

## LAS PASIONES Y SUS DESTINOS. EL EXAMEN DE LAS EMOCIONES EN LAS LECCIONES DE ANTROPOLOGÍA DE KANT\*

NURIA SÁNCHEZ MADRID\*\*  
Universidad Complutense de Madrid - España

### RESUMEN

Este trabajo analiza, por un lado, el examen de las pasiones que Kant realiza en la *Antropología* de 1798 y en los cursos sobre esta materia, en los que la pasión y el cultivo de la razón práctica mantienen una ambigua relación, hasta el punto de pensar que quizás ninguna cultura moral pueda suprimir enteramente la perversión que consiste en proyectar los enunciados del egoísmo como punto de vista universal. Por otro lado, examina la asociación que la antropología kantiana establece entre el discurso pasional y la imposición de una autoridad inapelable de la razón es confrontada con el estudio de la metapsicología de Freud acerca de las manifestaciones del *super-yo*. De esa manera, se pretende enfocar especialmente la capacidad de la libertad práctica para anularse a sí misma, la capacidad de la pasión para suplantar a la razón como facultad que emite mandatos y, finalmente, los efectos perniciosos que el modo de razonar de la pasión tiene sobre la aplicación y extensión del derecho en una comunidad humana.

*Palabras clave:* I. Kant, antropología, deseo, emociones, pasiones.

\* Este artículo procede de una investigación resultante del proyecto *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, con financiación del MICINN (FFI2009-12402). Una versión reducida del texto se presentó y discutió, en forma de comunicación, en el I Congreso de la SEKLE “Kant: teoría y praxis. Cuestiones kantianas y problemas contemporáneos”, celebrado del 13 al 16 de noviembre de 2012 en Bogotá (Colombia). Deseo dejar constancia de mi agradecimiento por los comentarios recibidos de los profesores Roberto Rodríguez Aramayo (IFS, CSIC) y Juan Manuel Navarro Cordón (UCM), durante la exposición oral del texto, y de la profesora Ana Carrasco Conde (UCM), que tuvo la amabilidad de leer una versión anterior del manuscrito, suministrándome valiosas aportaciones.

\*\* [nuriasma@filos.ucm.es](mailto:nuriasma@filos.ucm.es)

PASSIONS AND THEIR FATE.  
AN EXAMINATION OF EMOTIONS  
IN KANT'S *LECTURES ON ANTHROPOLOGY*

**ABSTRACT**

The article carries out an analysis of Kant's examination of passions in the 1798 *Anthropology* and the courses taught on the subject, in which passion and the cultivation of practical reason display an ambiguous relationship, to the point of thinking that perhaps no moral culture can permanently suppress the perversion of projecting selfish statements as a universal point of view. On the other hand, it contrasts the association established by Kantian anthropology between the discourse of passion and the imposition of the irrevocable authority of reason with Freud's meta-psychological study of the manifestations of the *super-ego*. Thus, the article focuses specifically on the capacity of practical freedom to annul itself, on the capacity of passion to supersede reason as the faculty that issues mandates, and, finally, on the pernicious effects that passion's mode of reasoning has on the application and extension of law in a human community.

*Keywords:* I. Kant, anthropology, desire, emotions, passions.

AS PAIXÕES E SEUS DESTINOS.  
O EXAME DAS EMOÇÕES  
NAS LIÇÕES DE ANTHROPOLOGIA DE KANT

**RESUMO**

Por um lado, este trabalho analisa o exame das paixões que Kant realiza na *Antropologia* de 1798 e nos cursos sobre essa matéria, nos quais a paixão e o cultivo da razão prática mantêm uma ambígua relação, até o ponto de pensar que, talvez, nenhuma cultura moral possa suprimir inteiramente a perversão que consiste em projetar os enunciados do egoísmo como ponto de vista universal. Por outro lado, a associação que a antropologia kantiana estabelece entre o discurso passiona e a imposição de uma autoridade inapelável da razão é confrontada com o estudo da metapsicologia de Freud sobre as manifestações do *supereu*. Dessa maneira, pretende-se enfatizar especialmente a capacidade da liberdade prática para anular-se a si mesma, a capacidade da paixão para substituir a razão como faculdade que emite mandatos e, finalmente, os efeitos perniciosos que o modo de raciocinar da paixão tem sobre a aplicação e extensão do direito em uma comunidade humana.

*Palavras-chave:* I. Kant, antropologia, desejo, emoções, paixões.

*Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat,  
quae ferrum non sanat, ignis sanat.*

Hipócrates

La pasión habla al hombre desde una eternidad solo comparable a aquella desde la que la razón emite sus mandatos, a pesar de que la primera dibuje un escenario de desierto y muerte, en el que el sujeto sueña con una inviable soledad y somete la piedra de toque universal para evaluar cualquier juicio a la dictadura de los intereses privados. Este resorte de la acción humana ocupa en la Antropología kantiana un lugar inquietante para el desarrollo de la facultad superior de desear. En efecto, la *inclinación* [*Neigung; inclinatio*] que se abre paso en el ánimo para apoderarse solapadamente de él, a saber, la costumbre apetitiva que se transforma en *pasión* (cf. *APH*, Ak. VII 265), alberga una expectativa que puede reducirse a una única fórmula: desbancar a la *razón* del lugar de fundamento supremo de la acción humana. En esta reflexión sobre el alcance que las pasiones tienen para una comprensión cabal de la razón práctica en Kant, elegimos partir de una afirmación contra la que este lanza fuertes objeciones y que, según conjetura Külpe, podría remitir al sensualismo de Helvétius: a saber, el adagio de que *nada grande en el mundo se ha hecho sin pasión*, que más tarde Hegel formulará para señalar el significado histórico de las acciones humanas.<sup>1</sup> La coincidencia entre los pareceres del empirismo sensualista y del idealismo hegeliano en este punto llama la atención sobre algo que quizá debamos considerar como un corolario de cierta comprensión de la razón. Seguramente, con arreglo a este planteamiento, irreconciliable con el de Kant, en el álbum de la historia falten precisamente las páginas de felicidad, por estar dictadas desde la miopía de toda subjetividad, toda vez que lo que la historia universal entiende por satisfacción apunta a fines mucho más complejos que las proyecciones de felicidad que los individuos puedan fraguarse unilateralmente (cf. Hegel 1994 88). Pues bien, frente a esta suerte de hallazgo en la pasión de una agencia capaz de sobrepujar a

1 La referencia de Kant remite a un tan profético como impersonal “se dice”, cuyo contenido es el siguiente: “que nada grande se ha realizado en el mundo sin vehementes pasiones, y la Providencia misma las ha implantado sabiamente en la naturaleza humana, como resortes” (*APH*, Ak. VII 267). Con respecto a Hegel, puede acudirse a las *Lecciones de filosofía de la historia*, “Introducción general”: “Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega – con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener– y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*” (83).

la reflexión humana, que asignaría a la acción efectos asombrosos, la antropología kantiana anima a verla como el más arraigado ejercicio de suplantación de los motores racionales que pueda producirse en el campo del deseo, hasta el punto de resultar sumamente difícil invertir la perversión que la actitud pasional genera en el ánimo, “porque el enfermo no quiere sanar y se sustrae al dominio de aquel principio que es el único que podría obrar su salud” (*APH*, Ak. VII 266). En las páginas que siguen consideraremos a estos fenómenos que afectan a la facultad de desear –y no solamente al sentimiento de placer y displacer–, como auténticas *perversiones*<sup>2</sup> del modelo kantiano de la razón, que producirán distorsiones importantes no solamente en el plano estrictamente moral, sino también en el registro, mucho más fenoménico, del derecho. Finalmente, dedicaremos algún comentario a la degradación de la sublimidad de la voz de la ley moral, cuestión que nos conducirá a formas de trato relacionadas con la falsa humildad y con la soberbia, ejemplares de una conducta que, por medio de la imitación mezquina y en clave egoísta de un modo de pensar moral, atenta claramente contra la dignidad de la razón finita del hombre.

