

**SÁNCHEZ MADRID, Nuria, *Elogio de la razón mundana*, con prólogo de José Luis Villacañas y epílogo de Pablo Oyarzun. Adrogué (Argentina): Ediciones La Cebra, 2018, 297 pp.**

**ENRIQUE GARCÍA OTERO**

Doctorando en filosofía  
Universidad Complutense  
Madrid/España  
enriqu03@ucm.es

Recibido: 6/05/2019  
Aceptado: 18/09/2019

En *Elogio de la razón mundana* Nuria Sánchez Madrid tiene un objetivo claro: aprehender el *imaginario* que movilizó a Kant. Todo pensar es pensar *desde* un determinado contexto. Se hace necesario poseer una suerte de imágenes que nos permitan movernos y salir airoso de cada situación. Surge entonces, en palabras de Plessner, un *imperativo del momento*. En cada presente, en cada “situación, el ser humano depende de su resolución”<sup>1</sup>. Esta necesidad de resolver a cada paso descubre al ser humano “como pregunta abierta para su vida, tanto desde el punto de vista teórico como práctico”<sup>2</sup>. Y así lo entiende Sánchez Madrid. No podemos acercarnos a Kant como si su sistema fuese algo cerrado, sagradamente inamovible. Para pensar a Kant en *nuestro* mundo hay que pensar a Kant en *su* mundo. Ver las imágenes, las metáforas que movilizó, pues a contraluz es donde surge lo esencial de su pensamiento.

Y en gran medida así lo entendió el propio Kant. Lo que Sánchez Madrid nos brinda con su lectura es un Kant comprometido con el horizonte *antropológico* en el que surge el mundo, un horizonte en el que el ser humano “se da su constitución, no solo exterior y jurídica, sino radical y esencial, y en la que se

1 PLESSNER, Helmuth: *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Edición de Kilian Lavernia y Roberto Navarrete. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018; p. 88.

2 *Ibid.*, p. 80.

afirma en y frente al mundo”<sup>3</sup>, por seguir expresándolo con Plessner. El recurso a Plessner no es casual. En un prólogo a la altura de esta magnífica obra, José Luis Villacañas relaciona directamente a Helmuth Plessner con la tarea desempeñada por Sánchez Madrid. Los trabajos que componen el libro darán cuenta del papel fundamental de la *sensibilidad* –aquello que nos hace precisamente *humanos*, y no ángeles dotados de una pura racionalidad– a lo largo de toda la arquitectónica kantiana.

La razón se sirve de las *emociones* como herramienta imprescindible para alcanzar sus fines. Parte de la falta que halla en sí misma, genera un sentimiento que patentiza dicha falta, y nos moviliza a llevar a término el fin. Así, “la razón, tras diagnosticar una falta produ[ce] “mediante el impulso cognoscitivo” el sentimiento en el que consiste la *Bedürfnis*” (p. 44), traducido por “menesterosidad”, motivo por el que hablamos de una *razón menesterosa* (p. 43).

Esta menesterosidad debe ser cultivada. Cobra aquí fuerza la metáfora del corazón jovial para expresar el sentimiento de alegría que, de acompañar a la ley moral, facilita su cumplimiento. Fomentar esta alegre disposición de ánimo –en oposición a lo que lecturas excesivamente antieudemonistas pretenden hacer ver– es central si se pretende que triunfe la moralidad, llegándose “hasta el punto de convertirse [la alegría] en índice de la presencia de esta última” (p. 63).

Este bajo continuo de afectividad limita en general el horizonte de sentido de nuestro mundo. Al origen de nuestra relación con el mismo se encuentra el sentimiento, de forma que todo aquello que caiga por debajo de “la línea de flotación del sentimiento de placer y displacer sencillamente no existe para el ser humano” (p. 52). El sentimiento es el encargado de conformar las islas de sentido en las que nos desenvolvemos. El recurso a una razón que siente pasa así de ser una simple licencia metafórica a ocupar una función central en el conjunto del sistema, como señala la cita de Carmo Ferreira que tan acertadamente encabeza las primeras páginas.

