la segunda persona de la trinidad, sino como un «educador del pueblo», como el *predicador terrenal* de una *religión racional*, cuyo propósito fue modificar la moralidad de los hombres de su época, la cual se encontraba corrompida por el despotismo romano y por el legalismo ético que caracteriza al judaísmo bíblico y que, de hecho, para Hegel constituye uno de los mejores ejemplos de lo que anteriormente llamamos «religión positiva». En la *Historia*, Jesús no posee ningún rasgo sobrenatural (no realiza milagros ni resucita luego de su muerte) y su única divinidad es la *Razón*: “la razón pura, incompatible con cualquier limitación, es la divinidad misma” (Hegel 2014c 101; 75). Por ello, en la medida en que la racionalidad constituye la propiedad esencial del ser humano, Jesús predica la filiación del hombre y la divinidad por medio de la razón. El principio racional del *imperativo categórico* kantiano (la «ley moral» o «ley eterna de la eticidad»), mediado por el amor, constituye para Hegel la expresión de la «chispa» divina que hay en el ser humano. El Jesús kantiano-ilustrado de Hegel lo predica de la siguiente forma:

<sup>13</sup> A lo largo de esta exposición se referirá a la *Historia de Jesús* de Hegel como *Historia*.

<sup>14</sup> El debate acerca del Jesús histórico fue iniciado en Alemania por el dramaturgo y literato alemán Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), de gran influencia intelectual en el joven Hegel. Entre 1774 y 1778 Lessing publica una serie de fragmentos de contenido teológico bajo el título *Fragmentos de Wolfenbüttel*, afirmando que los había encontrado en la biblioteca de la ciudad de Wolfenbüttel, pese a que en realidad formaban parte de la obra *Apología o escrito en defensa de los razonables adoradores de Dios* (*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*) de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), un profesor de hebreo y lenguas orientales partidario del deísmo. El contenido de los fragmentos consistía en una crítica al proceso de institucionalización del cristianismo, y en ellos se establecía una diferencia radical entre el «Jesús histórico» y su doctrina primigenia, y el «Jesús de la fe» y la doctrina eclesiástica. Desde este acontecimiento aparecerán una gran cantidad de «Historias» o «Vidas» de Jesús tratando de dar cuenta de la verdadera naturaleza de este último, en rotunda oposición a la visión eclesiástica, las que se extenderán hasta el siglo XIX con las famosas «Vidas de Jesús» de David Friedrich Strauss (1808-1874) y Ernst Renán (1823-1892).



Que valga también para vosotros lo que podáis querer que valga como ley universal entre los seres humanos: obrad según esta máxima, esta es la ley fundamental de la eticidad, el contenido de todas las legislaciones y de los libros sagrados de todos los pueblos (Hegel 2014c 111-112; 87).

La ley moral constituye la interiorización de la voluntad divina como una norma inmanente, de manera que su cumplimiento garantiza no solo la unificación social y el buen obrar en el mundo (la conformación de una sociedad exenta de oposiciones), sino también la fundamentación de una moralidad libre y autónoma, puesto que su cumplimiento depende solo de la voluntad humana y no de algún elemento impuesto de forma externa o ajena. El objetivo central de Hegel en la *Historia* es presentar a Jesús como un reformador espiritual. Jesús es un maestro moral que intenta infundir un nuevo espíritu, un *espíritu libre e independiente*, opuesto tanto a la espiritualidad servicial que el despotismo romano contribuye a desarrollar, como a la espiritualidad positiva del judaísmo bíblico, fundada en la sumisión a un Dios externo y ajeno (un «Dios-Objeto» trascendente) que se materializa solamente en una ley sagrada que, por ello, debe ser acatada ciegamente. Así, estas formas espirituales constituyen, en el fondo, una representación de la condición espiritual del hombre moderno que necesita ser reformada. En contraposición a la sumisión y al despotismo a los que se encuentra sometida la sociedad moderna, el Jesús kantiano-ilustrado de Hegel enseña que los hombres pueden religarse libremente siguiendo los preceptos de su razón, que la divinidad reside en el espíritu humano y que, por lo mismo, el cumplimiento de su voluntad no consiste en obedecer una ley externa y ajena, sino en atender a la «ley interior» que reside en el corazón de todo ser humano: “respeto por vosotros mismos, fe en la sagrada ley de vuestra razón y atención al juez íntimo de vuestro interior, a la conciencia, es la medida que es también la medida de la divinidad: esto es lo que yo quería despertar en vosotros” (Hegel 2014c 139; 119).

Debido al evidente racionalismo y kantismo de la *Historia*, algunos estudiosos del pensamiento de Hegel han considerado esta obra como una especie de paréntesis en el desarrollo intelectual de su juventud, un “experimento kantiano”, en palabras de Harris (1993 29), pues representa un retroceso respecto a su anterior propósito de edificar una religión popular, convirtiendo el anhelo de una religión subjetiva (basada en la moralidad libre de los individuos pero plasmada en los ritos y las estructuras sociopolíticas de la comunidad) en el de una religión ilustrada y *puramente íntima*, reducida a meros ejemplos de la moralidad (una *comunidad ética* o un *Reino de Dios espiritual* que logre situarse por sobre



los conflictos de la sociedad civil).<sup>15</sup> De hecho, en su clásico estudio sobre el pensamiento filosófico del joven Hegel, Lukacs (1970) no menciona ni analiza este escrito, probablemente porque lo considera incompatible con su interpretación estrictamente republicana y anticristiana de los escritos hegelianos que van desde 1793 hasta 1796.<sup>16</sup> Por esta razón, Lewis (2011) señala que la *Historia* “parece ser una especie de experimento acerca de hasta qué punto el cristianismo podría ser retratado como una religión verdaderamente moral” (38).

No obstante, más allá de las dificultades que en dicho aspecto puede hacer surgir la *Historia de Jesús*, esta obra debe considerarse importante en el desarrollo intelectual del joven Hegel puesto que en ella se puede ser testigo de la diferencia radical que este establece entre la doctrina moral y filosófica de Jesús y la religión histórica a la que da origen, la cual, bajo su forma «positiva», acaba expandiéndose por el mundo. Esta distinción fundamental entre lo «primigenio» y lo «positivo» de la religión cristiana se mantiene en los posteriores escritos juveniles de Hegel, aunque ya no justificada en su interpretación kantiano-ilustrada de las enseñanzas de Jesús, lo que en una primera instancia puede apreciarse en *La positividad de la religión cristiana*.<sup>17</sup> En este escrito, Hegel se esfuerza por averiguar cuáles fueron las razones históricas y los elementos de la misma doctrina de Jesús que permitieron que esta se convirtiera en una religión positiva como la del judaísmo bíblico, esto es, en una religión doctrinal, estatutaria e «imperial» basada en normas, ritos y prácticas que se legitiman en la pura obediencia a un poder ajeno y trascendente. La conclusión a la que llega Hegel, como muy bien lo señala Garaudy (1973), es que “el surgimiento del cristianismo es el fruto de la descomposición del mundo antiguo, de las transformaciones económicas, sociales, políticas del mundo romano” (32).

De acuerdo a esta tesis, la religión cristiana surge debido a la pérdida del espíritu libre y autónomo que caracterizaba a los antiguos griegos. Según Hegel, hasta la época de la República romana habría existido un espíritu libre y autodeterminado entre los seres humanos. Sin embargo, este comienza paulatinamente a desaparecer con la aparición de los emperadores romanos que, manteniendo el poder político a través de la violencia, les arrebatan a los ciudadanos su participación activa en la totalidad pública y social. Ciertamente, en una primera instancia los emperadores llevaron a Roma a un período de esplendor, aumentando la riqueza por medio de la expansión militar. No obstante, posteriormente

<sup>15</sup> Para esta cuestión véase la introducción de Santiago González Noriega a Hegel, G. W. F. *Historia de Jesús*, 2da ed., Madrid, Taurus, 1981, 7-22., además del análisis de Duque sobre la *Historia de Jesús* en Duque, F. *Historia de la filosofía moderna*. Barcelona: Akal, 1998, 342-346.

<sup>16</sup> Para esta cuestión véase Lukacs, G. “El periodo republicano del joven Hegel (Berna, 1793-1796)”. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 2da ed., Barcelona: Grijalbo, 1970, 35-112.

<sup>17</sup> A lo largo de esta exposición se referirá a *La positividad de la religión cristiana* de Hegel como *La positividad*.

su despotismo hace estallar el régimen de la ciudad al generar una nueva pero degradante relación entre los ciudadanos y el Estado. Bajo el gobierno de los emperadores romanos

Del alma del ciudadano desapareció la imagen del Estado como un producto de su actividad; el cuidado, la perspectiva del todo se encontraba en el alma de un individuo o de unos pocos; cada uno tenía asignado su lugar más o menos limitado, distinto del lugar de otro, el gobierno de la *máquina estatal* se hallaba confiado a un reducido número de ciudadanos, y estos servían únicamente de *engranajes singulares* que solo cobraban valor en unión con otros [...] El gran fin que el Estado fijaba a sus súbditos era ser útiles en él, mientras que el fin que estos se proponían era el *lucro* y el *sustento*, además de, pongamos, su *vanidad*. Toda actividad, todos los fines se referían ahora a lo *individual*, ninguna actividad ya por un todo, por una idea: cada uno trabajaba o bien para sí, u obligado al servicio de otro individuo. Desapareció la libertad de obedecer a leyes dadas por uno mismo, a jefes militares y autoridades elegidas en tiempos de paz por uno mismo, así como de realizar planes en cuya decisión uno mismo había intervenido; desapareció toda la *libertad política*; el derecho del ciudadano se redujo a la seguridad de la *propiedad*, que había pasado a ser todo su mundo (Hegel 2014b 236-237; 206, énfasis mío).

De acuerdo a ello, en el gobierno de los emperadores romanos los individuos dejan de identificarse con su Estado, destruyéndose así el espíritu libre y autónomo que había caracterizado a los antiguos griegos. Por el contrario, el ciudadano romano queda abandonado a sí mismo, replegado en sí mismo, perdiendo el interés por la participación política y la vida pública (perdiendo la libertad política). Este individuo que ya no se reconoce en el todo social y que, por tanto, reduce su vida a lo individual, a la mera subsistencia y al disfrute de su propiedad, es un individuo fragmentado que ha perdido su libertad, pues como un esclavo vive sometido a las órdenes y a la voluntad de otro. No reconociendo nada como producto de sí mismo, de su propia actividad, lleva una vida carente de todo contenido sustancial y, por ello, pierde la capacidad de reconocerse a sí mismo en la inmanencia de la vida, en la existencia terrenal, viendo en ella solo futilidad. En definitiva, Hegel considera que el despotismo de los emperadores romanos lleva a una decadencia moral y sociopolítica, expresada en la instauración de una forma de vida individualista que se fundamenta en una distinción radical entre aquellos que ostentan el poder político y la pluralidad de individuos aislados que, no valorando más las virtudes cívicas, solo sirven de «engranajes» en la nueva «máquina estatal».

Aunque bajo el gobierno del despotismo romano el espíritu humano había sido sometido a la servidumbre, este no podía renunciar tan fácilmente a la plenitud y a la libertad, y como ya no podía encontrarlas en la inmanencia de la vida tenía que proyectarlas más allá de sí en la idea de una divinidad y un mundo

trascendente. Desde esta perspectiva, Hegel considera que el nacimiento del cristianismo responde a esta búsqueda de plenitud y libertad que el espíritu humano ya no podía encontrar en la vida inmanente. Dada la corrupción del mundo romano el cristianismo es acogido por los individuos y, así, se establece como el elemento cohesionador que configura y da consistencia a la nueva forma de vida individualista que nace del despotismo romano. Y es que un individuo que lleva solamente una vida privada, sin ningún sentido ulterior, hizo suyo inmediatamente aquel elemento cohesionador que ponía énfasis en una salvación individual trascendente. De esta manera, el cristianismo -fundado en el desprecio por la vida terrenal y en la esperanza de alcanzar una vida transmundana exenta de todo tipo de sufrimiento y servidumbre, y nacido de un pueblo igualmente abatido como lo era el judío (tanto por sus propios principios religiosos como por el despotismo romano), deseoso por la llegada de un salvador (el Mesías)- da a los individuos oprimidos por el despotismo la oportunidad de volver a ser libres y de obtener un contenido sustancial, pero ya no en la inmanencia de la vida, sino en una realidad trascendente, configurando así un espíritu servil e indiferente respecto del mundo que permitirá el progreso del despotismo social y político por medio de su configuración eclesial.

#### 4. El fracaso de la verdadera religión de Jesús

Ahora bien, Hegel considera que este cristianismo que se extiende por el mundo occidental contribuyendo a configurar el espíritu decadente y servicial de la sociedad moderna no se fundamenta en el mensaje primigenio de Jesús, sino que constituye una derivación positiva e imperial de su doctrina, pero que, sin embargo, se fundamenta en el destino que Jesús enfrenta al difundir sus enseñanzas entre el pueblo judío. Hegel desarrolla esta cuestión en su escrito *Jesús y su destino*, una de las obras más importantes de su período en Frankfurt. Dejando completamente de lado su anterior postura «kantiano-ilustrada», en *Jesús y su destino* Hegel expone una nueva interpretación de lo que serían las verdaderas enseñanzas de Jesús que, de acuerdo con Kroner (1981), lo “eleva al plano en que podía entender el mensaje de Jesús” (29).<sup>18</sup> Ello se debe a que, influido por ciertos ideales del prerromanticismo procedentes de su estrecho contacto con sus

---

<sup>18</sup> En este sentido es importante destacar que, aunque el desarrollo del pensamiento religioso del joven Hegel puede considerarse como antiteológico, no por ello debe estimarse como anticristiano. Como se ha hecho ver hasta aquí, el pensamiento religioso del joven Hegel no versa sobre el dogma cristiano ni sobre la doctrina de la fe (sobre asuntos propiamente teológicos), pero en última instancia sí pretende *reformar* el espíritu del cristianismo para que pueda contribuir a la configuración de una sociedad política libre y autónoma, lo que de acuerdo a Hegel se encontraría a la base de las enseñanzas originales de Jesús.

amigos Hölderlin y Schelling, en esta obra Hegel interpreta el contenido de los evangelios desde el puro concepto de *Amor (Liebe)*. En contraposición a su interpretación de Berna, en Frankfurt, Hegel ya no considera a Jesús como el predicador del imperativo categórico kantiano mediado por el amor, sino como el predicador de una *religión del amor* sin más, a través de la cual habría intentado reformar la desgarradora existencia de los hombres de su tiempo.

Probablemente una de las cuestiones más importante de esta obra es que en ella Hegel reconoce en el mensaje de Jesús una aceptación de la dolorosa realidad, de la *maldad* en el mundo, la cual debe poder reconciliarse consigo misma por medio de una doctrina del *perdón*. En este sentido, Hegel considera efectivamente a Jesús como *Cristo*, esto es, como el ser humano ungido por la naturaleza divina, como el verdadero Hombre-Dios que, por ello, constituye la manifestación y encarnación de la Divinidad (la más plena «hierofanía»). En Jesús, Dios se ha encarnado para comunicarse con los seres humanos y, así, concederles la capacidad divina de redimir los pecados por medio del perdón. Por esta razón, Hegel considera que el mensaje principal de Jesús consiste en contraponer a la enemistad que reinaba en su época el amor como un medio para *reconciliarse* con la dura realidad. Desde esta perspectiva, la tarea de Jesús consistió en intentar cambiar el destino del pueblo judío, su ciega servidumbre a un Dios extraño y su correspondiente sometimiento a una legalidad sagrada que petrificaba las relaciones entre los hombres. En oposición a ello, Jesús predica una *relación viva y filial* con Dios que incentiva el afecto entre los hombres. En efecto, Hegel (2014e) afirma:

La relación de Jesús con su Padre es una relación filial, pues el hijo se siente uno en esencia y espíritu con el Padre que vive en él; y no tiene nada que ver con la relación pueril que un humano quisiera entablar con el rico soberano supremo del mundo, cuya vida siente totalmente ajena y al que solo le unen los regalos que le concede, migajas que caen de su opulenta mesa (434; 381-382).

Jesús no es solo el «hijo de Dios», sino que se presenta también, y principalmente, como «hijo del Hombre». En Jesús confluye la naturaleza divina y la humana, lo que significa que en él lo divino se presenta bajo la particular figura de lo humano. Jesús es un hombre en el que mora lo divino. Pero ¿qué es lo divino que hay en él? Pues justamente la capacidad de amar incondicionalmente. Por ello, para Hegel el mensaje de Jesús anuncia una *nueva relación* entre el ser humano y Dios, encarnada precisamente en su figura, en la forma de ser y actuar de Jesús. Este último no presenta a Dios como un ser completamente exterior al ser humano que demanda obediencia, sino como un Padre que, como tal, tiene una íntima relación de amor con sus hijos. Así como el Padre ama a sus hijos, los hijos tienen que amarse entre sí, pues todos forman parte de la misma relación,

de la misma *Vida (Leben)*. *Dios es amor*, y en la medida en que un individuo ama a otro como a sí mismo, en él habita el Padre, pues en todo ser humano se diferencian el hijo del hombre (la individualidad) y el hijo de Dios (aquel en quien habita el espíritu divino). Aquel que es capaz de amar al otro como a sí mismo puede considerarse un hombre divino, envuelto en el «Espíritu Santo» (la presencia inmanente de Dios). De manera que el mensaje de Jesús pretende anunciar lo divino que habita de manera inmanente en todo ser humano, a saber, la inagotable capacidad de amar.

Solo el amor puede poner fin al principio de enemistad que forma parte de los hombres y que, de hecho, usualmente los determina por completo. Por ello, Hegel considera que el amor es la *unificación de lo opuesto*, el principio reconciliador de lo desgarrado que permite la ligación con lo diferente. En el amor los amantes son «Un todo vivo», es decir, son *una Vida*. Aunque los individuos que forman parte de una relación amorosa son diferentes (cada uno posee su propia individualidad), a la vez son uno, pues afirman su individualidad desde el otro. En el amor el individuo se niega y afirma a la vez. Para amar el individuo niega su mismidad para afirmarse en el otro. Sin embargo, en el reconocimiento del otro se afirma a sí mismo nuevamente, surgiendo así una nueva individualidad que es junto con la del otro. De manera que en el amor el ser humano se *encuentra consigo mismo en un otro*.

Por lo tanto, en el amor descubrimos la *vida entera como unidad*, pero que a la vez mantiene y conserva las *diferencias* que, en cuanto tales, son despojadas de toda exterioridad y extrañeza. Por esta razón el perdón puede ser considerado como la máxima expresión del amor. Teniendo en cuenta el problema del *mal*, la *culpa* y el *castigo* Hegel considera que las enseñanzas de Jesús muestran la vida como una *tragedia* que, no obstante, logra reconciliarse consigo misma a través del perdón. La existencia en sí misma implica sufrimiento; todos hacemos y recibimos daño. Como muy bien señalan los fundamentos del cristianismo, todos somos pecadores. Por ello, siguiendo la idea griega del *destino (Schicksal)*, según Hegel, para Jesús la *negatividad* aparece inexorablemente en la vida. Pero, por ello mismo, ante la manifestación del mal (de un crimen, del daño al otro) el castigo punitivo es solo venganza que mantiene y reproduce dicho mal. Por el contrario, Jesús considera que todo criminal sufre su castigo en la misma acción que daña al otro. Lastimar la vida de otro es, de la misma forma, lastimar la propia, pues constituye el desgarramiento de la unicidad de la vida. Cuando se lastima la vida de otro, la herida cometida aparece frente al criminal como su propio destino en la culpa y en la conciencia de su mala acción. La destrucción del otro es también la destrucción de la vida del criminal. De este modo, el destino de la víctima se convierte en el destino del criminal.



Sin embargo, en el amor que se expresa a través del perdón es posible reconciliar aquel destino. A través del perdón las partes enemistadas se reunifican, los individuos que se veían como enemigos se reconcilian. De manera que, a través del proceso de desgarramiento y posterior reconciliación en el perdón, la Vida que *se había opuesto a sí misma* restaura su unidad. Ahora bien, con estas reflexiones a Hegel le interesa destacar que a través del amor y el perdón el individuo no se armoniza solo con el otro, sino también consigo mismo. A través del proceso de desgarramiento y posterior reconciliación en el perdón, los individuos descubren su propia vida, se hacen autoconscientes, pues perdonar el mal que hay en el otro es también perdonar el mal que hay en uno mismo. La reconciliación con el otro es también una reconciliación interior. Desde esta perspectiva, Hegel (2014e) considera que el objetivo último de Jesús fue fundar el Reino de Dios en la tierra, esto es,

La armonía viva entre seres humanos, su comunidad con Dios; ese nombre se refiere al *desarrollo de lo divino en los seres humanos*, a la relación filial que entablan con Dios al llenarse de *Espíritu Santo* y vivir en la armonía de todo su ser y humanidad, de su *pluralidad desarrollada*; esa armonía no solo hace resonar su diversificada conciencia en un solo espíritu, las muchas figuras de la vida en una sola vida, sino que además suprime las barreras con otros seres de semejanza divina; el mismo espíritu vivo anima los diferentes seres, los cuales, en consecuencia, ya no solo son iguales, sino acordes, no constituyen una asamblea, sino una *comunidad* (442; 393, énfasis mío).