Nuestro primer paso en el acercamiento al diagnóstico kantiano sobre las pasiones será la distinción entre *lo práctico* y *lo patológico*. El segundo elemento emerge allí donde una representación influye sobre el sentimiento (*cf.* *KpV*, Ak. V 75) y, como Kant puntualiza en la *Crítica del juicio*, en donde el conjunto de nuestras representaciones están unidas con el placer y el dolor, que, como bien sabía Epicuro, resultan siempre corporales, pues el órgano corporal es el que concede a la vida la sensación de bienestar o malestar en la existencia. Sin él, aquella se reduciría para nosotros a una siniestra conciencia apática de la propia existencia (*cf.* *KU*, Ak. V 277-278). Pero una conciencia desprovista de emociones solo parece actuar en Kant como concepto límite. Las

2 Para una definición kantiana de este término remitimos a la descripción del tercer nivel de propensión al mal [*Hange zum Bösen*] contenida en el escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “En tercer lugar, la maldad (*vitiositas, pravitas*), o, si se prefiere, la *corrupción (corruptio)* del corazón humano, es la propensión del arbitrio a máximas que someten los móviles derivados de la ley moral a otros (no morales). Puede llamarse también *perversidad (perversitas)* del corazón humano, toda vez que invierte el orden moral concerniente a los móviles de un arbitrio libre y, así, a pesar de que puedan subsistir acciones buenas en sentido jurídico (legales), sin embargo, el modo de pensar se corrompe en su raíz (que concierne a la intención moral) y el hombre se designa por eso como malo” (*R.*, Ak. VI 30). Sería interesante profundizar en lo que la lectura de Lacan hizo del imperativo categórico kantiano –especialmente en el célebre “Kant con Sade”– supone para la comprensión de la razón práctica kantiana, a pesar de no ser esa apropiación el propósito de este trabajo. Sobre la inversión diabólica del imperativo categórico bajo la óptica sadiana se encontrarán provechosas observaciones en Callejo Hernanz (1778s).

zonas más marginales de su obra –con una influencia decisiva, sin embargo, sobre textos más centrales– confirman esta impresión. “La emoción [*Gemüthsbewegung*] es la influencia de una representación sobre el sentimiento de la vida en su conjunto”, leemos en la reflexión 1514 (*Rf.*, Ak. xv 845), y en otra reflexión, la 4857, se nos dice que “solamente el placer o displacer constituyen el absoluto, porque son la propia vida” (*Rf.*, Ak. xviii 11).<sup>3</sup>

Las reflexiones indicadas sugieren que el sentimiento y la sensación se relacionan con el sujeto de una manera que resulta inteligible por sí misma, por lo que no precisan ninguna explicación ulterior (*cf.* *Rf.* 4856, Ak. xviii 11). Frente a las relaciones implicadas en el resto de fuentes del ánimo, el placer y el displacer son “verdaderas realidades” (*Rf.* 6324, Ak. xviii 647), como afirmaba el filósofo cirenaico Aristipo, que, en relación con las observaciones arrojadas por las consideraciones anteriores, sumen el conocimiento de sí [*Selbstkenntnis*] en un abismo de profundidad insondable [*zu unergründlicher Tiefe zum Abgrunde*] (*cf.* *APH* [Manuscrito H], Ak. vii 396-397), que vuelve al sujeto consciente de la inviabilidad de cohonestar la consistencia de la subjetividad con las condiciones de la transparencia. El placer teje un entramado vital, del que el dolor nunca puede estar ausente –deuda teórica de Kant con los análisis de Pietro Verri–, y más allá de esa urdimbre nos aguarda un absoluto del que nada sabemos ni podemos saber: procedemos de él, pero no nos reconocemos en él, ni mucho menos queremos volver a él, pues consistimos en resistirnos a ese retorno. Hasta el punto de que cuando el curso de la vida se aproxima decididamente hacia ese fondo nihilista, de la mano del tedio y de la muerte, tales experiencias coinciden con lo otro del ejercicio de las facultades anímicas. Recordemos que el pensamiento de la propia muerte –el pensamiento *yo no soy*– es el único que no nos resulta hacederlo (*cf.* *APH*, Ak. vii 167). Cuando negamos esta limitación, esto es, cuando creemos poder librarnos del velo de Maya arrojado por el eje del sentimiento, nos adentramos, a juicio de Kant, en los vericuetos del nihilismo. Pues mientras haya sentimiento de placer y displacer, habrá sentimiento de la vida [*Lebensgefühl*] (*cf.* *KU*, Ak. v 204; 1993 399) y de su fomento [*Beförderung*], de la misma manera que el entretenimiento que hace que el tiempo se haga corto [*Kurzweil*] nos salva de esa caída en el abismo que es el aburrimiento [*lange Weile*], que justamente encuentra su lugar en el libro de la *Antropología en sentido pragmático* que se ocupa del sentimiento (*cf.* *APH*, Ak. vii 233-235). El sentimiento constituye la membrana más frágil y, sobre todo, la primera que pone

3 Esta última reflexión ha dado pie a un excelente trabajo de M. J. Carmo Ferreira (1993), cuyo conocimiento debo al profesor Leonel Ribeiro dos Santos (1994).

al sujeto en relación con el mundo circundante y, por tanto, también consigo mismo. Hay algo en el sentimiento que origina lo que somos, pero que, al mismo tiempo, ocasiona el despliegue de la razón y de su contrario, por el que no cabe entender solo la locura, sino más bien una suerte de doble egoísta de las máximas que parodia la racionalidad. En efecto, si bien las pasiones afectan centralmente a la facultad de desear, su advenimiento comienza a tramarse en una manera de sentir nada dócil a la prueba de la validez universal exigida por la razón. El mecanicismo de las pasiones delata que el enemigo de la moralidad, lejos de residir en las meras inclinaciones “que se presentan abiertamente y sin disfraz a la vista de todos”, es “en cierto modo invisible, [...] se esconde tras la razón” (R, Ak. VI 57). En las páginas que siguen quisiéramos ocuparnos de este inquietante *doble* tan íntimo de la razón, con el que esta tiene que medirse, así como de la sombra que cierne sobre el proyecto kantiano de la Ilustración.

### **El deseo patológico: emociones y pasiones como obstáculos para el dominio racional del ánimo**

En sus *Lecciones de Antropología*, Kant previene de los efectos perniciosos de los *afectos* [*Affecten*] y las *pasiones* [*Leidenschaften*] (cf. APH, Ak. VII 251). Ambos adolecen de una misma deficiencia, toda vez que impiden que la razón se haga con el dominio del ánimo. Pero si bien se asigna a ambas una homogeneidad cualitativa, la prevención y curación de estas dos causas de perturbación anímica son bien diferentes. Al menos desde las *Lecciones de Antropología Collins*, Kant considera indispensable distinguir entre *afectos* –término traducido con frecuencia al castellano como “emociones”– y *pasiones*, con variaciones que acercan ocasionalmente los primeros al eje de los apetitos (*Begierde*) (cf. v-Anth/Collins (1772/73), Ak. XXV/1 210, 212), siendo la descripción más habitual la que establece que, si bien el afecto impide a la razón comparar lo sentido con la suma del resto de sentimientos, esto es, suprime una consideración mínimamente objetiva del sentimiento, la pasión no solo siente, sino que desea sin conciencia alguna de la existencia de otros deseos.