El bajo de emociones, además de la interioridad, también atraviesa la conformación nuestras relaciones con los otros. Aquí recae la importancia de los *temperamentos*. Se trata de sacar a la luz lo que de sensible hay en nuestra interacción. En ningún momento nos dice Kant que el temperamento pueda silenciar completamente el carácter, pues este está en relación con la determinación moral, que siempre puede triunfar frente a los resortes sensibles. No podemos, pues, ampararnos en un determinado temperamento para justificar el incumplimiento del deber (p. 75).

3 *Ibid.*, p. 93.

Lo más interesante es el *carácter interpretativo*. No se trata de considerar que una perfecta teoría de los temperamentos permitiría leer la partitura con la que la Naturaleza nos diseñó. Los temperamentos son una guía de lectura humana, no una gramática de la naturaleza. El punto clave aquí es que “el hombre es por naturaleza un ser vertido hacia la interpretación de signos y señales de todo tipo” (p. 83). Salvando las distancias pertinentes, se aprecia sin dificultades un parentesco entre las ideas de Kant y la teoría bio-semiótica de Uexküll.

Este aspecto interpretativo también jugará un papel predominante en la función del *ingenio* como talento a la vanguardia del entendimiento, que vivifica el ánimo y va allanando el terreno al verdadero conocimiento (p. 166).

En su análisis de las pasiones, Kant muestra a estas como “el más arraigado ejercicio de suplantación de los motores racionales” (p. 90), teniendo perniciosas consecuencias en el ámbito moral. No debe perderse de vista, en consonancia con la total investigación de Sánchez Madrid, que, si bien Kant quiere poner cerco a las pasiones, *ello es precisamente en virtud del papel fundamental que desempeñan en el edificio racional* (p. 104). Si las pasiones fuesen un mero elemento tangencial al sistema, no tendrían la posibilidad, que de hecho detentan, de usurpar las riendas a la razón sobre el control del ánimo.

Los afectos son una suspensión momentánea de la racionalidad del ánimo, mientras que las pasiones suponen “la más radical renuncia a lo racional en el hombre, al suprimir por entero libremente lo que cabe considerar su libertad” (p.94), resultando más perjudiciales. Además, los afectos son solo *pragmáticamente* rechazables, en la medida en que pueden obnubilar nuestro cálculo para obtener la felicidad. Pero las pasiones son *moralmente* rechazables, pues al arraigarse más profundamente en el ánimo, alteran nuestro comportamiento moral (pp. 95-96).

La naturaleza del objeto anhelado –libertad o sexo, pero también afán de honor o de dominio– hace imposible su plena satisfacción. Así, decimos que “la repetición ciega es el gesto primordial” (p. 102) de las pasiones. Sánchez Madrid subraya la estrecha relación de la pulsión de muerte freudiana con Kant, consagrando varias páginas a esta proximidad.

Continuando con las investigaciones, pasamos al concepto de *epigénesis*, clave para comprender la noción de raza en Kant. Es un eslabón intermedio entre la unidad de la especie humana y la multiplicidad de las variedades. Precisamente, la explicación epigenética de las razas tiene como objetivo asegurar la unidad de cada individuo bajo la misma especie humana.

Este modelo biológico es el más adecuado, pues permite a Kant “mantener el equilibrio entre la “predeterminación genérica” ínsita en el individuo y la activación contingente de las disposiciones que tenga lugar en él” (p. 210). Al hacer

dependen de principios racionales el despliegue de las disposiciones humanas latentes, y no postular ninguna teoría de un demiurgo relojero, Kant consigue una “reducción notable de la dependencia de la naturaleza de un plan divino” (ib.). Lo que prima es una comunicación de la estructura de la razón con el medio ambiente, no una completa predeterminación genética. Con esto Kant se sitúa en el debate entre Lord Kames, partidario de un *monogenismo* en el que las diversas razas son degeneraciones de una raza originaria –la europea–, y el *poligenismo* de Buffon, que considera que cada raza corresponde a una línea evolutiva independiente, asumiendo que no hay un tronco de antepasados en común entre ellas (pp. 212-213). La apuesta epigenética de Kant le permite hablar de una “lógica de la sensibilidad” (p. 219) con la que orientar la historia natural del ser humano, pudiendo rechazar las terribles consecuencias que pueden surgir de considerar a diversas razas como “degeneradas” o, directamente, como no pertenecientes a la misma especie humana. No obstante, esto no debe hacernos olvidar los prejuicios racistas que sí afloran en diversos lugares de la producción kantiana, tal como los repasa el libro.

