

Editorial

En esta nueva entrega de *Enfoques*, João Vicente Ganzarolli de Oliveira, profesor de la Universidad Federal de Río de Janeiro, se interna en un clásico tema de psicología evolutiva en la tercera edad. Para muchos, envejecer y quedar discapacitado son cosas que “solo les pasan a los demás”.

Lucas Ribeiro Vollet, investigador en la Universidad Federal de Santa Catarina, también de Brasil, aborda algunos aspectos epistemológicos del pensamiento de Kant, tales como la inevitable ambigüedad entre el realismo y el idealismo en la obra de Kant, la naturaleza del realismo de Kant como respuesta al escéptico y una reflexión sobre la distintividad objetiva de las representaciones.

Marcos Parada Ulloa y Karina Vásquez Burgos, ambos profesores en universidades del norte y del sur de Chile, enfocan su estudio en la vida y el trabajo de Mercedes Cervelló, educadora del siglo XIX que dedicó gran parte de su carrera a la enseñanza en la provincia de Ñuble.

Juan Pablo Viola, desde la Universidad Católica de Santa Fe, nos acerca su erudita búsqueda sobre la conexión entre la experiencia religiosa y el fenómeno, según Levinas, proponiéndose el propósito de demostrar que la percepción y la representación subjetiva de lo absoluto difiere fundamentalmente de la de cualquier otro fenómeno.

Finalmente, Alberto F. Roldán, en el tricentésimo aniversario del nacimiento de un grande de la filosofía, Immanuel Kant, analiza la existencia de Dios tal como Kant la enuncia como fundamento de su ética. Roldán reconoce el esfuerzo de Kant por afirmar la existencia de Dios, aunque el filósofo alemán dice que de Dios no pueden hacerse afirmaciones firmes y sólidas. Su conclusión es que Kant, en su planteo metafísico, reduce a Dios a un mero concepto práctico, ético e individual que deriva en una antropologización de Dios.

Fernando Aranda Fraga

Autoridades UAP

Rector

Mag. Horacio Rizzo

Vicerrector académico

Mag. Carlos Mari

Vicerrector económico

CP Marcelo Sapia

Vicerrector de investigación y desarrollo

Dr. Rafael Paredes

Secretaría general

Mag. Nilde Mayer de Luz

Secretaría de Extensión

Mag. Patricia Müller

Decano de la Facultad de Ciencias de la Salud

Dr. Daniel Heissemberg

Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y de la Administración

Dr. Ricardo Costa Caggi

Decana de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales

Dra. Vanina Lavooy

Decano de la Facultad de Teología

Dr. Sergio Becerra

Director de la Escuela de Graduados

Dr. Fernando Aranda Fraga

Contenidos

Editorial	i
-----------------	---

Artículos

Velhice e deficiência: Luzes no fim do túnel!.....	1
Challenges and impasses in Kant's theory of truth and judgment: An interpretation of Kant's anti-Realism.....	27
Contribución de Mercedes Cervelló a la educación en la provincia de Ñuble (1845 y 1874)	51
Pensar lo impensable: experiencia religiosa y fenómeno en E. Levinas.....	75
La existencia de Dios como fundamento de la ética en Immanuel Kant: ¿antropologización?.....	97

ARTÍCULOS



Velhice e deficiência: Luzes no fim do túnel!

Vejez y discapacidad: ¡luz al final del túnel!

Aging and disability: A light at the end of the tunnel!

João Vicente Ganzarolli de Oliveira

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

jvgrenart@gmail.com

Recibido: 15 de junio de 2022

Aceptado: 18 de diciembre de 2023

Resumo

Embora seja óbvia a relação que há entre a velhice e a deficiência, ela nem sempre é levada a sério, o que confirma a regra: nem sempre o que está diante dos olhos é fácil de ser visto com a devida clareza. Para muitos, ficar velho e tornar-se deficiente são coisas que “só acontecem com os outros”. A proposta central deste artigo é deixar claro que a velhice e a deficiência são realidades interligadas. A única maneira de evitar a velhice é morrer jovem; a única forma de evitar todas as formas de deficiência é envelhecer com a mesma saúde e resistência que se tinha na juventude – o que não chega a ser impossível, mas é raríssimo. Seja como for, existe luz no fim do túnel para todos nós.

Palavras-chave

Velhice — Deficiência — Tecnologia assistiva — Esperança — Contracultura

Resumen

Si bien la relación entre la vejez y la discapacidad es obvia, no siempre se la toma en serio, lo que confirma la regla: lo que está frente a los ojos no es fácil de ver con la debida claridad. Para muchos, envejecer y quedar discapacitado son cosas que “solo les pasan a los demás”. La propuesta central de este artículo es dejar en claro que la vejez y la discapacidad son realidades interconectadas. La única forma de evitar la vejez es morir joven; la única manera de evitar todas las formas de discapacidad es envejecer con la misma salud y fuerza que uno tuvo en la juventud, lo cual no es imposible, pero sigue siendo muy raro. De cualquier manera, hay luz al final del túnel para todos nosotros.



Palabras claves

Envejecimiento — Discapacidad — Tecnología de asistencia — Contracultura — Esperanza

Abstract

Although the relationship between old age and disability is obvious, it is not always taken seriously, thus confirming the rule: what is in front of the eyes is not easy to be seen with due clarity. For many of us, getting old and becoming disabled are things that “only happen to others”. The proposal put forward here is to make it clear that old age and disability are interconnected realities. The only way to avoid old age is to die young; the only way to avoid each and every form of disability is to age with the same health and strength that one had in youth, which is not impossible, but it is quite rare. Either way, there is light at the end of the tunnel for all of us.

Keywords

Aging — Disability — Assistive technology — Counterculture — Hope

“Ame e respeite os idosos, mesmo porque
você também está envelhecendo”.

Aprana Verma

“Cada pessoa deficiente é, antes de tudo,
um indivíduo”.

Itzhak Perlman

O “ismo” da idade

“What a drag it is getting old” (“Que chatice é estar ficando velho”), clamavam os Rolling Stones em 1966, auge da Contracultura, na canção *Mother’s little helper*, composta pela dupla Jagger/Richards, hoje em dia na casa dos 80 anos de idade e 60 de carreira. Carente de uma palavra específica que determine a discriminação decorrente da idade avançada, a língua portuguesa adaptou o termo inglês *ageism* ao nosso padrão lexical. Dessa adaptação surgiu, em nosso idioma, o “ageísmo” (junção de *age*, que é “idade”, em inglês, com o sufixo *-ismo*, que tem origem grega) como denotativo do “ismo” da idade. Coincidência ou não, “ageism”

é um neologismo nascido em plena era anticultural, mais precisamente em 1969, e seu criador foi o médico e psiquiatra norte-americano Robert Neil Butler (1927-2010), tornado célebre por sua defesa em prol dos direitos dos idosos.

Em contrapartida, não havia necessidade, entre nós, de recorrermos ao anglicismo e nem ao aportuguesamento, uma vez que “ageísmo”, na prática, quer dizer o mesmo que “discriminação etária”, “discriminação generacional”, “etaísmo”, “idadismo” ou “etarismo”, todas elas palavras ou expressões indicativas de segregamento contra as pessoas idosas. Em tese, como se vê, a conceituação não específica qual a faixa de idade discriminada, o que significa que pode ser qualquer uma; subentende-se, porém, que essa faixa é a dos idosos que, de acordo com as Nações Unidas, começa aos 65 anos de idade e termina com a morte.

A contracultura, como o nome já indica, opõe-se aos valores tradicionais da cultura do Ocidente, em particular, a moralidade, religiosidade e a família. Seus antecedentes são muito antigos; percorrem os séculos e os milênios. Entretanto, sua configuração como fenômeno específico, tal como o entendemos hoje em dia, passa a existir apenas nos anos 1950, época em que ocorreu ao sociólogo norte-americano John Milton Yinger (1916-2011) dar-lhe esse nome.¹ A literatura sobre o assunto é vasta e escapa ao perímetro temático que nos congrega nestas linhas, voltadas como estão para o binômio envelhecimento/deficiência. Detenhamo-nos, pois, na análise deste aspecto da contracultura que é a *ausência de uma causa específica da parte dos seus adeptos*. A passagem seguinte, escrita pelo historiador alemão Willi Paul Adams, é elucidativa a esse respeito:

Nos EUA da década de 1950, embora o número de estudantes que frequentavam as escolas de ensino superior e as universidades fosse muito elevado, a população estudantil mantinha uma atitude surpreendentemente pouco crítica em face da sociedade que a rodeava. A única exceção foi um pequeno movimento que rechaçava os valores estabelecidos pela classe média branca. A *Beat Generation*, como se chamou, inclinou-se pelo budismo Zen e pelo estilo de vida dos negros americanos, adotando o misticismo, a linguagem, a música e os costumes do

¹ Cf. John Milton Yinger, “Contraculture and subculture”, *American Sociological Review* 25, 5 (outubro de 1960): 625-635.

gueto, no intento de criar sua própria identidade. Grande parte de sua rebelião carecia de objetivos, sendo sua máxima preocupação a de que cada um pudesse desenvolver-se e expressar-se livremente. A disposição e o comportamento dos *beats* foi captado por Jack Kerouac em seu romance *On the Road* (1957) e por Gregory Corso, Lawrence Ferlinghetti e Allen Ginsberg em suas poesias. Suas estrelas cinematográficas – que, sem dúvida, não teria aceito essa expressão – foram os anti-heróis e os rebeldes *sem causa* [os itálicos são meus] encarnados por James Dean e Marlon Brando.²

O denominador comum no movimento hippie, no psicodelismo, no uso de drogas alucinógenas, nos protestos contra a Guerra do Vietnã, no “é proibido proibir” e no “*sex, drugs and rock and roll*” é este e não outro: a falta de uma causa definida; queria-se destruir uma civilização (com suas tradições e valores), mas nada de propriamente bom e construtivo havia para oferecer em troca. Não por acaso, uma das principais correntes de pensamento contraculturais chama-se *desconstrutivismo*, cujo nome já diz quase tudo. O *quase* se deve a certa imprecisão terminológica; mais honesto seria chamá-lo de *destrucionismo*, pois seu propósito é a mera *destruição* do edifício civilizatório do Ocidente, para cuja construção e defesa nunca faltaram sangue, suor e lágrimas.

Isso não é tudo: longe de oferecer algo de positivo para substituir os escombros daquilo que destroem, os *destrucionistas* oferecem, isto sim, mais destruição. Nem o mongol medieval Gêngis Cã conseguiu causar tantos danos à humanidade quanto o argelino do século XX Jacques Derrida e outros intelectuais do mesmo calibre têm causado nas últimas décadas, com suas ideias destrutivas. *Delenda est omnia*: eis o que querem esses novos Catões. Quanto à destrutividade que podem conter as ideias, atentemos para o que diz o pensador norte-americano Benjamin Wiker (1960):

“Nada há que seja tão absurdo”, caçoava Cícero, filósofo e estadista da antiga Roma, “que não possa ser dito por um filósofo”. Infelizmente, os absurdos dos filósofos não se limitam às aulas de sofística e às suas especulações excêntricas. [...] Eles podem ser — e têm sido — tão perigosos e nocivos quanto as doenças mortais, e, como doenças, tais ideias letais podem infectar as pessoas sem que

² Willi Paul Adams, *Los Estados Unidos de América* (México/Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004), 370-371.

elas percebam. Essas ideias, geralmente não identificadas, pairam no ar intelectual que respiramos. Se dermos uma boa e sóbria olhada nos efeitos horríveis dessas ideias mortíferas, só poderemos chegar a uma conclusão: há livros que realmente estragaram o mundo – livros sem os quais estaríamos bem melhor agora. Isso não deveria ser nada chocante, exceto para aqueles que não creem que as ideias têm consequências. O eminente ensaísta escocês Thomas Carlyle, também filósofo, foi repreendido certa vez num jantar festivo porque não parava de tagarelar sobre livros: “Ideias, Sr. Carlyle, ideias, nada além de ideias!”. Ele respondeu: “Houve outrora um homem chamado Rousseau, que escreveu um livro contendo nada além de ideias. A segunda edição foi impressa na pele daqueles que riram da primeira”. Carlyle estava certo: Jean-Jacques Rousseau escreveu um livro que inspirou a crudelíssima Revolução Francesa (e coisas ainda mais destrutivas que aconteceram depois dela).³

Tipicamente contracultural é a ideia (para a qual não faltam precedentes na Antiguidade)⁴ de que o novo é bom simplesmente por ser novo e de que o velho (ou tradicional), por ser velho (ou tradicional), é ruim. Claríssimo está que esse modo de ver as coisas em nada favorece os idosos, muito pelo contrário.

Homem de caráter irreprovável, filósofo genial, patriota à toda prova e herói da Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.), Sócrates, já septuagenário, pagou com a vida por seu “tradicionalismo”; foi por respeito às leis de Atenas que preferiu a morte à desonra e ao mau exemplo.⁵ O enhecimento da juventude, essa fase tão breve da vida humana —ela mesma um exemplo de brevidade—, está entre as causas principais da ruína de Atenas e do próprio mundo grego.

O mesmo se passa com a sociedade atual. A propósito... que juventude é essa? Quanto tempo ela dura? Avaliemos. Na maior parte das vezes, a infância e a adolescência são marcadas pela ansiedade por um limite erário que ainda não foi atingido; anseia-se por alcançar a vida adulta (ou

³ Benjamin Wiker, *10 livros que estragaram o mundo e outros cinco que não ajudaram em nada* (Campinas: Vide Editorial, 2015), 9.

⁴ Cf., por exemplo, Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía: Grecia y Roma* (Madri: B.A.C., 1965), 224-225 et passim.

⁵ Cf. *ibid.* Sobre Sócrates escreveu recentemente o poeta brasileiro Salgado Maranhão: “Tu não lutaste contra humanos ou contra Delfos, mas contra a sombra inculta que ainda agora inunda o teu clamor e que é muito pior do que o império da cicuta”. Salgado Maranhão, *Voz que vem dos poros* (Rio de Janeiro: Malé, 2003), 201.

maioridade, se preferirmos – que, no Brasil, equivale a 18 anos de idade) para que se comece a “ser dono do próprio nariz”. Por volta dos 27 anos, começam as inquietações, pois já se está próximo da casa dos 30, que é prenúncio daquela dos quarenta, estigmatizada como é pelo sufixo “enta”, que nos acompanhará, na imensa maioria dos casos, até o fim da vida, que vem a ser a morte. Isso implica dizer que a fase realmente interessante da vida, ou seja, plenamente desfrutável, costuma resumir-se a pouco mais ou um pouco menos do que uma dezena de anos.

Ultrapassada a fronteira dos 30 anos de idade, costuma ocorrer um fenômeno inverso àquele que marcava a fase pré-18 (chamemo-la assim): se antes ansiava-se por alcançar um determinado período posterior da vida, depois de alcançá-lo, faz-se de tudo para parecer que ainda se está dentro dele: da pintura dos cabelos aos cremes de rejuvenescimento, passando pelas academias de musculação (autênticos templos de culto hedonista), tudo vale para “parecer jovem”, ao menos no corpo, mesmo porque é ele e só ele que importa, na maioria absoluta das vezes. O contexto não poderia ser mais materialista, ou —como já há quem prefira— *corporalista*. De fato...

... O materialismo da nossa época é sobretudo um *corporalismo*, um culto prático ao corpo, de crescente sofisticação, e não só pela variedade de técnicas de aprimoramento corporal (vejam-se as abarrotadas academias de ginástica, que recordam laboratórios da NASA), mas também porque toda a vida das pessoas – até daquelas que se consideram cristãs e católicas – passa a girar em torno da culinária [...], do lazer, do conforto. As atividades e qualidades propriamente espirituais —a cultura propriamente dita e o estudo, o amor à beleza e à arte, a adoração de Deus e o culto—, tudo isso simplesmente desapareceu do horizonte de tais pessoas, como se nunca tivesse existido. Até as “religiões” da moda, como a *New Age*, o ioga, a meditação transcendental e outros orientalismos, pouco mais são do que “técnicas” para se obter um bem-estar corporal e mental.⁶

Um dos sintomas dessa obsessão pela aparência física se vê na prática de encher o corpo de tatuagens (“cada uma delas com um significado”, como papagueia o clichê) —ela mesma transformada em obsessão planetária, espécie de pandemia do exibicionismo e da autorreferência—, não

⁶ José Lino C. Nieto, *A vontade de poder: Nietzsche, boje* (São Paulo: Quadrante, 2004), 75.

contente em ultrapassar toda e qualquer fronteira do ridículo e (por que não dizer?) do insano.

Considerando que, nos dias de hoje, a expectativa de vida do ser humano está em torno dos 75 anos de idade, esse investimento obsessivo na juventude implica limitar a real alegria de viver a menos de 20 % do tempo que se vive. Por mais absurdo que isso comprovadamente seja, não menos comprovado é o fato de que muito mais da metade da humanidade atual pauta sua vida precisamente com esses moldes de que estamos falando: dezoito anos de ansiedade para se alcançar o que ainda não se tem (a dezena de anos que chamamos de *juventude*) e o resto da vida em situação de angústia pela perda daquilo que se teve e não retornará (a dezena de anos que chamamos de *juventude*).