En cursos algo posteriores, Kant remite al *Ensayo sobre la naturaleza y conducta de las pasiones y afectos* de Hutcheson (cf. v-Anth/Mron (1784/85), Ak. XXV/2 1353) como un precedente de esta distinción. También sostiene que, mientras que el afecto solo impulsa [*treibt*], la pasión se enseñorea [*herrscht*] de las energías anímicas (cf. v-Anth/Mron (1784/85), Ak. XXV/2 1353). En las *Lecciones de Antropología Busolt* se define a la vida como la capacidad de actuar con arreglo a los apetitos, en una gradación que va desde la *penalización* [*Hang*] y el *instinto* [*Instinct*] a la *inclinación* [*Neigung*] y

la *pasión* [*Leidenschaft*] (cf. v-Anth/Busolt (1788/79), Ak. xxv/2 1517). Salvo el instinto, ese deseo ciego que nos coacciona a anhelar objetos sin conocerlos previamente, los apetitos en su conjunto constituyen ejercicios de la libertad. A diferencia de la situación inestable en que el afecto deja al ánimo, de la que es preciso recuperarse para volver a juzgar cabalmente, la pasión representa la más radical renuncia a lo racional en el hombre, al suprimir por entero [*aufheben*] y libremente lo que cabe considerar su libertad.<sup>4</sup> Por ello, no extrañará que se diga que el sujeto sometido a su efecto hace de sus cadenas parte de sus miembros (cf. *APH*, Ak. VII 267). Tenemos aquí una marca importante de este elemento del deseo humano, a saber, su aparente naturalidad y coincidencia con cierta idea de felicidad. Arrastrado por el odio, por ejemplo, el sujeto no cumple con la célebre sentencia freudiana, según la cual *Wo es war, soll ich werden*,<sup>5</sup> sino que más bien dibuja un escenario en el que el *ello* obtura todos los procesos de evaluación racional, suplantando enteramente el lugar y las funciones que debería desempeñar la razón. Prohíbe el paso a esta última, pues su frialdad e imparcialidad resultan esencialmente sospechosas cuando la única vía que queda abierta es la de elegir partido: el sujeto o el mundo. Aunque en el curso de antropología de 1775/76, conocido como *Friedländer*, la *pasión* se distingue de la *inclinación* [*Neigung*], en *Menschenkunde* (1781/82) ambas caen inequívocamente en el mismo lado (cf. v-Anth/Mensch, Ak. xxv/2 1122).<sup>6</sup>

Si el *entusiasmo* puede suscitar sublimidad, por cuanto expresa la tensión de fuerzas producida por ideas racionales que dotan al ánimo de un impulso que los móviles sensibles no pueden alcanzar, a pesar de que sea preferible mantener esa misma actitud sin la ceguera del afecto, esto es, con una saludable *flema* (cf. *KU*, Ak. v 272), la pasión interrumpe precisamente la escucha de la voz de la razón en el ánimo. Pero si la razón “lleva las riendas” y despierta por sí sola el entusiasmo en la misma facultad apetitiva, no será necesario que el afecto, implantado por la naturaleza con algún fin sabio en nosotros, “tom[e] las riendas provisionalmente, mientras que la razón no haya alcanzado la fuerza necesaria” (A, Ak. VII 253), pues todos los estímulos patológicos se revelan menesterosos si los comparamos con los oriundos de la propia razón. Sobre todo, no hay que olvidarlo, se trata de servidores traicioneros, instalados en la dialéctica del amo y el esclavo, que en el momento oportuno se harán con la señoría de la conducta. Por todo

4 “[La pasión] no puede nunca y en ninguna relación ser llamada sublime, porque en el afecto la libertad del ánimo queda, desde luego, suspendida [*gehemmt*], pero en la pasión es suprimida [*aufgehoben wird*]” (*KU*, Ak. v 272).

5 Véase *Nuevas Lecciones introductorias al psicoanálisis*, lección xxxi, en Freud (1979).

6 Véase Harder (171).

ello, los afectos deben rehuirse, especialmente *por razones pragmáticas* dirigidas a la obtención de la máxima felicidad posible en esta vida. Estas razones son las que destacan en la anécdota de un rico propietario que ha visto que sirviente ha quebrado un vaso de cristal singular que tiene en su hogar. Pues bien, si este individuo siente que por este acontecimiento ha visto arrebatada toda su felicidad, se habrá dejado llevar por el afecto, al no comparar la “pérdida de un deleite con la suma de todos los deleites que su feliz estado de hombre rico le ofrece” (A, Ak. VII 254). Pero las pasiones son condenables, además, *por razones morales*, al introducir un modo de operar en el orden práctico que convierte en moralmente reprobables hasta a los apetitos que materialmente podrían estar próximos a la virtud, como la beneficencia (cf. A, Ak. VII 267).

Como se lee en la *v-Anth/Collins*: “El afecto se contrapone a la prudencia, pero la inclinación a la sabiduría y la moralidad” (*v-Anth/Collins*, Ak. xxv/1 211). Con todo, afectos y pasiones comparten su conexión con resortes patológicos que nos remiten a la definición ciceroniana de la *perturbatio animi*,<sup>7</sup> en cuanto que constituyen un movimiento del alma que se desentiende, con mayor o menor desprecio, de la razón, a la que no obedece en ningún caso. Baumgarten imputará en su *Psychologia empirica* la fuerza de los movimientos del ánimo que son los afectos de un conocimiento confuso (Baumgarten §678), adscripción que Wolff confirma en su obra homónima, al definirlos como actos más vehementes que otros, debido a la interposición de un apetito o aversión sensible (Wolff §603). Las *Lecciones de Antropología Friedländer* parten inequívocamente de esta tradición ciceroniana, básicamente estoica, al examinar afectos y pasiones como *movimientos del ánimo* [*Gemüthsbewegungen*] (cf. *v-Anth/Fried* (1775/76), Ak. xxv/1 588-589; *v-Anth/Mensch* (1781/82), Ak. xxv/2: 1114), es decir, lo que a nuestro juicio deberíamos traducir justamente como *emociones*, pues, en virtud de las emociones, el ánimo puede hallarse efectivamente en reposo o en movimiento, en su juicio o fuera de él, como señalan las expresiones alemanas *in seiner Faßung* y *aufßer seiner Faßung* (cf. *v-Anth/Fried* (1775/76), Ak. xxv/1 589), antes de distinguir entre afectos y pasiones.

El afecto delata su superficialidad al estar manifestamente ligado al tiempo presente. Las metáforas empleadas por Kant lo confirman. En *Menschenkunde* se lo compara con un “río agitado por una tempestad” y en la *Anthropologie* se dice que “obra como agua que rompe el dique” (Ak. VII 252), frente a la pasión, que el primer

7 Cicerón, *Tusculanas*, III, x, 24. Recomendamos consultar, a propósito del lugar que ocupan los afectos en la antropología de Kant, el trabajo de Y.-J. Harder (2009).



curso sobre antropología del que hay transcripción asimila a un “río que fluye sobre una pendiente”, y el segundo, a “una corriente que horada cada vez más profundamente su lecho”. El mal introducido por la pasión comporta un largo recorrido. Los afectos interrumpen provisionalmente el ejercicio de la reflexión, esto es, de aquella operación del ánimo por la que el sujeto toma conciencia de la relación de sus representaciones con la fuente subjetiva de que proceden. Pero el ejercicio de la tópica reflexiva queda inhabilitado una vez que la pasión irrumpe, lo que además quiebra la alternancia entre placer y displacer en que transcurre la vida anímica. Todo en el ánimo queda así seditado a los dictados de esta inflexible inclinación.

Los afectos conciernen a la salud, pues miden de alguna manera el grado de apertura y asimilación de la exterioridad por parte del sujeto. Justamente por ello, tiene todo el sentido tomar prestada de la medicina de John Brown, como hace Kant, la distinción entre afectos *esténicos* y *asténicos* (cf. *APH*, Ak. VII 255; 2009 175), según estos contribuyan o no a mantener en tensión las fuerzas que garantizan un sano antagonismo de la fuerza vital.<sup>8</sup> Lejos de este planteamiento del estudio de lo vital queda un estado de reposo absoluto, con el que solo sueña la pulsión de muerte. En este marco, la ira y la vergüenza debilitarán las fuerzas del ánimo, mientras que la risa y el llanto pueden obrar como funciones corpóreo-anímicas que propician conservar o recuperar la salud. Según aconseja Kant, conviene mantener al ánimo en un estado lo más *ecuánime* [*gleichmütig*] posible, lo que no equivale a la *indiferencia* [*Gleichgültigkeit*] (cf. *APH*, Ak. VII 235); esto es, es recomendable cultivar cierta insensibilidad, de suerte que sea difícil que el curso de los acontecimientos nos sorprenda. “Desdeñar la excitación de la vida es el medio para conservarla”, leemos en la *Rf.* 1526.<sup>9</sup> Subyace en esta afirmación la convicción –formulada oportunamente por François Truffaut<sup>10</sup>– de que hay quien gusta exclusivamente de la vida, mientras que otros prefieren ocuparse del espejo de la vida. Creemos que la antropología kantiana contribuye a manifestar que, para nosotros, los mortales nacidos del sexo y atravesados por el lenguaje, la vida solo

8 Acerca de la influencia que la medicina vitalista de J. Brown ejerció sobre el examen de lo patológico en la *Naturphilosophie* de Schelling, podrá acudirse con provecho al texto de A. Carrasco Conde, “*Ens alienum*. El mal visto desde la *Naturphilosophie* de F.W.J. Schelling”, manuscrito inédito facilitado por la autora.