En este Reino de Dios existe un *mutuo reconocimiento* entre los individuos que lo habitan. Todos los individuos se afirman a sí mismos desde el otro, de tal forma que esta sociedad fundada en el amor y el perdón puede considerarse también como la *sociedad más libre y autodeterminada*, puesto que solo “en el amor desaparece toda idea de deber” (Hegel 2014e 390; 325). El *auténtico* amor no quiere dominar ni ser dominado, cualquier tipo de obediencia o deber es incompatible con él, puesto que si no va acompañado del sentimiento de libertad se convierte inmediatamente en sometimiento y subordinación.<sup>19</sup> Conforme a ello,

---

<sup>19</sup> Por esta razón, en esta etapa de su desarrollo intelectual Hegel se distancia definitivamente de la filosofía moral kantiana, la cual es considerada ahora como una forma de “heteronomía interiorizada” o “positividad subjetiva”, en la medida en que divide al individuo entre su razón y sus pasiones. Como señala Kroner (1981), “Kant había insistido en que el hombre como agente moral es autónomo, que es su propia razón práctica la que dicta la ley moral: el hombre es -o más bien, *debe ser*- su propio amo. Pero aquí reside justamente la dificultad. Porque él *debe ser amo de sí*, el hombre no es realmente libre sino que está *escindido contra sí mismo*, mitad libre, mitad esclavo. En el mejor de los casos es su propio esclavo sometido por su amo, la razón” (31-32, énfasis mío). Lewis (2011) también lo considera así, al afirmar: “el gobierno por deber es sólo un paso menos heterónimo que el gobierno por un tirano. Esta situación, en la que lo universal se opone a las inclinaciones particulares, no es libertad y deja al yo tan dividido como antes” (46). Desde este punto de vista, en este período Hegel cree que solo el amor, comprendido como una “nueva” disposición o ánimo moral, logra unificar al ser humano tanto *externamente*, al conciliar ley y voluntad,



Hegel considera que la idea del amor en el cristianismo introduce en el mundo el principio del *valor absoluto de la subjetividad*. Esta particular comprensión del amor en la religión cristiana que le da valor a la *libertad subjetiva* por medio de una ética del reconocimiento y de la reconciliación supera el individualismo propio de la sociedad moderna que, bajo diversas transformaciones, es heredero de la época del despotismo romano, lo que hace que Hegel abandone la nostalgia por el ideal de cohesión social de la antigua Grecia en el que la libertad individual no podía desarrollarse, en la medida en que el individuo solo tenía valor en su subsunción a la totalidad social (el Estado). Esto constituye uno de los primeros pasos importantes para la articulación de lo que, en términos de Pinkard (2002), constituye el principal objetivo del pensamiento sociopolítico maduro de Hegel, a saber: encontrar un modo concreto de “*unir su concepción de un ‘bello’ todo social unificado y no fragmentado [el ideal de cohesión social de la antigua Grecia] con la idea de la preservación de los derechos y prácticas de la conciencia individual [el principio de la subjetividad propio de la modernidad que, de acuerdo a Hegel, tiene su fundamento en el cristianismo]*” (99, énfasis mío).

El rasgo más significativo de esta nueva interpretación hegeliana de las enseñanzas de Jesús se encuentra en la concepción inmanente de lo divino que, en contraposición a la llevada a cabo en Berna, es mucho más cercana al contenido de los evangelios canónicos. Jesús ya no es considerado un maestro moral y terrenal de una doctrina «kantiano-ilustrada», sino la verdadera encarnación de Dios que, a través de su mensaje moral divino-inmanente, difunde lo sagrado entre los seres humanos; un mensaje que, en contraposición a los fundamentos de la cristiandad eclesiástica, promueve el verdadero amor y, por ello, la verdadera libertad y autodeterminación.<sup>20</sup>

---

como *internamente*, al conciliar inclinación y deber, pasión y razón, lo que le otorga la verdadera y plena libertad que sería ajena tanto a la moral judía como a la moral kantiana.

<sup>20</sup> Es natural que, ante esta exégesis de los evangelios canónicos, las reflexiones de Hegel acerca del amor en la religión cristiana hayan sido interpretadas desde diversas perspectivas. Dilthey y Nohl, pero también Kroner y Adams (1910) califican a Hegel en este período de su desarrollo intelectual como un *místico*. Mientras que Dilthey (1944) lo considera un defensor del “panteísmo místico” (52) y Kroner (1948) lo hace un “místico cristiano” (8), defensor de un “panteísmo del amor” (11), Adams (1910) lo considera simpatizante de un “misticismo romántico” (70), articulador de una “interpretación mística del cristianismo” (96). A mi juicio, esto se debe a que estos autores sobrevaloran la influencia que los ideales prerrománticos y, particularmente, la filosofía de Spinoza, tienen en el pensamiento filosófico de Hegel en su período de Frankfurt. Como se sabe, en el contexto intelectual de la Alemania de finales del siglo XVIII hubo una “revitalización” del spinozismo gracias a la publicación de la obra de Jacobi *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn)* en 1785, lo que dio inicio a la denominada “polémica del spinozismo” o “polémica del panteísmo” (*Pantheismusstreit*). Debido a esto, pensadores de la talla de Lessing, Herder, Goethe y Schelling se vieron influenciados por la concepción del Dios de Spinoza, desarrollando una noción *impersonal* de lo divino que, con matices románticos, fue identificado con la “fuerza” o el “alma” que anima toda vida orgánica, esto es, con la *Naturaleza*, entendida como la *Sustancia* autosuficiente en la que todas las cosas son; lo “Uno” o lo “Infinito” en la que lo múltiple y finito se desarrolla. Por supuesto, también Hegel participó de esta polémica y simpatizó con ciertas ideas del spinozismo. Sin embargo, su influencia no llegó a ser lo bastante profunda como para afirmar que se haya convertido en un spinozista. Precisamente porque este tipo de misticismo o panteísmo, tal como fue comprendido en el contexto intelectual de la Alemania de fines del siglo XVIII, aboga por la unión de la naturaleza humana finita con la naturaleza divina infinita por medio de la total

Con todo, Hegel considera que Jesús fracasa en su intento de materializar este mensaje en el pueblo judío (su comunidad). Debido a que el pueblo judío concebía lo divino como lo «totalmente otro», solo podían entender la reconciliación entre lo humano y lo divino que promulgaba Jesús como una blasfemia. La idea de concebir lo divino como amor les era ajena, de manera que el destino de Jesús fue el repudio y el rechazo; su mensaje no logra sobreponerse a la indiferencia y al odio de su pueblo. Por ello, viendo frustrados sus intentos de reformar el espíritu servil de su pueblo, Jesús se limita a predicar la palabra de Dios solamente a gente de corazón sencillo, prescindiendo del destino de su pueblo. Pero ante la corrupción del mundo que no logra cambiar, Jesús acaba apartándose completamente de la existencia, renunciando a las relaciones de la vida. En la medida en que no pudo cambiar el mundo tuvo que *escapar* de él.

Así es como Jesús sufre el destino de lo que Hegel denomina «alma bella», es decir, de aquella alma pura que encontrando solo corrupción en el mundo se encierra en sí misma para cultivar el bien solo en su interioridad. No pudiendo construir su Reino en el mundo terrenal, Jesús se dedicó a *pensarlo*, trasladándolo al cielo. De manera que en última instancia “la existencia de Jesús fue, pues, separación del mundo y huida de él al *cielo*, restauración de la vida defraudada en la *idealidad*” (Hegel 2014e 449; 402, énfasis mío). De una u otra manera, Jesús no logra ser consecuente con su propio mensaje inmanente de reconciliación. Renunciando al mundo para conservarse a sí mismo, Jesús consigue una *libertad abstracta*. Exento de toda determinación, de todas las relaciones vitales

---

*disolución* de la primera en la segunda, la comprensión del cristianismo de Hegel en este período no puede haber sido mística. Más bien, Hegel fundamenta su comprensión del cristianismo en una particular interpretación de la idea de la *Encarnación divina*, según la cual Dios se manifiesta en la *historia humana* a través de la figura particular de Jesús para, así, difundir el *espíritu divino* entre los hombres, que no es sino el amor como el más perfecto *elemento de cohesión social*. Desde esta perspectiva, Küng (1974) acierta al afirmar: “cierto que Hegel no quería un Dios lejano, sino cercano, de forma que lo finito estuviese en lo infinito; pero no intentaba disolverlo sin más en lo infinito. El Hegel de Fráncfort no quería, con toda seguridad, saber nada de un panteísmo en el sentido de «Todo-es-Dios», de una «divinización de todo». En cambio sí habría sido partidario decidido de un *panteísmo* en el sentido de un «ser-en-Dios» *del hombre y del mundo vitalmente animado*, en el sentido de una *unidad diferenciada* del amor, de la vida y del espíritu que todo lo abarca” (187, énfasis mío). Desde esta misma perspectiva se puede rechazar la interpretación que Sembou (2006) realiza de estas reflexiones de Hegel, según la cual el concepto hegeliano del amor “está inspirado en el amor platónico” (91), por lo que el platonismo, como articulación filosófica de la Grecia clásica, en vez del cristianismo, sería lo que informa su cosmovisión en esta etapa de su desarrollo filosófico (96). En contraposición a ello habría que afirmar, más bien, que en su escrito *Jesús y su destino* Hegel adopta un lenguaje religioso que posee ciertos matices panteístas y místicos (e inclusive platónicos) para, *no obstante*, describir la particular *relación dialéctica* de lo divino y lo humano en la religión cristiana, a saber: la *presencia* de Dios en el ser humano y de este en Dios que, en última instancia, se expresa en la *práctica social* del amor, el cual en vez de anular la finitud humana la *afirma* en su elevación a la infinitud divina que se expresa en la configuración armónica de la comunidad humana. Con todo, las interpretaciones de Dilthey, Kroner, Adams y Sembou tienen la particularidad de hacer patente el tratamiento metafísico y especulativo que Hegel realiza del concepto de Amor (*Liebe*) en Frankfurt, el cual, vinculado con su concepción de lo real como «Vida» (*Leben*), constituye el origen de su posterior concepto de *Espíritu* (*Geist*) y de su método dialéctico. Debido a que esta cuestión se encuentra más allá de los límites de este trabajo, para un análisis acotado de ello véase Innerarity, D. “El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor”, *Thémata. Revista de filosofía*, n.º 7, 1990, 67-90., además de Rendón Arroyave, C. E. “El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana”, *Estudios de filosofía*, n.º 8, 1993, 169-182.

(familia, parientes, ciudadanía, amigos, etc.), renuncia a la existencia misma. Esto demuestra las deficiencias del amor como un real elemento de religación y cohesión social. El amor es ciertamente unión y armonía de lo diverso, el más perfecto ideal de libertad y autodeterminación humana, pero no logra hacer frente a la *constante* hostilidad y negatividad real del mundo. Como *sentimiento* o *mera disposición* el amor sucumbe ante la continua oposición. Por esta razón es que en última instancia «el Reino de Dios no es de este mundo» (Jn 18:36).

En consecuencia, después de la muerte de Jesús la comunidad cristiana también tendría que sufrir su destino. Al igual que este, la comunidad cristiana entra en conflicto con el mundo: por una parte, ansía la vida divina y armónica fundada en el amor, pero, por otra parte, no logra conciliar aquel ideal con la real hostilidad del mundo. Con la pérdida de su maestro, los primeros cristianos fundan una comunidad aislada de las relaciones civiles. Solo así pueden mantener relaciones fundadas en el amor. Sin embargo, sin su maestro no son capaces de seguir su mensaje de amor, armonía y libertad, pues ya no pueden reconocer en sí mismos la naturaleza divina que Jesús le había demostrado que tenían. Por esta razón, y ante el menguamiento del amor, la comunidad cristiana termina objetivando su ideal de amor en la *personalidad* de Jesús, deificándola y adorándola. La comunidad se transforma en un culto a su persona y pasa a fundarse en la nostalgia por su pérdida. Así, el mensaje de religación de Jesús se pierde, convirtiéndose en “una nostalgia infinita, inextinguible e insatisfecha” (Hegel 2014e 460; 417), lo que conduce a que la religión cristiana se convierta en la religión idolatra y positiva que termina expandiéndose a lo largo del mundo occidental.

## Reflexiones finales

El rasgo más significativo de los escritos filosóficos que acabamos de analizar se encuentra en el cambio que experimentan las reflexiones del joven Hegel acerca de la religión cristiana. Mientras que en su período en Tubinga, Hegel concibe el cristianismo como una religión de esclavos y oprimidos que buscan la salvación personal en una realidad celestial trascendente, en sus reflexiones de Frankfurt considera que las enseñanzas originales de Jesús consisten en promulgar una religión del amor y, por ello, de la libertad y la autodeterminación humana que, no obstante, no logra hacerle frente a la hostilidad del mundo. Estas reflexiones se encuentran mediadas por su interpretación kantiano-ilustrada de las enseñanzas de Jesús de su período en Berna. Pese a las diferencias en estas interpretaciones que el joven Hegel realiza sobre de la religión cristiana en los escritos que se han analizado, se pueden destacar dos ideas que sirven de hilo conductor para comprender el desarrollo de sus reflexiones.

La primera idea corresponde a su concepción de la positividad de la religión cristiana. Hegel considera que la doctrina cristiana eclesiástica, que al igual que el judaísmo bíblico mantiene una diferencia radical entre Dios y el ser humano, y que contribuye a la configuración de la decadente realidad ética, política y social del mundo moderno occidental, constituye una deformación de las enseñanzas originales de Jesús. En este sentido, las críticas que desvalorizan la religión cristiana en su período en Tubinga se dirigen específicamente a su articulación positiva, doctrinal y eclesiástica. Sin embargo, en Berna y Frankfurt Hegel pasa a otorgarle un gran valor a la religión cristiana, en la medida en que encuentra en la investigación de sus fundamentos primitivos, esto es, en una exégesis de las enseñanzas de Jesús, una religión de la libertad y la autodeterminación humana que, no obstante, queda oculta y relegada por su configuración estrictamente eclesial. Por esta razón, las críticas de Hegel al origen y desarrollo de esta forma positiva del cristianismo seguirán patentes en su pensamiento religioso maduro.<sup>21</sup>

La segunda idea corresponde a la relación que Hegel establece entre religión y libertad, particularmente a su intento de concebir una religión que, en vez de ser un instrumento de dominación, constituya un elemento cohesionador que fomente un espíritu libre y autodeterminado. Hegel cree que, de una u otra forma, las enseñanzas originales de Jesús apuntan hacia esta dirección. Jesús no quería dar origen a una religión enajenante, sino predicar una nueva relación entre Dios y el ser humano, una que los *reconciliara* para así transfigurar el principio de autoridad «divino-trascendente» en uno «humano-inmanente» que, en definitiva, les permitiría a los seres humanos gobernarse a sí mismos. Desde esta perspectiva es que debe interpretarse lo que puede considerarse como el

---

<sup>21</sup> Aun cuando en su madurez intelectual Hegel llegue a considerar necesaria, en tanto *inevitable*, la positividad en la religión, así como en la educación, la política y, en definitiva, en la configuración de cualquier tipo de doctrina, cambio de perspectiva respecto a la positividad de la religión que Hegel, no obstante, fundamenta en el establecimiento de una distinción entre la “positividad abstracta” y la “ley racional”, lo que vendría a constituir una forma de “positividad racional”. Esta distinción se encuentra *in nuce* en sus textos juveniles, en la medida en que denota la diferencia entre una positividad “no-espiritual”, legitimada en la pura obediencia a una legalidad exterior que no encuentra ningún fundamento subjetivo e interior (la positividad abstracta criticada en los textos aquí analizados) y una “positividad espiritual”, comprendida como una *exteriorización* y *objetivación* de una disposición subjetiva e interna que, por ello, no se legitima porque simple e inmediatamente debe ser así, sino por una determinación de la racionalidad libre. Lo que importa, entonces, es el espíritu que vivifica la positividad. Como lo señala Hegel (1985) en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)* de 1827, “[...] hay que distinguir, en primer lugar, lo positivo como tal positividad abstracta y, en segundo lugar, la ley racional. La ley de la libertad no debe valer porque es así, sino porque es la determinación de nuestra misma racionalidad. Cuando ella es sabida así, no es nada meramente positivo, nada que valga extrínsecamente [por sí mismo]” (173). La positividad vivificada por el espíritu libre del ser humano no es enajenante, sino que, de hecho, constituye la condición de posibilidad para la manifestación concreta y determinada de una doctrina. Desde esta perspectiva, en su madurez intelectual Hegel llega a valorar lo histórico y doctrinal de la religión cristiana, aunque solo en la medida en que no entre en contradicción con el “testimonio del espíritu”, esto es, con el pensar, la reflexión y la racionalidad libre del ser humano que, en última instancia, debe constituir su verdadero fundamento. Para un tratamiento detallado acerca de esta cuestión, véase Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de religión III*, ed. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza, 1985, 169-180.

«experimento» transitorio que Hegel realiza en su *Historia* al intentar conciliar las enseñanzas de Jesús con los principios ilustrados de la libertad y la razón.

Ahora bien, esta cuestión adquiere una relevancia fundamental en su análisis de las enseñanzas de Jesús en su escrito *Jesús y su destino*, puesto que en él Hegel desarrolla una cuestión que retomará en su filosofía posterior y que será central en su pensamiento religioso maduro acerca del cristianismo. Esta cuestión radica en la idea especulativa de que la verdad del cristianismo consiste en exponer la conciliación de la naturaleza divina y la naturaleza humana por medio de la Encarnación de Dios en la figura humana de Jesús. Es esta conciliación lo que le permite a Hegel concebir las enseñanzas originales de Cristo como base de una religión de la libertad, en la medida en que en ellas el fundamento divino de lo real se expresa en la *subjetividad humana*. Por ello, la constitución de una sociedad unificada queda supeditada a la acción libre del individuo imbuido por la gracia divina, la cual no consiste ya en el sometimiento inmediato a la estructura de la totalidad social (como ocurre en el mundo de los antiguos griegos), sino en la configuración activa de una comunidad de seres humanos reconciliados que, *en tanto iguales a Dios*, se afirman y conocen desde el otro, en el que encuentran el fundamento de su libertad y de su ser.

Por esta razón, la conciliación que acontece en la forma de la *mundanización de lo divino* en la historia humana a través de la figura particular de Jesús constituye también una mundanización de lo divino en la *humanidad en cuanto tal*, en la medida en que, siguiendo las enseñanzas que Jesús deja antes de su muerte y desaparición, tal como las interpreta Hegel, se reconozca el amor divino en el amor humano, tangible y terrenal. Esto prefigura la posterior comprensión hegeliana de “la idea de Dios como *Espíritu (Geist)*” (Gallardo 2013 124) que nace justamente de sus apreciaciones especulativas acerca del Amor como elemento unificador de la Vida. De tal forma que en su *Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes)* de 1807 Hegel llega a señalar que en la religión cristiana, comprendida como religión manifiesta, consumada o revelada (*Offenbare*), en el sentido de que manifiesta la verdadera esencia de Dios, “[...] la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad lo que [en ella] se contempla” (Hegel 2010 863).





## Referencias bibliográficas

- Adams, G. P. "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings". *University of California Publications in Philosophy*, editado por Charles H. Rieber, University of California Press, 1910, vol. 2, no. 4, pp. 67-102.
- Aragüés Aliaga, R. "Religión en el joven Hegel". *Bajo Palabra*, no. 12, 2016, pp. 59-68. <https://doi.org/10.15366/bp2016.12.004>
- D'Hondt, J. *Hegel*. Tusquets, 2013.
- Dilthey, W. *Hegel y el idealismo*. F.C.E., 1944.
- Duque, F. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal, 1998.
- Flohr, M. "The Tübingen Fragment: From Moral Philosophy to Normative Social Theory". *The Young Hegel and Religion*, editado por Evangelia Sembou, Peter Lang, 2017, pp. 37-66.
- Gallardo, E. L. "El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel". *Política y Cultura* núm. 39, 2013, pp. 113-143.
- Garaudy, R. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Ediciones Siglo Veinte, 1973.
- Harris, H. S. "Hegel's intellectual development to 1807". *The Cambridge Companion to Hegel*, editado por Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, 1993, pp. 25-51.
- Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight. 1770-1801*. Oxford University Press, 2002.
- Hegel, G. W. F. *Hegels Theologische Jugendschriften*. J.C.B. Mohr, 1907.
- Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bände: Frühe Schriften. Teil I*. Frankfurt am Main, 1971.
- Hegel, G. W. F. *La constitución de Alemania*. Aguilar, 1972.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 1978.
- Hegel, G. W. F. *Historia de Jesús*. Taurus, 1981.
- Hegel, G. W. F. *Espíritu del cristianismo y su destino*. Editorial Rescate, 1984.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de religión III*. Alianza, 1985.
- Hegel, G. W. F. "El «Fragmento de Tubinga»". Traducido por María del Carmen Paredes, *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense*, vol. 7, no. 11, 1994, pp. 139-176.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Abada, 2010.
- Hegel, G. W. F. "Fragmento de Tubinga". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014a, pp. 11-36.
- Hegel, G. W. F. "Carta de Hegel a Schelling. 16 de abril de 1795". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014b, pp. 90-92.
- Hegel, G. W. F. "Historia de Jesús". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014c, pp. 101-154.
- Hegel, G. W. F. "La positividad de la religión cristiana". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014d, pp. 163-246.
- Hegel, G. W. F. "Jesús y su destino". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014e, pp. 363-460.
- Hegel, G. W. F. "Carta de Hegel a Schelling. 02 de noviembre de 1800". *El Joven Hegel: Ensayos y esbozos*, editado por J. M. Ripalda, F.C.E, 2014f, pp. 489-490.
- Innerarity, D. "El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor". *Thémata. Revista de filosofía*, no. 7, 1990, pp. 67-90.
- Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, 1981.
- Kaufmann, W. "Hegel's Early Antitheological Phase". *The Philosophical Review*, vol. 63, n.º 1, 1954, pp. 3-18. <https://doi.org/10.2307/2182112>
- Kaufmann, W. *Hegel*. Alianza, 1972.
- Kroner, R. "Introduction: Hegel's Philosophical Development". *Early Theological Writings*, por G. W. F. Hegel, traducido por T. M. Knox, University of Chicago Press, 1948, pp. 1-66.
- Kroner, R. *El desarrollo filosófico de Hegel*. Leviatán, 1981.
- Küng, H. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Herder, 1974.
- Lewis, T. H. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford University Press, 2011.
- Lukacs, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo, 1970.
- Pinkard, T. *Hegel. Una biografía*. Acento, 2002.
- Rendón Arroyave, C. E. "El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana". *Estudios de filosofía*, no. 8, 1993, pp.169-182.
- Ripalda, J. M. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*. F.C.E, 1978.
- Rousseau, J.J. *El contrato social*. Austral, 2007.