Nossa vez chegará

Longe de ser algo que só acontece “com os outros”, a velhice chega para todos nós; só os que escapam dela são os que morrem naquela já referida flor da idade. Exatamente o mesmo se aplica à deficiência: a única maneira de escapar dela consiste em morrer antes de envelhecer, pois o envelhecimento sempre acarreta algum tipo de deficiência, nem que seja no perímetro muitas vezes brando da perda da mobilidade ou da capacidade física em geral. Eis, portanto, a regra: morrer cedo ou envelhecer e tornar-se deficiente, de algum modo, ainda que ameno. Tudo dependerá, é claro, da forma como se encara tanto uma coisa quanto outra. Exemplo ilustrativo é o do escritor e inventor brasileiro Gustavo Corção (1896-1978), acometido por deficiência visual durante os seus últimos anos de vida:

Quem assistiu de perto ao drama dos olhos do jornalista e escritor Gustavo Corção sentiu na própria carne a dor que isto lhe causava. Recorria ele a mil expedientes para ler e escrever seus dois artigos semanais. Inventou métodos, comprou aparelhos, máquinas e gravadores. Em cima de sua mesa havia vários óculos e lupas. Telefonava para os amigos e humildemente pedia ajuda. Que o ajudassem a outros ajudar. Precisava consultar a *Secunda Secundae* de Santo Tomás, achar um trecho de *Les Trois Ages de la Vie Intérieure* de Garrigou-Lagrange, descobrir uma página do Père A. Gardeil, uma passagem de São João [...] Nunca se queixava de seu 1 % de visão. Ali, na penumbra de seu escritório, espiado pelos livros e pelas

fotografias dos santos e dos amigos vivos e falecidos, ele olhava para nós com uma serenidade de quem via mais e melhor.⁷

Pensemos também em nomes da cultura universal, como o alemão Ludwig Van Beethoven e o espanhol Francisco Goya. No respeitante ao grande gênio da música, visto como o maior compositor de todos os tempos, sabe-se:

É por volta de 1798 que Beethoven sente os primeiros sintomas do mal; em 1801 este agrava-se e o músico tenta esconder a sua enfermidade. [...] a sua poderosa força de vontade vence a crise, mas o compositor vê-se obrigado a recluir-se em si e na sua arte, que, a partir desta altura, sensivelmente sofre uma imprevista modificação em alcance e profundidade. Bastará confrontar a galantaria ainda toda setecentista da 1ª e da 2ª Sinfonias, respectivamente de 1800 e 1801, com o colossal fresco da 3ª (*Heróica*), de 1803, verdadeiro poema da sua significação humana, para se avaliar da transformação operada no pensamento de Beethoven, transformação que, se não pode ser atribuída exclusivamente à tragédia da surdez, parece fora de dúvida ter nela tido a sua imediata determinação.⁸

Quanto a Goya, maior nome da pintura espanhola historicamente situado entre Velásquez e Picasso, consideremos:

É verdade que a doença pesou sobre Goya (e sobre Beethoven, que se lhe assemelha até mesmo fisicamente), fazendo-lhe exprimir a fundo o poder criador da sua alma, que talvez não nos tivesse dado as suas visões sonâmbulas de surdo e as suas grandes séries gravadas, os *Caprichos*, os *Desastres da guerra* e os *Disparates*, se ele tivesse continuado a perceber os barulhos do mundo. Mas, antes da sua surdez, Goya não era um pintor medíocre, e esse defeito [a surdez] não é a causa do seu gênio, nem do seu pessimismo que já se havia manifestado em cartas e em obras anteriores – e que não será, conseqüentemente, longe disso, um estado de espírito permanente: após uma série de pequenos quadros delicados e atrozes executados “para ocupar a sua imaginação mortificada pela consideração dos seus males”, escreve ele em 1794, e conservados na sua maior parte na Academia San Fernando (*O enterro da sardinha*, *Os penitentes*, *A casa de loucos*, *Processo da Inquisição*), ele pinta as suas obras mais triunfais, as mais otimistas, em particular a decoração da igreja de *San Antonio de la Florida* (1798), a mais resplandecente chama do rococó associada ao estilo popular.⁹

⁷ Paulo Rodrigues, “Antes da conversa”, *Conversa em sol menor* (Rio de Janeiro: AGIR, 1980), 14-15.

⁸ Tomás Borba e Fernando Lopes Graça, *Dicionário de música* (Lisboa: Cosmos, 1963), I, 164.

⁹ Julian Gallego, *La peinture espagnole* (Paris: Pierre Tisné, 1962), 176-177.

Em ambos os casos, a deficiência (no caso, a surdez) pode ser tida como estímulo *indireto* para o desdobramento do talento artístico.

Outro adversário incontornável é a morte. Somos feitos de pó, e a ele retornaremos, ensinam as Escrituras com a sabedoria que lhe é constitutiva (cf. Gn 3,19). Em termos químicos, a assertiva não é menos verdadeira. Adão, o primeiro homem, foi criado a partir do pó (i.e., do “barro” ou da “terra”, se quisermos). Disso resulta a pertinência do jogo de palavras, feito em língua hebraica, entre *adamah* [אדמה] = “terra” e *adam* [אדם] = “feito a partir da terra”, ou seja, “Adão”.¹⁰ Nenhum químico negará tal realidade, pois ele sabe que o corpo humano compõe-se de substâncias e elementos que presentes na terra e na própria Natureza como um todo (mormente carbono, hidrogênio, oxigênio, nitrogênio, fósforo e enxofre). A correspondência etimológica que acabamos de ver no hebraico também se dá no latim, como comprova o parentesco existente entre *homo* (“homem”) e sua matriz, que é *humus* (“barro”): “Chamamos assim ao homem (*homo*) porque ele é feito de *humus* (barro), tal como se diz no Gênesis (2,7): ‘E Deus criou o homem a partir do barro da terra’.”¹¹ A língua alemã oferece-nos o verbo *heimgehen*, que, dependendo do contexto, significará “ir para casa” (*nach Hause gehen*) ou “morrer”,¹² ambiguidade na qual ecoa o ensinamento bíblico: somos pó e ao pó havemos de retornar.

Ainda no respeitante à fertilidade etimológica contida na palavra “homem”, indicativa do vínculo com o “barro” que nos constitui de que somos feitos (cf. lat. *humus* > *homo*), colhamos nela a necessidade de sermos humildes na avaliação do assunto que nos une nestas páginas, a saber, a relação entre o envelhecimento e a deficiência entre nós. Como nos revela a língua de Cícero, “humildade” vem de *humilitas*, que vem de *humus*, revelação que reitera o fato de que a humildade é virtude própria do homem, fato esse que meu saudoso professor Nelson Nilo Hack deixava bem claro em suas palavras e atitudes. Com base na humildade —ela mesma a

¹⁰ Cf. *The New American Bible* (Nova Jersey: Catholic Book Corporation, 2011), 8.

¹¹ Santo Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*, XI, 1, 4.

¹² Cf. Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch* (Munique: Mosaik, 1980), 1.742-1.745.

estrutura basilar de todas as virtudes— e na conseqüente tomada de consciência de que aquilo que sabemos sobre um assunto é incomparavelmente menor do que ele comporta, passemos ao item seguinte deste artigo.

É pior repelir do que remediar

Uma afinidade essencial entre a condição de idoso e a de deficiente está na repulsa sistemática que as sociedades tendem a projetar sobre ambos os grupos. Tal com a idade avançada, a deficiência associa-se espontaneamente à diminuição (ou à pura e simples incapacidade) de produzir em prol do bem comum, que vem a ser “a soma total das condições sociais que permitem às pessoas, tanto no sentido coletivo quanto no individual, alcançar a satisfação dos seus propósitos de modo mais pleno e mais fácil”.¹³

Vivemos em sociedade, dada a impossibilidade de cada um de nós, por si mesmo, atender a todas as suas necessidades; tal é o princípio da cooperação e da vida comunitária; não produzir ou produzir pouco é arriscar-se a ser visto como um peso para a comunidade, enquadrando-se, assim, no que alguns autores já chamam de *espectro da inutilidade*.¹⁴ Isso é particularmente nítido neste mundo cada vez mais materialista em que vivemos, alicerçado como está em pelo menos quatro revoluções industriais (já há quem fale em cinco) e progressivamente avesso aos valores espirituais e morais.

Todos aqueles que não conseguem ou não querem se adaptar ao *frenesi* da funcionalidade ininterrupta (em nada surpreende que o *workaholismo* seja um dos muitos vícios do momento) e do “novo pelo novo” (*isso inclui particularmente a categoria social das pessoas deficientes e a dos idosos, dadas as limitações de desempenho que a deficiência e a idade avançada provocam*) tornam-se cada vez mais vulneráveis à *segregação* (na sociedade “globalizada”, por assim dizer, com raras exceções), à *perseguição* e ao *extermínio* (na Alemanha nazista, no século passado; na Coreia comunista, nos dias de hoje).

¹³ The Holy See, *Constituição pastoral “Gadium et spes” sobre a igreja no mundo atual*, 26 § 1, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gadium-et-spes_po.html.

¹⁴ Cf., por exemplo, Fabio Dovigo, Francesca Pedone et al., *I bisogni educativi speciali: una guida critica per insegnanti* (Roma/Bari: Carocci Faber, 2019), 10.

Ao mesmo tempo que costuma proteger criminosos (vide, por exemplo, a legislação brasileira atual), a sociedade globalizada sói desamparar os idosos, os deficientes e as crianças ainda não nascidas; já existe, no Brasil e no mundo, uma verdadeira *indústria do aborto*, realidade macabra contra a qual é mister protestar. Faço minhas estas observações do filósofo brasileiro Olavo de Carvalho (1947-2022):

Os adversários do aborto alegam que o feto abortado é um ser humano, que matá-lo é um crime de homicídio como qualquer outro. Os partidários alegam que o feto é apenas um pedaço de carne, uma parte do corpo da mãe, que deve ter o direito de extirpá-lo à vontade. No presente *score* da contenda, nenhum dos dois lados conseguiu ainda persuadir o outro. Nem é razoável esperar que o consiga jamais, pois, não havendo na presente civilização um consenso quanto ao que é ou não é a natureza humana, não existem premissas comuns que possam fundamentar uma prova cabal que nos diga se o feto é gente ou coisa, se extirpá-lo é um homicídio ou um gesto inocente como cortar uma unha ou lixar um calo. Se há um pingão de honestidade nos dois partidos, ambos devem reconhecer que, do ponto de vista da argumentação racional, estão empatados. Há cinquenta por cento de probabilidade de que o aborto seja homicídio, cinquenta por cento de que não o seja. [...] Essa equação formula-se assim: se há cinquenta por cento de probabilidades de que o feto seja humano e cinquenta por cento de que não o seja, apostar nesta última hipótese é, literalmente, *optar por um ato que tem cinquenta por cento de probabilidades de ser um homicídio*.¹⁵

Consideremos, também, a eutanásia, crime contra o qual existem não faltam argumentos éticos, práticos e religiosos. São muitas as doutrinas afirmam a existência de prêmios e castigos numa vida após a morte.¹⁶ Há, também, várias que afirmam o contrário, tendo, muitas vezes como premissa, a invisibilidade de Deus: como acreditar num ser que não vemos?, é comum que digam os ateus. É uma premissa muito fraca, mesmo porque são incontáveis as nossas crenças em seres e circunstâncias que não podem ser amparadas pela visão.

¹⁵ Olavo de Carvalho, “Opção preferencial pela morte”, *O imbecil coletivo II* (Rio de Janeiro: Topbooks, 1998), 171-172.

¹⁶ Isso, aliás, é assunto sempre importante para ser pensado, já que, na vida, a única certeza que o homem tem com relação ao seu destino é a de que um dia morrerá. Cabe recordar aqui as palavras do Marquês de Maricá (1773-1848): “Devemos regular a nossa vida de modo que possamos esperar, e não recear, depois de nossa morte”. Apud Evanildo Bechara, *Moderna gramática portuguesa* (Rio de Janeiro: Lucerna, 1999), 282.

Os indicativos a favor da existência de Deus e de uma justiça *post mortem* são incomparavelmente mais fortes e consistentes que os que lhes são contrários. A crença na inexistência de prêmios e castigos eternos enfrenta o sério obstáculo de se opor a esses indicativos e ao assentimento de inúmeros sábios, dentre os quais Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e Albert Einstein. Ademais, ela tem, no mínimo, 50 % de chances de estar errada, o que já é motivo mais do que suficiente para abandoná-la, tal o risco que se corre no caso de ela estar, de fato, errada. Qual o nadador, por mais hábil e corajoso que seja, que nadaria em águas onde sabe que, para cada dois nadadores que fazem o mesmo, um é devorado por tubarões? Se o homem sensato desiste de nadar naquelas águas, em apego a esta vida e querendo evitar dores e tormentos que talvez durassem apenas poucos minutos, ou até mesmo, segundos, o que dizer do homem que se desapega da hipótese de que exista uma vida eterna para ele de e que dores e sofrimentos eternos podem estar à sua espera?

Ainda que não tomemos ao pé da letra os suplícios terríveis que descreve Dante no *Inferno*, há de se convir: a simples possibilidade de que existam castigos eternos é motivo suficiente para que seja abandonada a crença de que eles não existam. É incomparavelmente mais sensato e prudente crer que existam. Mesmo porque, como observou com lucidez o nosso já referido Marquês de Maricá, “sem a crença numa vida futura, a vida presente seria inexplicável”.¹⁷ Um homem pode crer ou não crer que o Sudário de Turim seja legítimo. Isso não afeta obrigatoriamente a sua vida e nem o seu procedimento moral. Mas a opção entre crer ou não crer em Deus e na vida eterna, isto sim, é algo de suma importância enquanto estamos vivos. Para quem não crê, são muito elevadas as chances de estar enganado, e o que está em jogo, como se viu, é muito sério.

Aos ateus, agnósticos e céticos em geral, cabe, também, a seguinte reflexão:

Suponhamos por um instante que haja alguma dúvida, e que a existência dos suplícios eternos seja apenas provável. Eu pergunto a quem tem um pouquinho de juízo se uma pessoa, apoiando-se num mero *talvez*, pode expor-se ao perigo de ser

¹⁷ *Ibid.*, 279.

lançado naquele fogo terrível. *Não é uma verdadeira loucura arriscar a salvação eterna? Não conviria até nesse caso fazer penitência para evitar o perigo provável de ser infeliz para sempre? Não seria prudente seguir o caminho mais seguro?* [Os itálicos são meus]. Dois ateus entraram um dia na cela de um ermitão e, vendo seus instrumentos de penitência, perguntaram-lhe por que vivia assim tão austera-mente. – “*Para merecer o paraíso, respondeu o monge. – Bom padre, lhe disseram sorrindo, ficareis frustrado se depois da morte não houver mais nada.*” E o santo homem, olhando-os com ar de compaixão, lhes disse: – “*Maior frustração tereis vós se depois da morte houver alguma coisa!*”¹⁸

Cumprido notar, outrossim, que tanto o aborto quanto a eutanásia entram em rota de colisão com a versão original do *Juramento de Hipócrates*, solenemente prestado pelos médicos, há dois milênios e meio, por ocasião da sua formatura na carreira de medicina. Maliciosamente, de meados do século XX para cá, começaram a surgir “versões melhoradas” do mesmo juramento. Nelas, *nada consta* contra o aborto e, dependendo da interpretação que se dê, desaparecem, também as barreiras contra a eutanásia.

Last but not least no que refere a este item, onde há alguém perdendo, há alguém ganhando. Noutras palavras, *cui bono* nessa história? Pense-se, por exemplo, no dinheiro economizado pelas seguradoras de saúde; para elas, um “cliente” acamado torna-se, muitas vezes, um “cliente” deficitário. Ninguém ignora que, historicamente falando, a eliminação e a repulsa em geral são fenômenos que não acometem apenas aos idosos e aos deficientes. De fato...

Diversas sociedades, ao menos em algum período da sua história, legitimaram a prática social de eliminar este ou aquele grupo: assim é que, em certas culturas beduínas, legitimou-se o extermínio das meninas recém-nascidas.¹⁹

A bem dizer, difícil seria encontrar a sociedade que nunca adotou práticas do mesmo tipo. É um fenômeno que tem suas raízes na pré-história, possivelmente tão antigo quanto o próprio homem:

¹⁸ Padre André Beltrami, *O inferno existe: Provas e exemplos* (São Paulo: Artpress, 2013) 45-46.

¹⁹ Cf. Lucien Febvre, *La Terre et l'évolution humaine: Introduction géographique à l'histoire* (Paris: Albin Michel, 1970), 297.