9 “*Die Verachtung der Reitze des Lebens ist das Mittel, es zu erhalten. Es ist nicht die apathie der Gleichgültigkeit, sondern der Gleichmüthigkeit, mit allem Ernst in pflichten, aber mit Kaltsinn im Genuß verbunden*” (Ak. xv/2 952).

10 “Siempre he preferido el reflejo de la vida a la vida misma. Si he elegido los libros y el cine desde la edad de once o doce años, está claro que es porque prefiero ver la vida a través de los libros y del cine”

es provechosa si está desposeída de su violencia y transfigurada en su reflejo. Aunque esto, claro está, no es más que un ideal trabajosamente perseguido. La falta de afecto [*Affectlosigkeit*] no es en ningún caso ausencia de sentimiento, pues sin este sencillamente no tendríamos conciencia alguna del bienestar o malestar de la vida, sino una suerte de referencia abstracta a nuestra existencia. Pero es posible mantener una cierta distancia con respecto al antagonismo y la polémica entre placer y dolor, toda vez que “[e]l dolor es el acicate de la actividad, y en esta sentimos primeramente nuestra vida; sin él habría ausencia de vida” (*APH*, Ak. VII 231). No es de extrañar el elogio a la ficción teatral, y casi a “la paradoja del comediante”, contenido en las *Lecciones de Antropología Menschenkunde*, en las que se preconiza lo salutífero de la *vivacidad* que la alternancia afectiva alcanza sobre el escenario, quedando el interés del espectador restringido a la contemplación:

Es incorrecto decir que un actor tiene que estar conmovido para conmover a otros; pues todos los que quieren conmover a otros, por ejemplo, los poetas, carecen enteramente de afecto. Tienen todo en la imaginación y pueden volverlo tan vívido [*lebhaft*] que los poemas de amor sobre personas ideales sean los más bellos; en realidad, los enamorados no piensan en poetizar. Quien sabe describir un afecto y tiene vivacidad [*Lebhaftigkeit*], interpreta bien su papel; pues su cabeza está libre, se representa una imagen en el pensamiento y actúa con todas sus fuerzas con arreglo a un plan; esto tiene que resultar de manera distinta que cuando las personas se quedan con las palabras en la punta de la lengua, porque están fuera de sí por el afecto (v-Anth/Mensch, Ak. XXV/2 1116-1117).

No nos parece descabellado situar un pasaje como este, con su profunda carga analítica, en la antesala del examen de las energías anímicas preconizado por la metapsicología freudiana. No deja de resultar curioso que el *juego* sea el mejor espejo, ya que hablábamos de reflejos, de esa oscilación eterna que es la *vida*, cuya distancia con respecto a toda perturbación lo convierte en una suerte de doble positivo del afecto (cf. Harder 183-184), pues todo “juego libre y variado de las sensaciones [...] deleita porque favorece el sentimiento de la salud” (*KU*, Ak. V 331). Sin embargo, mientras que los afectos remiten a la vida en su presente, las pasiones proyectan realidad, esto es, no pueden dejar de interesarse por el futuro. Si decíamos más arriba que los afectos vuelven inviable durante un tiempo la reflexión (lo que permite asociarlos a un golpe de sangre, a la embriaguez o a un rapto súbito), la pasión instituye una reflexión que parece racional, a pesar de encontrarse, en realidad, en las antípodas de todo proceder que pueda describirse en estos términos. La indicación más característica

de esta modalidad del deseo impide la comparación no ya con otros sentimientos, como ocurría con el afecto, sino con cualquier otro apetito, ocupando la entera perspectiva práctica del sujeto: “Aquella inclinación por la cual la razón queda impedida de compararla, ante cierta elección, con la suma de todas las inclinaciones es la *passión* (*passio animi*)” (APH, Ak. VII 265).<sup>11</sup>

La parte se impone al todo, lo particular a lo universal, proceder que no puede sino oponerse a la razón, que determina siempre lo particular a partir de lo universal (cf. v-Anth/Fried (1775/76), Ak. xxv/1 591). Esta es la clave de lo que cabría calificar de obsesión, cuyo énfasis repetitivo –el *ha de ser así o no será*– emerge como flagrante aberración de la repetición conforme a ley en que consiste la razón, que la *Gesinnung* debe volver un gesto propio del agente. Ese proceso de apropiación de una voz ajena como propia es desconocido por el individuo sujeto a la pasión, que se singulariza por adoptar un proceder solapado, tozudo, como bien expresa su capacidad para operar con “la reflexión más serena” [*mit der ruhigen Überlegung zusammenpaaren lassen*] (APH, Ak. VII 265) y para adoptar el “barniz de la razón [*den Anstrich der Vernunft*]” (APH, Ak. VII 270), generando una inversión radical de los principios en la facultad de desear, que, como mencionábamos más arriba, suprime la propia libertad. Henos, pues, ante el reverso de la razón que no deja de acecharla, el cual es fundamental para entender el origen del mal radical en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

¿Qué es lo que quiere la pasión? Por un lado, es innegable que quiere una satisfacción lo más completa posible de la inclinación del sujeto, pero, por otro, su relación con el objeto de deseo es sumamente problemática. El hombre apasionado busca constantemente objetos que nunca se dejan alcanzar completamente o, si se prefiere, su realidad no es congruente con el campo de los fenómenos, sino de otra índole. Esto justifica que quepa distinguir entre el enamoramiento [*Verliebtsein*] y la búsqueda [*Sucht*]<sup>12</sup> de honores, de venganza

11 “La pasión es un deseo que nos vuelve incapaces de considerar la suma de los deseos, pero el afecto es un sentimiento que nos vuelve incapaces de consultar la suma de todos los sentimientos” v-Anth/Collins (1772/73), Ak. xxv/1 212. Véase también v-Anth/Parow (1772/73), Ak. xxv/1 412; v-Anth/Fried (1775/76), Ak. xxv/1 589; v-Anth/Pillau (1777/78), Ak. xxv/2 797; v-Anth/Mensch (1781/82), Ak. xxv/2 1115; v-Anth/Mron (1784/85), Ak. xxv/2 1340; v-Anth/Busolt (1788/89), Ak. xxv/2 1520.

12 Es imprescindible acudir aquí al comentario de M. Heidegger sobre el término: “La ‘*Sucht*’ –que con arreglo al origen de la palabra no tiene nada que ver con buscar– significa originariamente y todavía hoy la enfermedad que aspira a expandirse; ‘*siech*’ [mórbido], ‘*Seuche*’ [epidemia]. ‘*Sucht*’ es un aspirar y desear y, por cierto, se trata del ‘*Sucht*’ del ‘*Sehns*’, del estar preocupado de sí. En el ‘*Sehnsucht*’ yace, así, una

y de dominio, estados mórbidos, patológicos, que encierran al sujeto en fantasías destructivas oriundas de su deseo. Lo anterior se explica por lo siguiente: Kant subraya que la pasión debe “contener un principio *constante* [...] respecto al objeto [*in Ansehung des Objects nicht ein beharrliches Princip enthält*]” (APH, Ak. VII 266). Pero el enamoramiento no puede hacer gala de tal perseverancia, a menos que la persona amada se muestre continuamente displicente ante las aproximaciones del amante, pues el gozo [*Genuß*], que trae consigo la satisfacción del apetito, se encargará de relajar la búsqueda constante de aquel objeto deseado. Aquí la fuerza natural del sexo se encarga de devolver la salud a un ámbito que no está tan absorbido por los fantasmas e ídolos del ánimo humano, como los honores, el dominio y las posesiones. El amor físico exhibe una resistencia peculiar que le impide estabilizarse en una verdadera pasión, mucho más ligado a los males de la civilización. En los párrafos dedicados al afecto en la *Antropología* de 1798, Kant ya había llamado la atención sobre este particular: “Quien *ama* puede seguir siendo *capaz de ver*; pero quien *se enamora* se torna inevitablemente ciego ante los defectos del objeto amado; aunque el último suele recobrar la vista ocho días después de las bodas” (APH, Ak. VII 253).