Sembou, E. "The Young Hegel on 'Life' and 'Love'". *Hegel Bulletin*, vol. 27, no. 53/54, 2006, pp. 81-106. <https://doi:10.1017/s0263523200007552>

Sembou, E. "Introduction". *The Young Hegel and Religion*, editado por Evangelia Sembou, Peter Lang, 2017, pp. 1-36.

Serrano, V. "Introducción". G. W. F. Hegel. *Fe y saber*. Colofón, 2001, pp. 15-27.





## La verdad como objetivo educativo desde el pensamiento crítico<sup>1</sup>

### Truth as an educational aim from critical thinking

JOAQUÍN EDUARDO HERNÁNDEZ-CORREA<sup>2</sup>

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

Licenciado en Educación con mención en pedagogía en Filosofía

jhernandezfilosofia@gmail.com

Fecha de Recepción: 25/03/2024

Fecha de Aceptación: 24/06/2024

#### Resumen

En esta investigación se analizará y fundamentará el concepto de pensamiento crítico, entendido como un importante objetivo educativo, en relación con el concepto de verdad. En primera instancia se revisará el concepto de pensamiento crítico encontrado en el currículo nacional como ejemplo. Luego se analizará y fundamentará epistemológicamente el pensamiento crítico desde sus componentes epistémicos, desde los aportes del filósofo educativo Harvey Siegel y la epistemología confiabilista de Alvin Goldman. Desde esta fundamentación se vinculará el pensamiento crítico con el concepto de verdad al entenderlo como un proceso conducente a la verdad.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Hernández-Correa, J. E. (2024). La verdad como objetivo educativo desde el pensamiento crítico. *Resonancias*, (18), 91-116. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74180

**En MLA:** Hernández-Correa, J. E. "La verdad como objetivo educativo desde el pensamiento crítico." *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 91-116. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.74180

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios de los dos evaluadores anónimos de este artículo, en especial al segundo, cuyas críticas precisas me ayudaron a mejorar el primer envío del artículo. Así también agradezco al profesor Iván Briceño de la UCSH quién fue el profesor responsable en guiar mi tesis de pregrado en la cual se basó los lineamientos de este artículo. Por último, agradezco a los profesores Francisco Pereira y Juan Loaiza de la UAH quienes tuvieron el tiempo y la disposición en guiarme y responder mis dudas en lo referente a la epistemología individual y social de Alvin Goldman.

<sup>2</sup> <https://orcid.org/0009-0002-4773-5074>

**Palabras clave:** objetivo epistémico, pensamiento crítico, confiabilismo, verdad, educación.

**Keywords:** Epistemic aim, Critical thinking, reliabilism, Truth, Education

Esto permitirá tener una base diferente para conceptualizar el pensamiento crítico como objetivo educativo, reformular este concepto en los documentos ministeriales y derivar sugerencias docentes por medio de las cuales formar en los estudiantes el pensamiento crítico. Lo anterior lleva a reconsiderar la verdad como un objetivo epistémico primario en la educación por derecho propio, junto al desarrollo del pensamiento crítico.

## Abstract

This research will analyze and justify the concept of critical thinking, understood as an important educational aim in relation to the concept of truth. In the first instance, the concept of critical thinking found in the national curriculum will be reviewed as an example. Critical thinking will then be analysed and epistemologically grounded in its epistemic components, based on the contributions of the educational philosopher Harvey Siegel and the reliabilist epistemology of Alvin Goldman. From this foundation, critical thinking will be linked to the concept of truth by understanding it as a process leading to truth. This will provide a different basis for conceptualising critical thinking as an educational objective, reformulating this concept in ministerial documents and deriving teaching suggestions by means of which to train students to think critically. This leads to a reconsideration of truth as a primary epistemic goal in education in its own right, alongside the development of critical thinking.

## I. Introducción

Históricamente se puede reconocer que la educación ha tenido diferentes objetivos o fines por los cuales se ha implementado, siendo algunos de los *objetivos educativos* que se han propuesto: la libertad, la autonomía, la felicidad (Hirst 1970), o incluso la virtud (Scheffler 2009). Junto a estos objetivos educativos, están también los llamados *objetivos epistémicos* de la educación (Phillips, D.C. y Siegel 2015), que se enfocan en desarrollar diferentes habilidades y valores relacionados con la producción y evaluación de conocimiento en los estudiantes, tales como el desarrollo de la comprensión, la racionalidad o el pensamiento crítico.

En consonancia con esto, algunos teóricos de la educación (Siegel 2010; Davies 2015; Hitchcock 2022) plantean que el desarrollo del pensamiento crítico es uno de los principales objetivos epistémicos a la hora de implementar una nueva metodología, pedagogía o promover alguna política educativa. Su importancia es quizás mucho más notoria en las asignaturas humanistas, y con especial relevancia para la enseñanza de la filosofía. Sin embargo, cabe destacar, poco se dice sobre otro de los objetivos epistémicos que la educación ha tenido, esto es, la verdad (Goldman 1999).

El objetivo de este ensayo será analizar el concepto de pensamiento crítico, en algunos de los documentos ministeriales de la educación en Chile, basado en los

aportes del filósofo de la educación Harvey Siegel y ofrecer un fundamento para este concepto desde la epistemología contemporánea del filósofo Alvin Goldman. Esto permitiría, por un lado, fundamentar rigurosamente el pensamiento crítico como objetivo epistémico; y, por otro lado, dar una interpretación de este objetivo ligándolo al concepto de verdad desde la epistemología confiabilista.

Las implicaciones inmediatas de esto serán tener una base conceptual diferente de lo que significa el pensamiento crítico y su desarrollo en los estudiantes, y poder sostener que la verdad o la obtención de creencias verdaderas es también un importante objetivo epistémico de la educación por derecho propio.

## II. Contexto educacional

El importante rol que tiene el pensamiento crítico en la educación chilena es evidente y así lo muestran los documentos ministeriales. Partiendo por la LGE, que es la *ley general de educación* que rige el sistema educacional, se puede leer que uno de sus objetivos principales es “pensar en forma libre y reflexiva, siendo capaces de evaluar críticamente la propia actividad y de conocer y organizar la experiencia.” (Mineduc 2009a) haciendo clara alusión al pensamiento crítico. Siendo el pensamiento crítico listado entre los objetivos del *ámbito del conocimiento y la cultura*.

Por otro lado, en este mismo documento, es también mencionada la autonomía como un importante objetivo educativo, pues es el primer objetivo listados en la LGE dentro del *ámbito personal y social*, cuando se dice que los estudiantes deben “alcanzar el desarrollo moral, espiritual, intelectual, afectivo y físico que los faculte para conducir su propia vida en forma autónoma, plena, libre y responsable” (Mineduc 2009a). Por lo que, en la LGE, tanto el pensamiento crítico como la autonomía son objetivos importantes. Comúnmente estos dos conceptos se encuentran ligados, pero ¿cómo están relacionan ambos en este documento?

Desde la distinción antes señalada entre *objetivos educativos* y *objetivos epistémicos*, es posible identificar esta misma división en la LGE cuando se distingue entre los objetivos del *ámbito personal y social* y los objetivos del *ámbito del conocimiento y la cultura*. los *objetivos educativos* corresponderían a los objetivos del *ámbito personal y social*, y los *objetivos epistémicos* a los objetivos del *ámbito del conocimiento y la cultura*. Esto se evidencia en que cada objetivo listado en el ámbito del conocimiento es identificable con palabras de connotación epistémica tales como *curiosidad*, *reflexión*, *comunicación eficaz*, *acceso a la información*, etc., mientras que los objetivos listados en el ámbito personal refieren a características

integrales del ser humano y propias de la autonomía tales como *desarrollo personal, plan de vida y proyecto personal, autoestima y confianza*<sup>3</sup>, *compromiso con uno mismo* y el respeto al *proyecto de vida de los otros*<sup>4</sup>.

Por lo que tomando en cuenta esto, y el hecho de que los *objetivos epistémicos* son mediadores para alcanzar los *objetivos educativos*, se puede evidenciar algo supuesto, pero no dicho explícitamente en la LGE: que cada objetivo del *ámbito del conocimiento y la cultura* se concibe como un medio para alcanzar los objetivos del *ámbito personal y social*; y, por tanto, que el pensamiento crítico es también concebido como un medio para alcanzar la autonomía. De esta manera, queda aún más patente que la distinción entre *objetivos epistémicos* y *objetivos educativos* coincide directamente con la distinción de objetivos propuestos en la LGE entre *ámbito del conocimiento y la cultura*, y *el ámbito personal y social*. De todo esto se puede concluir que, el pensamiento crítico en la LGE es un objetivo importante, es un objetivo epistémico y que su desarrollo es importante para lograr la autonomía.

Un último punto respecto a la LGE es que, según esta, cada objetivo debe ser enseñado a los estudiantes por medio de una estructura tripartita, que consiste en la enseñanza de *contenidos, habilidades y actitudes*. Justo antes de mencionar los objetivos educativos se dice que “la educación media tendrá como objetivos generales, sin que esto implique que cada objetivo sea necesariamente una asignatura, que los educandos desarrollen los conocimientos, habilidades y actitudes que les permitan...” (Mineduc 2009a). Esto será retomado más adelante en este artículo, pero por ahora destacar que el pensamiento crítico, al ser un objetivo epistémico en la LGE también debiera estar enmarcada en esta división de la enseñanza, lo que permitiría entender que el pensamiento crítico, en este documento, es un concepto que implica elementos de conocimiento, habilidades y actitudes.

Siguiendo con otros documentos, el pensamiento crítico es también retratado como un importante objetivo educativo en las actuales *bases curriculares* de 7° a II° Medio y en las *bases curriculares* de III° a IV° Medio. En ambas se destaca el pensamiento crítico como una de las habilidades transversales importantes para el siglo XXI, porque “el pensamiento crítico permite *discriminar* entre informaciones, declaraciones o argumentos, *evaluando* su contenido y pertinencia. Favorece el pensamiento sistémico y pone en juego métodos de razonamiento orientados a la solución de un problema y la formulación de preguntas estratégicas para ello”

---

<sup>3</sup> La confianza puede acá ser entendida como valor o valentía, elemento importante, por ejemplo, en el concepto ilustrado y racionalista de autonomía de Immanuel Kant en su escrito *¿Qué es la ilustración?*

<sup>4</sup> La importancia del proyecto personal y el respeto por el proyecto de otros son elementos vinculados a la visión liberal de la autonomía que se pueden ver en John Stuart Mill en “*sobre la libertad*”.



(Mineduc 2019). Esto esta luego consolidado en los mismos documentos al mencionar al pensamiento crítico como uno de los objetivos de aprendizaje de todas las asignaturas, especificando todas las habilidades que este agrupa, las cuales son “*hacer conexiones entre fenómenos, elaborar interpretaciones, analizar interpretaciones, evaluar y elaborar juicios éticos*” (cf. Mineduc 2019)

Todo esto recalca que el pensamiento crítico en los estudiantes les permite desarrollar sus propias capacidades autónomas para interpretar el mundo. Pero, además, se evidencia tres elementos epistémicos importantes en este concepto de pensamiento crítico por los cuales se puede explicitar que este parece sustentarse en una visión *evidencialista*<sup>5</sup> del conocimiento. Primero, que el pensamiento crítico supone un criterio normativo por el cual una información se *evalúa* o *discrimina*; Segundo, que todas las habilidades y actitudes ligadas al pensamiento crítico, tales como *evaluar* una información y *elaborar* juicios éticos (Mineduc 2019 60) para *organizar la experiencia* (Mineduc 2009a 12) radican a *nivel del individuo*, sin hacer mención de elementos externos; y tercero, conjugando los dos elementos anteriores, que el criterio normativo que el individuo ejerce en estas habilidades parecen estar *en* el individuo

Estos tres elementos epistémicos, que el pensamiento crítico implique un criterio normativo, el que todas las habilidades radiquen en el sujeto individual y, por tanto, que el criterio de evaluación este en el individuo parecen sugerir que el pensamiento crítico tiene un supuesto internista y evidencialista. Es el individuo y su posesión de evidencia lo que determina decisivamente si una información cuenta como evidencia valida o no valida. Estos tres supuestos, se interpreta en este ensayo, son supuestos epistemológicos que coinciden con las características de una teoría de la justificación evidencialista internista. Ahora bien, si esta interpretación es correcta, la crítica que se realizará es que los principales problemas de que adolece a esta postura filosófica son traspasables a esta visión del pensamiento crítico que opera en los documentos ministeriales, lo que hace a este concepto inviable filosóficamente hablando.

Por último, volviendo a los documentos del ministerio, en otros dos documentos más nuevamente el pensamiento crítico es parte de los objetivos educativos que se plantean. En el *programa curricular de filosofía* se menciona que las habilidades filosóficas fundamentales para el diálogo son “la capacidad hermenéutica de comprender lo que dice el otro, el pensamiento lógico-argumentativo, el pensamiento crítico y creativo, y la apertura de las propias ideas en oposición a

---

<sup>5</sup> El evidencialismo es la postura epistemológica que sostiene que la justificación de una creencia se basa en la posesión de evidencia por parte del individuo y su acceso a sus propios estados mentales. Una de las posturas opuestas a esta es el confiabilismo, que sostiene que la justificación de una creencia se basa primordialmente en elementos externos al sujeto que sean confiables.

las ideas de los demás” (Mineduc 2020a) y en el *programa curricular de historia* se sostiene que:

Cuando aprendemos a pensar críticamente, podemos discriminar entre informaciones, declaraciones o argumentos, evaluando su contenido, pertinencia, validez y verosimilitud<sup>6</sup>. El pensamiento crítico permite cuestionar la información, tomar decisiones y emitir juicios, como asimismo reflexionar críticamente acerca de diferentes puntos de vista, tanto de los propios como de los demás” (Mineduc 2020b 11)

En síntesis, se puede decir que los puntos centrales de lo que es el pensamiento crítico en estos cinco documentos ministeriales es que (i) el pensamiento crítico está contemplado como uno de los principales objetivos epistémicos en la educación, (ii) es de gran importancia para el desarrollo de la autonomía en los estudiantes, (iii) es teóricamente divisible en elementos de conocimiento, habilidades y actitudes, (iv) consiste principalmente en una serie de habilidades cognitivas individuales para relacionar, interpretar, analizar, evaluar y emitir juicios, (v) el criterio epistémico principal para ejercer efectivamente estas habilidades se haya en el individuo y su posesión de evidencia, y (vi) que estas habilidades tienen como fin el desarrollo individual de la persona.

Así surgen tres problemáticas principales, primero, la falta de un fundamento epistémico explícito y seguro respecto a los criterios epistémicos ya supuestos en el concepto de pensamiento crítico de los documentos ministeriales. En base a las características antes mencionadas, se puede reconocer que en este concepto de pensamiento crítico opera una concepción evidencialista, y, por tanto, inter-nista de la justificación. Esta es una teoría de la justificación con reconocidos problemas epistemológicos tales como su carácter reductivo mentalista (Pappas 2014), su definición circular de sus términos epistémicos tales como ‘evidencia’ y ‘ajuste’ desde otros términos epistémicos (Goldman 1979), y el clásico problema del solipsismo filosófico (Bonjour and Sosa 2003).

Una segunda problemática que surge, por implicancia de la primera, es la ausencia completa en estos documentos ministeriales de si el conocimiento logrado por el estudiante y su capacidad de pensar críticamente se vincula implícita o explícitamente a alguna fuente objetiva o a algún medio fiable de conocimiento más allá de su propio criterio individual y su capacidad evaluadora subjetiva.

---

<sup>6</sup> Se debe distinguir acá entre verosimilitud y verdad. Que una proposición sea verosímil significa que está más cercana a la verdad respecto a otras proposiciones, mientras que una proposición verdadera es aquella que se corresponde con la realidad. Desde esta distinción, se propone en este ensayo que el concepto de verdad sea considerado como un objetivo epistémico y también como un supuesto epistémico del pensamiento crítico, cuestión que es mejor fundamentada desde una postura externalista de la justificación, y específicamente desde el confiabilismo.

Este segundo problema limita el conocimiento solamente a lo que el individuo cerrado puede conocer, analizar y evaluar.

Con este problema se abre la discusión respecto a si el concepto de verdad debiera tener lugar en la educación actual y en los documentos ministeriales, pues no se hace mención en los objetivos educativos de la LGE, las bases curriculares o en los diferentes programas curriculares de las asignaturas de algún concepto de verdad, conocimiento de la verdad o el que los estudiantes obtengan creencias verdaderas del mundo.

Una tercera problemática surge respecto al concepto de autonomía. La autonomía, en cuanto se vincula a proyectos de vida que se respaldan en el conocimiento, no puede darse sin un adecuado fundamento para el pensamiento crítico, y a la vez, no puede ser fundamentada sin hacer referencia a un concepto de verdad<sup>7</sup>. Cabe preguntarse de qué manera puede ser positivo para un estudiante tener autonomía si esta se fundamenta en la falsedad o en una visión ilusoria de la vida; o si es incluso deseable plantear a los estudiantes, quienes serán futuros ciudadanos con poder político, que el pensamiento crítico y su autonomía subsecuente no tiene relación alguna con la verdad y que incluso esta misma no existe.

Ante estas tres problemáticas este ensayo propone fundamentar el concepto de pensamiento crítico desde el concepto de verdad para el adecuado desarrollo de la autonomía de los estudiantes desde los supuestos epistemológicos del confiabilismo. Por lo que las preguntas centrales de este ensayo serán ¿Cómo se puede compatibilizar el concepto de verdad con el pensamiento crítico? y ¿No supone el pensamiento crítico una visión antirrealista<sup>8</sup> o al menos escéptica sobre la verdad? (Sutton 1995)

### III. Filosofía de la educación y epistemología

La filosofía de la educación se encarga de examinar y cuestionar los supuestos que subyacen en nuestro entendimiento de lo que es la educación (Phillips, D.C. y Siegel, 2015), esta, junto a la epistemología contemporánea nos brindan un marco teórico para analizar el concepto de pensamiento crítico y explorar

---

<sup>7</sup> Esta argumentación acá aplicada a la autonomía epistémica puede considerarse semejante a la argumentación en el ámbito de la ética entre la autonomía moral supuesta en el constructivismo social y el realismo moral que postula la existencia de verdades morales en el mundo (Shafer-Landau 2003).

<sup>8</sup> Postura epistemológica que sostiene que no hay conocimiento objetivo del mundo, toda proposición verdadera es relativa al individuo o su cultura.

una fundamentación de este ligándolo al concepto de verdad. Así, el desarrollo del pensamiento crítico y la verdad podrían ser considerados como dos objetivos epistémicos importantes para la educación.

Como punto preliminar es importante volver a mencionar la distinción entre *objetivos educativos* y *objetivos epistémicos* de la educación. Los objetivos educativos son aquellos objetivos generales que una institución o sistema educacional se propone alcanzar y que le permiten dar dirección o sentido a su desarrollo para la sociedad, mientras que los objetivos epistémicos son más específicos y abarcan valores, habilidades o actitudes vinculadas a la producción o evaluación de conocimiento, algunos ejemplos son el pensamiento crítico, la comprensión o el entendimiento. En un esquema general, los objetivos epistémicos son medios por los cuales se alcanzan los objetivos educativos. Desde esta distinción, se puede reconocer que, en los documentos ministeriales anteriormente mostrados, un objetivo educativo importante es la autonomía, mientras que uno de los objetivos epistémicos primarios para desarrollar la autonomía en los estudiantes es el desarrollo del pensamiento crítico (Siegel 2010).

Dentro de esta distinción se debate cuál es el objetivo epistémico primario, donde “la mayoría de los filósofos de la educación significativos históricamente, sostienen que el pensamiento crítico o la racionalidad y las creencias racionales... es el objetivo educativo epistémico principal” (Phillips, D.C. y Siegel 2015). La discusión que sigue se enfocará en los objetivos epistémicos y en sostener que, aunque el pensamiento crítico es de suma importante, la verdad también debiera ser un objetivo epistémico importante por considerar.