Anomalias físicas ou mentais, deformações congênitas, amputações traumáticas, doenças graves e de consequências incapacitantes, sejam elas de natureza transitória ou permanente, são tão antigas quanto a própria humanidade.²⁰

Sendo a deficiência um empecilho (ao menos aparente) para que o indivíduo atue convenientemente para a sobrevivência da sua comunidade, pode surgir então a ideia de eliminá-lo, no mesmo ritmo em que ele passa a representar um fardo. *Mutatis mutandis*, é o mesmo fenômeno que se verifica nas espécies animais em geral. No tocante às sociedades humanas da pré-história, pode-se repetir com Otto Martins da Silva que

É quase certo que uma criança nascida com aleijões ou aparentando fraqueza extrema terá sido eliminada de alguma forma, tanto por não apresentar condições de sobrevivência, quanto por credices que vinculavam [a deficiência] a maus espíritos, castigos de divindades, ou mesmo por motivos utilitários.²¹

Uma regra da natureza: os mais fracos tendem a sucumbir, em favor dos mais fortes; de igual modo os mais fortes costumam vigorar, em detrimento dos mais fracos, o que não deixa de enunciar a lei da sobrevivência dos mais aptos. O mesmo vale para a utilização eugênica da clonagem, com a finalidade de selecionar e aproveitar as características humanas tidas como superiores, eliminando, é claro, as que forem vistas como inferiores. Um projeto que nada tem de novo, como é fácil perceber, mas que adquire hoje matizes no mínimo alarmantes:

Essa ambição [de eliminar grupos étnicos indesejáveis, doentes mentais e “todos aqueles que sofriam malformações físicas”], colocada em prática e levada aos extremos do horror na Alemanha de Hitler, é outro sintoma do impulso fáustico que hoje parece renascer, com características renovadas, acompanhando o desenrolar da tecnociência bioinformática e seus projetos transcendentais.²²

A lei da sobrevivência dos mais aptos é uma aplicação da lei do mais forte, que parece ser tão antiga quanto os primeiros seres vivos. São

²⁰ Otto Marques da Silva, *A epopéia ignorada: A pessoa deficiente na história do mundo de ontem e de hoje* (São Paulo: Sociedade Beneficente São Camilo, 1987), 21.

²¹ *Ibid.*, 37.

²² Paula Sibília, *O homem pós-orgânico: Corpo, subjetividade e tecnologias digitais* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002), 147; ver também Alfonso Cardenal López Trujillo, “Clonación: pérdida de la paternidad y negación de la familia”, *Humanitas* (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, janeiro/março de 2004), 33, 79.

pouquíssimos os homens que nunca se beneficiaram dela; menos numerosos ainda os que nunca foram vítimas dela. De qualquer modo, é oportuno fazer aqui uma ressalva, pois as generalizações costumam ser muito perigosas neste assunto. No referente aos tempos pré-históricos, por exemplo...

... Muitos dos que começam a estudar o assunto deduzem apressadamente que o indivíduo doente, deficiente ou com um problema sério qualquer era exterminado pelo grupo primitivo. Outros acham que não. Apresentam como prova o eventual aparecimento e a evolução da medicina, a existência de esqueletos com sinais de fraturas solidificadas e o achado de crânios trepanados.²³

Vê-se que a regra da eliminação dos mais débeis comporta uma outra face da moeda, por assim dizer. Com o desenvolvimento da prática religiosa, o homem pré-histórico (isso já no neolítico, há pelo menos uns dez mil anos) deve ter passado a ver com olhos mais solidários os indivíduos doentes ou incapacitados por esta ou aquela razão. É um dos argumentos que podem servir de hipótese explicativa para a sobrevivência (efeito, muitas vezes, da aceitação social) de alguns indivíduos pré-históricos, como o homem de que fala Otto Marques da Silva, e cujos vestígios ósseos revelaram uma fratura no fêmur que se traduziu por um encurtamento substancial da coxa. Era um aleijado que sobreviveu à fratura por muitos anos, como sublinha o autor. Evidentemente, o que quer que se diga sobre a sua vida não ultrapassa o perímetro das hipóteses: “Seu vulto, coxeando pelos agrestes e perigosos caminhos, num ponto perdido da pré-história, permanecerá sem explicações em nossa imaginação”.²⁴

Fato é também que a arte neolítica mostra figuras de homens deficientes (e.g., anões, coxos, amputados) em urnas e vasos. E isso em contexto respeitoso e até mesmo reverente, às vezes. Seriam louvados por terem sobrevivido ao flagelo que os tornou deficientes, revelando por isso uma

²³ Otto Marques da Silva, *A epopéia ignorada: A pessoa deficiente na história do mundo de ontem e de hoje*, 21.

²⁴ *Ibid.*, 34.

natureza sobre-humana ou, talvez, um exemplo de força e coragem para os seus semelhantes? Não é possível avançar no campo das meras hipóteses.²⁵

Last but not least, como dizíamos, espera-se que o conteúdo deste item contribua para deixar claro que, no que tange à velhice e à deficiência, é *pior repelir que remediar*.

Sobre a hipocrisia ou contra os “ns” inúteis e os “hs” mudos

Nenhuma sociedade necessitaria de “políticas inclusivas” se não houvesse a contrapartida formada por “políticas exclusivas”.²⁶ É o caso de atentarmos para o fato de que quanto mais se fala em “inclusão social” deste ou daquele segmento da sociedade humana enquadrado nesta ou naquela categoria “incluir”, mais amplo se torna o próprio sentido que se dá à expressão em tela. Eis por que, atualmente, a tão propalada “inclusão social” se vê interpretada e aplicada de formas tão díspares, dependendo do lugar e do contexto em apreço.

A própria palavra *diversidade*, também hoje tão em voga, está longe de portar um entendimento uniforme; muito pelo contrário, na tentativa de dar uma definição do termo, muitos afirmam que se trata de “tudo aquilo que se desvia e, por isso, se distancia da norma” ou, então, daquilo “que não é conhecido e não segue o processo esperado”.²⁷ Em contrapartida, não faltam aqueles que veem na *diversidade* “uma riqueza e um recurso (*una ricchezza e una risorsa*)”.²⁸

A prova dos nove daquela situação pode ser obtida mediante a consulta, breve que seja, ao verbete *diversidade* num site como a Wikipédia; constata-se que a interpretação do conceito de *diversidade* é, ela mesma, um exemplo de diversidade, pois não poderia ser mais diversa: é ler para crer!

²⁵ João Vicente Ganzarolli de Oliveira. *Por que não eles? Arte entre os deficientes* (São Paulo: Cidade Nova, 2007), 27-30.

²⁶ Ver a esse respeito Dovigo, Pedone et al., *I bisogni educativi speciali*, 9 et passim.

²⁷ *Ibid*, 78-79.

²⁸ *Ibid*, 79.

Mutatis mutandis, dá-se o mesmo com o conceito de “deficiência”: mudam-se os parâmetros, trocam-se os rótulos, contornam-se susceptibilidades e multiplicam-se as “categorias”, mas perdura o problema da “definição adequada” (caso ela exista), sem que nada de proveitoso seja obtido em prol da pessoa deficiente. O resultado disso é que a fronteira entre *eficiência* e *deficiência* se mostra volátil ao extremo, de modo que, no meio acadêmico, por exemplo, já existe relutância em dizer quem é deficiente e quem não o é.²⁹

No caso da sociedade contemporânea —ou globalizada, se preferirmos—, há uma contradição flagrante no bater-se em defesa da qualidade de vida (e também da própria vida) de determinados grupos de pessoas (deficientes, idosos etc.) e, ao mesmo tempo, desamparar (ou, até mesmo, exterminar) outros grupos (fetos, pacientes terminais etc.), conforme vimos há pouco. A situação nada tem de saudável e tudo tem de hipócrita e insana: é análoga à do bombeiro que usa gasolina para apagar incêndios e à do motorista que, tencionando (ou *pensando* que tenciona) ir para a frente, engata marcha à ré em seu veículo.³⁰

Há pessoas que acreditam que sua vida poderá mudar da água para o vinho mediante uma simples mudança na grafia do próprio nome. É o que explica a existência de tantas “Jhennifers”, “Annahs” e similares em nossa terra tão escassa em humildade e abastecida em presunção. De modo análogo, vigora (aliás, com força cada vez maior) entre nós a crença de que o mundo deve ser tal qual nós o vemos em nossas expectativas pessoais (ainda que fúteis ou até mesmo ridículas). Eis por que é tão comum vermos pessoas (quase sempre do sexo feminino) mentirem para si mesmas (e, muitas vezes, para terceiros) em relação à idade que tem: “já fiz 53 anos, mas ‘sinto’ como se tivesse 35”, *ergo*, “tenho 35 anos” eis a equação típica (daí as alegações tolas do tipo “minha alma é jovem”; “a idade é só um número na carteira de identidade”).

²⁹ Cf. Dovigo, Pedone et al, *I bisogni educativi speciali*, 87.

³⁰ Ter-se-á, nesse último caso, um exemplo típico de veledade, que vem a ser a “ausência de sentimento de personalidade. É um ‘quisera’, mas não um ‘quero’”. Narciso Irala, *Controle cerebral e emocional* (São Paulo, Loyola, 1970), 65.

O mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, no campo da deficiência (que gera alegações tão politicamente corretas quanto ridículas, tais como “a deficiência é só um detalhe”; “fulano é ‘especial’”; “deficiência não!, o correto agora é dizer di-fe-ren-ça”).

É comum que os genitores (sobretudo as mães) de filhos atingidos por deficiência intelectual não aceitem a realidade em causa. É precisamente esse o caso de certa pessoa com quem conversei certa vez e que tem um filho autista.³¹ Em que pesem os muitos obstáculos que a criança enfrentava no seu processo de aprendizado, ela insistia em sublinhar o seu (ilusório) “alto grau de inteligência”; não contente em equipará-la às crianças *normais* (categoria que ela rejeitava, em obediência à correção política), aquela mãe chegava a colocar seu filho num patamar superior: via nele um gênio ou coisa muito parecida. Tal era seu entusiasmo que ela, certa vez, levou o menino a um programa de auditório para exibir sua “superioridade” intelectual; tão cega a deixara sua mistura de vaidade e estupidez que não percebeu que seu filho foi alvo de zombaria tanto da parte do dirigente do programa quanto do público nele presente.

Consideremos o caso do autismo. Quem fala e escreve é a cientista norte-americana Temple Grandin (1947), ela mesma vítima de autismo, em sua modalidade denominada Síndrome de Asperger:

A melhor coisa que devem fazer os pais de uma criança na qual foi diagnosticado um distúrbio inerente ao espectro autístico é ocupar-se do próprio filho, sem preconceitos e nem juízos precipitados, além de aprender de que modo ele vive, age e reage no seu próprio mundo. [...] Tanto quanto vejo, é um erro grave, da parte dos pais e dos educadores, o de tentar transformar o autista em algo que ele não é.³²

³¹ Temple Grandin, em *Visti da vicino: Il mio pensiero su autismo e sindrome di Asperger* (Trento: Erickson, 2014), 11-12: “Hoje, a incidência do autismo é de um caso a cada 100 nascimentos (*Centers for Disease Control*, 2009), mas esse dado continua a aumentar com uma velocidade alarmante. A cada 21 minutos, uma criança é diagnosticada com autismo. Ele é quatro vezes mais comum em meninos que em meninas e distribui-se igualmente entre as áreas geográficas e entre os diversos grupos raciais, sociais e étnicos. Segundo o site da *Autism Society of America*, o custo relativo aos cuidados exigidos por uma única pessoa autista no seu ciclo de vida varia entre 3,5 e 5 milhões de dólares; para todos os indivíduos autistas, o custo total alcança a cifra impressionante de 90 bilhões de dólares por ano”.

³² *Ibid.*, orelha.

De nada adianta, frisemos, mascarar a realidade, com eufemismos, siglas e outros paliativos que, no fim das contas, mais atrapalham do que ajudam no seu empenho de fugir de uma realidade que, por um motivo ou por outro, não se quer enfrentar. Almeja-se um mundo de faz-de-conta, no qual a deficiência, a velhice, o sofrimento e todos os demais indicadores da nossa finitude, enquanto criaturas que somos, não existiriam. Cria-se uma pseudo-realidade na qual o mundo passa a ser aquilo que gostaríamos que fosse, em contraposição àquilo que ele é.

Na Itália, por exemplo, já pertencem ao vocabulário do dia-a-dia siglas como BES (*bisogni educativi speciali* = “necessidades educativas especiais”), GLI (*gruppo di lavoro per l’inclusione* = “grupo de trabalho em prol da inclusão”) e GOSP (*Gruppo operativo di supporto psicopedagogico* = “grupo operativo de suporte psicopedagógico”).³³ Qual a utilidade propriamente dita de tudo isso?

Fundamental, claríssimo está, é o bom acolhimento por parte da família, *cellula mater* da sociedade, e da própria sociedade em si que precisa ser dado aos idosos e deficientes: “Diremos, pois, que a família é uma instituição de lei natural. É célula fundamental onde se efetiva, em primeira instância, a sociabilidade humana”.³⁴ Sem o acolhimento em causa, não há siglas e demais recursos de um vocabulário supostamente não-provocador de susceptibilidades, nem tecnologia assistiva, nem política inclusiva que possam ser empregadas de modo eficaz na minoração dos males inerentes à velhice e à deficiência.

Não menos evidente nesse processo de aceitação social das pessoas que atingem a idade avançada e das que são atingidas pela deficiência é que toda e qualquer iniciativa nesse sentido esteja alicerçada sobre princípios morais, notadamente a Regra de Ouro: *tratar os outros como queremos ser tratados e não tratar os outros como não queremos ser tratados*, que o Evangelho conduziu à perfeição (*cf.* Mt 22,34-40).

De igual modo, toda e qualquer iniciativa que não tenha como alicerce a moralidade tornar-se-á, na melhor das hipóteses, mero placebo social

³³ Dovigo, Pedone et al. *I bisogni educativi speciali*, 9, 176 et passim.

³⁴ Gustavo Corção, *Claro escuro* (Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1958), 13.

que, como todo placebo, terá vida curta e nenhum benefício concreto produzirá; na pior, reduzir-se-á (como, aliás, é o que acontece na maioria absoluta dos casos) à velha e conhecidíssima prática da hipocrisia, com cujo verbete, redigido pelos célebres dicionaristas lusitanos, Francisco Júlio de Caldas Aulete (1826-1878) e António Lopes dos Santos Valente (1839-1896), convém encerrar este item:

Hipocrisia, *s. f.* vício pelo qual se manifesta uma piedade, virtude ou sentimento que se não tem; afectação (*sic*) de qualidades que se não possuem; fingimento; falsidade: Pode às vezes a inexperiência enganar-se com os caracteres que êle (*sic*) sabe imitar com pérfida *hipocrisia* (Garrett). || F. lat. *Hypocrisis*.³⁵

Não deixa de haver certo fundo de verdade na desculpa esfarrapada de que “faltam verbas” para que a política de inclusão funcione devidamente. Ocorre que ela pertence à superfície mais visível do contexto, espécie de último elo de um processo causal que tem sua base na moralidade. Retrocedamos, pois:

1. Faltam verbas (de fato) porque falta vergonha na cara daqueles deveriam distribuídas consoante ao *bem comum*, do qual já falamos, mas cuja definição vale a pena repetir: “a soma total das condições sociais que permitem às pessoas, tanto no sentido coletivo quanto no individual, a alcançar a satisfação dos seus propósitos de modo mais pleno e mais fácil”.³⁶
2. Falta vergonha na cara dos indivíduos com esse nível de poder decisório porque a sociedade que os legitima deixou-se corromper moralmente.
3. Uma sociedade corrompe-se moralmente quando prefere o mal em detrimento do bem.

Nihil sub sole novo

A história da humanidade é plena de exemplos antagônicos no referente ao modo de lidar com a velhice: rejeita-se aqui, aceita-se ali;

³⁵ *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa* (Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1948), II, 33.

³⁶ *Gadium et spes* 26 § 1.

persegue-se agora, protege-se depois, ou vice-versa, em ambos os casos. Consoante a pesquisas realizadas em 2016, na China Comunista —versão extremo-oriental do “melhor mundo possível” delirado pelo ideólogo alemão Karl Marx (1818-1883)—, tamanhos são o desamparo, o abandono e a solidão sofridos pelos idosos, sobretudo nas áreas rurais, que já se tornou comum, entre eles, a prática do suicídio. A gravidade desse fato aumenta consideravelmente quando se tem em conta a milenar tradição chinesa de respeito e amparo em geral aos idosos.³⁷

Em Tamil Nadu, na Índia meridional, não é raro que os mais velhos, tidos como fardos sociais, sejam eliminados pelos seus próprios familiares. Até aí, *Nihil sub sole novo* (Ecl 1,9): difícil será encontrarmos um compartimento da geografia e da história humanas em que o gerontocídio (ou seja, o abandono ou a pura e simples aniquilação de idosos) não tenha sido praticado. De fato, da Antiguidade aos dias atuais, a lista é grande e estende-se por todas as latitudes e longitudes.

Na contramão dessa tendência de que falávamos, o orador e filósofo romano Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.), um ano antes de sua morte, já sexagenário, escreveu o ensaio *De senectute* (Sobre a velhice), com o propósito de mostrar que a felicidade é plenamente conciliável com a velhice.³⁸

É desnecessário multiplicarmos os exemplos; aproximemo-nos, pois, do assunto que mais nos interessa no momento. Do início do século XIX para cá, fatores como o progresso na área médica e na fabricação e obtenção de alimentos permitiram que a expectativa de vida aumentasse consideravelmente em várias partes do mundo. No Reino Unido, por exemplo, ela duplicou; antes, um cidadão britânico considerava ter tido uma vida longa a pessoa que morria aos quarenta anos de idade; hoje em dia, essa longevidade duplicou e tende a aumentar.

³⁷ Cf., por exemplo, Cesare Cantú, *História universal* (São Paulo: EDAMERIS, 1968), VIII, 7-23.