Basándose en observaciones tan jocosas como las anteriores, Kant señala que las pasiones de la *inclinación natural* [*natürliche Neigung*], como la inclinación innata a la libertad y al sexo, son mucho menos destructivas para la facultad superior de desear que las que lleva aparejadas el desarrollo de la cultura, notablemente más frías y persistentes, identificadas con el *afán de honores* [*Ehrsucht*], el *afán de dominio* [*Herrsucht*] y el *afán de posesión* [*Habsucht*]. Las primeras están ligadas al afecto, cuya violencia repentina, más pasajera, las vuelve menos peligrosas que la firmeza de propósito de las pasiones propiamente dichas, conectadas con la persistencia de una máxima que mira a ciertos fines [*mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden sind*] (cf. APH, Ak. VII 268). Pero los afanes consisten en perseguir objetos de alguna manera imposibles, pues su consecución presupone la transgresión de las más mínimas condiciones antropológicas, psicológicas y sociales, como la decidida sumisión de los otros en pro de la satisfacción de las inclinaciones del sujeto. En cierto modo, la subjetividad que Kant presenta cuando examina las pasiones recuerda poderosamente a la que Freud asocia con la *pulsión de muerte* [*Todestrieb*], a saber, una subjetividad solitaria,

---

movilidad doble y *dirigida en sentidos contrarios*: la aspiración a salir fuera de sí para expandirse y, sin embargo, justamente a volver cabe sí” (150). O. Reboul (74-76) recuerda muy oportunamente este comentario de Heidegger sin citarlo.

ensoñada en un desierto de hombres, donde la repetición ciega es el gesto primordial, la presunta esencia del vínculo con la ley. Con ello, podrá entenderse mejor que lo más peligroso que las pasiones traen consigo no sea su falta de regulación, sino más bien su obsesión con la imposición de ciertas reglas y conductas, que el sujeto vive como una suerte de deseo originario e incondicionado, superior a todas las fuerzas de que pueda hacer acopio. Sería terrible que productos de la razón como el derecho se inspiraran en ese retorno a una suerte de repetición pura, al grado cero de lo vital, en el que podría advertirse la forma más pura de la pulsión.<sup>13</sup> Tal conmoción de lo que debería ser la vida práctica del individuo justifica que se las califique como “cánceres de la razón pura práctica” [*Krebsschäden für die reine praktische Vernunft*], la mayor parte de las veces incurables [*unheilbar*] (cf. *APH*, Ak. VII 266). Así pues, lejos de incrementar positivamente las energías anímicas del sujeto, las pasiones acostumbran a razonar como lo hace un esclavo, al incapacitar para llevar a cabo ninguna reflexión:

La emoción ocasiona un quebranto momentáneo de la libertad y del dominio de sí mismo. La pasión los abandona y encuentra su placer y su satisfacción en la actitud propia del esclavo. Pero como la razón no cesa en su exhortación a la libertad interior, el infeliz suspira bajo sus cadenas, de las cuales, sin embargo, no puede arrancarse, porque es como si ya estuvieran compenetradas con sus propios miembros. (*APH*, Ak. VII 267)

No hay nada noble en la conducta irreflexiva del hombre apasionado, sino que cabe reconocer en ella la maquinaria más perfecta para corromper la forma de todas las máximas que inspira (cf. *APH*, Ak. VII 267). El pasaje que acabamos de citar enfoca la capacidad de la pasión para volverse una suerte de segunda piel del sujeto, que lucha por sus cadenas con una fuerza comparable a la que invertiría en mantener o recuperar su libertad. He aquí el modelo de la servidumbre voluntaria en clave kantiana.<sup>14</sup>

13 Véase la lectura que J. Benoist propone de la pulsión de muerte en Freud: “En el fondo del orden pulsional se encuentra [...] algo absolutamente refractario a la lógica de la intencionalidad en el sentido más amplio del término –aquel para el que hay intencionalidad donde haya *fin* y donde la pulsión, en cuanto que movimiento hacia, habría podido parecer conservar algo de la forma de una intencionalidad–. Algo que, igualmente, no es razón, sino, en un cierto sentido, un puro impulso, imbécil, –el de retorno a la inercia, del que no se ve bien cómo podría tener un ‘porqué’” (135).

14 Podría confrontarse este esquema de corrosión interna de la conducta libre con el orden de la pulsión con el trabajo de Ana Carrasco Conde, “Schelling, Zizek, Baudrillard: la lógica del fantasma”, de próxima publicación: “El fundamento es siempre lo que se retrae, lo que posibilita la manifestación de lo existente al servirle

## Dos contrapartidas prácticas incongruentes: el apetito de venganza y el apetito de derecho

El examen kantiano de las pasiones indica que en la base de la gramática de la razón hay una causa que no parece propiamente racional, lo que, sin embargo, confirma, en lugar de descartar, su carácter de fundamento.<sup>15</sup> Para dar el paso del deseo a la normatividad racional práctica es imprescindible cobrar conciencia de la exterioridad, del lugar de cualquier otro (cf. *APH*, Ak. VII 229), la máxima del Juicio, que por primera vez nos aleja de los sueños de omnipotencia de todo narcisismo y nos sitúa en el espacio de la objetividad.<sup>16</sup> Kant afirma que la razón debe asumir la dirección de los instintos, precisamente para que no se conviertan en pasiones:

La naturaleza tiene instintos, que están dirigidos a fines sabios. Pero estos deben ser conducidos con reflexión y no degenerar por descuido en ciegas pasiones. Hay que volver a los instintos dependientes de la razón. La naturaleza dirige mediante instintos que deben ser dirigidos, a su vez, por la razón. (v-Anth/Busolt, Ak. xxv/2: 1524)

La exterioridad en que operan los principios concernientes a lo jurídico contrasta con la siniestra profundidad subyacente en el mecanismo ambivalente de las pasiones. Pero la distancia que existe entre ambos no impide que el ánimo sea proclive a confundir el principio que orienta al derecho con la propensión a una interpretación

de fondo y de base contra el que luchar para salir de la oscuridad del inconsciente. Es el ansia de ser (*Sehnsucht*), el deseo (*Begierde*), lo que inicia la revelación, pero al mismo tiempo que genera el movimiento expansivo de la existencia (voluntad expansiva), produce un movimiento de contracción hacia sí mismo al querer ser sí mismo, al apuntar a su ser más propio (voluntad contractiva). No en vano Schelling afirmará que en esta particular odisea no hay superación, cancelación o asunción de fases o figuras previas (*Aufhebung*), sino un esfuerzo constante de sometimiento (*Überwindung*) que nunca puede ser integrado en la parte “racional” del sistema”.

15 “Freud, en la base del orden de razones [...] pone en evidencia una causa que no es una causa como las otras, toda vez que en el fondo remite solo al rol de *simple causa que puede jugar la idea de la razón misma*. La investigación freudiana se completa, en efecto, con una interrogación sobre el porqué de nuestra entrada en el orden de razones, y sobre su ambigüedad, dado que nuestro interés por la razón misma está fundado en algo que no tiene nada de racional y es, además, lo contrario de la razón en un sentido –en cuanto que ‘economía’–”(Benoist 137).