### Filosofía de la educación

El pensamiento crítico, aunque avalado en la práctica como un objetivo importante a alcanzar en la educación, no es un concepto fácil de definir (Black 2006), habiendo varias formas de entenderlo, desde enfoques netamente centrados en las habilidades lógicas (Ennis 1958) hasta otros más sociales como el de Davies (2015). Este ensayo optará por una concepción más bien intermedia del pensamiento crítico, la de Harvey Siegel, la cual mantiene en su definición elementos de habilidades lógicas, pero que considera, además, elementos actitudinales. Por lo que el marco teórico por el cual se analizará el pensamiento crítico como objetivo epistémico y su relación afin con la verdad será el trabajo de este filósofo norteamericano de la educación, quien ha dedicado gran parte de su carrera investigativa a la educación, siendo uno de los puntos de su estudio el pensamiento crítico.

Para Siegel, una de las principales características del pensamiento crítico es que este es un concepto esencialmente normativo, es decir, que presupone una normatividad por la que una persona evalúa una información o conocimiento emitiendo un juicio crítico. Cuando este juicio crítico se expresa, dice Siegel, se da en dos componentes distintivos: (1) Las habilidades o competencias: por medio de las cuales se ejerce el pensar crítico en base a esta normatividad; habilidades tales como analizar, interpretar y evaluar información; y (2) Las actitudes o disposiciones afines para estas habilidades: las cuales igualmente presuponen esta misma normatividad; disposiciones como la de buscar constantemente buenas razones para creer algo o el estar dispuesto a ser guiado por tales razones. Así lo dice Siegel:

Los aspectos claves del pensamiento crítico, actualmente advocated por los teóricos contemporáneos, incluyen (1) la afirmación de que la noción es esencialmente normativa en su carácter y (2) la afirmación de que el pensamiento crítico involucra dos componentes distintivos [...] (a) destrezas o habilidades de evaluación racional y (b) la disposición a comprometerse y ser guiado por tal evaluación<sup>9</sup> (2010 141)

Este es la *visión compuesta* del pensamiento crítico, siendo la visión más aceptada por la mayoría de los teóricos educativos (Davies 2015 60), y siendo además consistente con la división tripartita de la enseñanza antes mencionada en la LGE entre contenidos, habilidades y actitudes (Mineduc 2009). Cabe destacar que, si bien existen otras dimensiones vinculadas al pensamiento crítico como las emociones vinculadas a las actitudes del pensamiento crítico, la creatividad o su dimensión práctica, en cualquiera de estas concepciones se incluyen estos dos aspectos mencionados por Siegel.

Esto nos permite mencionar una característica más que da Siegel sobre el pensamiento crítico, y es que, cuando estas habilidades y disposiciones se ponen en práctica por una persona, el ideal abstracto del pensamiento crítico se extiende a un ideal de persona con espíritu crítico, pues se rebasa los elementos cognitivos para abarcar también aspectos afectivos, valorativos y de personalidad. Lo que permite a Siegel conectar el concepto de pensamiento crítico con el ejercicio de la *autonomía* como un ideal de persona que es capaz de juzgar por sí misma y de actuar en consonancia con tal capacidad.

Así desde los elementos mencionados se puede bosquejar el ejercicio del pensamiento crítico como una dirección lógica que va de adentro hacia afuera, partiendo de los componentes epistémicos, se ejercen las habilidades cognitivas, lo

---

<sup>9</sup> Las citas realizadas en este artículo han sido traducidas por el autor.

que abarca las disposiciones adecuadas que una persona debe tener para desplegar estas habilidades, lo que a su vez involucra elementos afectivos y valóricos, hasta finalmente concretizarse el pensamiento crítico en el ejercicio de la autonomía cuando esta se pone en práctica en la dimensión social y política. Siegel dice “esto extiende el ideal [del pensamiento crítico] más allá de los límites de lo cognitivo, hacia, así entendido, el ideal de un cierto tipo de persona” (2010). Ampliación práctica del pensamiento crítico que rebasaría por tanto lo netamente individual y estaría vinculado a lo que Davies (2015) llama *dimensión socio-cultural* del pensamiento crítico.

Ahora bien, enfocándonos en la *dimensión individual* del pensamiento crítico y en su elemento normativo antes mencionado, este refiere a la existencia de normas procedimentales por las que debe guiarse el pensamiento de una persona para pensar críticamente. Esta normatividad para el pensamiento implica, en primer lugar, un *carácter prescriptivo* para el pensamiento crítico, más allá de aquellos procesos descriptivos que le conforman y, en segundo lugar, implica también un *carácter epistemológico*.

El carácter epistemológico del pensamiento crítico es central para que una persona pueda emitir un juicio evaluativo acerca de cualquier información o conocimiento pues necesariamente debe tener una base para emitir un juicio, y además, porque esta normatividad es lógicamente anterior a las habilidades o disposiciones críticas que se puedan tener. Sin un claro criterio epistemológico normativo no se puede determinar qué habilidades del pensamiento deben ser fomentadas o cuales son las disposiciones propicias para ejercer tales habilidades. Siegel destaca esta importancia cuando menciona que:

Una completa concepción del pensamiento crítico debe incluir una explicación epistemológica de las razones. Tal explicación debe involucrar una consideración de los criterios que distinguen entre buenas y malas razones, debe también distinguir una garantía genuina de una espuria e identificar la fuente epistemológica de la garantía o justificación que tales razones provee para las creencias y acciones. La teoría del pensamiento crítico es, en esta visión, primariamente una actividad epistemológica, y aquellos involucrados en desarrollar una teoría del pensamiento crítico deben prestar atención a las dimensiones epistemológicas del pensamiento crítico (1985 75)

Este aspecto epistemológico del pensamiento crítico es el que mayor atención ha recibido en la literatura filosófica pues aquello que Siegel llama normatividad epistémica, en la epistemología recibe el nombre de *justificación*. En epistemología para poder mantener una cierta creencia es necesario poder justificarla según ciertos criterios epistémicos, por lo que existe una relación entre el proceso epistemológico de justificar una cierta creencia y el proceso educativo de evaluar



una creencia según cierta normatividad, y es en este aspecto epistemológico del pensamiento crítico donde nos adentraremos para hablar de la teoría de la justificación.

Desde el concepto de normatividad epistémica que plantea Siegel y de la fundamentación filosófica que se hará de este concepto es que se puede vincular el pensamiento crítico con el concepto de verdad, y por extensión, con la realización concreta del pensamiento crítico en la autonomía. Sin embargo, cabe destacar que, manteniendo el énfasis siempre en el pensamiento crítico, ni Siegel ni los documentos ministeriales vinculan el pensamiento crítico o la autonomía con la verdad, ni mucho menos plantean que la verdad deba ser considerada como un objetivo epistémico relevante para la educación. Por tanto, la propuesta epistemológica sugerida será para fundamentar la verdad como objetivo epistémico.

### Epistemología confiabilista

En epistemología uno de los principales temas de estudio es la justificación de nuestras creencias, siendo la principal teoría de la justificación el *evidencialismo* (Goldman 2011). A grandes rasgos el evidencialismo es la teoría epistemológica de la justificación que plantea que nuestro conocimiento se fundamenta en la posesión de evidencia por parte del individuo, siendo esta una de las principales teorías de la justificación desde el tiempo de Descartes (Goldman, 2021). La definición “tradicional” de conocimiento (Scruton 2003 p 320) se da desde tres condiciones, Un sujeto S conoce que P sí y solo sí:

- (1) S cree P.
- (2) P es verdad.
- (3) S está justificado en creer P.

La postura evidencialista interpreta la tercera condición sobre la justificación como la posesión de evidencia por S que probabiliza P, así S está justificado en creer P si y solo si posee evidencia que probabiliza P, sea esta la experiencia introspectiva o la experiencia sensible. El problema del evidencialismo es que hace depender la justificación del conocimiento solo de los estados mentales presentes

del sujeto que justifica, planteando el problema del solipsismo antes mencionado, en donde todo conocimiento justificado se da solamente desde el individuo<sup>10</sup>.

Como respuesta al individualismo del evidencialismo y a sus problemas para justificar el conocimiento solo desde los estados mentales presentes surge la *epistemología confiabilista*. El confiabilismo es una teoría de la justificación reciente, de hace unos 35 años, desarrollada principalmente por el filósofo norteamericano Alvin Goldman.

Para evitar las problemáticas del evidencialismo, el confiabilismo redefine la tercera condición del conocimiento, evitando apelar únicamente al sujeto y a sus estados mentales individuales. Esta teoría sostiene que para que un sujeto S justifique una creencia P no es la posesión de evidencia sino más bien los *procesos fiables o confiables* que originan una creencia los que confieren justificación a esta, de allí el nombre de confiabilismo. Todo proceso formador de creencia que sea fiable, como los procesos cognitivos o cualquier proceso externo al sujeto que garantice la obtención de creencias verdaderas, puede ser un proceso que confieren justificación a una creencia. Las condiciones para el conocimiento desde esta teoría serían las siguientes:

- (1) S cree P.
- (2) P es verdad.
- (3) S es justificado en creer P si y solo si la creencia de S en P en *t* es el resultado de un proceso cognitivo formador de creencias fiable

Esta teoría de la justificación es presentada por primera vez por Goldman en su obra pionera “*What Is Justified Belief?*” de 1979, perfeccionada luego en Goldman (1986), (1991) y (2011). La perspectiva inicial que toma Goldman respecto a la justificación es contraria al evidencialismo, pues, entre otras cosas, no apela solamente a la capacidad del sujeto de ofrecer razones a sus creencias o a sus estados mentales presentes sino también a procesos causales fuera de él; y también busca confeccionar estándares de justificación que sean completamente descriptivos y naturales a la experiencia cotidiana y no estándares de justificación prescriptivos ideales como los del evidencialismo: “No trato de prescribir estándares para la justificación que difieren de, o mejoran con respecto a, nuestros estándares ordinarios. Solamente trato de explicar los estándares ordinarios, los

---

<sup>10</sup> Para más detalle respecto a esta crítica al evidencialismo internalista ver Goldman (1979) y Pappas (2014).

cuales son, creo yo, bastante diferentes de aquellos registros clásicos, e.g., ‘Cartesianos’” (Goldman 1979)

Sin embargo, este carácter descriptivo del confiabilismo y el hecho de que traslada la responsabilidad justificadora del sujeto y sus estados mentales a procesos externos plantearon suficientes dudas a Goldman sobre su teoría que lo llevó a revisarla y a confeccionar una síntesis entre el evidencialismo y el confiabilismo. En el año 2011 Goldman publica un artículo titulado “*Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism?*” en donde postula su nueva teoría de la justificación que solventa los puntos débiles del confiabilismo adoptando ciertos elementos del evidencialismo.

Esta teoría mixta de la justificación entre Confiabilismo y Evidencialismo aligeraría los problemas planteados por la justificación el Confiabilismo permitiendo mantener la posesión de evidencias como condición necesaria para la justificación, y al mismo tiempo mantener los elementos confiabilistas de los procesos causales, los cuales son los que conectan las creencias que tenemos con los hechos del mundo.

La mayor parte de sus existencias respectivas, el confiabilismo y el evidencialismo (esto es, el confiabilismo de procesos y el evidencialismo mentalista) han sido rivales. Ellos son generalmente vistos como incompatible, incluso antitéticas teorías de la justificación. Pero algunas personas están empezando a repensar esta noción” (Goldman 2011)

Siendo esta teoría la que nos permitiría ofrecer un mejor fundamento para el pensamiento crítico.

### Teoría de dos niveles epistémicos

Una teoría de la justificación mixta podría organizarse desde dos niveles de justificación; en un primer nivel, más superficial, se reconocería un tipo de justificación evidencialista en donde la posesión inmediata de evidencia sí juega un rol importante; mientras que en un segundo nivel más estructural se mantendrían los procesos fiables por medio de los cuales se originan las creencias del primer nivel, estos procesos serían los elementos subyacentes a la posesión de evidencia y le otorgaría importancia al tiempo pasado en estos procesos para otorgar legitimidad a los estados mentales presentes del sujeto.

En el segundo nivel confiabilista se mantendría una justificación proposicional de nuestras creencias, pero ahora solo como requerimiento para aquellas

creencias que se basan en la posesión de evidencia; y aunque Goldman deja abierta la posibilidad de que haya creencias justificadas solo desde estados mentales actuales, plantea que esto es una rareza y que la norma general es que las creencias dependan tanto de estados mentales que las sustenten y de procesos fiables anteriores. El siguiente es el esquema que delinea lo que sería el proceso de justificación desde un nivel evidencialista y un segundo nivel confiabilista, vinculando esto con la noción de pensamiento crítico.



Por lo que además de considerar los elementos confiabilistas de la teoría inicial de Goldman, se suman ahora elementos evidencialistas que permitiría moderar lo que sería un confiabilismo que no considera los elementos internos del individuo.

Al respecto, cabe destacar que actualmente, se han planteado diferentes teorías de la justificación, como pueden ser las teorías confiabilistas evidenciales con autores como Goldberg (2020) y también las propuestas dentro de la epistemología de la virtud. Sin embargo, cada una de estas, aunque no adopten el confiabilismo de procesos de Goldman, sí incorporan elementos confiabilistas importantes<sup>11</sup>, específicamente la característica de los agentes a ejercer habilidades de manera fiable (Turri, Alfaro y Greco, 2021), y por tanto que van más allá de sus estados

<sup>11</sup> De hecho, en el caso de la epistemología de la virtud, estas pueden ser divididas entre epistemologías confiabilistas y epistemologías responsabilistas, siendo un ejemplo de estas últimas el enfoque responsabilista de Linda Zagzebski (2020) quien enfatizando el desarrollo de rasgos del carácter y la personalidad.

mentales presentes como planteaba el evidencialismo internista<sup>12</sup>. Por lo que lo modular de la teoría híbrida de Goldman, es decir, la necesidad e importancia de un aspecto confiabilista en el proceso de justificación se mantiene (Goldman y Bedod, 2021), y por tanto también la propuesta de extender esta fiabilidad a las habilidades propias del pensamiento crítico. Sin embargo, aun con todas estas nuevas epistemologías en desarrollo, la teoría causal de la justificación de Goldman sigue siendo vigente y discutida (Dusi, 2024)

Por lo que, continuando con esta versión moderada del confiabilismo y la importancia de la fiabilidad de los procesos causales que justifican nuestras creencias, se procederá a reformular el pensamiento crítico considerando además la dimensión social de la epistemología desarrollada igualmente por Goldman, en la cual él extiende el criterio confiabilista de los procesos fiables del individuo a los sistemas sociales, y entre ellos a la educación.

### Epistemología Social

La epistemología social es la rama de la epistemología que estudia las propiedades y efectos epistémicos que poseen los sistemas, interacciones e instituciones sociales (Goldman, 2019). Esta postula un nuevo enfoque epistemológico que va más allá del enfoque individual del conocimiento y su justificación, estudiando las propiedades epistémicas que poseen los sistemas sociales. Aplicado esto a la educación, se puede investigar si un sistema social como la educación promueve, retiene o inhibe alguna propiedad epistémica como la verdad o el pensamiento crítico.

Así como ocurre en la epistemología individual con el importante aporte que ofreció Goldman con su criterio de fiabilidad, igualmente la pertinencia del enfoque de este pensador respecto a la epistemología social es también considerable al tener en cuenta que es reconocido como uno de los autores más importantes en la conformación de dicha disciplina (Enderson, 2020; Collin, 2020), además de que sus aportes en epistemología social siguen siendo influyentes y ampliamente discutidos (Golberg, 2021).

---

<sup>12</sup> Sin embargo, esto no implica que la teoría confiabilista actual de Goldman no tenga problemas, como pueden ser los apuntados por los epistemólogos de la virtud como Pritchard (2010) y Greco (2012) con el problema de la generalidad, cuestión que el mismo Goldman reconoce y contesta (2021); lo que muestra, a lo menos, que el tema no está zanjado y el debate está vigente.

Desde la epistemología social, para atribuir una propiedad epistémica a un sistema es necesario tener un criterio por el cual calificar a ciertas instituciones o prácticas sociales como favorables o no para el proceso del conocimiento. Algunos de los criterios epistémicos que se han propuesto, por ejemplo, son el criterio consensual o el pragmático.<sup>13</sup> Goldman en cambio nos ofrece su propio criterio epistémico basado en su confiabilismo, este recibe el nombre de *Paradigma Veritativo o Veritismo*. Según este criterio un sistema social, institución o interacción social es calificado como fiable si su dinámica es más propensa a favorecer la adquisición de creencias verdaderas. Este criterio veritativo no es más que la extensión al ámbito social del criterio de justificación que Goldman propone para los individuos.

De esta manera, desde un Paradigma Veritativo, es posible reconocer en instituciones o interacciones sociales *propiedades veritativas* que permiten que estas sean catalogadas como procesos causales fiables para la adquisición de creencias verdaderas. Dos ejemplos que da Goldman de instituciones fiables con esta propiedad veritativa son los sistemas de castigo y recompensa en instituciones de investigación científicas o algunos procedimientos judiciales (Goldman 1999 245). La fiabilidad de un sistema social depende de cuan alta es la tasa de adquisición de creencias verdaderas que se obtiene, sea una institución científica, un procedimiento legal o un sistema educativo.

Además, es posible extender este criterio veritativo no solo a una institución o sistema social sino también a las interacciones sociales que se dan dentro de estas, las cuales también pueden tener propiedades veritativas. Como por ejemplo los diferentes patrones de comunicación o las actividades colectivas acerca de si es mejor la presencia de un experto para promover un mayor éxito epistémico o si es mejor la diversidad de posturas dentro de un grupo (Goldman 1999 71). En este punto merece la pena mencionar un interesante debate que se da en epistemología social respecto a qué criterios describen mejor cuando un grupo, como conjunto, comparten una creencia justificada. La postura de Goldman sobre este punto es que los grupos poseen creencias justificadas cuando estas se dan como resultado de procesos confiables para la mayoría de los miembros de tales grupos<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Así también se han propuesto otros enfoques sociales, dentro de la epistemología social analítica, tales como el enfoque descriptivo de Fuller y el normativo de Goldberg, ambos discutidos en Goldberg (2021). Sin embargo, la propuesta de Goldberg al respecto es más bien factorizar estos dos enfoques junto al paradigma veritativo de Goldman en un marco para el estudio social. Por lo que la postura de Goldman mantendría su validez, pero se reconoce que, para tener una comprensión integral de las interacciones sociales y, específicamente, de los grupos sociales en un contexto educativo, sería necesario complementar el veritismo con estas dos posturas.

<sup>14</sup> Otras posturas son la de Schmitt, en donde un grupo está justificado en creer que P si cada miembro del grupo está justificado en creer que P, y la de Lackey (2021) en donde un grupo está justificado en creer que P si un gran porcentaje de miembros del grupo cree P, no hay incoherencia entre la evidencia para creer que P de estos miembros, y el producto de la divulgación de tal evidencia y su deliberación no da como resultado evidencia contraria. Mucho



Ahora, enfocándonos en los grupos que se dan en contextos educativos, parece plausible también el poder aplicar un criterio veritativo a las instituciones sociales educativas como los colegios, liceos o Universidad pues en cada uno de estos sistemas sociales ocurren ciertas interacciones con consecuencias epistémicas que son más conducentes al conocimiento, y en el caso de Goldman, más conducentes a la obtención de creencias verdaderas. Al respecto ¿Cuáles son las prácticas que más desarrolla el pensamiento crítico y por tanto desde la teoría confiabilista tienen una mayor propensión a adquirir creencias verdaderas?

#### IV. Confiabilismo y Veritismo: Consecuencias y Aplicaciones

En este ensayo se revisaron algunos documentos ministeriales de la educación en Chile y se expusieron algunas problemáticas respecto al pensamiento crítico, siendo estas el individualismo epistemológico supuesto en este concepto, así como la falta de vinculación con la noción de verdad. Ante lo cual se procedió a fundamentar este concepto desde los aportes de Harvey Siegel y Alvin Goldman, quienes nos han dado dirección para tener un concepto de pensamiento crítico mejor fundamentado y vinculado a la verdad, lo que a su vez permite plantear la verdad como un objetivo epistémico a considerar en el currículo nacional.

Fruto de esta nueva fundamentación del pensamiento crítico en el confiabilismo se ofrecerá primero una reformulación conceptual o una forma diferente de entender este concepto en estrecha relación con la verdad, en segundo lugar, se propondrá una reformulación del pensamiento crítico dentro de los objetivos educativos de la LGE a modo de ejemplo y finalmente se ofrecerán dos aplicaciones generales para los docentes sobre qué dinámicas educativas permitirían desarrollar mejor este nuevo concepto de pensamiento crítico como proceso conducente a la verdad en los estudiantes.

---

se podría discutir sobre este punto, especialmente la teoría de Lackey, pero se rebasaría el límite temático de este artículo, si se puede decir brevemente que: (1) esto sigue siendo tema de debate pues Goldman aún no se ha pronunciado al respecto, pese a reconocer la problemática (O'Connor, Goldberg y Goldman, 2024), (2) la objeción entre la falta de vinculación entre la creencia grupal y la justificación grupal es contestada por la misma Lackey al mencionar que Goldman podría apelar también a procesos causales fiables para la formación de creencias, y (3) los casos de incompatibilidad de bases que menciona Lackey podrían sobrellevarse al considerar específicamente grupos en contextos educativos en donde estos grupos están fuertemente regulados por documentos ministeriales, políticas educativas, una estructura jerarquizada, un sistema de chequeo constante a cada estudiante y apoderado, además de la importante labor que realizan los docentes de cada asignatura en términos de enseñanza y guía. Por lo que toda diferencia de base inferencial entre estudiantes sería explicitada y corregida por estos factores mencionados, de modo que aplicaría el criterio por mayoría planteado por Goldman.