³⁸ *History of Roman literature from its earliest period to the Augustan age* Cf. John Dunlop. (Londres, E. Littell et al, 1927), 259-260 et al. Em finais do século passado, o filósofo alemão Hermann Görger (1904-1994), apoiando-se em Cícero, escreveu um livro sobre essa possibilidade de conciliação. No Brasil, *Lob des Alters* foi publicado em 1991 com o título *Elogio da velhice*, pela Editora Presença (hoje extinta), que me encarregou de fazer a tradução para o português.

Dentre as muitas interrogações nascidas desse novo panorama demográfico, destacam-se estas duas:

1. Será possível prever panoramas futuros no que concerne à expectativa de vida humana?
2. Haverá um “teto biológico” para nós, ou seja, um limite de idade acima do qual não nos é possível continuar vivendo?

As previsões existem, existiram e continuarão a existir no respeitante à longevidade humana; quanto a se concretizarem ou não, o assunto, obviamente, é outro. Fala-se que, antes de 2060, “os centenários serão comuns entre nós”.³⁹

É claro que esse panorama não pode ser considerado homogêneo, considerando a espécie humana como um todo, sujeita a fatores geográficos, sociais e políticos tão diversos. Há quem argumente em prol de um limite máximo —portanto, não-ultrapassável— para a longevidade humana e contra o qual os progressos na medicina serão incapazes de reverter.

No sentido contrário, tem-se a comprovação de que diversos limites etários supostamente não superáveis já foram superados. Há, inclusive, o caso dos patriarcas antediluvianos, os quais, consoante às Escrituras, chegaram a viver várias centenas de anos, sendo clássico o exemplo de Matusalém, avô de Noé, que deixou este mundo após 969 anos bem vividos (cf. Gn 5,21-27). Vista com descrédito pela maioria absoluta da intelectualidade contemporânea —ancorada (ou não será encaçada?) como está no materialismo, no agnosticismo ou no puro e simples ateísmo—, a longevidade de Matusalém, Noé (930 anos) e do próprio Adão (950 anos) pode ser interpretada de forma simbólica, *mas nada impede que o seja de forma literal*. Pode muito bem tratar-se de uma graça concedida por Deus à humanidade primitiva ou de um puro e simples milagre; tanto num caso quanto noutro, não nos cabe buscar explicações, pois Deus, justamente por ser o que é, não precisa explicar o que faz ou deixa de fazer. Fato é, porém, que...

³⁹ *Ibid.*

Se aceitarmos as idades descritas no *Gênesis* como literais, então precisamos responder à pergunta de por que essas pessoas viveram tanto. Existem várias razões possíveis para considerar por que os antigos viveram mais do que a humanidade moderna. Ei-las:

1. Criado para viver para sempre

Adão e Eva foram criados para viver eternamente. A introdução do pecado trouxe a morte (Romanos 5,12). No entanto, os processos degenerativos apenas começaram a ocorrer com eles e seus descendentes imediatos. Isso também pode ser responsável por sua expectativa de vida mais longa.

2. Ausência de doenças

Não haveria doenças naquele momento inicial. Visto que Adão e Eva caíram de um estado perfeito, levaria algum tempo para que a doença aumentasse. Isso também pode ter contribuído para a longevidade dos patriarcas.

3. Favorecer a devida ocupação da Terra

Para que a Terra fosse devidamente povoada pela humanidade (Gênesis 1,26), no início, longos períodos de vida se fizeram necessários. Do contrário, haveria demora excessiva para cumprir o mandamento de encher povoar a Terra inteira.

4. Acumulação de conhecimento

Além disso, se os primeiros habitantes da Terra viveram por longos períodos de tempo, eles devem ter acumulado conhecimento para ajudá-los a sobreviver por mais tempo. A Escritura nos diz que o homem primitivo fez avanços em coisas como metalurgia e música (Gênesis 4,21,22; e 11,6). Devemos também presumir que eles fizeram avanços em outras áreas – inclusive aquelas que os ajudariam a viver por muito tempo.

5 As condições climáticas

As condições climáticas podem ter sido um fator na longevidade dos antigos. Havia um possível dossel de vapor de água que cercava a terra antes do Dilúvio de Noé. Este dossel teria produzido um efeito estufa mundial, resultando em um clima ameno em toda a face da Terra. Além disso, esse dossel protegeria o homem da radiação nociva que afeta o processo de envelhecimento. No grande Dilúvio, esse dossel desabou e não protegeu mais o homem e os animais. Após o Dilúvio, as idades em que as pessoas viviam diminuíram drasticamente. A Bíblia diz que Noé viveu 930 anos e que seu filho Shem viveu 600 anos. No entanto, Terah, o pai de Abraão, viveu apenas 205 anos. Isso pode fornecer evidências de que havia

um dossel de vapor d'água protegendo o homem da radiação prejudicial. Com o passar dos anos, a humanidade começou a viver períodos de vida mais curtos. [...]

6. Dieta

Há quem diga que a dieta tem muito a ver com a longevidade das pessoas. Essa visão assume que as pessoas eram vegetarianas antes do Dilúvio. [...] A teoria é que a mudança de uma dieta vegetariana para uma que contenha carne vermelha ajuda a explicar a diminuição da longevidade das pessoas após o Dilúvio. [...] Estas são algumas das possíveis razões pelas quais as pessoas viviam mais tempo antes do Dilúvio.⁴⁰

Luzes no fim do túnel

O envelhecimento, conforme já vimos, vincula-se diretamente à deficiência. Não nos surpreende, pois, que a *bengala* —possivelmente o primeiro artefato pertencente ao âmbito da tecnologia assistiva— atenda à deficiência motora tanto em idosos quanto em pessoas pertencentes a outras faixas etárias. Quanto à tecnologia considerada propriamente *assistiva* (chamada em Portugal de *tecnologia de apoio*), trata-se do nome dado a “qualquer serviço ou ferramenta que ajude idosos ou pessoas deficientes a realizarem atividades que, de outro modo, seriam muito mais difíceis ou impossíveis”. Já existe, aliás, a gerontotecnologia, que vem a ser a tecnologia assistiva específica para os idosos. Seu propósito é o de conceder ao idoso melhor qualidade de vida, tanto no sentido individual quanto no coletivo. Limitada, como toda obra humana forçosamente o é, a gerontotecnologia revela-se particularmente questionável em situações de envelhecimento acompanhado de alguma forma de demência, doença incurável contida no perímetro das doenças cerebrais, que afeta negativamente o raciocínio e a memória, sendo sua manifestação mais comum o chamado “mal de Alzheimer”, que cobre mais da metade dos casos em apreço.

Em que pesem as muitas pesquisas e esforços em geral no campo da demência em geral e do Alzheimer em particular, o fato é que ignoramos muito mais do que sabemos. Estamos diante do caso típico em que a cada

⁴⁰ Don Stewart, “Why did people live so long before the Flood?”, S/D, em *Blue letter Bible*, acesso em dezembro de 2023, https://www.blueletterbible.org/faq/don_stewart/don_stewart_721.cfm.

certeza obtida, novas dúvidas despontam, e isso de tal modo que não estaremos errados se, parodiando o economista britânico Thomas Malthus (1766-1834), dissermos que os pontos de exclamação progridem de modo aritmético, enquanto os pontos de interrogação se multiplicam em progressão geométrica. Em nada nos deve surpreender que sejam assim as coisas e as circunstâncias, pois estamos a tratar de males que atingem o cérebro humano, justamente o sistema mais complexo que existe em todo o Universo.⁴¹

Comprometido em sua capacidade mnemônica e no próprio poder de raciocinar com a devida clareza, a pessoa atingida por demência, seja ela idosa ou não, torna-se especialmente vulnerável a maus tratos e abusos diversos, inclusive da parte do profissional contratado para cuidar dela. É muito comum a negligência; observe-se, por exemplo, como homens e mulheres idosos são, muitas vezes, deixados à deriva em suas cadeiras de rodas, enquanto suas respectivas “cuidadoras” cuidam, isto sim, de conversar futilidades com suas colegas e de se entreter com os seus respectivos telefones celulares. Sua Majestade a Correção Política que não me leve a mal, mas a verdade nua e crua é esta e não outra: ao menos no Brasil, nem todos os cuidadores de idosos são munidos da devida capacitação profissional; um percentual significativo é composto por indivíduos (geralmente mulheres) despreparados tanto no referente à profissão em tela quanto aos princípios éticos e morais que ela exige.

Não obstante esses fatos lamentáveis, algumas pílulas de otimismo podem ser colhidas aqui e ali, e.g., nas informações recentemente divulgadas pelo cientista e empresário australiano Richard Caro. Segundo ele, o ano de 2020 caracterizou-se por um aumento nas possibilidades de comunicação virtual para os integrantes da chamada *terceira idade*, e isso é tanto causa quanto efeito do estímulo concedido à produção industrial de artigos específicos para eles como, por exemplo, localizadores à base de GPS, câmeras (para prevenir e denunciar negligência e maus tratos em geral da parte de cuidadores e dos próprios familiares), aplicativos

⁴¹ Robert L. Solso, “The human brain is the most complex system we know”, *Cognition and the visual arts* (Cambridge: The MIT Press, 1994), 27.

diversos e de fácil acesso via telefone celular, serviços cibernéticos de aconselhamento e assistência etc.

Como se vê, há luzes no fim do túnel.



Challenges and impasses in Kant's theory of truth and judgment: An interpretation of Kant's anti-Realism

Desafíos e impasses en la teoría de la verdad y el juicio de Kant: una interpretación del antirrealismo de Kant

Desafios e impasses [dúvidas] na teoria da verdade e a análise de Kant: Uma interpretação do antirrealismo de Kant

Lucas Ribeiro Vollet

Universidade Federal de Santa Catarina
Santa Catarina, Brasil
luvolletgmail.com

Recibido: 13 de junio de 2022

Aceptado: 18 de diciembre de 2023

Abstract

This article has three objectives. The first is to show the inevitable ambiguity between realism and idealism in Kant's work. The second is to show the nature of Kantian realism as his response to the skeptic and a reflection on the objective distinctness of representations. The version of empirical reality proposed as the answer to the skeptic, however, has overt elements of anti-reality: it is built in the tension between the idea of proof and the idea of truth. Kant employs the theory of apperception and judgment, which functions by generating pure conceptual parameters (categories) to address this tension. The manner in which Kant's theory of apperception and judgment offers solutions to the challenge of aligning truth and proof is in line with epistemic, anti-realistic, anti-metaphysical, and non-classical approaches to logical representation (which aligns with Kant's transcendental logic). Lastly, we will present an overview of the discourse surrounding the nature of Kantian empirical realism and compare it to the version of "reality" advocated by metaphysical perspectives, empirical science, and common sense.

Keywords

Idealism — Anti-realism — Kant — Apperception — Transcendental



Resumen

Este artículo tiene tres objetivos. El primero es mostrar la ambigüedad inevitable entre el realismo y el idealismo en la obra de Kant. El segundo es mostrar la naturaleza del realismo de Kant como su respuesta al escéptico y una reflexión sobre la distintividad objetiva de las representaciones. Sin embargo, la versión de la realidad empírica propuesta como la respuesta al escéptico tiene elementos manifiestos de antirrealidad: está incorporada en la tensión entre la idea de prueba y la idea de verdad. Kant emplea la teoría de apercepción y juicio, que funcionan generando parámetros conceptuales puros (categorías) para abordar esta tensión. La manera en que la teoría de apercepción y juicio de Kant ofrece soluciones al desafío de alinear la verdad y la prueba está en línea con abordajes epistémicos, antirrealistas, antimetafísicos y no clásicos de la representación lógica (que se alinea con la lógica trascendental de Kant). Por último, presentaremos un resumen del discurso que rodea la naturaleza del realismo empírico de Kant y lo compararemos con la versión de “realidad” defendida por las perspectivas metafísicas, la ciencia empírica y el sentido común.

Palabras claves

Idealismo — Antirrealismo — Kant — Apercepción — Trascendental

Resumo

Este artigo tem três objetivos. A primeira é mostrar a inevitável ambigüidade entre realismo e idealismo na obra de Kant. A segunda é mostrar a natureza do realismo kantiano como a sua resposta ao cético e uma reflexão sobre o caráter objetivo das representações. A versão da realidade empírica proposta como resposta ao cético, contudo, tem elementos evidentes de anti-realidade: é construída na tensão entre a ideia de prova e a ideia de verdade. Kant aplica a teoria da aperceção e do julgamento, que operam gerando parâmetros conceituais puros (categorias) para se ajustar a essa tensão. A forma como a teoria da aperceção e do julgamento de Kant propõe soluções para o problema de alinhar verdade e prova é consistente com soluções epistêmicas, anti-realistas, antimetafísicas e não clássicas para a representação lógica (que é compatível com a lógica transcendental de Kant). Por fim, ofereceremos um retrato da discussão sobre a natureza do realismo empírico kantiano e compará-lo-emos com a versão da “realidade” apoiada pela visão metafísica, pela ciência empírica pelo senso comum.

Palavras-chave

Idealismo — Anti-realismo — Kant — Aperceção — Trascendental

Preliminaries: A brief history of the twenty-century reception of Kant's problems

Among the rich profusion of problems generated and discussed by the vast Kantian philosophy, there is a problem that stands out for having been the detonator of the *Critique of pure reason*:¹ the question about the possibility of metaphysics.

To solve the problem, Kant mixes traces of classical empiricism and the rationalism of his time. In the general outline of this solution, we see a theory of judgment posited in response to the skeptic, but ironically, this theory is accompanied by an idealism that sees reality not as something fixed, but as the result of a mixture of form and material elements that make up human experience.

At first, it is difficult to avoid the impression that transcendental philosophy is a rhetorical trick to disguise orthodox rationalism's thesis, certain neo-Cartesianism about how we build certainty in judgment. This impression is not entirely wrong. Kant must negotiate concessions, and the content of his book is largely the story of that negotiation. The task of Critical Philosophy is not impoverished if it is described as the set of concessions Kant makes to maintain the authority of pure reason even without the aid of metaphysics. A substantial part of the first critique is devoted to untying the knots that tied metaphysics to pure reason. This is done through a critical attitude. By upholding rationalism without metaphysics, the book opens the doors to non-formal logic (transcendental logic), conditional realism, and non-material idealism.

However, the ambivalences of Kantian thought become visible only against the background of the tradition he wanted to change. And in this sense his thought is downright revolutionary. His alternative neutralizes skeptical defeatism without an intolerant dogmatic resistance.

In the first sequence of this paper, we will examine some interpretive possibilities that seem to call into question the maintenance of interest in Kant's work and its solution. The discussion will centre around the

¹ Immanuel Kant, *Critique of pure reason* (Cambridge University Press, 1998). Abreviattion for *Critique of Pure Reason: KrV* Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787). Cited by A/B pagination.

interest that the academic community and common sense may have in a concept as nuanced as Kant's idealism. The strategy pursued below is to present transcendental idealism and its compatibility with certain kind of realism, with different emphases in each presentation, in order to assess some possibilities for problematization within the possible horizons of consensus about the Kantian legacy. This first wave of debate will prepare us for a further discussion that will conclude the article with a proposal about the character of the idea of reality spread by Kantian idealism. We want to highlight the lessons that this idea gives us about the fallacies of philosophical realism based on the belief of knowledge in supersensible ideas.

Peter Strawson in *The bounds of sense* states, commenting on Kant's innovations: "These are very great and novel gains in epistemology, so great and so novel that, nearly two hundred years after they were made, they have still not been fully absorbed into philosophy consciousness."² Strawson also states, however, that part of Kant's doctrine is "an essay in the imaginary theme of transcendental psychology."³ Bennett declares:

It is easy to agree that transcendental idealism is unacceptable; but to know how it functions in the Critique, how much damage it does, and how much of what it does is damage, one needs a criticism of it, which is accurate, deep, and comprehensive. We have this too, in Strawson's forty pages on "The Metaphysics of Transcendental Idealism."⁴

Peter Strawson was one of the most popular commentators on Kant to try to take advantage of this double nature to save just one of the arguments and withdraw from the metaphysical commitments present in Kant's transcendental idealism.

Be that as it may, it is never advisable to underestimate the sudden variations in the intellectual winds, which returned to Kant's favor when the main philosophical methods and strategies of analytic philosophy and logical positivism suffered a dramatic loss of adherents. The idea that knowledge needed to be conditioned by formal filters, and that we do not

² Peter Strawson, *The bounds of sense: An essay on Kant's critique of pure reason* (London, Methuen & Co. Ltd.; New York, Barnes & Noble, Inc, 1966), 29.

³ *Ibid.*, 32.

⁴ Jonathan Bennett, "Strawson on Kant", *Philosophical Review*, 77 (1968): 1.

have access to the things themselves, seemed to be reborn as a suspicion at the heart of philosophy. But the Kantianism claimed here was conditional. The scene of opposition to the empiricist dogmas of positivism, claimed by Quine⁵ and Sellars,⁶ could even have a lot in common with Kant's anti-Cartesian strategy, but it was driven by a relativist, skeptical and scientific *pathos*.