16 En relación con este proceso de necesario esclarecimiento del sujeto de deseo, recomendamos al lector la amplia y exhaustiva investigación que J-L. Villacañas (2000; 2002) ha dedicado a la cuestión de los “límites impuros” de la doctrina pura del derecho, en donde establece un fructífero diálogo entre las estrategias de constitución del sujeto sugeridas por el psicoanálisis freudiano y las bases antropológicas de la doctrina del derecho puro de Kelsen.

radicalmente egoísta de la moralidad, que la educación deberá ocuparse de revertir y extirpar en la medida de lo posible:

[L]a representación del derecho, por proceder inmediatamente del concepto de la libertad externa, es mucho más importante que la de la benevolencia, y es un impulso que mueve la voluntad con mucha más fuerza; el odio nacido de la injusticia sufrida, es decir, el *apetito de venganza* [*Rachbegierde*], es una pasión que procede irresistiblemente de la naturaleza de los seres humanos, y por muy maligna que sea, esta inclinación lleva implicada la máxima de la razón debida al admisible *apetito de derecho* [*Rechtbegierde*], del cual ella es análoga, y precisamente por eso es una de las pasiones más vehementes y una de las que más profundamente arraigan. (*APH*, Ak. VII 270)

Kant afirma que el apetito de encontrarse en un estado en el que cada cual vea garantizado lo que es suyo, es decir, la concreción de la sentencia pseudo-ulpiana *suum cuique tribuere*, expresa una determinación del arbitrio por la razón pura práctica. Sin embargo, es fácil que el traicionero amor propio excite ese mismo apetito de distribuir debidamente los bienes a partir de una interpretación puramente egoísta de los fines del derecho. En ese caso, el “impulso sensible del odio [*sinnlicher Antrieb des Hasses*]” (*APH*, Ak. VII 271) será el verdadero motivo impulsor de tal apetito, de modo que la indignación no esté causada por el desarreglo que representa la injusticia en general, la sufra el sujeto que la sufra, sino “por la injusticia infligida contra nosotros [*nicht der Ungerechtigkeit, sondern des gegen uns Ungerechten*]” (*APH*, Ak. VII 271), lo que es bastante diferente de la primera reivindicación. El análisis de este apetito muestra que la pasión responde al anhelo arraigado en el sujeto de encontrarse en una situación en la que todo se produzca con arreglo a su deseo y voluntad, lo que encaja sin demasiados problemas en la definición de felicidad suministrada por la “Dialéctica de la razón pura práctica” (*cf. KpV*, Ak. v 124). Hay algo en el apetito de venganza que nos traslada a una modalidad del deseo que no podemos sino calificar, desde el punto de vista de la razón, de primitiva y salvaje. Pero conviene no olvidar que la libertad comienza a abrirse paso de una manera salvaje, como podía esperarse de toda conducta desconocedora del principio de realidad, esto es, de la presencia de los otros, en los que debo reconocer un igual, esto es, otro *ego*, en lugar de un siervo o esclavo. La venganza ejemplifica como ninguna otra el funcionamiento de las pasiones, en las que las oscuridades del deseo se entretengan con la fuerza de la razón, al evidenciar cómo una Idea racional, interpretada de manera egoísta, se desvirtúa absolutamente, convirtiendo “el apetito de derecho con respecto al ofensor en una pasión de retribución”

(*APH*, Ak. VII 271), a la que el sujeto sacrifica cualquier otro bien, hasta conceder la propia ruina con tal de que el enemigo reciba su merecido. Por otra parte, esa Idea racional pervertida se transmite entre los pueblos, a los que también será imprescindible someter al proyecto de la Ilustración, toda vez que no es inusual encontrar documentos en los que se legitima el sacrificio de inocentes para compensar a la sangre no vengada. La pasión recuerda a la razón, especialmente en la tendencia a suplantarla (patente en el tono y en la mera apariencia), lo que la distancia considerablemente de la locura o demencia. Heinrich von Kleist ha sabido como pocos retratar el impulso ciego que lleva a hombres como el príncipe de Homburg a la temeridad de atacar al enemigo antes de recibir la orden de sus superiores y al tratante de caballos Michael Kohlhaas a tomarse la justicia por su mano, guiado por una irresistible convicción interior.<sup>17</sup> La pasión insiste en ser efectivamente razón, sin lograrlo nunca, manteniendo un siniestro parentesco con la segunda, una relación de doble perpetuo, en el que seguramente arraigan los traumas y se instalan las derivas más patológicas de la subjetividad.<sup>18</sup>

Contamos ya con materiales textuales suficientes para admitir como hipótesis que el análisis de las pasiones constituye una expresión relevante del malestar del sujeto en la civilización. En efecto, por un lado, la cultura permitió a los hombres, según la definición tradicional a la que recurre Freud en la obra homónima de 1930, defenderse de la naturaleza por medio de valores como el orden, la belleza, la limpieza y la técnica.<sup>19</sup> Desde ese punto de vista, el hombre puede considerarse una

---

17 La que sigue es la espléndida discusión entre Lutero y Kohlhaas recreada por Kleist: “[S]i antes de tomarte arbitrariamente la venganza por tu mano, hubieras sabido exponer tu decisión al príncipe, no dudo de que se hubiera hecho caso a tu demanda punto por punto. Pero, pensándolo bien, ¿no habrías hecho mejor, por todos los santos, en perdonar al noble, coger de la mano los caballos, flacos y demacrados como estaban, haberlos montado y conducido a casa a los establos de Kohlhaasenbück para engordarlos bien?”

Kohlhaas respondió, mientras se aproximaba a la ventana: ¡Puede que sí! ¡Pero también puede que no! Si hubiera sabido que tendría que restablecerlos con la sangre del corazón de mi amada esposa, puede que sí, ¡habría hecho lo que vos decís, venerable señor, y no habría escatimado una fanega de avena! Pero, como ya me han salido tan caros, pienso que todo ha de seguir entonces su curso: dejad que se falle el juicio a mi favor y que el noble me engorde los caballos” (67-68).

18 Expreso nuevamente mi deuda con la lectura del no-ente en el pensamiento de Schelling, propuesta en el trabajo de Ana Carrasco Conde, anteriormente citado.

19 “[N]os conformaremos con repetir que el término *cultura* designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud 2010 88).



especie de “Dios con prótesis” (Freud 2010 90), que se protege de sus propias tendencias destructivas con ayuda de una serie de suplementos artificiales. Por otro lado, ese dispositivo de distancias y mediaciones posibilitó, según la descripción de Freud, por primera vez la vida en comunidad, al poner las condiciones que permiten abandonar el estado de guerra de todos contra todos, en virtud de la aceptación de una serie de reglas compartidas.<sup>20</sup>

### **El examen kantiano de las pasiones a la luz de la metapsicología freudiana.**

La renuncia a una libertad desmedida y desbocada originaria parece ser para Freud el único camino abierto si se quiere ofrecer un futuro digno a la propia libertad. Sin embargo, las abundantes razones objetivas que apoyan y sancionan esa renuncia no serían capaces de suprimir el sentimiento de silenciosa rebelión que se abre paso en el interior del sujeto, que rechaza interiormente someterse para siempre a tal régimen de existencia. Sin duda, el hecho de que los hombres identifiquen y ofrezcan salidas indirectas a la satisfacción de los instintos, por ejemplo, recurriendo a transformarlos en manifestaciones más apropiadas a la convivencia pacífica con otros, como representan los fenómenos de la sublimación y la frustración, contribuye a sentar las bases de una aceptación de la cultura, a pesar de que esos destinos de las pulsiones no sean en modo alguno omnipotentes. Por el contrario, requieren reposar sobre la base previa de una disciplina suficiente, ni despótica ni relajada, de los resortes pulsionales del individuo, que sepa alimentar la curiosidad del sujeto por conocerse de la manera más profunda posible. Por ello, sería más acertado sostener que la salud de la vida psíquica consiste en una complicada trama y en un frágil mecanismo de sabias compensaciones, donde la pérdida involuntaria de equilibrio hace las veces de caja de Pandora. Tal mecanismo debe

.....

20 “La vida humana en común solo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como ‘Derecho’, con el poderío del individuo, que se tacha de ‘fuerza bruta’. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa un paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones. Así pues, el primer requisito cultural es el de la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado a favor de un individuo. [...] El resultado final ha de ser el establecimiento de un derecho al que todos –o por lo menos todos los individuos aptos para la vida en comunidad– hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos, y que no deje a ninguno –una vez más: con la mencionada limitación– a merced de la fuerza bruta” (Freud 2010 94-95).

ser consciente, con todo, de la latencia de un instinto de muerte subyacente en la pulsión erótica, como una suerte de versión primitiva de la fruición narcisista, resto superviviente de una fase en la que el psiquismo soñaba aún con un gozo solitario, en el que se encontrara resguardado de la intervención de otros individuos,<sup>21</sup> en un estado de soledad y ausencia de perturbaciones externas, semejante a aquel en el que cree encontrarse el sujeto sometido a sus pasiones en los escritos de Kant sobre antropología. Naturalmente, el estado al que el individuo anhela regresar puede ser una recreación generada por el carácter “conservador” de los instintos o pulsiones [*Triebe*], como Freud parece sugerir en *Más allá del principio del placer*.