## Reformulación conceptual

El análisis ofrecido del pensamiento crítico consistió en reconocer en este su carácter esencialmente normativo y fundamentar esta normatividad incorporando elementos de la teoría confiabilista tardía de Alvin Goldman. Así el pensamiento crítico se desarrolla en dos niveles, en un primer nivel, más superficial, se reconoce la posesión de evidencia y la argumentación como partes del proceso justificativo de una creencia, y en un segundo nivel, tanto la evidencia como la argumentación se estructuran como signos o indicadores fiables de creencias verdaderas acerca del mundo debido a que son producto de procesos causales fiables.

Es este segundo nivel de estructuración confiabilista lo que permite vincular a las evidencias con los hechos del mundo por una probabilidad objetiva y salir así del subjetivismo evidencialista de la justificación presupuesta en el pensamiento crítico retratado en los documentos ministeriales, y al mismo tiempo reconocer elementos independientes a los estados mentales, los procesos causales que sustentan a la evidencia. Se solventa así el problema del evidencialismo clásico, se ofrece un mejor fundamento del pensamiento crítico y se vincula a este el concepto de verdad como un supuesto importante en la educación.

Una de las primeras consecuencias que se logra con este cambio de paradigma con la epistemología confiabilista y la epistemología social es el cambio de entendimiento que tenemos sobre cuál es el fin de la educación y del pensamiento crítico. Al entender el pensamiento crítico como un proceso confiable en la obtención de creencias verdaderas nos permite comprometer a la educación con el concepto de verdad y no con un sistema de creencias determinado. La verdad acá es entendida como el fin de un proceso fiable y no con una creencia particular que nosotros u otros consideren verdadera. Pensar críticamente nos conduce a la obtención de creencias verdaderas incluso cuando para llegar a tal fin se tenga que pasar por algunas o varias creencias falsas.

De esta manera también se puede incluir el concepto de verdad en la educación como un objetivo educativo por derecho propio. La verdad se alcanza mediante el pensamiento crítico, y el pensamiento crítico lleva al desarrollo de la autonomía de los estudiantes, por tanto, desde esta perspectiva es posible dar un fundamento realista a la autonomía.

Por último, el sistema educativo se puede entender no solo como un sistema que apunta a desarrollar las capacidades de los estudiantes en su individualidad, intelectualidad y emocionalidad sino también, por medio de estos, posibilitar la obtención de creencias verdaderas. Así, la autonomía del estudiante no está desligada ni es contraria a una visión realista del mundo.

## Reformulación curricular

Con este cambio de perspectiva sobre el pensamiento crítico en torno a la verdad podemos reformular los objetivos educativos y epistémicos del currículum nacional. Por lo que se ofrecerá, a modo de ejemplo, una reformulación del currículum incluyendo esta nueva fundamentación del pensamiento crítico y de la verdad en los objetivos de la LGE<sup>15</sup>.

Una reformulación del pensamiento crítico como objetivo epistémico debiera incluir alguna mención de este como un proceso confiable conducente a la verdad, por lo que debiera reformularse también la autonomía como objetivo educativo incluyendo una mención a la obtención de creencias verdaderas. Por último, debiera plantearse la obtención de creencias verdaderas o la verdad como parte de los objetivos epistémicos que la educación debiera tener. Todo esto lo podemos ejemplificar desde la formulación de los objetivos educativos de la LGE (2009 11) desde los apartados del *ámbito personal y social*, y *ámbito del conocimiento y la cultura*:

- 1) En el ámbito personal y social:
  - a) Alcanzar el desarrollo moral, espiritual, intelectual, afectivo y físico que los faculte para conducir su propia vida en forma autónoma, plena, libre y responsable.
  - b) Desarrollar planes de vida y proyectos personales, con discernimiento sobre los propios derechos, necesidades e intereses, así como sobre las responsabilidades con los demás y, en especial, en el ámbito de la familia. [...]
- 2) En el ámbito del conocimiento y la cultura:
  - a) Conocer diversas formas de responder a las preguntas sobre el sentido de la existencia, la naturaleza de la realidad y del conocimiento humano.
  - b) Pensar en forma libre y reflexiva, siendo capaces de evaluar críticamente la propia actividad y de conocer y organizar la experiencia.

---

15 Por cuestión de espacio para este artículo se omitirán los otros documentos ministeriales.

Estos objetivos educativos reformulados desde el planteamiento quedarían de la siguiente forma, las partes modificadas o agregadas están en corchetes y cursivas:

- 1) En el ámbito personal y social:
  - a) Alcanzar el desarrollo moral, espiritual, intelectual, afectivo y físico *[por medio de conocimiento verdadero]* que los faculte para conducir su propia vida en forma autónoma, plena, libre y responsable.
  - b) Desarrollar planes de vida y proyectos personales, con discernimiento sobre los propios derechos, necesidades e intereses, así como sobre las responsabilidades con los demás y, en especial, en el ámbito de la familia. [...]
- 2) En el ámbito del conocimiento y la cultura:
  - [a) Instar o motivar a la búsqueda de la verdad y al conocimiento verdadero como uno de los fines más importantes del conocimiento científico y humanista. Considerando a la verdad como criterio para buscar el sentido a la existencia, la naturaleza y la sociedad.]*
  - b) Conocer diversas formas de responder a las preguntas sobre el sentido de la existencia, la naturaleza de la realidad y del conocimiento humano.
  - c) Pensar en forma libre y reflexiva, siendo capaces de evaluar críticamente la propia actividad y de conocer y organizar la experiencia *[acorde a procesos que sean confiables]*".

El principal cambio propuesto consiste en agregar un nuevo objetivo epistémico en el ámbito del conocimiento y la cultura. Este objetivo epistémico propuesto se colocó en primer lugar dado su mayor valor epistémico respecto al conocimiento y al pensamiento, pues se entiende que el conocimiento y el pensamiento se dan como medios para lograr obtener una imagen más confiable o verdadera del mundo. También se propuso cambios en ambos ámbitos en donde se incluyen alusiones al pensamiento crítico como proceso confiable y también al desarrollo del estudiante en el contexto de la obtención de conocimiento verdadero.

Finalmente, en base tanto al nuevo fundamento del pensamiento crítico y a los objetivos educativos, y en consonancia a esta reformulación curricular se ofrecerán también algunas sugerencias pedagógicas basadas en el entendimiento del pensamiento crítico según el confiabilismo y el paradigma veritativo de Goldman.

## Reformulaciones pedagógicas

El análisis realizado por Harvey Siegel planteó la normatividad esencial sujeta en el pensamiento crítico y la distinción entre habilidades y actitudes. Las habilidades o competencias aplicar esta normatividad en diferentes niveles cognitivos, y las actitudes o disposiciones están ligadas al uso consistente y perdurable de estas habilidades. Habiendo fundamentado la normatividad epistemológicamente ahora se desarrollarán dos sugerencias para la enseñanza del pensamiento crítico desde el confiabilismo y veritismo centradas en las habilidades y las actitudes.

**A. Enseñar temáticas desde rebatimientos y una argumentación fuerte.**

**B. Propiciar un ambiente de libre circulación de ideas.**

### A. Enseñar temáticas desde rebatimientos y una argumentación fuerte

La primera sugerencia es para el proceso de argumentación que ocurre en una clase, proceso por medio del cual se fomenta el pensamiento crítico. Desde el veritismo de Goldman este proceso puede fomentar la obtención de creencias verdaderas al interpretar positivamente las objeciones y críticas que se dan en la argumentación.

Usualmente las críticas y las objeciones son vistas negativamente por la sociedad, la cual busca establecer y mantener ciertas creencias y valores para su existencia. Sin embargo, los teóricos de la educación como Siegel (1980), otros pensadores (Popper, 1965; Scheffler, p. 57) y los mismos profesores reconocen el valor de las críticas y las objeciones para fortalecer el pensamiento y sacudir las certezas ingenuas que pudieran tener los estudiantes.

Desde el Veritismo se pueden interpretar las críticas y objeciones como procesos veritativos, es decir, dinámicas por medio de las cuales el proceso de argumentación logra un mayor nivel de confiabilidad en adquirir creencias verdaderas. A largo plazo el proceso de críticas y objeciones es un proceso causal fiable pues por medio de este proceso negativo se pueden adquirir creencias verdaderas, así lo plantea Goldman cuando dice que “la argumentación crítica puede desafiar o rebatir el argumento de un hablante ya sea (A) presentando un derrotador, (B) negando la verdad de alguna premisa, o (C) negando la fuerza de

la relación premisa-conclusión. Tales críticas o rebatimientos son generalmente veritativamente beneficiosas” (1999 140).

Por tanto, la forma concreta en la que se puede fomentar una actitud crítica en los estudiantes es que el docente pueda enseñar los contenidos disciplinarios centrales de su asignatura mediante un proceso que involucre las objeciones y las críticas que él pueda hacer al enseñar, y prestar especial atención a las que los mismos estudiantes puedan realizar. Para que el docente pueda cumplir con esta sugerencia deberá cumplir con el siguiente objetivo:

- Permitir el desarrollo abierto y explícito de los contenidos y sub contenidos desde críticas y objeciones argumentativas tanto preparadas de ante mano por el docente como las presentadas por los estudiantes.
- a. Capacidad de planificar y organizar los contenidos en torno a posturas contrarias.
- b. Buena formación disciplinaria que permite distinguir y relacionar posturas contradictorias, contrarias y semejantes.

La concepción confiabilista del pensamiento crítico permitiría tener una visión positiva con respecto a las objeciones y a las críticas negativas debido a que estas en sí confieren al proceso argumentativo de un elemento de confiabilidad por el cual se logra una mayor tendencia a adquirir creencias verdaderas. En otras palabras, hay mayor probabilidad en adquirir creencias verdaderas cuando el proceso esta mediado por objeciones y resistencia argumentativa que si una argumentación tuviera poca o nula contraargumentación o críticas. Existe por tanto una relación entre la concepción del pensamiento crítico fundamentada en Goldman y la valorización positiva de las críticas dentro del proceso de argumentación, lo que permite derivar y sustentar esta sugerencia.

#### **B. Propiciar un ambiente de armonía y de libre circulación de ideas**

La segunda sugerencia surge de una de las propuestas de Goldman en su epistemología social sobre las consecuencias veritativas en la comunicación. Al describir las interacciones sociales Goldman realiza una comparación entre las relaciones comunicativas y las relaciones económicas en torno al concepto económico de ‘libre circulación’ que se usa para hablar del capital.



Así como, supuestamente, la mayor libertad económica trae un beneficio general, así también entre mayor libertad en la participación en una argumentación habrá mayor beneficio veritativo, es decir, habrá mayor probabilidad de obtener creencias verdaderas. Goldman lo afirma cuando dice que “mayores discursos argumentativos siempre es veritativamente mejor que menos” (*Id.* 210) pues “las mejores maneras de una comunidad para descubrir la verdad es asegurar que un amplio rango de posturas diferentes compita vigorosamente entre sí en un espacio público a través del examen crítico. El espacio público de tal debate es el significado de la metáfora del mercado” (*Id.* 209).

Un modelo pedagógico que permita la proliferación de ideas pertinentes de los estudiantes sobre un tema determinado permitiría sintonizar los procesos argumentativos del estudiante, sus intereses por los cuales encamina dicho proceso y que todo el proceso sea conducente a la obtención de creencias verdaderas. Para lograr esto el docente deberá cumplir con la siguiente habilidad en el aula:

- Organizar el ambiente del aula para permitir a cada estudiante participar activamente en la enseñanza, manifestando su posición o criticando algún contenido.
  - a. Ordenar y organizar la sala de clases de tal forma que todos puedan participar.
  - b. Regular el orden y la calidad argumentativa de las ideas que los estudiantes sostienen.

Seguir esta sugerencia implicaría, en el caso de la sala de clases, mayores beneficios argumentativos y veritativos pues entre mayor sea la participación de los estudiantes mayor fomento del pensamiento crítico habrá en ellos y así la sala de clases se volvería en una instancia de confiabilidad en la adquisición de creencias verdaderas. Esto, siempre y cuando el docente actúe como regulador de tal participación según las reglas formales de la argumentación y la pertinencia de las ideas respecto al contenido enseñado. Que el docente pueda favorecer un ambiente propicio para que los estudiantes planteen libremente sus ideas y sus argumentos es fundamental para que se fomente una interacción sana para el desarrollo del pensamiento crítico.

## Conclusiones

El objetivo principal de esta investigación fue poder fundamentar el concepto de pensamiento crítico del currículo nacional de una forma que solventara los tres problemas antes mencionados, evitar la perspectiva internista del evidencialismo supuesto en el pensamiento crítico, y ofrecer una fundamentación realista que vincule este importante objetivo educativo con la obtención de creencias verdaderas.

La propuesta sostenida es que el pensamiento crítico es mejor entendido desde la teoría confiabilista tardía de Alvin Goldman como un proceso conducente a la verdad y que también, desde el paradigma veritativo de Goldman en su epistemología social, se puede entender la enseñanza del pensamiento crítico en los estudiantes como un proceso conducente a la verdad.

Adoptando esta nueva perspectiva se puede evitar el subjetivismo epistemológico pues permite la existencia de procesos fiables independientes al sujeto y su capacidad individual de sustentar evidencia y argumentar, y permite ofrecer una fundamentación realista que vincula al sujeto con la obtención de creencias verdaderas sobre el mundo. Además de todo esto, esta epistemología permite posicionar a la verdad o la obtención de creencias verdaderas como un objetivo epistémico importante en la educación junto al pensamiento crítico.

El principal logro de adoptar esta postura es poder compatibilizar la verdad con la práctica del pensamiento crítico, sin presuponer que el ejercicio de las habilidades críticas requiera la no creencia en la verdad o una actitud escéptica respecto al conocimiento. Esto también lleva consecuencias para el concepto de autonomía, el cual ahora puede también ser compatible con una visión realista del mundo.

Las sugerencias que se realizaron en base a esta reformulación del pensamiento crítico muestran cómo la enseñanza docente puede llevar a la práctica una postura veritativa a través de formas de enseñanza que sean al mismo tiempo críticas y que posibiliten la adquisición de creencias verdaderas.

Sin embargo, cabe mencionar que respecto al paradigma veritativo que plantea Goldman también se pueden hacer sugerencias dirigidas al estudiante, hacia el ámbito de la toma de decisiones curriculares respecto a qué contenidos específicos se pueden enseñar en la escuela o también a cuál es la mejor forma de organización institucional de una escuela en términos veritativos. Por tanto, el impacto del confiabilismo y el veritismo en la estructura educacional puede ser mucho más amplio.

Esta investigación permitió arrojar luces respecto a cómo se puede interpretar los objetivos educativos que tiene nuestro sistema escolar. En esta interpretación se hizo evidente cuán importante es la perspectiva filosófica que tengamos al formular objetivos y los medios que se proponen para alcanzarlos.

Debido a las diferentes interpretaciones que se puede tener sobre los objetivos educativos y el pensamiento crítico se puede reconocer cuán influyente son nuestros supuestos teóricos al concebir e implementar un modelo educativo. Así, desde esta perspectiva se abre la puerta para que desde estos aportes se pueda progresar más sobre el entendimiento que se tiene de la educación y de los objetivos educativos.



## Referencias bibliográficas

- Black, Beth. "Critical Thinking — a tangible construct?". *Research Matters: A Cambridge Assessment publication*, vol. 3, 2007, pp. 2-4.
- Bonjour, L and Sosa, E. *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Blackwell Publishing, 2003.
- Charland, Louis C y Hawkins, Jennifer. *Decision-Making Capacity*. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2020.
- Collin, Finn. "The Twin Roots and Branches of Social Epistemology". *The Routledge Handbook Of Social Epistemology*, 2020, pp. 21-30.
- Davies, Martin. "A Model Of Critical Thinking In High Education". *Higher Education: Handbook of Theory and Research*, vol. 30, 2015, pp. 41-92.
- Dusi, Giovanni. "Reliabilist epistemology meets bounded rationality". *Synthese* vol. 203, núm. 4, 2024, 1-21.
- Enderson, David. "On the Background of Social Epistemology". *The Routledge Handbook Of Social Epistemology*, (2020), pp. 3-9.
- Ennis, Robert H. "An Appraisal of the Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal". *The Journal of Educational Research*, vol. 52, no. 4, 1958, pp. 155-158.
- Goldberg, Sanford. C. *Foundations and Applications of Social Epistemology*. Oxford University Press, 2021.
- Goldman, Alvin. "A different solution to the generality problem for process reliabilism". *Philosophical Topics*, vol. 49, no. 2, 2021, pp. 105-112.
- Goldman, Alvin. "What Is Justified Belief?" En *Justification and Knowledge*, editado por G. Pappas, Reidel, 1979.
- Goldman, Alvin. *Liaisons: philosophy meets the cognitive and social sciences*. MIT Press, 1992.
- Goldman, Alvin. *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press, 1999.
- Goldman, Alvin. *Pathways to Knowledge*. Oxford University Press, 2002.
- Goldman, Alvin. "Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism?" En *Evidentialism and its Discontents*, editado por T. Dougherty, Oxford University Press, 2011, pp. 254-280.
- Goldman, Alvin y Beddor, Bob. "Reliabilist Epistemology". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2021.
- Greco, John. "A (different) virtue epistemology". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 85, no. 1, 2012, pp. 1—26.

- O'Connor, Cailin, Goldberg, Sanford y Alvin, Goldman. "Social Epistemology". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2024.
- Hirst, Paul y R.S. Peters. *The Logic of Education*. Routledge, 1970.
- Hitchcock, David. "Critical Thinking". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2022.
- Immanuel, Kant. "¿Qué es la ilustración?" *Foro de Educación*, vol. 7, no. 11, 2009, pp. 249-254.
- Lackey, Jennifer. *The Epistemology of Groups*. Oxford University Press, 2021.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Akal, 2014.
- Ministerio de Educación. *Bases Curriculares Educación Básica*. Mineduc, 2012.
- Ministerio de Educación. *Bases Curriculares 7° básico a 2° medio*. Mineduc, 2015.
- Ministerio de Educación. *Bases Curriculares para 3° y 4° Medio*. Mineduc, 2019.
- Ministerio de Educación. *Bases Curriculares 3° y 4° Medio*. Mineduc, 2020a.
- Ministerio de Educación. *Ley General de Educación*. Mineduc, 2009a.
- Ministerio de Educación. *Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de la Educación Básica y Media*. Mineduc, 2009b.
- Ministerio de Educación. *Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de la Educación Media*. Mineduc, 2005.
- Ministerio de Educación. *Programa de Estudio 4° Medio. Educación Ciudadana*. Mineduc, 2020b.
- Pappas, George. "Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2014.
- Phillips, D.C. y Siegel, H. "Philosophy of Education". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2015.
- Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Timer & Row, 1965.
- Pritchard, Duncan. "Knowledge and Understanding". En *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, Oxford University Press, 2010, 5—88.
- Roberson, E. "The Epistemic Aim of Education". En *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford University Press, 2009, pp. 9-35
- Scheffler, Israel. *The Language of Education*. Cambridge University Press, 1960.
- Scheffler, Israel. *Worlds of Truth: A Philosophy of Knowledge*. Wiley-Blackwell, 2009.
- Scruton, Roger. *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*. Cuatro vientos, 1994.
- Shafer-Landau, Russ. *Moral Realism: A defence*. Oxford University Press, 2003.
- Siegel, Harvey. "Educating Reason: Critical Thinking, Informal logic, and the Philosophy of Education", vol. 11, núm. 2&3, 1985, pp. 69-81.
- Siegel, Harvey. "Critical Thinking". *International Encyclopedia of Education*, vol. 6, 2010, pp. 141-145.
- Steup, Matthias y Neta, Ram. "Epistemology". Editado por Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.
- Sutton, Robert. C. "Realism and other philosophical mantras". *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*, vol. 14, no. 4, 1995, pp. 36-41.
- Turri, John, Mark, Alfano y John Greco. "Virtue Epistemology". Editado por Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.
- Zagzebski, Linda. *Epistemic Values*. Oxford University Press. 2020.



## Lo que viene después del sujeto: adonado e individuo en Marion y Nancy

### What comes after the subject: adonado and individual in Marion and Nancy

FRANCISCO NOVOA-ROJAS<sup>1</sup>

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.  
fnovoa@ucsc.cl

Fecha de recepción: 19/04/2024

Fecha de aceptación: 22/06/2024

#### Resumen

El artículo examina la concepción de “lo que viene después del sujeto” en las filosofías de Jean-Luc Marion y Jean-Luc Nancy, enfocándose en cómo cada uno aborda el estatuto del cuerpo y la subjetividad. Marion introduce el concepto de *adonado*, destacando la receptividad y la donación del fenómeno, mientras que Nancy propone una noción de “individuo” centrada en la exposición y la interacción. A través de un análisis comparativo, se muestra cómo ambos filósofos redefinen el sujeto en el contexto de la fenomenología contemporánea, siendo Marion una superación a los supuestos en los que Nancy continúa.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Novoa-Rojas, F. (2024). Lo que viene después del sujeto: adonado e individuo en Marion y Nancy. *Resonancias*, (18), 117-134. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.75426

**En MLA:** Novoa-Rojas, F. “Lo que viene después del sujeto: adonado e individuo en Marion y Nancy.” *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, x-y. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.75426

**Palabras clave:** sujeto, adonado, individuo, fenomenología, Jean-Luc Marion

**Keywords:** Subject, Adonado, Individual, Phenomenology, Jean-Luc Marion

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Magister en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Académico auxiliar del Departamento de Filosofía de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. <https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

## Abstract

The article examines the conception of “what comes after the subject” in the philosophies of Jean-Luc Marion and Jean-Luc Nancy, focusing on how each addresses the status of the body and subjectivity. Marion introduces the concept of *adonado*, emphasizing the receptivity and donation of the phenomenon, while Nancy proposes a notion of “individual” centered on exposure and interaction. Through a comparative analysis, it shows how both philosophers redefine the subject in the context of contemporary phenomenology, with Marion surpassing the assumptions on which Nancy continues.