Despite recognizing the need for *forms*, it was not understood why these should be *a priori*. And the foundations of new philosophical foundationalism, based on moral theories and practical needs, seemed even more unjustified. It has never seemed clear enough in the course of commentaries and the history of Kant's readings why his rejection of the ambition to represent things in themselves would not be better explored in a pragmatic, instrumentalist, or even relativist skeptical spirit.

But this was not the philosopher's guiding line. Celebrated for his critique of rationalism, Kant left no room for greater celebration of the other side. On the contrary, the author seems content to connect the existence of truths of synthetic *a priori* judgments precisely to the inability to know things in themselves, in a combination of unseen philosophical strategies. The idea that "a priori synthetic judgments (or necessary knowledge about matters of fact) are possible" peacefully coexists with the idea that we do not have access to the things themselves.

If our aim were only like that of the looters, we could pick up what interests us in the Kantian theses district and abandon the rest without further scruples, like the inconsequential tourist who wanders around only through the glamorous parts of cities, forgetting their darkest alleys. But if we aim to establish a residence, we must co-exist along with what is controversial and suspicious. We must also recognize, along with the advantages granted by his system, the coherence with those dark alleys of his thought.

⁵ V. O Willard, "Quine: Two dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60 (1): 20–43 (1951).

⁶ Wilfrid Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

Another line of last-century commentaries on Kant has formed a stream of renewed interest in his doctrine. Henry Allison,⁷ Karl Ameriks,⁸ Robert Pippin,⁹ Graham Bird,¹⁰ Beatrice Longuenesse¹¹ and Paul Abela¹² form a coalition of commentators and philosophers interested in selecting a defensible Kant, one that can be defended in its most relevant doctrines.

Ironically associated by Allen Wood¹³ to the Pied Piper, Henry Allison enchanted a new offspring of Kantian followers by proposing a reading of Kant deflated from his ontological commitments. The author emphasizes only the epistemic aspect of the transcendental recommendation and frees the philosopher from the inquisitions raised against him on the suspicion and accusation of committing an idealist heresy in the Berkeleian sense.

Ameriks proposes to investigate Kant's position as the author of an in-between thesis, or a moderate realist doctrine. Pippin suggests in his commentary a key reading centered on Kant's rhetoric in the *Prolegomena*,¹⁴ where the idea of form is invoked to escape the consequences of material idealism. Bird identifies the revolutionary nature of the Kantian project as central. Transcendental idealism is emphasized in its revolutionary form. The highly controversial theory of *a priori* syntheses appears as a plausible response to the absolutist conservative approach to knowledge advocated by both rationalists and classical empiricists.

⁷ Henry, Allison, *Kant's transcendental Idealism*, rev. exp ed. (New Haven, CT: Yale University Press, 2004).

⁸ Karl Ameriks, *Kant's elliptical path* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁹ Robert Pippin, *Kant's Theory of form: An essay on the Critique of pure reason* (New Haven, CT: Yale University Press, 1982).

¹⁰ Graham Bird, *The revolutionary Kant* (Chicago and La Salle, IL: Open Court, 2006).

¹¹ Beatrice Longuenesse, *Kant and the capacity to judge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

¹² Paul Abela, *Kant's empirical realism* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹³ Allen Wood, Paul Guyer, Henry Allison, "Debating Allison on transcendental Idealism", *Kantian Review*, 12 (July: 2007): 1-39.

¹⁴ Immanuel Kant, *Prolegomena to any future metaphysics: With two early reviews of the Critique of pure reason* (New York: Oxford University Press, 2003).

Abela and Waxman realized how Kant's conception of judgment and imagination helps to overcome the limitations of empiricism and to revoke the *myth of the given*, present even in the atomist dogmas of the first analytical philosophers. They open the way to a defense of empirical realism capable of being supplemented by transcendental idealism, or a theory of the alignment between speculation and intuition through the schematic structure of the imagination.

Longuenesse recommends a reading of the thesis of the objective unity of experience guided by the idea of judgment as defined as a guide in "Metaphysical deduction". She encourages a reading of the conditions of our knowledge identified with the conditions of a discursive intelligence, i.e., a finite intelligence incapable of understanding ideas intuitively.

According to this reading, transcendental idealism and the doctrine about the objective unity of consciousness, traditionally designed as premises for the establishment of empirical realism, can be clarified as a thesis about the impossibility of having any knowledge that does not contain the coordination and complementarity between our intuitive and discursive faculty.

Robert Hanna,¹⁵ in turn, proposes that the Kantian framework for questioning metaphysics or his treatment of the crisis of pure reason sets the horizon for the discussions that unfolded at the end of analytic philosophy. Hanna's contribution to the discussion carried out in this work lies in its ability to identify, inside the recent analytical and epistemological discussion, traits also present in the discursive polarization that existed at the time of Kant.

Kenneth R. Westphal is among the team of commentators that did not pull back the force of their utterances to declare that "Kant's proofs do not require Transcendental Idealism; instead, some of his most important analysis and proofs directly undermine his own key arguments

¹⁵ Robert Hanna, *Kant and the foundations of analytic philosophy* (New York: Oxford University Press, 2001).

for that idealism”.¹⁶ For the emeritus professor of Bogazici University, there is a way to take Kant’s argument seriously. And everything indicates that this involves not using transcendental Idealism as a backup argument to invoke a way out of any controversy.

The choice of the deflationary reading is attractive to us because it captures what is interesting about Kant’s thesis, albeit at the cost of highlighting its most controversial aspects. A similar reading of Kant is characterized by an extreme tolerance of aspects of his formal or transcendental rhetoric, which consists in his diagnosis of the pseudo-questions that arise when philosophy is thought dogmatically and its transcendental aspects dialectically. The interpretive stance of this group of commentators chooses to spare Kant from a more severe inquisition by granting him the notion that his thesis is merely formal.

What all these commentators have in common is that they choose a reading in which Kantian rhetoric is taken seriously, or at least listened to with interest and patience. Before rashly accusing him of metaphysics, realism, or idealism, all these interpreters preferred to understand the nuances of Kant’s questioning of metaphysics and pure reason by understanding the non-ontological specificity of his realism and the formal idiosyncrasy of his idealism as two elements that converge against a metaphysical viewpoint of the modern epistemological problem—a viewpoint that places reality above knowledge. The problem of the thing-in-itself becomes only a form of expression, albeit a creative and recurrent one, of philosophy in its pre-critical form.

Our article is absorbed in the same spirit of interpretation that this assembly of new commentators sets in motion. The general idea is to take seriously the nuance of Kantian thought, instead of condemning it for not establishing its association and unconditional alliance with one of the sides of the classical debate about the nature of Reality and Ideality.

¹⁶ Kenneth Westphal, *Kant’s critical epistemology: Why epistemology must consider judgment first* (New York, Routledge. 2020): 2.

We want to take this idea further, with a reflection on the lesson that this theory can give, despite its grainy content and its inability to give definitive answers to the problem of truth.

Transcendental Idealism and empirical Realism: Kant's dilemma between Idealism and Realism

Transcendental Idealism is defined in the “Antinomy of pure reason” as follows: “Objects of any experience possible to us are nothing but appearances that [...] have no independent existence outside our thoughts”.¹⁷ This thesis is important for its own sake and invites us to reflect on the nature of metaphysical realism's limitations. Metaphysical realism, or realism about super-sensible ideas, fails to represent nature through rules accessible to finite beings, which need intuition to make the conceptual reality discernible in representation.

In these opening words, it is interesting to note that the discussion of how Kant's arguments are to be taken seriously is heavily influenced by the blurring of the criterion of what would be a success and what would be a failure for the argument. He was split between different positions. If the “Deduction of pure categories” and the “Refutation of Idealism” emphasize a realist attitude or the application of our concepts to objects, other passages of the *Critique of pure reason*—the “Amphibologies” and the entire “Dialectic”—emphasize an idealist attitude.

The reading we would like to show offers an interpretive way to address a familiar tension within Kantian philosophy between

1. Kant's argument for empirical realism (the thesis that appearances must be known as objective phenomena).
2. Kant's argument for transcendental idealism (the thesis that appearances are not to be confused with a thing-in-itself).

It seems that we can either assume that Kant was confused and should never have said that he was proving the existence of external things when all he had in mind was an attenuated empirical version of those things,

¹⁷ *KrV* A491/B519.

namely phenomena; or we can actually take Kant seriously and hypothesize that there is something else behind the supposed contradictions. To follow this last path, we need to work on a reading that makes do with a minimum of noise and polemic, that is, without adding too much content to what Kant said. We will follow the traces of this second option.

Apperception as a parameter of the unity of lower level representations to justify a judgment

At the peak of his work on “Transcendental deduction”, Kant promises to prove that the strategies we use to represent the intuitive application of concepts of high level of generality have objective validity. They are not merely subjective decisions or inductive approximations, but ideal frames of coordination used to represent the theoretical basis of judgments, i.e., the theory about truth conveyed by those representations.

The solution is achieved by a theory about our perception of the unity of representations, or apperception. Apperceptive representation is the technical term used in the first edition of the “Deduction” to distinguish a cognitive faculty that elevates the ability to unify the manifold matter of representations above mere empirical association or imaginative reproduction. In the second edition, the consensus is that apperception expresses the representation that Kant says we would generate if we had a theoretical understanding of the truth of a propositional representation (an act that is automatically performed when we make a judgement).

Kant’s theory of apperception recapitulates Leibniz’s thesis about the perception of perceptions to establish an anti-subjectivist and anti-inductivist thesis about the nature of our understanding of possible solutions to the problem of the truth of a proposition, “a relation that is objectively valid, and that is sufficiently distinguished from the relation of these representations in which would be only subjective validity”.¹⁸

Only when we are able to think about the solution to the problem of the truth of a proposition from the perspective of the ideal parameter

¹⁸ KrV B 142-3.

that conceptually specifies that truth, can we say that we know how to judge, or that we have a vision of truth that is not merely dialectical and inductive. Judgment involves a formal unity: "In every judgment one can call the given concepts logical matter (for judgment), their relation (by means of the copula) the form of the judgment".¹⁹

A textually conformist way of understanding the argument is an antiskeptical and antipsychological thesis based on a theory about the nature of judgment. What is important are not the psychological operations that characterize an act as a "judgment", namely, the discrimination and identification of content on the basis of parameters that can be transformed into principles or patterns of consistency. Not all of these acts are judgments; some patterns of consistency are arbitrary and underspecific, i.e., they do not select the distinctive traces of truth—in opposition to falsehood.

These operations can be explained in many ways, and for Kant it is important that they be explained by the theoretical awareness of the connection between connected contents. The content of the connections and the notion of unity that results from the operations (of distinction and identification) can only be called a judgment if there is a basis for the certainty that is conveyed in the representation of that unity. This new level of certainty functions as the theoretical awareness of the— semantically calculable—propositional dependency conditions of the judged content.

We see that here a process of elimination of doubts is represented in the process of stabilizing the form of the assertion in a judgment, through verbal copula and the subsequent representation of a minimum of content that can encode the degree of certainty contained in the representation. This process characterizes the movement of judgment to maximize its ability to explore content-relationships that can be thought without the influence of external facts, or those that have a purely formal-categorical character. Thus, what is Cartesian innatism in Kant's theory is related to the character of the formation of certainty or the elimination of doubt, insofar as the unity conceived in the representation of a content can be made explicit by methods of identifying the relation between concept

¹⁹ KrV A 267 / B 322.

and intuition—which is possible today by mathematical-semantic and structuralist methods.

In summary, then, we are dealing with a further development of Cartesian innatism, through the reduction of the content of possible certainty to a formal minimum, which is nothing other than the very act of judgment, decomposed in its potential to capture only what is cognitively relevant to pose the propositional problem in a decidable way.

This means that for the judgment is relevant only what is solvable, the solution for the problem of truth (or falsity) of the proposition. Solving the problem of the truth of a proposition is analogous to solving the problem of the conclusiveness of an inference: both depend on the possibility of unifying the connection between theory (inasmuch as an inference is a theory about the conclusion following from the premises) and proof by an effective mechanism of calculation that represents this unity without reference to anything else. If this effective mechanism is not available, the connection can still be made, but it is not reduced to its minimum, with some dreadful consequences.

Since the problem of truth (or falsity) therefore remains open—certainty is not realized, but more than that, we would not even be able to represent the problem in a solvable way. Purely inductive, classificatory, enumerative connection, or that based on the nominalistic fixation of signs, which, in short, perform the auxiliary service of supplying our memory and guiding interpretation, do not perform a representation of certainty. Assuming judging is the theoretical awareness of the certainty contained in the assertion, those last examples are not judgments. In Kant's words, this kind of mental operation could be expressed by the use of crutches for judging.²⁰

More broadly, any condition in which what can be proved is in conflict with what can be known will be betrayed by the existence of non-unifiable categorical parameters, conflicting logics, and psychologically as a crisis of cultural and individual consciousness. Kant's diagnosis of these conditions is comprehensive and runs throughout the transcendental

²⁰ KrV A 134 / B 173.

dialectic. However, since the failure to unify this consciousness is a separate issue that can be discussed elsewhere, we think it premature to opt for an orthodox transcendental or anti-dialectical solution that would define the scope of human reason and permanently define what is justifiable and what is the cry of absurdity.

The historical horizon of the “Transcendental deduction”

“Transcendental deduction” is placed in a historical horizon and opposed to the skepticism that results from Hume’s radical deductivism and the argument that induction, while psychologically useful, does not produce rational certainty. Kant constructs his answer by elaborating a theory of strong cognition based on the ability to represent judgmental certainty in a superior unit of synthesis. This ultimate synthesis, the apperception, is superior only because it monitors the consistency of uncertain representations and thus controls the fit between what can be asked and what can be proved—and later elaborates a transcendental normative theory of what is intuitive (representable) to a human intelligence.

Judgment is represented as an apperceptive representation—in the post-Leibnizian sense of a synthesis of other syntheses, or the unity of all lower-level representations. According to our interpretive hypothesis, the Kantian theory of apperception is invoked by the author as an explanation of the nature of the represented unity, so that the connection conceived in a judgment is not problematic, nor subjective or based on a probabilistic degree. There is no indication that Kant disapproved of or downgraded the value of certainty achieved by probabilistic or inductive methods of evaluation, as long as they are used as a tactical adjunct or as an investigative strategy.

We can, however, detect some evidence of the author’s disapproval—mainly—of induction when he devotes himself to the account of pure acts of cognition. This apparent uncertainty can be explained by the thesis that the author argues against the notion that these (inferior) methods can be the ultimate basis of an insight.

The synthetic unity of apperception arises as a totalizing representation of the theoretical consciousness of the foundations of certainty contained in these methods—which we can call: inferior—as long as there are sufficient grounds to derive a judgment from them. Since a judgment contains the theory’s greater knowledge of the truth of a representation and thus the basis of its certainty, it is the ultimate expression of the parameter’s knowledge, uniting all subjective, inductive, and probabilistic methods and analogies in an account of the structural identity of the relation between contents. Kant, however, rejects the formalist interpretation of this structure—his system of categories is not intended as a nominalist account of the relations between signs, but as a theory of the universality of the logical parameters of relations represented in a judgment.

To conclude this section, it can be said that Kant refers to a special mental ability that deserves to be mentioned as a separate competence. This is the ability to grasp the conceptual horizon through which we can recognize the truth-conditions of a proposition. This is not identical with knowledge of the mere logical form of the judgment, but rather with knowledge that this form is an objective synthesis and not merely a subjective analogy. This, then, is the knowledge that distinguishes someone who can determine whether “p” is true or false, not a psychological bias toward an false idea of truth. This is the account of the conditions under which the judgment that “p” implies not-not-“p”, or the account of the conditions under which “p” and not-“p” are incompatible *a priori*.

In summary, we can say that in the *B edition* apperception appears as an expression of the ability to theorize the truth of a propositional representation and to solve the problem of the conditions under which it cannot be false—the problem of logical consequence. Since it is the ability to idealize the correlation between concepts and intuitions that determines the solution to this problem, apperception fulfills the function promised in the *A edition* of representing a third level of our representational associations, the one that, more than association and imagination, provides a normative account of the way the judge ideal-content and prescribing an intuitive interface for it.

Kant presents his table of categories as the ways we can make apperceptive representations of non-empirical connection between concepts and intuitions, describing those non-empirical contents as *possible experiences*.

Charting the territory of empirical application of categories through unity of apperception

We have seen in the last section that the possibility of synthetic *a priori* judgments is a challenge of the last level of difficulty, for which there is no simple solution. In order to illustrate the possibility of synthetic *a priori* judgments, Kant answers the following question: what principle of understanding underlies the relationship between pure concepts (categories) and intuitions? This principle can also be interpreted as the competence to represent the solution to the problem of the *truth* or the *objective reality* of synthetic *a priori* judgments.

The “Transcendental Deduction” is indeed a complicated piece of argumentation that illuminates Kant’s difficulties, contradictions, and technical limitations of his more general project. The nature of this inquiry, which for Kant is one of the most profound that can be made about the nature of understanding, has not failed to attract the care of the author himself, who in the first preface preemptively denounced it as a focus of controversy that might cause some imbalance in the clarity of the chain of argumentative sections of the work: “the author may be permitted to note himself those places [...] that may be the occasion for some distrust.”²¹

Despite this danger, Kant continued to recognize this passage as fundamental, and for us, centuries later, it also has the advantage of traversing the most subterranean part of Kant’s attempts to prove his idealistic thesis, exposing his problem nakedly, without a layer of mature and accepted science to obscure its pre-realized part. Due to the availability of two editions of the “Deduction” today, we have access to two different attempts at the same proof, each with its own characteristics.