El “desdén intelectual” que la razón pura práctica siente con respecto a la sensibilidad del sujeto comporta no solamente la supresión de un obstáculo, sino también un nuevo sentido del término causalidad, a saber, ese desdén no es un ejercicio de sadismo, sino que más bien descubre una fuente de causalidad enteramente independiente de la sensibilidad. El *super-yo* conserva rasgos emparentados con los argumentos con los que las pulsiones imponen sus mandatos al ánimo apasionado. La metapsicología comparte, así, con la Ilustración propósitos decisivos, con vistas a propiciar que el sujeto pueda escindir con el máximo escrúpulo la fuerza de las pulsiones de aquella derivada de los motivos acerados por la escucha de la ley moral.<sup>22</sup>

21 “Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se prefiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica” (Freud 2008 36). “Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*” (id. 38).

22 Mantenemos una deuda manifiesta en lo que respecta a la reflexión sobre este punto con las consideraciones siguientes de Callejo Hernanz: “El *obsceno* discurso del *super-yo* no es la moral, sino solo la simulación de esta última y su suplantación más *obscena*. Por tanto, abrir la vida a la libertad exige localizar y desenmascarar este sucedáneo. Y aquí la contribución más decisiva no consistiría tanto en exponer que la ley moral era el deseo, un disfraz del deseo, y que la renuncia que ella exige es, en realidad, el modo como aquel se satisface, etc., cuanto en exponer el sofisticado funcionamiento del *masoquismo moral* como un dispositivo de esclavitud que amordaza a la ley y oculta del modo más insidioso la seriedad de la libertad. El psicoanálisis tendría que procurar una cuidadosa disociación del dispositivo del *super-yo* y mantener vacío el lugar para los datos de la razón pura práctica, ayudar a diferenciar en la vida moral lo que no es sino el pago del precio exigido por Otro (id)

Kant declara, en la *Doctrina de la virtud*, que la receptividad a la coacción moral y la correspondiente independencia del ánimo con respecto a la coacción física es un índice paradójico de la libertad del sujeto (cf. MS, Ak. VI 382).<sup>23</sup> Por eso, un sentimiento tal, en lugar de obstar el desarrollo de la personalidad, promueve su construcción. Freud no se encuentra demasiado lejos de una preocupación semejante cuando presenta con los siguientes rasgos al *super-yo*, inconsciente de la temporalidad del proceso por el que el sujeto ha de acoger la fuente del mandato que contraviene a los objetivos del *ello*.<sup>24</sup> Directamente emparentado con el examen freudiano del *super-yo* está el hecho de que la receptividad del ánimo a la broncínea voz de la ley moral, cuyo mandato está desprovisto de promesas y amenazas, constituye un elemento clave de la salud moral del sujeto. Por ello, debe distinguirse cuidadosamente de la actitud servil que delata la *falsa humildad* [*humilitas spuria*], por medio de la cual algunos piensan sobrepujar a otros en términos morales, recurriendo a conductas contrarias a la dignidad humana. Este es el diagnóstico kantiano de este comportamiento, que hace del ideal de la razón un ideal falseado por las bajas pasiones humanas:

Arrodillarse o postrarse, aunque sea para manifestar de este modo sensiblemente la veneración por los objetos celestes, es contrario a la dignidad humana, como también invocarlos en presencia de imágenes; porque en ese caso no os humilláis ante un *ideal* que os presenta

.....  
para renunciar y acomodarse a la estructura del lenguaje de las verdaderas exigencias de la razón” (196).

- 23 Véase el comentario del pasaje en Callejo Hernanz (193-194). Zupančič propone una lectura algo distinta, bastante sugerente, de la información que la conciencia del deber transmitiría al sujeto práctico kantiano, a partir de las coordenadas procedentes de la “ética del deseo” de Lacan: “El sentimiento de respeto es una evidencia de que algo que no es un objeto de representación puede, sin embargo, determinar la voluntad. [...] El respeto es, así, el ‘quantum de afecto’ irreductible que emerge de parte del sujeto: no es más que el residuo final de lo patológico, que, de hecho, ya no es ‘patológico’, en el sentido estricto ‘de la palabra. Respeto es otro nombre de lo que antes llamábamos ‘transubstanciación ética’, la conversión de la forma (de la ley) en un instinto” (141-143).
- 24 “[El *super-yo* cultural] [t]ampoco [...] se preocupa bastante por la constitución psíquica del hombre, pues instituye un precepto y no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlo. Acepta, más bien, que al *yo* del hombre le es psicológicamente posible realizar cuanto se le encomiende; que el *yo* goza de ilimitada autoridad sobre su *ello*. He aquí un error, pues aun en los seres pretendidamente normales la dominación sobre el *ello* no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz” (Freud 2010 148).

vuestra propia razón, sino ante un *ídolo* que es vuestra propia obra.  
(MS, Ak. VI 382)<sup>25</sup>

Una conducta semejante comparte más de un aspecto con la *soberbia*, a saber, la pretensión de elevar la propia dignidad sin medida y sin motivo por encima de los otros, a saber, una actitud no solo irrespetuosa con los demás, sino también insensata e irracional, al exigir de los otros una claudicación concerniente a su dignidad. Kant hace especial hincapié en el hecho paradójico, pero enteramente coherente con la perversión del deseo que aquí está en juego, de que el soberbio no puede ocultar su predisposición a arrastrarse y renunciar voluntariamente a todo derecho en beneficio de otro, en caso de que su fortuna cambie a peor, pasando a ocupar una posición menos conveniente en términos sociales.<sup>26</sup> Así, pues, a la luz de este penetrante análisis se advierte que la exigencia desproporcionada que el soberbio hace a los otros, a los que pide que se desprecien a sí mismos, es una estrategia únicamente posible para un sujeto que se sienta dispuesto a perpetrar las mismas indignidades que fuerza a cometer a otros, de modo que “el orgullo ofrece en sí mismo un signo infalible anunciador de la indignidad de tales seres humanos” (APH, Ak. VII 273).

El fantasma de la suplantación de los principios morales mediante sedicentes figuras de autoridad reaparece en el interior del pensamiento jurídico de Kant, que hace gala de una gran finura analítica para indicar su asombro –no carente de cierta resignada aceptación– ante el hecho de que en el cuerpo del derecho racional persistan de manera recalcitrante algunas piezas extrañas y casi incompatibles con la sentencia que la justicia distributiva emite. En tales casos, llaman nuestra atención acciones realizadas por el considerable significado social que el sentimiento de honor posee, según observa Kant, en sociedades en proceso de Ilustración. Ese sentimiento de honor, dicho sea de paso, característico de los militares, no puede porfiar con el deseo de los pueblos a liberarse de todo yugo con arreglo a los principios del derecho, por medio de una revolución, si ello fuera necesario, según leemos en la segunda parte de *El conflicto de las facultades*. Pero eso no quiere decir que no tenga presencia y alcance en el interior de una sociedad. La inusitada situación de coexistencia de la

25 “Pero todo, incluso lo más elevado, se empequeñece en las manos de los hombres cuando éstos emplean para su uso la idea de aquello” (R, Ak. VI 8).