## 1. Introducción

En el año 1988 se publicó en la revista *Topoi* un dossier que en el que Jean Luc Nancy convocó a distintos filósofos en torno a la pregunta: *Who comes after the subject?* En el número especial participaron Alain Badiou, Maurice Blanchot, Jean-François Courtine, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Vincent Descombes, Didier Franck, Gérard Granel, Michel Henry, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion y Jacques Rancière. Todos, reunidos bajo la interrogante que plantea Nancy, pero enmarcada la siguiente invitación:

¿Quién viene después del sujeto? Esta pregunta puede explicitarse así: una de las mayores determinaciones del pensamiento contemporáneo es la puesta en cuestión de la instancia del sujeto, según la estructura, el sentido y el valor subsumidos bajo este término desde Descartes hasta Hegel, si no hasta Husserl. Las decisiones inaugurales del pensamiento actual —hayan tenido lugar bajo el signo de una ruptura con la metafísica y sus preguntas mal planteadas, o bajo aquel de una deconstrucción de esta metafísica, o bajo aquel de un traspaso del pensamiento del ser al de la vida, o del otro, o del lenguaje, etc.— han comportado todas un proceso a la subjetividad. Un discurso generalizado en una época concluyendo en su simple liquidación. Todo parece indicar sin embargo la necesidad no de un retorno al sujeto (reclamado por aquellos que quisieran que nada suceda y que nada nuevo se pueda pensar), sino por el contrario un avance hacia alguien —algo uno— más en su lugar (esta última expresión es evidentemente de pura comodidad: el lugar no podría ser el mismo). ¿Quién sería? ¿Cómo se presentaría? ¿Lo podemos nombrar? ¿La pregunta quién es la que conviene? (Mis formulaciones parecen presuponer que ninguna designación recibida —por ejemplo, el *Dasein*, o bien el individuo— pueden convenir. Pero mi intención, bien entendida, es dejar abiertas todas las posibilidades). En otros términos: si conviene asignar algo como una puntualidad, una singularidad o una haecceidad en tanto lugar de emisión, de recepción o de transición (del afecto, de la acción, del lenguaje, etc.), ¿cómo designar su especificidad? ¿O la pregunta



misma debe ser reformulada —a menos que no haya, de hecho, lugar para plantearla? (Nancy 90)<sup>2</sup>.

Este dossier cuenta, como es la tradición, con la apertura del convocante. En esta instancia —la *Introduction*—, Jean-Luc Nancy (1988) aborda la idea del sujeto con una profundidad crítica que cuestiona su posición tradicional en la filosofía. Para Nancy, el sujeto ya no puede entenderse como una entidad autónoma y autocontenida, una noción que, a su juicio, ha sido central desde Descartes hasta Husserl —si es que no antes, evidentemente—. En lugar de esto, propone entender al sujeto en términos de su desestructuración o deconstrucción, un proceso que refleja los cambios radicales en la comprensión de la subjetividad en la filosofía actual.

Nancy (1988) sugiere que el sujeto ya no es el asiento firme de la autoridad y el conocimiento, sino un punto de ruptura que revela la imposibilidad de un fundamento último o una esencia inalterable. Esta perspectiva se alinea con las ideas de filósofos como Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger, quienes, cada uno a su manera, han desafiado la noción del sujeto como centro organizador y originario del pensamiento y la acción. En lugar de ser el fundador de la experiencia y la agencia, el sujeto se convierte en un sitio de interrogación filosófica, un lugar donde se cuestionan las presuposiciones sobre la identidad, la conciencia y la auto-presencia.

Más concretamente, se interesa por la manera en que el sujeto se despliega en relación con el mundo y con otros —muy fiel a su proyecto de estudiar el ser-con—. En su visión, el sujeto no es una sustancia, sino un proceso o un acontecimiento que ocurre en el tocar, en el en-contra, en el entre-dos, en la exposición al otro y al mundo (Nancy 2006). Este enfoque implica una reconfiguración del sujeto —o aquello que venga después, como relevo— no como un ser cerrado y autosuficiente, sino como un ser en constante relación y co-dependencia, cuya existencia se define a través de la interacción y la exposición.

En el texto *L'Interloqué*<sup>3</sup>, con lo que responde Jean-Luc Marion a la invitación de Nancy, se explora la idea del sujeto en el contexto de la fenomenología, particularmente en relación —aunque también con el estilo— con la obra de Heidegger<sup>4</sup>. Marion se adentra en la cuestión de cómo la fenomenología, a través del

---

<sup>2</sup> La traducción del texto, dado la especialidad que le es reconocida al autor, es tomada de la traducción de Emmanuel Biset (Nancy 2015).

<sup>3</sup> Una traducción literal de la palabra podría ser el interlocutado. Esta palabra, como no existe en español, se traduce por interpelado, como bien hace Juan Luis Verma en la traducción del artículo al español (Marion, 1990).

<sup>4</sup> Bien es conocida la relación entre Jean Luc Marion y Martin Heidegger. Cf. Roggero 2019 y Duque 2015. Incluso, en una extensa entrevista que concede Marion a Paul-Francois Paoli el fenomenólogo francés confiesa no haber

análisis del *Dasein* en *Ser y Tiempo* (2018), intenta superar el concepto tradicional del sujeto metafísico. Este esfuerzo ocupa un lugar central en el debate sobre el legado y la posible superación del sujeto en la filosofía contemporánea.

Marion explica cómo, al analizarlo como un ser para el cual el estar-en-el-mundo y la resolución anticipatoria son fundamentales, el *Dasein* desplaza la idea del sujeto como un ente cerrado y autónomo. El *Dasein* no se entiende como un contemplador del mundo ni como un sujeto que constituye objetos al estilo kantiano, sino como un ente intrínsecamente ligado a la apertura del mundo (2018), lo que implica, a juicio de Marion (1988), una reconfiguración radical del sujeto. Esta apertura del mundo es fundamental para entender el ser de *Dasein*, que no se constituye en referencia a objetos, sino a través de su relación con el ser y a la nada.

Marion (1988) detalla cómo este proceso implica una crítica y una transformación de la subjetividad: el *Dasein* no es simplemente un sujeto que enfrenta el mundo, sino que se expone a sí mismo a la posibilidad de la nada, una condición que rompe con la tradicional autoafirmación del sujeto. Este enfrentamiento con la nada no solo redefine la relación de *Dasein* con el mundo, sino también con el propio ser, destacando un modo de existencia que está constantemente en juego y en riesgo; pero, por sobre todo, Heidegger deja en realce la posición del *Dasein* como ex-puesto ante el mundo —cuestión que unificará a Nancy y a Marion bajo dos figuras distintas—.

En este análisis, finalmente, Jean-Luc Marion (1988) introduce la noción de *interloqué* [interpelado] como una evolución conceptual del sujeto, especialmente en respuesta a la crítica heideggeriana del sujeto metafísico en *Ser y Tiempo* —que, de algún modo u otro, Heidegger repite en su primer proyecto onto-fenomenológico (2010)—. Según Marion, el *interloqué* se revela como aquel que es interpelado por el ser, más allá de la autarquía del *Dasein* que se centra en su propia posibilidad. Esta interpelación transforma profundamente la idea del sujeto: El yo interpelado marca la ausencia de cualquier yo constituyente, bajo la autoridad, en este sentido totalitaria, de la afirmación. El mí ya no testimonia al yo a contrario, sino que reconoce la nulidad del yo bajo la autoridad de la afirmación que me interpela (179). En este sentido, el *interpelado* ya no es el agente autónomo y fundamentador de la realidad, sino un receptor pasivo y activo, cuya existencia se define en la medida en que responde a un llamado que trasciende sus propios límites y lo sitúa en una relación directa con el mundo. Esta figura del *interpelado* sugiere una ruptura con la autoafirmación clásica del sujeto y ofrece

---

visitado a Heidegger para permanecer siendo heideggeriano para siempre. Por otro lado, lo reconoce como una de sus mayores influencias. Esto se ve, de modo concreto, en los distintos libros en los que ha trabajado con él y en contra de él (Marion 2022).

una perspectiva en la que la subjetividad es vista como un evento de ser llamado y constituido desde fuera, destacando la primacía de la relación y la dependencia en lugar de la autonomía tradicional del sujeto.

Aunque se trata de una época temprana en la vida de cualquier filósofo —correspondiente al año 1988, cuando Nancy tenía 48 años y Marion 42—, ambos autores continúan explorando esta problemática a lo largo de sus obras. Así lo plantea Jorge Roggero en *Hermenéutica del amor* (2019) y Jason Alvis (2023) en *Sujeto y tiempo: La alteración de la subjetividad kantiana de Jean-Luc Marion*. En ambos textos, los autores explican de manera detallada y concreta cómo, en términos generales, las obras de Jean-Luc Marion y Jean-Luc Nancy convergen en lo que este último ha denominado lo que viene después del sujeto (Nancy 2014). Por ejemplo, se aborda la cuestión de la contra-intencionalidad tanto en la propuesta de Marion como en la figura del *adonado*, es decir, aquel que emerge desde el don y no es generador del don.

Sin embargo, tanto para Marion como Nancy, la cuestión del sujeto deviene en un relevo que se hace necesario en la decadencia de la metafísica clásica y, por tanto, buscan explotar recursos filosóficos para encontrar la manera de pensar a un sujeto —*adonado* en Marion o *individuo* en Nancy— sin que este sea objeto propio de la metafísica.

En este artículo presentaremos, por tanto, las nociones que tiene Nancy sobre lo que entiende por sujeto y la propuesta del individuo. Por otro lado, lo que Marion argumenta sobre el *adonado*, pero sostendremos que, a pesar de fijar los límites del que viene después de la metafísica, Marion se acerca más a resolver el o quien viene después porque *no supone*, valga la redundancia, trascendentalmente hablando, a alguien previo a la donación, sino que este surge a partir de esta. En cambio, en la propuesta de Nancy, a pesar de mantenerse vigente la cuestión del generamiento del ser-con (Nancy 2006), no trata nunca cómo surge este, sino cómo este se mantiene. En este sentido, aunque Nancy y Marion utilicen tradiciones filosóficas distintas, confluyen en el deseo de salir —o doblar o deconstruir— la metafísica y en lo que viene después de esta. Sin embargo, en cuanto tratan al relevo del percipiente, Marion da un paso más allá que Nancy.

Finalmente, en el último apartado, elaboraremos las conclusiones para fundamentar. En este sentido, el presente artículo sigue una metodología hermenéutica documental, exponiendo las comprensiones filosóficas de Jean Luc Nancy y, luego, de Jean Luc Marion para hacer nuestro aporte en las conclusiones a la luz de la dinámica de la *llamada y la respuesta* en *Étant donné*.

## 2. El sujeto y el individuo en Nancy

Jean-Luc Nancy (2014), en un texto que compila dos seminarios de doctorado titulado *¿Un sujeto?*, despliega una exhaustiva revisión del concepto de sujeto dentro del desarrollo histórico de la filosofía occidental, evidenciando una marcada falta de consenso sobre su definición y aplicación a lo largo de la historia. Este texto, en su primera parte, no solo proporciona una genealogía del término, sino que también se adentra en las consecuencias éticas y metafísicas de sus diversas interpretaciones. Nancy destaca la complejidad y la pluralidad en las concepciones del sujeto, subrayando que no ha habido una única forma de entender este concepto a lo largo del tiempo, sino un continuo reajuste y reinterpretación que refleja un régimen plural, complejo y retorcido del supuesto sujeto (2014, 24). Esta ambigüedad conceptual se ve reflejada en los intentos de diversos pensadores de capturar la esencia de lo que Platón definió como *alguien*, sin llegar a un consenso claro sobre su naturaleza o identidad.

El primer seminario de Nancy inicia con Anaxágoras y su idea del *nous*, que introduce, a juicio de Nancy, una noción de orden y estructura interna del cosmos que se distancia de las interpretaciones más míticas o naturalistas de su época. Anaxágoras propone que este *nous* no solo organiza, sino que se auto-supone, estableciendo un precedente para la auto-reflexión y la auto-conciencia que serán cruciales en la definición posterior del sujeto. Nancy utiliza este punto de partida para discutir cómo el pensamiento comenzó a verse como una fuerza activa capaz de ordenar el mundo externo, sentando así las bases para el concepto moderno del sujeto como una entidad pensante y autoconsciente que no solo interpreta el mundo, sino que se interpreta a sí misma en el proceso. En esto, evidentemente, el lenguaje ocupa un rol preponderante; no es extraño, en este sentido, que el juicio de Nancy coincida con la lectura de Bernabé (2014) a las reinterpretaciones lingüísticas de Anaxágoras por medio de la definición a través de la negación.

Continúa con la influencia de Sócrates y Platón. Nancy (2014) estima que la postura de la filosofía socrática-platónica es determinante en la construcción del sujeto filosófico. Nancy examina, en primer lugar, cómo Sócrates, con su interpretación del mandato del oráculo de Delfos “Conócete a ti mismo”, y Platón, a través de sus diálogos, expanden este concepto hacia una dimensión más teórica y epistemológica, lo que ha sido denominado la segunda navegación platónica (Llano 2010). Platón desarrolla la idea del sujeto no solo como un ser que piensa, sino como un ser que puede alcanzar un conocimiento de sí mismo a través de la reflexión y la dialéctica, proponiendo la noción de *episteme*, puntualmente de la *dianoia*, un conocimiento que se conoce a sí mismo y que es esencial para la verdadera sabiduría —es decir, según Platón, filosófica—.

Plotino, por otro lado, pero en continuación, introduce una profundización en la conceptualización del *nous* como una forma de auto-contemplación, una relación del pensamiento consigo mismo que es tanto el agente como el objeto de su propia actividad. Este enfoque introduce una autonomía radical en la noción de pensamiento, donde el sujeto se convierte en la fuente y el destino de su propia actividad reflexiva. Nancy (2014) resalta cómo esta visión de Plotino marca un avance significativo en la comprensión del sujeto, al concebirlo como una entidad que no solo piensa, sino que se fundamenta y valida a sí misma a través de su capacidad para la auto-reflexión.

San Agustín, como continuador de la filosofía plotiniana (Pierantoni 2015), agrega una dimensión más al concepto del sujeto con su énfasis en la interioridad y la intimidad del alma, la cual se convierte en un espacio de encuentro con lo divino. Agustín ve el alma como el verdadero lugar de la presencia de Dios (Agustín 2022), y este encuentro íntimo con lo divino en el propio interior del sujeto lleva la discusión a un terreno teológico además de filosófico. Nancy subraya cómo Agustín fusiona las ideas de autoconocimiento y presencia divina, ampliando así el campo del sujeto más allá de la pura razón hacia una esfera donde se entrelazan metafísica y misticismo, teniendo como consecuencia una comprensión del sujeto como aquello que, en palabras de Nancy (2014): “Yo soy mí mismo, en algún sentido me agoto en esa propiedad de ser mí mismo. Es eso lo que soy, fundamentalmente” (34).

En la modernidad, bajo la figura de Descartes, con su *cogito ergo sum*, radicaliza la noción de sujeto al establecer la existencia del yo pensante como la única certeza indubitable. Esta proposición no solo consolida la autonomía del sujeto, sino que también lo establece como el fundamento absoluto del conocimiento y la existencia. Nancy examina cómo Descartes define al sujeto como necesariamente existente cada vez que se afirma a sí mismo a través del pensamiento, proporcionando así una base inquebrantable para la epistemología moderna.

Sin embargo, como señala Chávez (2014), en un análisis sobre la noción de sujeto en Nancy, el tiempo actual ya no es el del sujeto, lo cual implica una ruptura con el dualismo entre una *res pensante* y una *res extensa* (37). Asimismo, lo hace ver la segunda parte de su seminario atestiguado en el texto (2014) *Alguien* (51). En él aborda la noción del sujeto en la filosofía, destacando que “quien dice sujeto dice presuposición de sí mismo o, mejor, quien dice sujeto dice el sí mismo como presuposición o como auto-presuposición” (51). Esta conceptualización sugiere que el sujeto es un ente que se supone a sí mismo de manera continua y dinámica, un proceso que se ha observado desde Anaxágoras hasta Hegel. Durante este período, el sujeto ha sido visto como el autor de su propio orden, engendrándose a sí mismo a través de un proceso infinito, donde nunca alcanza una presencia efectiva.



Además de este análisis, Nancy (2014) critica la percepción del sujeto como una entidad estable o permanente, mostrando cómo, en la filosofía moderna, figuras como Nietzsche y Freud han conceptualizado al sujeto más como una ilusión o una sombra de lo que realmente es, en lugar de como una entidad concreta y sustancial. Estos pensadores han tratado al sujeto como algo que, aunque central para la teoría y la práctica filosófica, en realidad carece de una esencia sólida, siendo más bien una suposición o una vacuidad. Este punto de vista sugiere que el sujeto es menos una certeza ontológica y más una construcción teórica, una proyección que no tiene un correlato directo en la realidad tangible.

Así, Nancy explora el concepto del *fin del sujeto* —idea ya planteada en el artículo de 1988— una idea que no implica la desaparición literal del sujeto sino una transformación en la problemática de cómo se genera este. Argumenta que este fin no es un olvido sino una realización de que las metodologías filosóficas que han girado alrededor del sujeto han alcanzado su límite —pues el fin de la metafísica ha llegado—. Este cambio no significa que el sujeto como idea deba ser descartado, sino que las discusiones y teorizaciones futuras sobre el sujeto deben moverse hacia nuevas direcciones, quizás reconceptualizando radicalmente lo que significa ser un sujeto —o, en el término que desde ahora comienza a usar Nancy, *individuo*—.

En este sentido, Nancy propone que, en lugar de considerar al *individuo* como una entidad estática y predefinida, deberíamos entenderlo como una entidad en constante formación, un ser que está más expuesto que supuesto. Esto implicaría reconocer la fluidez y la dinámica del sujeto en contraposición a la visión tradicional que lo percibe como algo fijo o ya dado. Tal enfoque abriría nuevas vías para entender quién es el individuo.

No obstante, la exposición<sup>5</sup> no se refiere únicamente a la exhibición física de nuestro cuerpo, sino que implica una forma de *ser-en-el-mundo* en la que nos mostramos y nos con-formamos con la presencia del otro que es siempre en *cuerpo-a-cuerpo* (Nancy, 2003). Esto lo plantea muy bien Valentina Buló (2019) al indicar:

Nancy busca aquellas categorías conceptuales que han sido situadas predominantemente más en lo bajo, como el tocar, el cuerpo y la materialidad; para con ellas trabajar en lo que nosotros compartimos, y el nosotros se refiere a un nosotros material, que se da en el tocarse de los cuerpos, en el desvío y encuentro espontáneo de nuestras trayectorias. Sin eso no hay mundo, y fuera de ello tampoco (36).

---

<sup>5</sup> El concepto exposición es planteado por Nancy, en *Corpus* (2003), como *Expeausition*. Este concepto, como bien señala Diego Pérez (2020) consiste en la “exposición de la piel, expeausition de la existencia” (93). Tal sentido adquiere al identificar la existencia como algo inesperable del cuerpo o, mejor planteado, *existencia corpórea*.



Esta exposición, el encuentro de los cuerpos, no se reduce a la mera visibilidad, es decir, el cuerpo no solamente es aquello visible y sensible, sino que todo es un cuerpo (Nancy 2011), lo que involucra una relación de interdependencia entre el cuerpo y el mundo; interdependencia que incluso hace que no sea necesaria pensarla (Bulo 2019). El cuerpo es el mundo que nos afecta y nos configura como existentes, *areales* (Chávez 2014), generando nuestra propia manera de ser *nos-otros*—tal como se comprende el conocido caso del trasplante de Nancy (2000) y la posibilidad de ser desde otro.

### 3. El *adonado* en Jean Luc Marion

El concepto de *adonado* en la fenomenología de Jean-Luc Marion representa una transformación fundamental en la comprensión del sujeto y su relación con el fenómeno, figura que se caracteriza por un desplazamiento de toda posición trascendental a partir de un abandono a la pasividad capaz de escuchar y acoger la llamada de lo dado (Roggero 2019b, 112). Marion desafía la concepción tradicional del sujeto trascendental kantiano y elabora una alternativa radicalmente distinta que desplaza el centro de gravedad del *sujeto* al *adonado*. Este cambio se basa en la idea de que el fenómeno no se manifiesta a través de un sujeto constituyente, sino que se da y se muestra a partir de sí mismo (*de soi*), generando un *adonado*—es decir, aquel que acoge al don y que, por tanto, surge desde este—. Esta nueva estructura fenomenológica permite, a juicio de Marion (2013), abordar y resolver varias aporías inherentes al concepto tradicional de sujeto.