²¹ KrV A xvii.

An idealized representation of the form of correlation is nothing but a category—a pure concept. Pure concepts or categories are maps that chart possible connections between other concepts. They show formal connections that are materially represented by this map, i.e., by a strategy of semantic correlation of concepts to *a priori* intuitions. It was not possible for Kant at his time to bring his theory up to the level of modern semantics due to the lack of tools such as set theory, diagrammatic logic, category grammar, etc. But perhaps we can say that he anticipated the pre-technical basis of these tools by showing the philosophical basis of a semantics capable of making explicit the reference (semantic value) of complex conceptual distinctions. We can call it a essentialist semantics, or the ideal basis of semantic correlations. The categories of cause and substance, for example, set in motion a mapping network to chart the realm of possible experience that anchors the theoretical concepts of Newtonian physics in an intuitive content —thus taking them out of the realm of mere speculation and thus making it possible to represent this theoretical level of knowledge in a form that can be proven, i.e., a representation of intuition compatible with that knowledge.

But modern semantics only represents our competence in representing coherent and unified mapping assignments, and cannot justify the difference between competing logical-consequences and competing models for the same concepts. Kant needs to go further. But can he go further?

We cannot use mere semantic techniques to describe the representation of scientific judgments so simply, because we cannot take the realist leap and say that these semantic mappings represent external reality. Kant is interested in more than semantics. This makes us hesitant today to accept the idea of a more successful, categorical, or ideal form of intentional strategy, because the problem of the truth of a proposition can be generated by various strategies of proof (various theoretical truth-functional models for the meaning of our connectives), not all of which can be unified or subsumed into a single and ideal strategy represented by categorical format of connections.

The different readings of implication by classical and non-classical logic shows that the semantic mapping of our expressions can compete.

Classical and non-classical interpretations given to logical connectives like “negation” shows different logical capacities to theorize the extension of the predicate “truth”. This would lead to the logical inability to express the incompatibility between Darwinism and creationism that arises when we have no categories or ideal representations to represent the “distinction between Darwinism and creationism” as a rule without contradictory instances.

It is necessary to explain the nature of this ability to idealize or unify the manifold (the apperceptive representation), because:

1. It is now clear that there is not just *one way* (one semantic method) to determine the *ideal position* in which a proposition is asserted only under the conditions in which that assertion cannot be canceled (under conditions in which that assertion is an instance of Tarski's T-scheme “p' is true iff p”).
2. Different metaphysical beliefs about counterfactuals and ideal objects (different versions of the meaning of negation) will give different versions of truth, and different conceptual routes towards intuition (non-classical logics presents a challenge to the premise that there is categorial or essential-ideal forms of intuitional correlation).
3. Different versions of the anti-extension of truth, determined by our choice of semantic encoding of the “negation” connective, generate different versions of the non-agreement between a proposition “p” and non-(non-“p”), and thus represent different ways of proving that proposition, and by extension, different encodings of the apperception that represents that proof as truth or justified judgment.

These difficulties show that speaking “is” alone to characterize the propositional content of “p” does not exhaust all the ways in which a proposition “p” can be negated or it does not exhaust how can we introduce that proposition into a debate. Kant's pursuit of an objective understanding of judgment's content can only be successful within an anti-realist framework, where the solutions to this understanding are not fixed materially. Therefore, the objective theory of judgment can only thrive as transcendental idealism. Determining the truth of “p” offers multiple

alternatives, highlighting the flexibility in semantic interpretation and the divergence in representing intuition and concepts. In extreme cases, this can lead to incompatible conceptual frameworks and distinct scientific paradigms, even if they represent the same material reality (as they establish the connection between proof and truth through different mental pathways).

Transcendental Idealism as the proper content of an understanding of the “real” protected from ideological and naturalistic appropriations

This article is a contribution to the ongoing, and never exhausted, discussion on the scope of Kant’s argument against a metaphysical realism and, at once, against a type of idealism (*Critique of pure reason*), to underline the lines we allied with, and offer reasons to refuse others’ lines.

We started the article trying to account for a known tension in Kant’s work, the tension between two aspects:

1. Kant’s success in proving the difference between appearances and phenomena, conditioning the synthetic rules that govern the former to the need for *a priori* rules governing the latter (the transcendental argument for realism).
2. Kant’s insistence that we cannot be realists metaphysically, that is, we do not know external things (the transcendental argument for Idealism).

This article’s first task is just the justification of that tension between realism and idealism that seems irreconcilable within the Kantian system. As the tension appears within Kant’s work directly and expressively, explaining it is nothing more than trying to give voice to what Kant intended to inaugurate with this “in-between” position. Every time we try to give content to what can be learned from a transcendental denial of reality, however, we are faced with challenges: we seem to attack a version of reality constructed by philosophers, or we accept an anodyne, formal, merely empirical version of reality; or, again, we reduce philosophy and

idealism to a therapeutic meta-position, whose operation is reduced to diagnosing pseudo-propositions.

Given the nature of our article, we are compelled to explore an alternative perspective. We propose that the success of the Critique's message, specifically its ability to teach something about the history of philosophy, does not rely on proving realism. It is not contingent upon establishing a strong realist thesis. However, in order to avoid adopting an anti-realist stance, we must now consider the possibility that there is another way to acknowledge this success. We posit that the refutation of skepticism and the message of Transcendental Idealism can be achieved by exposing its transcendental position within the realm of conflict. It is crucial to demonstrate that this transcendental position is dialectical or a fallacy of pure reason. The aim is not to defend realism, but rather to uphold the supremacy of reason against naive representations of reality.

To those who fail to grasp the gravity of transcendental fallacies and the detrimental nature of naive perspectives on reality, the lesson of Transcendental Idealism may appear insignificant. However, it is crucial to recognize that both the natural inclinations of scientists and common sense, as well as the unfounded speculations of metaphysicians and mystics, can contribute to these fallacies. The significance of the Kantian argument lies in the belief that our era can still appreciate its importance. The continued relevance of the critical argument in contemporary philosophical discourse relies on our ability to acknowledge the "problem of reality". Moreover, it is imperative to avoid falling into the traps of skepticism and relativism, which further complicate the understanding of reality.

This raises the question of whether Kant supports the pragmatic aspect of the philosophical shifts that occurred in the last century. The development of philosophy in the Kantian perspective implies that philosophy have relinquished their previous inclination in favor of faithfully representing the world and the essence of things. This shift is due to the practical realization of the hermeneutic incommensurability between different areas of theoretical discourse. Therefore, philosophy and logic are faced with the challenge of adapting all knowledge to meet the

evolving demands of consciousness, specifically aligning the parameters of proof with the applicable theories of truth for human finite judgment.

The theory of transcendental apperception serves as one such theory, establishing the conditions under which a proposition's truth can be determined by finding a suitable intuition. However, this only holds true if the problem of truth and our perspective on it are not merely fabricated artificially or employing a non-discursive kind of intuitive representation, but rather can be represented through a higher synthesis or apperception.

From the perspective of the heritage of transcendental idealism, philosophy serves not only as a critical evaluator of dialectics and scholastic metaphysics, but also as a constant examiner of fixed theoretical constructs. It scrutinizes and challenges logical representations that artificially link evidence with truth, under the influence of dogmatic pressure. These constructs are considered fixed because they have lost touch with the radicality of practical interest in validating their foundational paradigms. Consequently, they resort to invoking classical dogmas like logical bipolarity to assert proofs that lack epistemic justification.

Kant vehemently opposes this anti-epistemic realism, which remains a primary adversary to his idealist project. Realist interpretations of empirical science and other forms of naturalism are seen as the ultimate foes, as they hinder the idealist project's mission to uncover the problematic nature of reality and truth. This mission aims to challenge any static perception of the "possible" or any version thereof that is constrained by what is commonly referred to as "actual reality". By doing this, it hinders the acceptance of reality as an unchangeable destiny. It promotes the spontaneous and conceptual emergence of perspectives and categorical boundaries envisioned by humanity.

Conclusion

Kant's questioning of metaphysics is primarily a questioning of a version of the idea of reality, namely the "real" as conceived in purely intellectual terms, in forms of study or access that exceed our capacity to represent a proof or intuitive evidence for that concept. Kantian

anti-realism, therefore, contains no concession to skepticism: the author merely challenges ideological or static ways of thinking about reality and puts in their place the need for finite human parameters to align what can be known within the limits of what can be proven, i.e., what is thought in a judgment or in an account of the unity of an apperception.

The part of the theory responsible for formally linking concepts and intuitions thus becomes more complex. This complexity manifests itself in the form of challenges and problems that are different from those of set theory or truth function theory. The challenge involves not only any artificial way of pairing representations, like one would do in empirical association or in imaginative reproduction.

In the A edition of the “Deduction”, Kant shows that we need more than this. Apperception is the third element of this triad and the one that meets the challenge of finding objective knowledge and normative knowledge of truth-assignment. Since we can develop different strategies of correlation and proof, apperception must be seen as the highest on the scale of objective figurations: the one in which we represent not only the contingent possibility of the connection, but rather the counterfactual conditions under which that connection *would still be true*. *That is* the fixed condition under which to represent the objective reality of that connection in imagination (or other schematic representations) reproduces everything it specifies and excludes in the region of its possible intuitions.

In another words, apperception represents the “problem of truth” for “p” as a unified route of proof for “p”, the most economical or logical route to prove “p”. Therefore, the objective reality of the apperceptive representation works in ideal grounds; it idealizes the intentional correlation as a ideal maximization of the compatibility of a pure concept and all its possible models.

Kant's thesis must be regarded as non-realistic in its roots. Only if we think about the representation of the objectivity of judgment in ideal terms is it possible to measure the unification of the ways of access to truth, however diverse they may be.

Kantian anti-realism also belongs to the same line of thinking about the necessity of non-classical logical principles to delineate the framework of representable truth possibilities for the justification of assertions and the reasoning of judgments. On this view, the account of the difference between “p” and non-“p” is not fixed and does not depend on a *de re* conception of this incompatibility. There is more than one way to represent the opposition between “p” and non-“p”, depending on the epistemic stage of presuppositions and basic knowledge underlying the *a priori* representation of this difference, or depending on transcendental or categorical foundations to represent it in a possible experience. There are different models for framing the incompatibility of “p” and non-p, as well as to represent the identity of “p” and not-non-“p”.

The path to truth can also be constructed intuitively in different ways, in the sense that occurrences of judgments (or theoretical understandings of why a proposition is true) are codified in the categories of the target scientific system. As a result, this system is designed to be able to express logically (i.e. by interpreting the logical connectives of negation and implication) its capabilities to defend itself against opposing systems, only if its able to represent his own parameters for solutions for the problem “is ‘p’ true?”. Any supersensible parameter or *de re* perspective will be a dogmatic response to this problem—at dialectical cost.

Kant’s understanding of the “reality problem” does not aim to offer simplistic skeptical responses. He views reality as an aspect that we continuously question in order to maintain the significance of human perception when reevaluating our ontological perspectives. Kant does not perceive the “real” as a characteristic or principle that disregards the “unreal”. In other words, he does not consider it as something that can be easily identified in a naive, ideological debate about which aspects of human experience, language, or symbolism are superior or more capable of representing reality. The transcendental-idealist examination of reality serves as a constant vigilance against any attempt to manipulate the concept of reality itself, specifically, the suprasensible form of envisioning the real, and exploit it in support of any rhetoric, whether religious, ideological, naturalistic, and so on.

Our interpretation suggests that not only Kant's proposition regarding human limitations, but also any ideological proposition concerning the problem of judgment and its potential resolution, is unfairly selective. It pre-determines what will be deemed significant, knowable, non-pseudoscientific, expressible, and so forth. This type of pre-selection unjustly excludes the realm of historical consciousness from the adaptable parameters of plausibility (or models of scientific reasoning) and imposes rigid (often discriminatory) boundaries on epistemology and other related forms of investigation into the conditions of evidence and meaning, such as semantics.



Contribución de Mercedes Cervelló a la educación en la provincia de Ñuble (1845 y 1874)¹

Contribution of Mercedes Cervelló to education in the province of Ñuble (1845 and 1874)

Contribuição de Mercedes Cervelló para a educação na província de Ñuble (1845 e 1874)

Marcos Parada Ulloa

Universidad de Atacama

Universidad Adventista de Chile

Copiapó, Chile

marcos.parada@uda.cl

Karina Vásquez Burgos

Universidad Católica del Norte

Antofagasta, Chile

karina.vasquez@ucn.cl

Recibido: 19 de abril de 2023

Aceptado: 26 de abril de 2024

Resumen

El presente estudio se enfoca en la vida y el trabajo de Mercedes Cervelló, una educadora del siglo XIX que dedicó gran parte de su carrera a la enseñanza en la provincia de Ñuble. También se analizan las estrategias y los enfoques de enseñanza que Cervelló utilizó en sus clases, así como su impacto en la comunidad local. El artículo presenta a Cervelló como una figura importante en la historia de la educación en Chile y destaca su compromiso con la enseñanza de calidad y la promoción de la igualdad de oportunidades para todos los estudiantes.

¹ El presente trabajo es parte de la tesis doctoral en Filosofía “De una sociedad tradicional a una moderna: espacios de sociabilidad en la provincia de Ñuble, 1835-1900”.



Palabras claves

Mercedes Cervelló — Educación — Provincia de Ñuble — Preceptoras y sociabilidad

Abstract

This study focuses on the life and work of Mercedes Cervelló, a 19th century educator who dedicated a large part of her career to teaching in the province of Ñuble. The teaching strategies and approaches that Cervelló used in his classes, as well as their impact on the local community, are also analyzed. The article presents Cervelló as an important figure in the history of education in Chile and highlights his commitment to quality teaching and the promotion of equal opportunities for all students.

Keywords

Mercedes Cervelló — Education — Ñuble province — Preceptors and sociability

Resumo

Este estudo enfoca a vida e a obra de Mercedes Cervelló, uma educadora do século XIX que dedicou grande parte de sua carreira ao ensino na província de Ñuble. Também são analisadas as estratégias e abordagens de ensino que Cervelló utilizava em suas aulas, bem como seu impacto na comunidade local. O artigo apresenta Cervelló como uma figura importante na história da educação no Chile e destaca seu compromisso com o ensino de qualidade e a promoção da igualdade de oportunidades para todos os alunos.

Palavras-chave

Mercedes Cervelló — Educação — Província de Ñuble — Preceptores e sociabilidade

Introducción

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las élites dirigentes de Hispanoamérica, tanto liberales como conservadoras, buscaron referentes histórico-culturales para imponer sus proyectos hegemónicos sobre los sectores populares. Para lograrlo, se enfocaron en discursos supraestructurales que permitieran la elaboración de ideologías con el objetivo de civilizar y moralizar a la población.²

En el caso específico de Chile, las élites establecieron estrategias para controlar y dirigir a los sectores populares. Para ello, utilizaron la

² Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (Buenos Aires: Siglo XX, 2002), 175.

burocracia, la legislación y las instituciones educativas. En 1833, la Constitución estableció el principio de Estado docente. Una consecuencia de aquello fue que permitió conservar las tradiciones y costumbres del antiguo régimen, establecer hábitos de conducta en torno al orden y la homogenización para favorecer el progreso y el desarrollo de la nación bajo la protección de la figura civilizadora-moralizante, en detrimento del aprendizaje de los educandos.³

En este contexto, la Ley de Instrucción Primaria de 1860 fue crucial. Según Sol Serrano, esta ley buscó asegurar la progresión del sistema educativo hacia los sectores populares a través del Estado docente.⁴ Para María Angélica Illanes, este discurso educativo del Estado se materializó a través de la escuela primaria, que contribuyó a establecer cambios en conductas, hábitos uniformes, prácticas disciplinarias y sociabilidad. El propósito final de las élites era formar buenos ciudadanos y establecer una política institucionalizada que se vinculara con el Estado liberal, garante de estabilidad, orden institucional y progreso.⁵

La institucionalización del sistema educativo, desde el Municipio al Estado, marcó el tránsito hacia la modernidad. A medida que el Estado asumió mayores responsabilidades no solo en lo financiero, sino también en aspectos de organización, gestión e integración social, la educación se expandió durante el siglo XIX y comienzos del XX. Esto se evidencia en la fundación de la Escuela Normal de Preceptores en 1842. Una figura destacada en esta misión fue Domingo Faustino Sarmiento, cuyo objetivo era formar preceptores ilustrados capaces de difundir la instrucción con

³ Julio César Jobet. *Doctrina y praxis de los educadores representativos chilenos* (Santiago: Ed. Andrés Bello, 1970).

⁴ Sol Serrano, *Universidad y nación: Chile en el siglo XIX* (Santiago: Editorial Universitaria, 1994), 63; Sol Serrano, *La escuela chilena y la definición de lo público*, en François-Xavier Guerra y Annick Lempriere, et al., *Espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas; siglos XVIII-XIX* (México: FCE, 1998b), 340-362.