26 “Se ha resaltado menos que el soberbio, en el fondo de su alma, es siempre *infame*. Porque no exigiría a los demás que se consideraran inferiores al compararse con él, si no percibiera en sí mismo que, en el caso de que le cambiara la suerte, no le resultaría penoso en absoluto arrastrarse también por su parte y renunciar al respeto de los demás” (MS, Ak. VI 465-466).

racionalidad y universalidad del derecho con la opacidad de la lógica jurídica de sucesos como los crímenes provocados por el sentimiento de honor ligado al propio sexo y por el honor militar, proporciona, sin duda, elementos de interés para el diálogo que puede desplegarse entre Kant y Freud en torno al objeto de la antropología.<sup>27</sup>

Según leemos en la última sección de las observaciones de Kant sobre los efectos jurídicos derivados de la naturaleza de la unión civil, tanto la madre de un hijo concebido fuera del matrimonio como el oficial del ejército que teme más la propia muerte que cumplir con el deber de reaccionar contundentemente ante una afrenta humillante, son ejemplos de relaciones que, confrontadas con el Estado, acontecen en el estado de naturaleza, aunque cuenten con la aceptación y hasta la comprensión de buena parte de una sociedad, al no poseer las condiciones exigidas por las uniones de carácter civil, de modo que no habría manera de castigar a los “criminales” por medio de la sentencia de un tribunal estatal. Kant evidencia en la identificación de este escollo de la Ilustración (con el que debe tenerse tanto cuidado como paciencia, pues solo lentamente la alianza del derecho con la educación conseguirá limarlo) una sensatez fuera de serie, al reconocer que los intelectuales no generan directamente sociedad, por mucho que ayuden a ilustrarla de arriba abajo, tal y como se preconiza también en *El conflicto de las facultades*, de la misma manera que las leyes trascendentales de la naturaleza no engendran sus leyes empíricas, que solo la pesquisa concreta contribuirá a reconocer. Expliquemos algo más la paradoja jurídica que Kant localiza en este punto. El nacimiento de un hijo ilegítimo y la muerte de un hombre serían algo así como asesinatos no punibles por el derecho penal del Estado, por acontecer en los márgenes de la cosa pública. Aunque el texto de Kant sea notablemente ambiguo, la indecisión aporética que la justicia penal muestra ante casos semejantes solo puede resolverse gradualmente, respondiendo al tipo de progreso que favorece la Ilustración:

En este punto la justicia penal se encuentra en un grave aprieto: o bien declara nulo por ley el concepto de honor (que aquí no es nada ilusorio) y entonces castiga con la muerte, o bien priva al crimen de la pena de muerte correspondiente, siendo de este modo o bien cruel o bien

27 Mantenemos una deuda innegable con la investigación *in progress* de Alessandro Pinzani, coordinador del *Centro de Investigações Kantianas* de la UFSC, quien está dedicado a explorar ciertas inquietantes inconsecuencias –quizás consecuentes inconsecuencias, en la lectura más piadosa– del sistema kantiano del derecho. Las intervenciones del professor Pinzani en el IV Colóquio Kant do CTK (11-13 de junio de 2012), “A License to Kill”, y en el XIV Coloquio Kant de la UniCamp (8-10 de agosto de 2012), “Viver honestamente e matar por honra. *Ehre e ehrlich na Doutrina do Direito*”, han sido decisivas para la redacción de esta parte de nuestro trabajo.

indulgente. La solución de este nudo es la siguiente: el imperativo categórico de la justicia penal (ha de castigarse con la muerte el homicidio ilegal de otro) permanece, pero la legislación misma (por tanto, también la constitución civil), mientras siga siendo bárbara y rudimentaria, es responsable de que los móviles del honor en el pueblo (subjektivamente) no coincidan con las reglas que (objetivamente) son adecuadas a su propósito, de tal modo que la justicia pública que procede del Estado se convierte en *injusticia* con respecto a la que procede del pueblo. (MS, Ak. VI 336-337)

Kant no ahorra aquí amenazas a un Estado cuyo sentido del honor esté divorciado de los cauces por los que lo entiende su pueblo. Ligado a esta inquietud podría estar el hecho de que un pueblo –o una parte de él– decidiese considerar honroso precisamente desgajarse del Estado al que pertenece. Todo apunta a que, a ojos de Kant, la dicotomía Estado-pueblo, en relación con estas percepciones subjetivas de lo valioso, pasaría una factura muy elevada al primero. Pues la represión no arroja el saldo deseado –más bien el contrario– cuando se trata de juicios pertenecientes a un espacio simbólico previo al de la razón. Este pasaje final de la observación marginal de la doctrina del derecho hace, por supuesto, de la *honra* –propia de las tribus, de las sociedades y de los pueblos– una idea primitiva de la virtud política de la justicia, una suerte de manifestación ancestral de esta, que no habría evolucionado asumiendo el punto de vista de la justicia distributiva que únicamente el Estado puede sostener. Así, justicia política y sentimiento de honor parecerían pertenecer a fases geológicas diferentes del desarrollo del ánimo, que, sin embargo, ponen en dificultades al legislador, al coexistir en una sociedad con normatividad jurídica. En tales situaciones, el pueblo, a la manera de Antígona, reclama un derecho basado en leyes no escritas, cuya satisfacción el Estado no debe ni puede conceder. En otras ocasiones, Kant sugiere a los lectores, como por ejemplo en una nota de *El conflicto de las facultades* (cf. SF, Ak. VII 86) –que presenta el material relevante para la antropología política–, atender al hecho de que el *entusiasmo* procedente del concepto de derecho es siempre superior al sentimiento análogo –de nuevo, la ilusión óptica de que estamos hablando del mismo resorte– derivado del sentido del *honor* cultivado por la antigua nobleza guerrera, de manera que el segundo caería forzosamente vencido por las razones del primero, llegado el caso de un conflicto entre ambos.

Si bien estos textos admiten que el ánimo sea receptivo a móviles heterogéneos, como acontece con el concepto jurídico de justicia y con el sentimiento de honor, resulta inequívoco que el ideal kantiano de la Ilustración considera deseable alcanzar un estado donde

el primero consiga disciplinar suficientemente las exigencias del segundo, más apropiadas para el estado de naturaleza, que, como es bien sabido, puede ser perfectamente un estado social. El derecho se propone, así, ejecutar el desplazamiento planteado como *Wo es war, soll ich werden*, recuperando la frase célebre de la conferencia xxxi de introducción al psicoanálisis de Freud. En efecto, con respecto a la justicia y al honor, deberá aplicarse un “procedimiento semejante al de la química” (cf. *Крв*, Ak. v 291-292), a lo que Kant se refiere en la “Conclusión” de la *Crítica de la razón práctica*, procedimiento que enseña al entendimiento humano común a distinguir suficientemente entre lo empírico –las costumbres no pueden sino pertenecer a este orden– y lo racional, evitando una confusión tan grosera como perniciosa de ambos ejes, que tendría unas consecuencias indeseables en los aspectos antropológico, moral y jurídico-político del planteamiento y desarrollo de la pregunta de Kant *¿qué es el hombre?*

### Bibliografía

- Baumgarten, A. *Psychologia empirica*. Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- Benoist, J. “Pulsion, cause et raison chez Freud”. *La pulsion*. Paris: Vrin, 2006. 113-138.
- Callejo-Hernanz, M. J. “Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la razón práctica*”, *Logos. Anales del seminario de metafísica* 43 (2010): 163-199.
- Carmo-Ferreira, M. J. “O prazer como expressão do absoluto em Kant”. *Pensar a cultura portuguesa*, Gama Caeiro, J. (ed.). Lisboa: Colibri/CFUL, 1993. 391-402.
- Carrasco-Conde, A. “Schelling, Žižek, Baudrillard: la lógica del fantasma”. Inédito.
- Freud, S. *Nuevas Lecciones introductorias al psicoanálisis* [1932]. *Obras completas*. Vol. 22. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Freud, S. *Más allá del principio del placer* [1920]. *Obras completas*. Vol. 18. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2008.
- Freud, S. *El malestar en la cultura* [1930]. Madrid: Alianza, 2010.
- Harder, Y. J. “Kant: les émotions d’un point de vue pragmatique”. *Les émotions*, Roux, S. (ed.). Paris: Vrin, 2009. 161-184.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones de filosofía de la historia* [1837]. Madrid: Alianza, 1994.
- Heidegger, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1971.
- Kant, I. *Antropología en sentido pragmático* [1798], Caimi, M. (trad.). Buenos Aires: Losada, 2010.
- Kleist, H. *Michael Kohlhaas*. Barcelona: Alba, 2007.
- Reboul, O. *Kant et le problème du mal*. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, 1971.

- Ribeiro dos Santos, L. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- Truffaut, F. *Téléciné* 160 (1970): 34-42.
- Villacañas, J. L. *Res publica. Los fundamentos normativos de la democracia*. Madrid: Akal, 2000.
- Villacañas, J. L. “Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen”. *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* 35 (2002): 11-54.
- Wolff, G. *Psychologia empirica. Gesammelte Werke*, Vol. 5, t. II. Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- Zupančič, A. *Ethics of the real. Lacan, Kant*. London: Verso, 2000.