Como decíamos al principio, el objetivo es arrojar luz sobre la centralidad del estudio antropológico en el canon kantiano. Este, pese a encontrarse diseminado, es harto “fructífero para que las tareas de la razón práctica puedan abrirse paso en un mundo real –por de pronto, un espacio psicológico y social– y no meramente abstracto” (p. 120). Aunque toda interacción humana comporta una suerte de reglas generalizables de conducta, en última instancia siempre estará la invención, el ingenio. Cada situación exigirá que apliquemos el Juicio de manera única (pp. 123-124). No podemos desentendernos de ese *imaginario* del que se sirve el ser humano para salir lo mejor parado posible en cada contexto. La antropología debe recoger esas imágenes para crear “una unión sistemática, surgiendo «un hilo conductor donde hay aparente desorden»” (p. 128).

Parte de este conocimiento nos descubre la necesidad de huir del aburrimiento. El entretenimiento está hermanado con la sensibilidad, no con la racionalidad abstracta: “El tedio emerge cuando el ánimo se encuentra vacío de sensaciones” (p. 138). Desde esta óptica se hacen imprescindibles las consideraciones sobre el tiempo. La lectura que ensaya Sánchez Madrid –reconociendo la deuda explícita con Suzuki– permite una comprensión del tiempo a dos niveles: un primer nivel como forma esencial de la objetividad (*KrV*); y, junto a este, un tiempo entendido como *ritmo interno*, como tiempo vital, “siempre cambiante, [donde] nos reconocemos como individuos dotados de un determinado temperamento y dueños de un peculiar carácter” (p. 140). Esta lectura nos permite responder a ciertas críticas enarboladas contra la concepción kantiana del tiempo, como la acometida por Moïse Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*, donde se acusaría a Kant de pensar el tiempo solo en el primer nivel aquí indicado, dejando de lado

cualquier vinculación del tiempo con los ritmos humanos. Sánchez Madrid muestra justo lo contrario.

Tiene especial interés el trabajo dedicado a la comunidad estética por poner en diálogo a Kant con interlocutores poco habituales en la doxografía kantiana.

El principal elemento sobre el que se asienta la comunidad estética en Kant es la *comunicabilidad*. Ante todo, se trata de “descubrir la recíproca comunicación de ideas de la parte más cultivada con la más tosca” (p. 189), lo cual es una formulación no explícita de Kant de la “oposición social entre clases” (p. 190). El *quid* de esta teoría de la comunicabilidad es *reunir separando*. Es decir, “la multiplicidad de gustos en la escala social debe hallar la sintonía formal en que todos puedan reconocerse” (p. 194), sin que ello implique la asimilación de un sector por parte del otro. Esa “sintonía formal” la hallamos en el discurso estético, discurso que permite el diálogo entre “aquellos que difícilmente tendrían algo objetivo que decirse, por de pronto por no emplear el mismo substrato lingüístico-social” (pp. 193-194). Lo que acerca la propuesta kantiana a la lucha por la hegemonía populista de Laclau.

Sobre la base de esta comunicabilidad se construye “una teoría de la amistad que, frente a la tolerancia, merece siempre más elogios por parte de Kant” (p. 191), aproximándole ahora a Wendy Brown. Mientras que la tolerancia conlleva una verticalidad que implica la absorción de las diferencias sociales, la amistad exige un despliegue horizontal no homogeneizador “de los derechos, como condición necesaria para la consistencia de toda libertad externa” (ib.).