⁵ María Angélica Illanes, *Ausente señorita: el niño chileno, la escuela para pobres y el auxilio 1890/1990; hacia una historia social del siglo XX en Chile* (Santiago: Ed. Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas, 1991); Myriam Zemelman e Isabel Jara Isabel, *Seis episodios de la educación chilena, 1920-1965* (Santiago: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2006).

métodos fáciles y ventajosos,⁶ desterrando las prácticas inadecuadas que predominaban en las escuelas.

La formación de preceptores en el incipiente sistema educativo nacional fue entendida como un medio para homogeneizar los diferentes sectores de la sociedad. Los preceptores serían los modelos para seguir, aquellos que traerían y proyectarían civilidad, orden y normas en las aulas. Por ello, durante la segunda mitad del siglo XIX, la élite liberal buscó formar personas responsables, honradas y obedientes. Primaría la moralidad sobre el conocimiento. La educación primaria sería su principal eje, ya que la secundaria y la terciaria estarían reservadas para la élite imperante.⁷ La escuela fue un espacio de sociabilidad que permitió la interacción entre personas de distinta situación social.⁸

A pesar de la desigualdad social y del sistema educativo, la educación formal trajo un cambio significativo para las mujeres, ya que fue el medio que las habilitó intelectualmente y les dio la posibilidad de integrarse a los sistemas productivos del país, neutralizando el determinismo de su anónimo y sostenido quehacer doméstico. En el gobierno de Manuel Montt, fue posible la integración de las mujeres a la educación formal,⁹ con la creación de la Escuela Normal de Preceptoras en 1854¹⁰ y la promulgación de la Ley de Instrucción Primaria en 1860.

Dicha ley garantizó la educación primaria gratuita y la responsabilidad del Estado en materia educativa, lo que permitió el control de la acción pedagógica de los establecimientos públicos y privados, y la fiscalización de las escuelas públicas. Sin embargo, las escuelas particulares

⁶ Ver Domingo Faustino Sarmiento, *De la educación popular* (Santiago: Imp. de la Sociedad, 1849).

⁷ María Egaña y Mario Monsalve, *Civilizar y moralizar en la escuela primaria popular*, en Gazmuri Cristian, Sagredo Rafael (eds), *Historia de la vida privada en Chile* (Madrid: Editorial Taurus, 2005), 136.

⁸ Ver Maurice Agulhon, *El círculo burgués: la sociabilidad en Francia, 1810-1848* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009).

⁹ Ver Amanda Labarca, *Historia de la enseñanza en Chile* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1939).

¹⁰ Ver Alexandrine de La Taille U., *Educación a la francesa, Anna du Rousier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880)* (Santiago, Ediciones UC, 2012).

fueron reguladas por entidades que se preocuparon por la moralidad y el desarrollo adecuado de la ley.

En este sentido, Andrea Osorio ha señalado que la participación de la mujer en materia educativa obtuvo una de sus primeras reivindicaciones en 1877, bajo el Decreto de Amunátegui, que otorgó a la mujer la oportunidad de ingresar a la universidad.¹¹ Esta fue la primera experiencia política, inclusiva y educativa de las mujeres,¹² la cual se consolidó con la temprana profesionalización de las maestras entre 1860 y 1920, lo que contribuyó a la creación de escuelas mixtas solo para maestras y a la escasez de hombres interesados en la docencia¹³.

El Estado contribuyó a la expansión de escuelas normales femeninas a través de normas legales y reglamentarias que no hacían distinciones de género en la organización del servicio público escolar. A pesar de esto, la condición docente femenina fue subordinada.¹⁴ Por mandato legal, las futuras preceptoras aprenderían sobre la base de la formación en la escuela primaria superior...

... al igual que sus futuros colegas varones, elementos de cosmografía y de física, historia sagrada, de América y de Chile, dogma y moral religiosa, música vocal y pedagogía teórica y práctica. Es importante destacar la presencia de esta última disciplina, que implicaba que ambos sexos eran formados en el mismo conocimiento constitutivo de una común ocupación o profesión.¹⁵

La implementación de escuelas mixtas permitió una mayor presencia femenina en la enseñanza durante aquel entonces. Estas escuelas requerían ser dirigidas por preceptoras, ya que asistían niñas. Además, esta medida favoreció la presencia de preceptoras en localidades rurales. Sin

¹¹ Ver Andrea Osorio, *La mujer en Chile* (Santiago: Centro de Estudio Miguel Henríquez, 2003).

¹² María Loreto Egaña Barahona, Cecilia Salinas Álvarez e Iván Núñez Prieto, "Feminización y primera profesionalización del trabajo docente en las escuelas primarias, 1860-1930", *Pensamiento Educativo* 26 (julio de 2000): 91-127.

¹³ Egaña y Monsalve, *Civilizar y moralizar*, 136. Cf. La Taille, *Educación a la francesa*, 65-90.

¹⁴ *Ibid.*, 138. Cf. Gisela Bock, "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", *Revista de Historia Social* 9 (1991): 55-77.

¹⁵ Egaña y Monsalve, *Civilizar y moralizar*, 138.

embargo, también se evidenció la precariedad de la vida en el campo durante ese período.

Por otra parte, en la provincia de Ñuble, la historiografía en materia educativa¹⁶ es escasa.¹⁷ Entre los pocos estudios que se destacan se encuentran los de Sergio Gana y Ena Ferrada, quienes se preocuparon por el desarrollo histórico de los liceos de hombres y niñas de la ciudad de Chillán.¹⁸ También se encuentra el estudio de Marco León, que aborda los imaginarios urbanos en la provincia de Ñuble durante la segunda mitad del siglo XIX y la pretensión de las autoridades de establecer conductas acordes con las pretensiones económicas de la élite.¹⁹ Además, Marco Reyes Coca estudió el desarrollo económico y social de Chillán durante los siglos XIX y XX.²⁰

A pesar de la falta de investigaciones en el ámbito educativo en Ñuble, se destaca el trabajo de Sandra Cárdenas Fuentes y Rocío Chabán Vilches titulado “Educación y progreso en la Ciudad de Chillán: 1850-1900”, que permitió reconstruir la historia educativa a partir de la fundación de “instituciones de educación superior, creadas con la finalidad de impulsar la formación profesional en la provincia del Ñuble, estas son la Escuela Práctica de Agricultura, y la Escuela Normal de Preceptoras,

¹⁶ Peter Burke, *Formas de hacer historia* (Madrid: Alianza, 2003).

¹⁷ Arturo Álvarez, *Breve reseña histórica del monasterio de la Purísima de Chillán* (Chillán: Ed. Imprenta San Francisco, 1935); Rolando Fernández, *Chillán, gesta de cuatro siglos: libros de reportaje* (Chillán: Imprenta Ñuble, 1980); Robinson Cárdenas, *Fundaciones educacionales de la Iglesia en Chillán durante el siglo XIX* (Temuco: Universidad de La Frontera, 1983); Sandra Cárdenas Fuentes y Rocío Chabán Vilches, *Educación y progreso en la Ciudad de Chillán, 1850-1900* (Chillán: Universidad del Bío-Bío, 2010); Omar Turra-Díaz, “La Escuela Normal de Preceptoras del Sur: inicios de la formación de ‘maestras de primeras letras’ en contexto regional; Chile en el siglo XIX”, *História Unisinos* 25, n.º 2 (2021): 303-311, <https://doi.org/10.4013/hist.2021.252.09>.

¹⁸ Ena Ferrada, *Liceo de Niñas Marta Brunet, Chillán: breve historia* (Chillán: Ed. Universidad del Bío-Bío, 2001); Sergio Gana, *Liceo Narciso Tondreau de Chillán: breve historia* (Chillán: Ed. Universidad del Bío-Bío, 1999).

¹⁹ Marco León, “Imaginarios urbanos en la provincia de Ñuble 1848-1900”, *Cuadernos de Historia* 33 (2010): 85-108.

²⁰ Marco Reyes Coca, *Iconografía histórica de Chillán: 1835-1939* (Chillán: Universidad del Bío-Bío-I. Municipalidad de Chillán, 1990).

ambas establecidas en la ciudad de Chillán”.²¹ Esta última fue la que permitió la formación de preceptoras.²²

En este sentido, es importante destacar la labor educativa de Mercedes Cervelló (1860-1891), destacada maestra y una de las primeras autoras didácticas del país. Fundó en la ciudad de Chillán una escuela particular y, a partir de 1853, estuvo a cargo del Colegio Provincial de Niñas hasta 1871. En este último año y hasta 1874, fue directora de la Escuela Normal de Preceptoras de Chillán. Por lo tanto, el objetivo de investigación es indagar en la contribución de Mercedes Cervelló (1830-1891) en la educación primaria, secundaria y superior en la ciudad de Chillán entre 1845 y 1874. De este objetivo se desprenden los siguientes tópicos:

1. Un proyecto modernizador
2. De una sociedad tradicional a una moderna
3. Mercedes Cervelló y su aporte a la educación

Para el desarrollo de este estudio, se empleó una metodología basada en el material bibliográfico sobre el desarrollo educativo de Chillán, lecturas especializadas en torno a la educación en Chile, trabajo heurístico para la revisión de las fuentes primarias, análisis hermenéutico y estudios de casos para verificar la contribución de Mercedes Cervelló en la ciudad de Chillán en los aspectos institucionales y en la formación de ciudadanos. Por último, se realizó la triangulación de la información para cumplir con el objetivo de investigación.

Un proyecto modernizador

La promulgación de la Ley de Instrucción Primaria en 1860 permitió que la educación primaria fuera gratuita y estuviera disponible para personas de ambos sexos.²³ Este avance fue posible gracias a la dirección

²¹ Cárdenas y Chabán, *Educación y progreso*, 6.

²² Félix Leaman. *Historia urbana de Chillán (1835-1900)* (Chillán: Ed., Instituto Profesional de Chillán, 1982); Fernando Martínez, *Reseña histórica de Chillán* (Santiago: Ed. Universidad de Chile, 1980).

²³ *Lei Orgánica de la Instrucción Primaria, Recopilación de leyes, reglamentos, decretos supremos i circulares* (Santiago: Ed. Imprenta de la Unión Americana, 1860).

de un conjunto de instituciones públicas y privadas²⁴ que impartían educación primaria y secundaria. Además, los profesores desempeñaron un papel fundamental en la enseñanza de buenas costumbres para formar ciudadanos responsables.

La Inspección General tenía la importante función de asegurar la buena dirección de la enseñanza, la moralidad de las escuelas y todo lo que contribuyera al avance de la educación primaria.²⁵ Los visitadores de las escuelas, por su parte, se encargaban de supervisar las escuelas establecidas en su provincia y de visitarlas con la frecuencia y de la manera adecuada.²⁶ Estos funcionarios tenían la misión de fiscalizar y controlar las escuelas, y garantizar el orden y la moralidad, de manera que las élites pudieran proyectar sus valores culturales sobre los sectores populares.²⁷

Entre 1870 y 1910, la instrucción no se desarrolló adecuadamente debido a problemas políticos. Al Congreso le interesaba solucionar el desarrollo económico antes que el cultural, lo cual había producido ignorancia en los sectores populares en Chile. Era urgente realizar transformaciones educativas, ya que existía una gran brecha entre las clases dirigentes y las obreras. Es posible advertir que sin educación primaria se podría producir una amenaza para la estabilidad y el desarrollo del país, considerando que la organización de Chile era todavía fundamentalmente aristocrática.

La población, especialmente los trabajadores de las estancias y haciendas, estaban sometidos al régimen del peonaje y al analfabetismo, lo que llevaba a la segregación y al disciplinamiento social. Sin embargo, para avanzar hacia el progreso era necesario capacitar a la población en el área industrial y proporcionarles las herramientas necesarias para superar la pobreza y el abandono.

²⁴ Ruth Aedo-Richmond, *La educación privada en Chile: un estudio histórico-analítico desde el período colonial hasta 1990* (Santiago, RIL Editores, 2000).

²⁵ *Lei Orgánica de la Instrucción Primaria*, 9-10.

²⁶ *Ibid*, 11.

²⁷ Reglamento Jeneral de Instrucción Primaria, Recopilación de leyes, reglamentos, decretos supremos y circulares (Santiago: Ed. Imprenta de la Unión Americana 1863), 14-15.

En este contexto, la educación debía ser entendida como un proceso que contribuyera al sistema económico. En las discusiones parlamentarias, se hacía hincapié en los aspectos prácticos que debía tener la educación:

... en lugar de hacer tinterillos, en lugar de hacer didácticos, gente que no tenga más que la gramática o la literatura en la cabeza, debíamos preocuparnos un poco más de la educación industrial, comercial, práctica; y las escuelas de artes y oficios que consultan esta educación deberían existir en todas las cabeceras de provincias.²⁸

En el debate ideológico sobre la educación, predominaron los discursos que abogaban por la preservación de las costumbres, el fomento del desarrollo y el progreso por encima de las necesidades culturales del país. A pesar de ello, en 1877 se permitió el ingreso de mujeres a la universidad y en 1879 la Ley de Educación Secundaria garantizó la enseñanza secundaria gratuita. Además, la reforma educacional de 1883 tuvo como objetivo proporcionar una educación adecuada para mejorar el régimen interno de las escuelas elementales y superiores, así como la supervisión que permitía al ejecutivo ordenar la creación de establecimientos educativos, el perfeccionamiento docente y las pasantías.

A principios del siglo XX, los desafíos educativos se centraron en encontrar una solución para legalizar la instrucción primaria y consolidar un proyecto civilizador y moralizador, ya que era fundamental para “el bienestar económico y educativo del pueblo en todos los ámbitos de su actividad”²⁹

De una sociedad tradicional a una moderna

El terremoto de 1835 significó el traslado de la ciudad de Chillán a su actual emplazamiento y permitió una transformación material y cultural a partir de la segunda mitad del siglo XIX.³⁰ La preocupación por educar a la sociedad chillaneja fue una prioridad para las autoridades civiles y religiosas, quienes gradualmente fundaron instituciones educativas públicas

²⁸ Sesiones Cámara de Diputados, 19 de julio de 1907.

²⁹ *La Discusión de Chillán*, 28 de mayo de 1896, 6.

³⁰ Marcos Parada Ulloa, “Chillán a una modernidad restrictiva (1835-1848)”, *Revista Inclusiones* 5, n.º especial (abril-junio de 2018): 11-34.

y privadas con el propósito de promover el desarrollo y el progreso de la provincia de Ñuble (1848) y transitar de una sociedad tradicional y de frontera a una sociedad moderna.

En 1844, en la ciudad de Chillán, se fundó la Escuela Modelo bajo la dirección de José Antonio Cervelló, la que en 1865 fue elevada a Escuela Fiscal. En 1853, se fundó el Liceo de Hombres, el establecimiento educativo más importante de la provincia de Ñuble. La creación del liceo fue apoyada por los vecinos de Chillán, quienes esperaban que esta institución aliviara los gastos de una educación privada que solo estaba al alcance de una parte de la sociedad.³¹ El Decreto de Ley de fundación enfatizaba la necesidad de favorecer el progreso de la provincia de Ñuble:

... la juventud pudiese adquirir conocimientos de un orden superior a los que se dan en las escuelas primarias y pudiese prepararse para seguir carreras profesionales y continuar el curso de humanidades del Instituto profesional. Habría alumnos internos y externos. La instrucción será gratuita para los últimos, debiendo, los que conforman la sección de internado, pagar por la pensión que se designa por reglamento.³²

El decreto enfatizaba la necesidad de formar personas útiles para el desarrollo económico y social de la provincia, la educación en valores y la formación como buenos ciudadanos. Hacia finales de 1859, la provincia de Ñuble contaba con cinco escuelas municipales y una escuela conventual (franciscanos).³³ Es importante destacar que la fundación de instituciones educativas privadas fue liderada por la Iglesia católica, con el apoyo de la familia Izar, lo que permitió la creación del Colegio de la Purísima con el propósito de educar a las mujeres en las labores hogareñas y la moral cristiana.³⁴

³¹ Gana, *Liceo Narciso Tondreau de Chillán*, 8-15.

³² Martínez, *Reseña histórica*, 95.

³³ Cárdenas, *Fundaciones educacionales de la Iglesia*, 15ss; Fernández, *Chillán, Gesta de cuatro siglos*, 82ss.

³⁴ Ángel Vega Sepúlveda y Marcos Parada-Ulloa, "La iglesia católica como agente propulsor de la cultura en la provincia de Ñuble (1848-1919)", *Revista Inclusiones* 7, n.º especial (20 de octubre de 2019): 386-419.

En 1887, se fundó el Colegio Alberto Magno con el objetivo de satisfacer las necesidades espirituales, formar ciudadanos y fomentar valores acordes con la moral cristiana. Con este proyecto educativo, el obispo de Concepción, Plácido Labarca, estableció la fundación del Seminario Sagrado Corazón de Jesús, cuya obra se concretó el 25 de enero de 1898 con el propósito de formar sacerdotes y educar a la comunidad de Chillán.

Entre otras iniciativas educacionales efectuadas por particulares, destacan la fundación en 1857 del Colegio Inglés por Eduardo Jehovich y en 1875 del Colegio para Niñas Ramón Freire por Mercedes Maira de Moreno. Durante el mismo año, Olegario Cuellas estableció el Colegio San Pedro.³⁵ Además, Mercedes Cervelló contribuyó a la fundación de un colegio particular para señoritas y a la creación de la Sociedad de Instrucción Primaria de carácter laico.