El fenómeno, en la obra de Marion—que mantiene la postura heideggeriana de fenómeno (Roggero 2019a)—se manifiesta en tanto que se da, y su manifestación no puede ser reducida a la representación del objeto por un sujeto trascendental (Marion 2005). Marion sostiene que el fenómeno solo se da y se muestra confirmándose como un sí; y este sí solo se atesta en contra de toda pretensión exclusivamente trascendental del sujeto (Marion 2013). Aquí, el ‘sí’ se refiere a la autoafirmación del fenómeno que se da sin depender de un sujeto constituyente. Esta perspectiva elimina la alienación del fenómeno (Marion 2010) como mero objeto y redefine el papel del sujeto, que ahora se convierte en el *adonado*; es decir, aquel que recibe la donación del fenómeno.

La transición del sujeto trascendental al *adonado* también implica una redefinición de la fenomenología del *testigo*—ya anticipada en *L’Interloqué* (1988)—. Según Marion, la recuperación de la iniciativa de la propia fenomenicidad por parte del sí del fenómeno en persona nos obliga desde ese momento a redefinir el sujeto siguiendo el hilo conductor de la anamorfosis como su simple testigo

(Marion 2013). En este contexto, el sujeto ya no es el productor del fenómeno, sino su receptor activo-pasivo, lo que transforma la relación entre el sujeto y el fenómeno en algo que surge desde el fenómeno, es decir, en un *adonado*.

Marion critica la noción kantiana del *yo pienso*, argumentando que esta imposición trascendental limita la fenomenicidad del fenómeno (Marion 2013). Kant afirma que el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado (KrV, B131). Sin embargo, Marion cuestiona esta premisa al señalar que una cosa es admitir que ningún fenómeno escapa a la representación y, por consiguiente, que todo fenómeno *presentable a* implica también la representación yo soy, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento (Marion 2013).

Marion argumenta que el receptor del fenómeno -*adonado*- sucede a lo que la metafísica entendía por sujeto porque se le opone frontalmente; esta oposición no radica solamente en que el asignatario viene después del fenómeno, mientras que “el sujeto, en cambio, lo prevé y lo provoca” (Marion 2013). En otras palabras, el asignatario no pretende poseer ni producir el fenómeno, sino que lo recibe como un fruto de su donación. Este desplazamiento del sujeto al *adonado* redefine fundamentalmente la relación entre el ser y el fenómeno.

Este desplazamiento del sujeto al *adonado* tiene profundas implicaciones para la comprensión de la individuación y la receptividad. Marion sostiene que individualizarse significa ponerse en juego en el seno mismo de lo dado a título de asignatario de la donación originaria (Marion 2003). Esta receptividad se aleja de la noción kantiana de síntesis y actividad del entendimiento, subrayando en cambio la pasividad receptora, es decir, una pasividad activa (Roggero 2019b), que define al *adonado*. Así, el *adonado* no es un sujeto activo que construye el fenómeno, sino un receptor que permite que el fenómeno se muestre a partir de sí mismo.

El ejemplo que utiliza Marion para graficar esto es el de un trozo de cera que tiene como fin ilustrar cómo el fenómeno se da y se muestra. Según él, “la cera se da a ver estrictamente (con un color que varía del amarillo al rojo), pero también se da al tacto (pasando del frío al calor), se oye (pasando del sonido seco al deslizamiento silencioso)” (Marion 2013, p. 417). En este caso, la fenomenicidad de la cera no depende de una síntesis activa del entendimiento, sino de la receptividad del *adonado* que la experimenta sensiblemente. Este ejemplo demuestra cómo el fenómeno puede manifestarse plenamente a través de la receptividad, en lugar de ser reducido a una mera representación conceptual.

El concepto de *adonado* también redefine la relación entre donación y manifestación, pues el fenomenólogo explica que el asignatario, por la receptividad del fenómeno, transforma la donación en manifestación o, más exactamente, permite

que lo que se da realmente se muestre en su acontecimiento (Marion, 1997, p. 418). Esta transformación es crucial para comprender cómo el fenómeno se manifiesta plenamente sin la intervención de un sujeto constituyente.

La transformación de la fenomenología del sujeto al *adonado* en la obra de Marion representa un cambio fundamental en la comprensión de la relación entre el ser y el fenómeno. Al desplazar el enfoque del sujeto metafísico -entendido como lo supuesto garante de la fenomenalidad- al *adonado* activamente pasivo, Marion resuelve varias aporías inherentes al concepto de sujeto y la reivindicación del fenómeno (Marion 2005), liberándolo de toda alienación (Marion 2010). Esta nueva perspectiva permite una comprensión más completa y auténtica de la fenomenicidad del fenómeno, destacando la importancia de la donación y la manifestación en la estructura de la experiencia.

En el horizonte de la fenomenalidad, es decir, en el campo de la manifestación, la carne, para el fenomenólogo francés, ocupa un rol preponderante al permitir toda la recepción de los fenómenos que acontecen (Murga 2016). En este sentido, la fenomenología de la donación, al tener como principio *tanta reducción, tanta donación*, requiere de dos condiciones necesarias para la percepción fenoménica. Por un lado, la pasividad ante la donación, pero también de la actividad de estar dispuesto a la llamada que los fenómenos generan (Roggero 2019b). En este sentido, el rol de la carne es doble y se desprende entre pasividad y actividad.

En cuanto definición, la carne es un fenómeno invisible que tiene como paradoja el sentir mientras es sentida (Marion 2003). En este juego dual, la carne se diferencia absolutamente del cuerpo, pues el cuerpo, al ser un ente visible, es una parcelación de la carne en cuanto se manifiesta inmediatamente a la vista y al tacto. El ejemplo por excelencia para esto es propuesto por el mismo Marion (Marion 2003) al señalar el caso de la visita a un médico en comparación a un encuentro erótico. En el primero, el personal médico se dispone a examinar una determinada sección del cuerpo, sea el caso de un traumatólogo que se ocupa de una rodilla o un oftalmólogo que se ocupa de los ojos; en ambas situaciones, el médico se ocupa directamente de una parcela del cuerpo. En cambio, en un cruce erótico auténtico, es decir, sin una objetualización sexual, los amantes avanzan y se cruzan en cuanto dejan de considerar al otro como un cuerpo y comienzan a experimentarlo como carne, es decir, abandonan la parcelización y se ocupan de la totalidad.

Es precisamente tal distinción la que, para el fenomenólogo francés, satura la categoría kantiana de la relación, pues no se encuentra un punto de comparación entre los fenómenos que permita establecer las nociones de causalidad, dependencia o reciprocidad ante el cruce de la carne (KrV; Marion 2003). Tal condición es lo que, para Marion, convierte a la carne en un fenómeno saturado,

pues no se encuentra, dado el exceso que genera el fenómeno, una posibilidad de conceptualizarlo en un solo concepto.

Sin embargo, por otro lado, la carne permite cumplir el recorrido de la manifestación al plantearse como un fenómeno que se percibe en el sentir (Marion 2003), pero para que se dé tal sentir es necesario que el que acoge el fenómeno se experimente como convocado y, por tanto, en la respuesta permita la manifestación del fenómeno. Esto es, precisamente, lo que Marion considera como reducción y, en el caso del sentirse desde un lugar distinto al propio, genera al *adonado*, es decir, como aquél que recibe su propia definición de sentir a partir de ser sentido primariamente o bien en ser sentido a partir de la propia experiencia de sentir.

En esto, por tanto, se puede comprender que, para Marion, aunque la carne tenga como condición intrínseca la posibilidad de ser sentida, esta se identifica como tal en cuanto siente. Juega un cruce sincrónico entre pasividad y actividad. La primera condición, necesaria como fuente de toda la fenomenología de la donación en cuanto el *adonado* se constituye como una resistencia eléctrica que genera chispas a partir de una sobrecarga energética (Marion 2005), nos deja en claro que este autor francés entiende que la actividad del que, clásicamente se denomina sujeto, es estar dispuesto, en una condición pasiva, a acoger el fenómeno.

### 3.1. La llamada y la respuesta

En este sentido, la propuesta de Jean Luc Marion logra una superación de la metafísica al abandonar el supuesto de la pasividad radicalizada (Marion 2023), abriendo paso a una pasividad activa, en cuanto consigue generar una concepción de la fenomenicidad en el doble cruce de ambas disposiciones. Por otro lado, en un lenguaje derridiano (Derrida 2008), consigue comprender que no se puede priorizar, tal como hace la metafísica tradicional, un evento sobre otro, sino que acontecen juntos y, por tanto, toda la manifestación del fenómeno se mantiene fuera de los márgenes de la metafísica, además de la clásica concepción de Marion respecto a la imposibilidad de comprender a todos los fenómenos como objeto (Marion 2013), sino que estos encuentran su paradoja en el acontecimiento y revelación. Esto se entiende mejor bajo la dinámica de la llamada y la respuesta.

Bajo esta dinámica, ahondando en lo que, a nuestro juicio, resuelve lo no logrado por Nancy, Marion argumenta que “la llamada adopta la figura fenomenológica esencial de la contra-intencionalidad” (Marion, 2013, p. 460), es decir, de manera contraria a la comprensión tradicional de la intencionalidad que se origina desde el sujeto hacia el objeto (Scannone, 2017). No obstante, esto tiene una

repercusión que Marion proclama, previamente planteada por Levinas (2021) y Chrétien (1992), pues si el *adonado* emerge como resultado de la llamada, entonces esa llamada solo puede percibirse o manifestarse en la respuesta que brinda el testigo (Marion 2013). Así, a nuestro parecer, es como Marion proporciona una conclusión al principio propuesto por él: ‘*a tanta donación, tanta reducción*’ (Marion 2013).

En síntesis, si el receptor del don debe condensar para facilitar la manifestación, pero no como sujeto en dirección a un objeto, sino como sujeto que se transforma en *adonado* por la contra-intencionalidad, es razonable presuponer una forma poética en torno a tal estructura y, en este caso, Marion se apoya en autores y maestros anteriores que sugieren algo similar. Sin embargo, sería inequitativo limitar la exposición de Marion a una forma poética de expresar los movimientos y características fenomenológicas respecto a la intencionalidad bajo la lógica de la fenomenología de la donación, pues estos tienen implicaciones que son relevante para esta investigación. Además, tal estructura brinda una auténtica alternativa a las condiciones *a priori*, tradicionales de toda la metafísica, pues se encuadran en un horizonte fenomenológico no determinado más que por la espera (Marion 2013) y, mientras que es una expectativa, se revela impredecible, lo que conlleva, por consecuencia, ser profundamente adverso a cualquier pensamiento *apriorístico*.

Marion expondrá que la llamada tiene, además, o acontece de tres modalidades (2019) La primera manera se referirá a la propiedad de ser indeterminada. Esta radica en la incapacidad de saber si realmente existe, o no, una llamada (Marion 2019). En este contexto, inicialmente puede confundirse con algo indeterminado y deberá esperar a que, a lo que responde como llamada, tenga respuesta y, de este modo, sea confirmada por la interpretación (Marion 2019). Así, por tanto, la interpretación fenomenológica de Marion es, siguiendo a Heidegger y la cuestión del *L’Interloqué* (1988), una fenomenología hermenéutica. Después de ser indeterminada, la llamada debe mantenerse anónima, pues aún “debo decidir que se dirige realmente a mí y que me atañe, sin que yo sepa aún de dónde viene y adónde me destina” (Marion 2019, 59). Tal concepción implica que, ante el estatuto fenomenológico de la llamada, para que realmente se presente como tal, no se puede estar en expectativa (Marion 2019). Esto, en efecto, sería una forma de respuesta a una llamada anterior, que antecede a la que realmente nos coloca en escena.

Así, entonces, para que se produzca una verdadera llamada, debe darse la anonimidad de esta y, como resultado, la imposibilidad de conocer en qué culminará la respuesta. Finalmente, y de manera paradójica -según lo entendido por Marion, como tal la llamada sucede en silencio, pues mientras no sea respondida por el *adonado*, nada se oirá (Marion, 2019)-. Así, “suponiendo que yo



sepa de dónde proviene y me atañe como propia, permanecerá muda mientras yo no haya determinado si se trata de una simple información [...], una reacción, una acción, una decisión, una conversión” (Marion 2019, 60). Así, por tanto, la llamada eliminará su silencio en cuanto se escucha en su respuesta, en aquel convocado que responde a la llamada y, siendo convocado, permite la respuesta. En este sentido, para ser precisos con la obra marioniana, podríamos decir que la llamada tiene la iniciativa, pero esta será fenoménica en cuanto es respondida, en segunda instancia. Tal propuesta, a juicio de Marion, se mantiene ajena a la estructura del sujeto y, como consecuencia, se genera el *adonado* que sucede al sujeto.

Es por esto por lo que, en *Le visible et le révélé* (2016), Marion profundizará en el punto crucial de la saturación. En este texto, Marion se enfocará en la cuestión de la contra-experiencia y lo que resulta de esta. Así, señalará que el fenómeno saturado siempre es adverso, es decir, se manifiesta anulando las condiciones subjetivas a partir de lo que se ha entendido como trascendental (Marion 2010), pues la experiencia no depende del sujeto, sino que lo suprime y genera al relevo de este, es decir, al *testigo*. En este sentido, que el fenómeno saturado sea un fenómeno abordado desde una forma en-contra no significa que no se experimente en sí, sino más bien que el hecho de ser adverso es el que posibilita la experiencia misma, pues que “la experiencia pueda también contradecir las condiciones de posibilidad del objeto no significa sino esto: la experiencia no da siempre, ni solamente acceso a los objetos, sino eventualmente a fenómenos no objetivos” (Marion 2016, 171).

#### 4. Conclusiones

En este artículo se ha analizado cómo la fenomenología contemporánea, especialmente a través de las reflexiones de Jean-Luc Nancy y Jean-Luc Marion, ha experimentado un cambio significativo en la comprensión del sujeto. La investigación ha presentado mientras Nancy continúa operando bajo la suposición de la figura del “individuo” —al abordar lo que viene después, pero no como se genera—, un concepto que sigue ligado a la noción del sujeto, aunque intenta redefinirla, Marion avanza más profundamente en explorar cómo se genera la figura del *adonado*, marcando así un distanciamiento más radical de las concepciones tradicionales del sujeto.

Jean-Luc Nancy, en su redefinición del sujeto como “individuo”, aunque avanza hacia una noción más relacional bajo la figura del *ser-con* y expuesta del sujeto, no se deshace completamente de los vestigios de la metafísica tradicional.



En sus escritos, el individuo sigue siendo una figura central, aunque transformada por las dinámicas de interacción y exposición. Para Nancy, la exposición no se limita a una simple manifestación externa, sino que implica una apertura fundamental hacia el mundo y hacia el *nos-otros*. En este sentido, la corporalidad juega un papel crucial, ya que es a través del cuerpo y de los cuerpos que nos relacionamos con el entorno y establecemos una generación y paso del ser-con. La corporalidad, entendida como una apertura al mundo, implica que nuestro cuerpo está siempre en relación con el entorno, en constante interacción con él, que de pesa el uno *contra* el otro. No somos entidades aisladas, sino que estamos inmersos en un tejido relacional que nos constituye. El cuerpo se presenta como un punto de contacto entre lo interno y lo externo, donde las experiencias y sensaciones se entrecruzan con el entorno que nos rodea.

En este sentido, la exposición del cuerpo tiene una dimensión comunicativa y comunitaria. No se puede comprender sin entender, al mismo tiempo, su *estar-en-el-mundo*. En el cuerpo, para Nancy, nos comunicamos con los demás y establecemos vínculos de intercambio y reciprocidad, generando nuestra propia condición de vivientes. La exposición del cuerpo se convierte así en una condición necesaria para la posibilidad de la comunicación y la implicancia política (Torres 2020). Al tocarnos, nos hacemos presentes para los demás y permitimos que ellos también se nos muestren, comprendiendo la realidad de lo existente, pero no en un sentido metafísico, sino denominándolo *arealidad*. Esta concepción, para Nancy, comprende que los cuerpos se generan mutuamente y, por tanto, toda acción que realice uno afecta y repercute en el acontecer del otro y, aunque lo explique por medio del tocar y del en-cuentro, no termina de suponer la existencia de otros. Por este motivo, la comprensión de los cuerpos que tiene Nancy es, al mismo tiempo, una propuesta sobre la comunidad y, como tal, una comprensión política, pero anclado profundamente a suposiciones.

Por el contrario, Jean-Luc Marion introduce una ruptura más radical con la metafísica a través de su concepto del *adonado*. Marion rechaza la noción de un sujeto autónomo y originario en favor de una figura que es esencialmente constituida por la recepción del fenómeno. En la fenomenología de Marion, el *adonado* no precede a la experiencia; más bien, adviene a través de ella. Este enfoque subraya la receptividad como la característica definitoria del sujeto, donde el “ser” del sujeto es una respuesta continua a la interpelación de los fenómenos que se le presentan y que lo constituyen como *adonado*. Marion desplaza el foco del sujeto como agente activo —o constructor de la fenomenalidad— y constitutivo a un participante pasivo que se define en y por su relación con lo dado, aunque esto sea inconfesable (Marion 2023b) —lo que anula una pasividad alienante—. Marion señala que individualizarse significa ponerse en juego en el seno mismo de lo dado a título de asignatario de la donación originaria; de ahí el mismo título de su obra magistral: *Étant donné*. Esta idea sugiere que la individuación del

*adonado* se basa en la receptividad de la donación, lo que permite una comprensión más auténtica y plena de la fenomenicidad del fenómeno. Al mismo tiempo, esta receptividad rompe con el solipsismo del sujeto trascendental, ya que el *adonado* no se define por su actividad constituyente, sino por su capacidad de recibir y manifestar el fenómeno.

La receptividad del *adonado* permite una comprensión más completa y auténtica de la fenomenicidad del fenómeno. Marion explica que el asignatario, por la receptividad del sentimiento, transforma la donación en manifestación o, más exactamente, permite que lo que se da con intuición se muestre. Esta transformación es crucial para comprender cómo el fenómeno se manifiesta plenamente sin la intervención de un sujeto constituyente. La receptividad del *adonado* permite que la donación del fenómeno se convierta en una manifestación visible y tangible.

La validación de nuestra hipótesis revela un aspecto crucial de la evolución de la fenomenología contemporánea. Mientras Nancy propone una visión del individuo que, aunque avanzada, sigue arraigada en ciertas premisas metafísicas, Marion lleva la fenomenología a un nuevo territorio, uno en el que el sujeto es profundamente activo en la pasividad y definido por su capacidad para ser afectado y con-formado por el fenómeno. Esta diferencia no solo subraya la rica pluralidad de la fenomenología contemporánea, sino que también refleja la dinámica filosófica en la que la identidad y la subjetividad son vistas como emergentes y no como dados.

En efecto, este contraste entre Nancy y Marion enriquece el debate contemporáneo sobre la subjetividad, desafiando las comprensiones establecidas del sujeto y proponiendo nuevas formas de pensar la relación entre el sujeto y el mundo. Nancy ofrece un modelo en el que el individuo sigue siendo central, aunque en un modo ampliado y relacional, mientras que Marion rompe con esta centralidad para favorecer una concepción del sujeto como efecto y no como causa. Ambas posturas, aunque de un modo distinto y diverso, invitan a reconsiderar la posición del sujeto en la filosofía y a explorar cómo estas nuevas configuraciones pueden influir en nuestra comprensión de la ética, la política y la interacción humana en un mundo cada vez más complejo<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Sobre este punto, recomiendo confrontar: Roggero 2024; Pizzi 2024; Murga 2024; Vinolo 2024.