La ventaja de esta comunicabilidad apoyada en una simpatía estructural, y no emocional (p. 196), es que nos conduce a un verdadero comportamiento moral. Nos recuerda que debemos ayudar a los demás, no por compasión hacia su sufrimiento, sino “porque es nuestro deber ético hacerlo, porque no podemos no hacerlo” (p. 197), expresándolo con Žižek. Hannah Arendt ya enfatizó este rechazo a la política de la compasión, por similares motivos kantianos a los expuestos aquí por Sánchez Madrid, en su obra *Sobre la revolución*.

Nuria Sánchez Madrid ha dedicado repetidos esfuerzos a denunciar cierta ceguera de Kant al hacer frente a los problemas sociales. Esta ceguera no responde a una falta de sensibilidad por las contingencias políticas del contexto en el que vivió, hacia las cuales demostró tener gran aprehensión. Pero, paradójicamente, el problema reside justo ahí: en que nunca fue más allá de una percepción empírica. De tal modo que su teoría política “parece reacciona[r] ante fenómenos sociales empíricos [...] más que fomentar una reforma de la empiricidad social de acuerdo con los principios de la razón” (p. 234). Kant se desentiende “de la existencia de una más que probable violenta *coacción social*” (p. 239) que pueda perjudicar a *nivel estructural* a todo un sector poblacional. Sosteniendo, por contra, que “la desigualdad *social* no vulnera la igualdad *legal* de los seres humanos” (p. 238).

Desde esta perspectiva, medidas como la intervención estatal en los casos de extrema pobreza, que auxilien a los ciudadanos más perjudicados, tienen como objetivo salvar el todo que conforma el cuerpo civil. La preocupación es salvar la vida del propio Estado, no “la suerte social de los ciudadanos individuales” (ib.). Algo similar ocurre a nivel internacional. Posicionándose en el debate entre Kleingeld, Varden y Bernstein, Sánchez Madrid explica que el derecho a la guerra de un enemigo injusto se enfoca a un derecho de autodefensa de los Estados en el plano internacional, “no a la extensión del republicanismo por todo el globo” (p. 245). En ningún caso se trata de actuar por “razones humanitarias” (ib.).

Permaneciendo en el plano del cosmopolitismo, acabamos con un análisis sobre los problemas derivados de su falta de capacidad de coacción legal. Kant niega rotundamente el establecimiento de un Estado mundial, pues socavaría la soberanía de los Estados nacionales. Frente a la ausencia de una entidad tal capaz de ejercer legítima coacción, lecturas habermasianas o rawlsianas hablan de un “*poder nouménico* [...] [que consistiría en] un dispositivo capaz de obtener el compromiso y beneplácito de otros por medio de razones, de suerte que una teoría crítica de los nexos de justificación manejados introduciría una criba entre las auténticas *empowering reasons* frente a aquellas que dominan al sujeto y coartan su libertad” (p. 252). No obstante, Sánchez Madrid incide en la traición al espíritu del derecho público kantiano subyacente a estas lecturas.

La formación de toda comunidad jurídico-política está mediada por una *alienación* de los intereses particulares, del individuo y del mismo pueblo, “con el fin de recuperar[los] después, tras esta inicial renuncia a su ser más empírico, en los términos de una entidad metafísica” (p. 255): el Estado. En esta alienación se produce un movimiento *vertical* que sitúa al Estado soberano por encima de todos los individuos. Y es justamente esta *horizontalidad* en tanto que súbditos lo que proporciona la igualdad de los individuos entre sí. De forma que “*la igualdad jurídica es el vástago lógico de la sujeción metafísica*, no el resultado de ningún acuerdo o consenso horizontal [...] basado en la capacidad argumentativa de agentes racionales y en su disposición para dejarse persuadir y convencer recíprocamente” (p. 257). Volver a postular un poder nouménico sería desandar el camino recorrido por Kant, en la medida en que reproduce la dinámica *anterior* (ontológicamente hablando) a la constitución del Estado, en donde a falta de un criterio *racional* había que conformarse con un criterio *razonable*.