## 5. Referencias

- Agustín. *Las confesiones*. Akal, 2022.
- Alvis, Jason, y Francisco Novoa Rojas. "Sujeto y Tiempo: La Alteración de la Subjetividad Kantiana de Jean Luc Marion." *Resonancias. Revista de Filosofía*, no. 16, 2023, pp. 149-65. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2023.71731>
- Bulo, Valentina. "Desde el Cuerpo a la Materialidad. Contribuciones de Jean-Luc Nancy." *Revista de Filosofía*, vol. 76, diciembre 2019, pp. 29-37. <https://doi.org/10.4067/s0718-43602019000200029>.
- Chávez Flores, Arturo. *Análisis Fenomenológico del Cuerpo en la Construcción del Sujeto Moderno desde la Obra de Jean-Luc Nancy*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/7038>.
- Chrétien, J. L. *L'appel et la Réponse*. De minuit, 1992.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*. Siglo XXI, 2008.
- Duque, Santiago. "El Silencio del Ser y la Interpelación del Agape: Martin Heidegger y Jean-Luc Marion." *Teología y Vida*, vol. 56, no. 3, 2015, pp. 287-316. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492015000300005>
- Ferrada, Jorge. "Sobre la Noción de Excritura en Jean-Luc Nancy." *Cinta de Moebio*, no. 64, 2019, pp. 123-31. <https://doi.org/10.4067/s0717-554x2019000100123>
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Universitaria, 2018.
- Levinas, Emmanuel. *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*. Sígueme, 2021.
- Llano, Alejandro. *Segunda Navegación*. Encuentro, 2010.
- Marion, Jean-Luc. "L'Interloqué." *Topoi*, vol. 7, 1988, pp. 175—180. <https://doi.org/10.1007/BF00141647>.
- Marion, Jean-Luc. *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. Presses Universitaires de France, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Étant Donnée. Essai d'une Phénoménologie de la Donation*. Presses Universitaires de France, 2013.
- Marion, Jean-Luc. *Le Visible et le Révélé*. CERF, 2016.
- Marion, Jean-Luc. *Retomando lo Dado*. UNSAM, 2019.
- Marion, Jean-Luc. *A Decir Verdad*. Sígueme, 2022.
- Marion, Jean-Luc. *La Métaphysique et Après*. Grasset, 2023.
- Marion, Jean-Luc, y Jorge Roggero. "En el Nombre o Cómo Callarlo." *Revista de Filosofía UCSC*, vol. 22, no. 2, 2023, pp. 217-249. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2315>
- Murga, Ezequiel D. "La Carne entre el Amado y el Amante." *Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología*, Universidad Católica Argentina; ALALITE, 2016. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/carne-entre-amado-amante-murga.pdf>.
- Murga, Ezequiel D. "La Posibilidad de un Pensamiento Práctico en Marion a Partir de la Estima Cartesiana." *Areté*, vol. 36, no. 1, 2024, pp. 128-44. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.006>
- Nancy, J.L. *L'intrus*. Éditions Galilée, 2000.
- Nancy, J.L. *Ser Singular Plural*. Arena, 2006.
- Nancy, J.L. "Introduction." *Topoi*, vol. 7, 1988, pp. 87—92. <https://doi.org/10.1007/BF00141635>
- Nancy, J.L. *Corpus*. Arena, 2003.
- Nancy, J.L. *58 Indicios sobre el Cuerpo, Extensión del Alma*. La Cebra, 2011.
- Nancy, J.L. *¿Un Sujeto?* La Cebra, 2014.
- Nancy, Jean-Luc. "¿Quién Viene Después del Sujeto?" *Política Común*, vol. 6, 2015. <https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.002>
- Pérez, Diego. "Escenografía De La Piel: Sobre El Cuerpo-Escena Como Espacio Ocioso (J-L. Nancy)." *Revista Actos*, vol. 2, no. 4, 2020, pp. 89-101. <https://doi.org/10.25074/actos.v2i4.1692>
- Pierantoni, Claudio. "Ser en Relación y Conocimiento de Sí en San Agustín y en Plotino." *Teología y Vida*, vol. 56, no. 4, 2015, pp. 431-60. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492015000400004>
- Pizzi, Matías. "La Dimensión Pragmática del Lenguaje de la Saturación en la Fenomenología de Jean-Luc Marion." *Areté*, vol. 36, no. 1, 2024, pp. 179-96. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.009>
- Roggero, Jorge. *Hermenéutica del Amor. La Fenomenología de la Donación de Jean-Luc Marion en Diálogo con la Fenomenología del Joven Heidegger*. SB, 2019.
- Roggero, Jorge. "Derecho y Justicia en la Fenomenología de J.-L. Marion." *Areté*, vol. 36, no. 1, 2024, pp. 160-78. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.008>.
- Roggero, Jorge Luis. "La Receptividad del Adonado en J.-L. Marion." *Signos Filosóficos*, vol. 21, no. 42, 2019, pp. 110-135. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242019000200110&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242019000200110&lng=es&tlng=es)

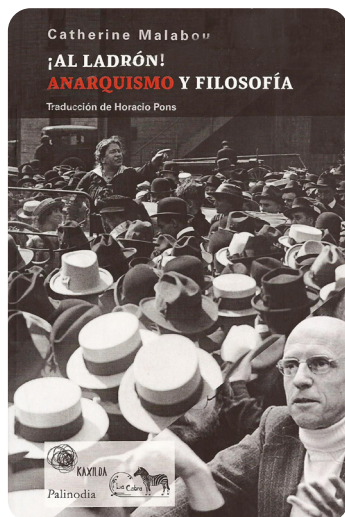
- Scannone, J.C. "Otro como Sí Mismo. El Llamado y el Responsorio Según Jean-Luc Marion." *Jean-Luc Marion. Límites y Posibilidades de la Filosofía y la Teología*, editado por Jorge Roggero, 2017, pp. 41-54.
- Torres Apablaza, Iván. "Comunismo Sin Comunidad: Notas sobre Ontología, Ética y Política en el Pensamiento de Jean-Luc Nancy." *Resonancias. Revista de Filosofía*, no. 7, enero 2020, pp. 81-98. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2019.56222>
- Vinolo, Stéphane. "La Política de la Comunión de Jean-Luc Marion." *Areté*, vol. 36, no. 1, 2024, pp. 145-59. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.007>



**BR** ESEÑAS







## Catherine Malabou ¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía

La Cebra; Palinodia; Kaxilda, 2023

FRANCISCO HERNÁNDEZ-JARA

Universidad de Chile, Chile  
f.hernandez.9@ug.uchile.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8495-6699>

«La libertad de otro, lejos de ser un límite o negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación»<sup>1</sup>.

Mijaíl Bakunin

Concedámonos la libertad de romper el esquema presupuesto de escritura y empecemos por la conclusión del libro, que, si bien lo termina, también lo identifica: “ser anarquista, ya no tenemos nada que esperar desde arriba” (p. 341). Como punto de partida, Catherine Malabou nos declara que la horizontalidad del anarquismo está en crisis. Así lo demarca la coexistencia del anarquismo de hecho y el anarquismo de conciencia. El anarquismo de conciencia envuelve a aquel anarquismo que no necesariamente se trata a sí mismo como tal, pero sí se ejecuta *ad hoc*: sindicatos, organizaciones, movimientos, etc. Respecto al anarquismo de hecho, en la lectura de Malabou, lo

### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Hernández-Jara, F. (2024). Catherine Malabou ¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía. *Resonancias*, (18), 137-139. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.75608.

En MLA: Hernández-Jara, F. “Catherine Malabou ¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía.” *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 137-139. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.75608

<sup>1</sup> En Dios y el Estado (2012), p. 122.

entendemos como el anarquismo que versa sobre las políticas gubernamentales y estatales, sobre las cuales la filósofa dicta una cruda sentencia: “Hoy el estado ya ha muerto” (p.18). El síntoma que nos permite detectar la muerte del estado es el auge del ultraliberalismo y la disminución progresiva de las funciones de este, tejiendo las condiciones idóneas para el anarcocapitalismo. Este “anarquismo” usurpa el prefijo “anarco”; no le corresponde: el anarcocapitalismo no coincide con la tradición anarquista en lo respectivo a la propiedad privada, la igualdad, la explotación y la oposición a la jerarquía. En este sentido, la apropiación del concepto “anarquía” por el anarcocapitalismo es un robo (p. 43).

El párrafo anterior corresponde al primer diagnóstico que hace la filósofa respecto a la anarquía. Este primer diagnóstico se nos presenta también como síntoma, síntoma de una incompletitud en el panorama filosófico anarquista. Lo que compete a Malabou en este libro es, entonces, llevar a cabo la tarea que no se ha hecho hasta ahora: interrogar, desde la filosofía, al anarquismo respecto a sus anarquías. Lo que primero se devela en el interrogatorio es la inacabada y poco trabajada diferencia entre el anarquismo político y el filosófico (p. 50), y lo primero que se responde es la igualdad existente en sus diferencias: la crítica a la dominación. La dominación, develada como lo que se oponen las distintas anarquías, juega un papel esencial en su interrogatorio: ¿Cómo podríamos concebir un anarquismo que no critique a la dominación? Es erróneo pensar que el anarquismo busca únicamente la eliminación del estado, cuando, más precisamente, el anarquismo busca combatir los mecanismos de dominación.

Teniendo en la mira la cuestión de la dominación, Malabou expone la distinción que hace Emma Goldman entre “tiranías exteriores” y “tiranías interiores” (1906). Los escritos de Goldman nos exponen que los mecanismos de dominación siguen vigentes aun cuando las tiranías externas (como el estado) han sido eliminadas. Los abusos, las violencias y demás formas de poder ejercidos en contra de la vida siguen presentes hoy con o sin estado. Pero, aunque aceptemos la distinción entre tiranías exteriores e interiores, no nos podemos olvidar de algo: “no hay dominaciones pequeñas” (p 28). En esta inspección, Malabou concluye que hoy, el estado, una entidad debilitada al extremo y permaneciendo aún vigentes incontables mecanismos de dominación en las vísceras de la sociedad, la emancipación ante el estado, para un anarquista, es el menor de sus problemas. Si la dominación continúa presente en las relaciones personales, en nuestro trato con el otro ¿no es ineficaz para el anarquismo dedicar sus esfuerzos a la lucha contra el estado?

Podemos decir muchas cosas de la anarquía, como que es impensada, robada, negada, deconstructiva, caótica, filosófica, política... pero jamás podemos hablar por ella. No hablamos de la anarquía como hablamos de un libro o de una ideología que pudiera tener dentro suyo tal o cual contenido. Sería absurdo y absolutamente contradictorio otorgar un margen delimitado a la anarquía. No se nos

presenta como dada, formada ni completa, tampoco vacía, no es un principio, no es un *arjé*, tampoco un fin, no es un *télos*. La anarquía es un acontecimiento. Pero también la anarquía necesita al estado; y la anarquía es la muerte del estado; la anarquía no es; pero también la anarquía es; no se puede ser anarquista; pero se debe ser anarquista. Contradictorio sería definir a la anarquía como algo, valga la redundancia, definido. De igual forma, carece de sentido definirla como nada. Lo mismo con la definición de un sujeto anarquista. Vale la pena preguntarnos entonces ¿podemos definir algo de la anarquía? La respuesta es “sí y no” (p. 140).

Expusimos ya las premisas que conforman el inicio del libro, pero no podemos exponer más brevemente su tesis de otra forma que no sea tal que sí y no. El recorrido que hace Malabou por la filosofía interrogando al anarquismo respecto a sus anarquías recorre el pensamiento de distintos filósofos, no todos anarquistas, pero que sí tienen anarquismo en sus ideas. En el recorrido del libro, la filósofa interroga a Aristóteles, Agamben, Deleuze, Derrida, Foucault, Freud, Goldman, Lévinas, Plotino, Rancière y Schürmann. De esta forma, tomando en cuenta las consideraciones de cada pensador, tenemos dos respuestas para cada pregunta (¿o una respuesta doble?): sí y no.

Así, podríamos exponer acertadamente que el libro trata sobre, como dice el título, *Anarquismo y filosofía*. Pero limitarnos a definirlo en el “sobre qué trata” es excluir su identidad y no decir lo que es: un libro anarquista. Un libro que no se deja dominar por los autores que lo abordan. Se desborda de críticas inagotables contra ellos. No está conformado por un anarquismo, sino que por muchos, pero dirigido por ninguno. ¡*Al ladrón!* es un texto argumentalmente indómito que, quizás, su única limitación es la palabra.



## Bibliografía

Bakunin, Mijaíl. *Dios y el Estado*. Editorial Sol 90, 2012.

Goldman, Emma. “The tragedy of women’s emancipation”. *Mother Earth*, vol. 1, no. 1, 1906, pp. 9-17.







Diego Ticchione (ed.). *Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad. Posthumanismos, pensamiento latinoamericano y políticas públicas.*

Viña del Mar: CENALTES Ediciones, 2024.

JUAN JAÑA-VILLARROEL

Universidad de Chile, Santiago, Chile  
juan.jana@ug.uchile.cl  
<https://orcid.org/0009-0005-2374-0022>

A partir de la iniciativa de los investigadores de la Universidad de Chile, Diego Ticchione, Nicolás Rojas y Oscar Pereira, es que surge la iniciativa de realizar un ciclo de conferencias de manera telemática. La convocatoria de esta instancia —llevada a cabo a lo largo de tres días— porta el nombre del texto que ahora reseñamos, la cual nos sugiere algo quizás impensado hasta décadas recientes. ¿Cómo es posible pensar una comunidad más allá de la humanidad? ¿A qué humanidad nos referimos cuando la pensamos en comunidad? Y quizás más importante, ¿cuáles son los factores que nos llevan a un pensamiento más allá de la humanidad? Todas estas preguntas, presentes a lo largo de las exposiciones de este libro, son abordadas de una manera u otra.

Independientemente de la vía que los y las autoras elijan para responder estos cuestionamientos, es seguro decir que hay un elemento en común a todas las exposiciones: una puesta en duda hacia los planteamientos del transhumanismo. Curiosamente, la disposición de los escritos del presente es

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Jaña-Villarroel, J. (2024). Diego Ticchione (ed.). *Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad. Posthumanismos, pensamiento latinoamericano y políticas públicas.* *Resonancias*, (18), 141-145. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.76646

En MLA: Jaña-Villarroel, J. "Diego Ticchione (ed.). *Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad. Posthumanismos, pensamiento latinoamericano y políticas públicas.*" *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 141-145. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.76646

realmente deductiva. La primera sección nos muestra la exposición de Fabiola Villela y Jairo Villalba, acompañada de una introducción de Nicolás Rojas. Tanto Villela como Villalba se preocupan de la influencia o asimilación del transhumanismo en el área en que se desempeñan, dígase, el feminismo y la economía; ambos escritos son de naturaleza teórica en los que se evalúa el rendimiento filosófico de los supuestos generales del transhumanismo aplicados a ciertas áreas específicas del conocimiento.

Mientras que Villela se preocupa de la recepción feminista del trans/poshumanismo, Villalba intenta demostrar el entretrejo entre economía y política, y el problema del transhumanismo como un posible factor de vulnerabilidad debido a los mecanismos económicos promulgados por la singularidad tecnológica. Villela, por una parte, aborda al transhumanismo como una imposibilidad frente al feminismo: “En la agenda transhumanista no hay cabida para la integración de una perspectiva de género y de una agenda feminista [...] y cuando se integran, entramos al campo del poshumanismo crítico” (41). En este sentido, Villela tiene mucha razón cuando explica que no es correcto hablar de un transhumanismo único (42), sino que son necesarios mayores esfuerzos para poder considerar contingente y materialmente la posibilidad del transhumanismo en América Latina, un sector del mundo donde las libertades individuales no están garantizadas de la misma manera que en el norte global. Un gran esfuerzo frente a esta dificultad lo podemos encontrar en *Feminismo Poshumano* de Rosi Braidotti, donde nos señala que los poshumanismos tienen como núcleo al pensamiento feminista y no podemos sino pensar al futuro de manera feminista (Braidotti, 2022). Esta perspectiva *glocal* es algo que, como habitantes del sur global, debiésemos enfrentar en conjunto, y esta presentación de Villela es una gran invitación a hacerlo.

La segunda sección de este libro, siguiendo esta estructura deductiva, consiste en el examen del transhumanismo y las repercusiones que puede tener en el territorio y pensamiento latinoamericano. Introducido por Diego Ticchione, esta sección se preocupa de “indicar qué elementos de nuestras culturas e imaginarios colectivos se tensaban a la hora de recibir estos movimientos” (72). Quienes exponen, Andrea Torrano y Andrés Vaccari, se preocupan de la recepción de las ideas trans- y poshumanistas en Latinoamérica; la primera acerca de la relación del cuerpo y la tecnología, y cómo influye esta conjunción en el pensar del género, la raza y la clase, levantando la pregunta también por cómo concebir el colonialismo y la explotación. Por otra parte, Vaccari examina el rendimiento práctico que podría tener el transhumanismo en nuestro territorio, considerando (1) la inequidad al acceso tecnológico en la mayoría de los países latinoamericanos y (2) lo excesiva que puede llegar a ser la llamada ideología californiana, correspondiente a lo que el autor identifica como la “segunda etapa del transhumanismo” (95).



La tercera y última sección, realizada por María Isabel Cornejo y presentada por Oscar Pereira, consiste en la discusión de un problema particular del transhumanismo como lo son los neuroderechos dentro de nuestro propio contexto nacional chileno, donde recientemente fue aceptada por el Senado la resolución que vela por la protección de nuestra actividad cerebral ante el rápido avance de las tecnologías neuro-cognitivas.

Como podemos ver, el libro parte de tópicos generales del transhumanismo y las disputas o intersecciones entre otras áreas para, luego, ser aterrizado a nuestro propio contexto latinoamericano. En última instancia es analizada una discusión particular concerniente a una problemática emanada desde el propio transhumanismo en nuestro propio país. Si bien vemos que el elemento aglutinante de todas estas sesiones es la pregunta por la tecnología y las repercusiones que tiene esta en la subjetividad en general, y discusiones de políticas públicas en particular, pareciera ser que el transhumanismo es un concepto que está lejos de ser un campo conceptual unificado; es la amplitud y variedad de tópicos incluidos en el presente volumen la muestra clara de esto último.

Si decidimos guiarnos por la frase de Cornejo acerca de que “la neuromejora es la puerta de entrada a formas de vida más cerca de los trans y posthumanismos” (122), uno parece encontrarse en este transitar con una cuestión problemática. Si bien la autora parece estar dirigiéndose a un público especializado tanto en el campo de la ética como del derecho, uno esperaría mayor precisión cuando se habla particularmente de la ‘neuromejora’ y los ‘neuroderechos’. Ciertamente, hay una distinción género-especie que nos demarca la diferencia del resto de las mejoras y derechos; sin embargo, esta distinción solamente es hecha por quienes apoyan y promueven los neuroderechos. El caso de la autora pareciera que tiene un apoyo irrestricto a la neuromejora, sin presentar mayores razones más que es un tema poco discutido en las cámaras parlamentarias del mundo, apelando a la neuromejora como un derecho humano.

Algo muy interesante que dice Cornejo es que “la Neuroética es un símil a la filosofía moral para el paradigma del neuroderecho” (113). Esto puede parecer algo problemático. ¿La neuroética es al neuroderecho, como la ética es al derecho? ¿La neuroética no sería simplemente ética aplicada al caso del mejoramiento? Más adelante encontramos nuevos campos del conocimiento relacionados con el sistema nervioso que surgen de la mano de la cuarta revolución industrial: “la cuarta revolución industrial en clave neuro, disciplinas como la neuro filosofía [sic], el neuromarketing, la neuroética y el neuroderecho, han aparecido casi de forma natural” (116). ¿Qué es lo que se quiere decir al utilizar el prefijo “neuro-”? Cornejo lo hace sonar como algo único en su especificidad, a tal punto de decir que “hay posiciones reduccionistas que se llaman neuroreduccionistas” (123). Aun así, no hay pistas textuales que nos permitan entender una diferencia sus-

tancial entre la neuroética y la ética ordinaria, o el neuroderecho y el derecho ordinario.

Como bien es sabido, hay una cantidad extraordinaria de tópicos dentro de cada disciplina. De la ética podemos mencionar la ética ambiental, la ética médica o la ética de los negocios. Campos del derecho pueden ser el derecho laboral, derecho penal o derecho tributario. Cada uno recibe su nombre porque se refieren, en primer lugar, a la disciplina y, en segundo lugar, al área específica en que están siendo aplicadas. En este sentido, la neuroética o el neuroderecho suenan como si lo que realmente importara fuera la disciplina de las neurociencias y la aplicación que tiene por sobre otras disciplinas.

Ciertamente, esta discusión excede la reducida extensión de una reseña. Sin embargo, lo que tiene que quedar claro es que sería un error intentar entender las disciplinas de la ética y el derecho como subordinadas a la neurociencia. Puede esta ser o no la intención de Cornejo, pero de todas maneras parece que hay una intensa emoción por los grandes descubrimientos de las neurociencias, tan así que nos olvidamos de que la ética y el derecho existían antes que la idea de mejoramiento. Es bastante curioso que Cornejo, al enunciar el entusiasmo por los nuevos paradigmas científicos, nos advierta que las neurociencias no deban ser reducidas a un fetiche (117) y, al mismo tiempo, se encuentre ampliamente distribuido el prefijo con vagas alusiones a lo que se está refiriendo.

Ahora bien, tampoco es la idea señalar que la ética y el derecho tienen una esencia. Aunque uno puede estar de acuerdo en que “las neurotecnologías arrojan parámetros para que las ciencias humanas o sociales podamos teorizar” (117), los fenómenos contingentes a una revolución industrial no parecen haber sido tan importantes como los actuales. Esto parece ser suficiente razón de sospecha si Cornejo se encuentra en ese espectro fetichista de las neurociencias que ella denuncia, o si realmente las neurociencias son así de importantes para las ciencias humanas hasta el punto de señalar que una teoría reduccionista, por pertenecer a las neurociencias, es neuroreduccionista. Una pista de esto la podemos encontrar en una frase, en mi opinión chantajista, acerca de la neuro-mejora y su deseabilidad: “No sabemos realmente si la ciudadanía quiere o no, una neuromejora” (122).

Fuera de toda crítica que podamos realizar a ciertas posiciones particulares, es necesario reconocer que la instancia levantada por Ticchione es de inmenso valor para enfrentarnos a los acelerados cambios tecnológicos y el salto de paradigma inaugurado por dichos cambios. Un claro ejemplo de las nuevas discusiones que surgen de este salto es la pregunta por el tecno-cuerpo levantada por Torrano, o la ya mencionada disputa por los neuroderechos en nuestro contexto nacional por parte de Cornejo. Sin duda, estas discusiones serán cada vez más

relevantes y los trabajos realizados en este libro son el puntapié inicial de una larga serie de discusiones pertinentes a nuestra condición latinoamericana.

Las múltiples presentaciones de este libro se encargan de mostrar distintas maneras de abordar los problemas levantados por los trans y poshumanismos, siendo estos entendidos en nuestro contexto latinoamericano. Los esfuerzos realizados por las y los autores son grandes representaciones de lo que se conoce usualmente como pensamiento *glocal*, es decir, un pensar global y un actuar local. Ciertamente, las discusiones por lo trans y poshumano son un gran desafío particularmente para nuestra realidad latinoamericana, y lo que tenemos en este libro no es solamente un corpus teórico armado para ser expuesto frente a un público desinteresado. Es una invitación a pensarnos y repensarnos en nuestra condición de sujetos del sur global.