Aunque se avanzaba con la fundación de instituciones educativas en Chillán, la prensa local enfatizaba la preocupación por mejorar la instrucción de la sociedad:

... en la capital de la República se ha creado una sociedad de Instrucción Primaria y en algunas provincias se ha imitado para sacar a los pueblos de estado de abyección e ignorancia en que encuentran [...] si hay un departamento que reclame con urgencia una institución tan filantrópica, [...] en la escala de progreso y de las luces, se encuentra, no notemos decirlo en la ignorancia y el atraso [...] hacemos más que repetir una verdad que nos está mostrando el censo de la República, ¿Quién no se sorprende al ver que un departamento de 71.130 habitantes sólo hayan 6721 que sepan leer y 5.945 que tengan nociones de la escritura?³⁶

La preocupación de la prensa señalaba que era necesario educar a los sectores populares. Existe una gran desproporción —decían— entre los “ignorantes y los que conocen los primeros elementos del saber”.³⁷ El intendente de Ñuble, José Rondizzoni, señalaba que la educación debía ser apoyada para el progreso de la provincia. Al respecto, decía:

³⁵ Archivo Nacional, Fondo Ministerio de Educación, 62 (1856) (en adelante, ANFME).

³⁶ “Educación”, *El Ñuble de Chillán*, 16 de enero de 1857, 5.

³⁷ *Ibid.*

... la educación de la clase proletaria [...] [es] notable i doloroso atraso [...] es un motivo poderoso que induce a dotar a su capital [Chillán] por lo menos de un escuela de adultos en la cual puedan educarse de 50 a 60 artesanos i gañanes, que dese modo llegarían mui pronto a ser más útiles obreros i ciudadanos morales.³⁸

El discurso del intendente Rondizzoni permite evidenciar su preocupación por fomentar una educación centrada en formar ciudadanos útiles, responsables, obedientes y buenos trabajadores para el desarrollo económico de la provincia. Los problemas económicos para contratar preceptores complicaban la instrucción de los artesanos y gañanes.

Sin embargo, a pesar de la carencia de recursos económicos y preceptores, se evidencian avances fundamentales en la educación de los sectores populares. Por ejemplo, en 1850 se fundó la primera escuela fiscal de mujeres, cuya primera directora fue Rosaura Canales; durante ese mismo año, la Municipalidad de Chillán contrató los servicios de Ossa Vernin de Cuevas para que se hiciera cargo de la Escuela Municipal de Niñas. En 1855, se fundó otra escuela fiscal llamada Colegio Provincial de Niñas y se creó también una escuela anexa al establecimiento, cuya directora fue Mercedes Cervelló.

En 1854, se creó en la provincia de Ñuble la Junta de Educación, cuyo objetivo era la inspección y el mantenimiento de los establecimientos de primeras letras de la provincia. La integraban el inspector de Educación de Chillán, Marcelino Dañin; el intendente, Ambrosio Rodríguez; el párroco, José María Rodríguez; y el juez de Letras, Raimundo Silva.

La urgente necesidad de formar preceptores y preceptoras a raíz de los altos niveles de analfabetismo que existían en 1850 obligó a buscar estrategias que permitieran solucionar la instrucción de las personas. En 1854, se fundó en Santiago la primera Escuela Normal de Preceptoras, a cargo de las religiosas del Sagrado de Corazón de Jesús. Esta escuela normal tuvo el apoyo del Estado en relación con los asuntos administrativos, reglamentarios y curriculares con el propósito de educar a las alumnas.

³⁸ ANFME 62.

El proyecto educativo duró hasta el año 1883, cuando el Estado asumió definitivamente la formación de las alumnas.

Hacia 1871, se fundó en Chillán la Escuela Normal de Preceptoras, ubicada en la calle Arauco, esquina Talcahuano, hoy Arturo Prat. La primera directora fue Mercedes Cervelló. Su propósito central era formar preceptoras para la provincia de Ñuble, así como difundir ideas de ciudadanía. “La racionalización de la sociedad y la creación de un sentimiento nacional fueron dos objetivos de la educación en el nuevo orden chileno que puede definirse como moderno”.³⁹

La Escuela Normal de Preceptores inició sus actividades el 17 de abril de 1888; en 1891 egresó la primera promoción de estudiantes. Hacia 1891, Juan Madrid fue designado director y estuvo a cargo durante 23 años. Ingresaron jóvenes de diferentes condiciones sociales que tenían la necesidad de educarse y apoyar la formación de otros jóvenes en beneficio de la región.

Mercedes Cervelló y su aporte a la educación

La labor educativa de la profesora Mercedes Cervelló (1830-1891) es significativa. Por ejemplo, es importante destacar que abrazó la carrera de Educación a la corta edad de catorce años y desde entonces se dedicó a la ardua y honrosa tarea de instruir a la mujer. Esta fue una de sus principales preocupaciones educativas. Durante su vida académica, fue profesora y directora, pero también escribió obras educativas, tales como *Compendio de ortología y métrica*, editado en Chillán en 1860; *Manual de economía doméstica*, editado en Concepción en 1874; y *Elementos de física y meteorología*, editado en Santiago en 1891.

Ahora bien, para observar la participación de Mercedes Cervelló en el desarrollo y el progreso educativo en la ciudad de Chillán, es necesario analizarlo desde la perspectiva de la sociabilidad, entendida como “la manera en que los hombres viven sus relaciones interpersonales en el lugar

³⁹ Serrano, *Universidad y nación*, 65.

que los rodea”.⁴⁰ Esta sociabilidad debe relacionarse en torno a la preceptora de Mercedes Cervelló, quien tuvo tres períodos en su vida académica. El primero comprende los diez años que estuvo en el Colegio Particular, desde 1845 hasta 1855; el segundo se desarrolló desde 1855, época en que fue nombrada directora del Colegio Provincial, el cual posteriormente cambió de nombre por Escuela Superior de Señoritas; y por último, con el nombramiento en 1871 de la dirección de la Escuela Normal de Preceptoras hasta 1874.⁴¹ Sin embargo, no profundizaremos en este estudio en su participación en las ciudades de La Serena y Santiago, respectivamente.

Si analizamos el primer período (1845-1855) de Mercedes Cervelló en la ciudad de Chillán, encontramos que abrió “el primer establecimiento, que tenía por título Colegio de Niñas”.⁴² Es importante destacar que los diez años que “regentó su colegio particular” tuvieron reconocimiento por su dedicación, constancia y trabajo. Se evidencia que Mercedes Cervelló se preocupó por establecer orden y disciplina en sus alumnas, ya que en el colegio se enseñaban ramos de instrucción superior y era frecuentado por “las hijas de las familias más respetables de la provincia —disposición social y fortuna— [a quienes] se les exigía solo una módica pensión por el aprendizaje de los ramos que cursaban”.⁴³

Mercedes Cervelló se preocupó además por la instrucción de los sectores populares al abrir un curso gratuito en el mismo establecimiento para niñas pobres, a quienes les proporcionó incluso los libros.⁴⁴ La preocupación de Cervelló refleja su compromiso por incorporar a las mujeres populares a la educación y al acceso a los libros, con el objetivo de educar a los futuros ciudadanos de la república. Esto contribuiría a formar un ciudadano con hábitos acordes a las necesidades de desarrollo y progreso. En 1852, el secretario de la Junta de Educación, José Agustín Barros,

⁴⁰ Agulhon, *El círculo burgués*, 33-35.

⁴¹ No profundizaremos en este estudio sobre la participación en las ciudades de La Serena y Santiago respectivamente.

⁴² Alejandro Urrutia Arrau, *La señora Doña Mercedes Cervello i sus servicios prestados a la instrucción de la mujer* (Chillán: Imprenta Nueva, 1874), 5.

⁴³ *Ibid.*, 5.

⁴⁴ *Ibid.*

informó sobre el Colegio de Niñas, dirigido por Mercedes Cervelló lo siguiente:

... los exámenes que rendían las alumnas de la señorita doña Mercedes Cervelló i que su resultado es mui satisfactorio. Así mismo espongo [sic] que con mucha frecuencia he oído elojiar la buena conducta de esta preceptora. Por su parte el cura y vicario de la ciudad de Chillán en su informe expresaba que la conducta de doña Mercedes Cervelló ha sido recomendable i en su empeño i aplicación al desempeño del primer establecimiento de enseñanza o educación de niñas de este pueblo se deja ver...el aprovechamiento de ellas en todos los ramos que se dedican dando brillantes exámenes de cada uno de ello.⁴⁵

Durante el segundo período de Mercedes Cervelló, en 1855,⁴⁶ fue nombrada por decreto supremo para dirigir el Colegio Provincial de Niñas, así como una escuela anexa que brindaba educación interna a alumnas en situación social vulnerable. Sin embargo, debido a una mala interpretación del decreto de creación del colegio, se le exigió brindar educación gratuita a las veinticinco alumnas,⁴⁷ así como a todas las alumnas que asistieran a ambos establecimientos.⁴⁸

El Gobierno subvencionó el colegio con una renta anual inicial de cuatrocientos pesos, que posteriormente se aumentó a setecientos pesos anuales. De estos fondos, trescientos pesos se destinaron a cubrir la enseñanza gratuita de las veinticinco alumnas, mientras que los otros cuatrocientos pesos se utilizaron para financiar la dirección de la escuela fiscal anexa.

⁴⁵ Mateo Jara cura y vicario de la ciudad de Chillán. *Ibid.*, 6-7.

⁴⁶ En 1858, tuvo un problema de salud grave, relacionado con la vista, por lo que quedó casi ciega. Dicha enfermedad estuvo presente por el resto de su vida académica.

⁴⁷ *Ibid.*, 8.

⁴⁸ Copias de algunos informes que atestiguan los servicios prestados a la instrucción de la juventud por la Señora Mercedes Cervelló (Chillán: Imprenta de El Nuble, 1887), 2.

Tabla 1. Asignaturas que se impartían en el Colegio Provincial de Niñas

Lectura	Historia Sagrada
Caligrafía	Historia Antigua
Aritmética	Historia de Chile
Gramática Castellana	Francés
Jeografía	Urbanidad
Cosmografía	Dibujo natural
Jeografía	Piano
Física	Canto y diversos tejidos bordados y demás labores de manos
Algebra	

Fuente: Visitador Jeneral de la Provincia en su informe de 1860 citado en Copias de algunos informes que atestiguan los servicios prestados a la instrucción de la juventud por la Señora Mercedes Cervelló, (1887), 28.

La Junta de Educación destacó la excelente formación pedagógica impartida por Mercedes Cervelló y los excelentes resultados obtenidos en las pruebas de las alumnas a su cargo. También se elogió la organización y el estado del establecimiento, considerando los recursos limitados de la dirección, en un informe al intendente de Chillán del 20 de marzo de 1857.⁴⁹ La Junta también reconoció el trabajo de Cervelló en el progreso y la consecución de los objetivos de aprendizaje de las alumnas, así como sus firmes esfuerzos y sacrificios personales y financieros. A pesar de los graves problemas de salud que padeció, que la dejaron casi ciega y afectaron su vida académica posterior, la prensa local destacó la importancia del Colegio Provincial debido a los logros alcanzados por las alumnas.

... El sábado primero del corriente han terminado los exámenes del colejo Provincial de niñas: hemos presenciado con suma complacencia la prueba rendida por las alumnas [...] i hemos quedado sorprendidos del éxito brillante obtenido por todas ellas”. [Las asignaturas evaluadas fueron:] escritura en el colejo; Aritmética, clase superior; Gramática; Analogía i sintaxis; jeografía descriptiva, física, cosmografía, Historia santa, Historia antigua, religión.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, 20.

⁵⁰ “Educación”, *El Ñuble de Chillán*, 4 de enero de 1859, 6.

También es importante destacar que se evaluaba “piano, costura y bordado”.⁵¹ El periódico local *El Nuble* destacaba el desempeño de la profesora Mercedes Cervelló al señalar “su esperada contracción y su amor por la educación de la juventud”.⁵² En 1860, la Junta de Educación obsequió un premio por la constancia de su buen comportamiento, la preocupación por la educación de las niñas en la ciudad de Chillán y por los resultados de los exámenes rendidos. En 1861, le confirieron el Premio a la Institutriz por su destacado papel en la enseñanza. Durante el mismo año, el Colegio Provincial cambió de nombre y fue llamado Escuela Superior de Niñas. El cambio solo afectó al nombre de la escuela, ya que los planes siguieron teniendo vigencia.

En la segunda mitad del siglo XIX, la necesidad de un establecimiento para la formación de preceptoras respondía a los altos niveles de analfabetismo que existían en 1860. Es por esto que el Reglamento General de Instrucción Primaria de 1863 establecía como principal objetivo la formación de preceptores idóneos “para dirigir escuelas públicas del Estado”.⁵³

El surgimiento de las Escuelas Normales en Santiago y en algunas provincias del país permitió un avance en la formación de varones y mujeres en la docencia. Sol Serrano ha expresado que la independencia entre la universidad y las escuelas normales fue un discurso de jerarquía social. Aquellos que tenían la posibilidad de pagar por sus estudios llegaban a la universidad, mientras que los jóvenes que no podían cursar estudios superiores tenían la oportunidad de obtener una educación profesional costeadada por el Estado a través de las escuelas normales.

La carencia de recursos económicos para educar a la población femenina debe ser vista como una oportunidad, pues integrar a la mujer a la instrucción fue vista como un signo de progreso. En 1854, en la ciudad de Santiago, se fundó la Escuela Normal de Preceptoras liderada por las religiosas del Sagrado Corazón. En 1871, en la ciudad de Chillán, se fundó la Escuela Normal de Preceptoras de Chillán y, tres años más tarde, en

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Reglamento General de Instrucción Primaria (1863): 16-17.

La Serena. Estas dos últimas escuelas normales fueron dirigidas por Mercedes Cervelló, lo que permitió establecer un discurso inclusivo e identitario y dar un impulso a la educación primaria y pública.

Domingo Faustino Sarmiento destacó la importancia de educar a las mujeres, ya que consideraba que esto era fundamental para el desarrollo de la sociedad y un signo de progreso social. Según él, las mujeres poseían *aptitudes de carácter moral* que las hacían especialmente adecuadas para la formación de los niños, y su influencia sobre ellos tenía el mismo carácter que la de una madre y se adaptaba a su capacidad infantil.⁵⁴

Esta visión tuvo un impacto significativo tanto en el ámbito profesional como legislativo, como lo demuestra el dictado de la Ley de Instrucción Primaria en 1860 que favoreció la educación de las mujeres en las escuelas públicas y privadas, y permitió el inicio de la profesión docente. Esta profesión, considerada de gran valor social, fue vista por las autoridades estatales como una manera de llegar a los sectores subalternos y fomentar la civilización de la población en edad escolar.

Un ejemplo de esto fue la fundación de la Escuela Normal de Preceptoras de Chillán en 1871, cuya dirección estuvo a cargo de Mercedes Cervelló en varias oportunidades. El cuerpo docente estaba formado por profesores especializados en distintas materias, como Aritmética, Geografía, Economía Doméstica, Historia Sagrada y Elementos de Historia Natural, entre otras. Para ingresar a la escuela, los estudiantes debían someterse a exámenes para acreditar conocimientos básicos, poseer buena conducta moral y acreditar condición física, como se establecía en el prospecto para los jóvenes aspirantes.

La importancia de educar a las mujeres fue un tema relevante en la época de Sarmiento y tuvo importantes consecuencias en el ámbito educativo y social. La fundación de la Escuela Normal de Preceptoras de Chillán fue un ejemplo de esto y demuestra cómo la educación de las mujeres fue vista como un elemento clave para el progreso y la civilización de la sociedad. La distribución de la Escuela fue la siguiente:

⁵⁴ Sarmiento, *De la educación*, 72-73.

... se dividen en internas y externas. Las internas ocuparán ocho becas gratuitas que se crean en el establecimiento y que se distribuirán de la siguiente manera: dos jóvenes pobres del departamento de Chillán residentes fuera de la ciudad, e igual número para jóvenes del departamento de San Carlos y de las provincias de Concepción y Arauco.⁵⁵

Las alumnas internas se nombrarán “en la forma señalada por el Título V del Reglamento General de Instrucción Primaria, y las nombradas se someterán a todas las obligaciones que allí se les impone”, decía el decreto.⁵⁶ Para ser alumna externa, “sólo necesita poseer los conocimientos necesarios para seguir los cursos de la escuela; y no contraen obligación alguna por el hecho de determinar su educación en ella.”⁵⁷

En el caso de la escuela anexa, hubo una escuela de aplicación. El decreto decía que sería “... regida por un ayudante. En esta escuela se ejercitarán por turno todas las alumnas internas y aquellas que deseen obtener el diploma de preceptoras.”⁵⁸ Algunos puntos principales del decreto señalaban que en las escuelas, “el sistema de enseñanza simultáneo y el curso teórico-práctico” que en ella se establecía, se haría en tres años y en la forma de asignaturas graduales, como queda evidenciado en la tabla 2.

Tabla 2. Plan de estudio de la Escuela Normal de Chillán

Primer año	Segundo año	Tercer año
Lectura razonada	Lectura de prosa y verso. Recitación Alocución	Escritura de cuenta
Caligrafía	Caligrafía	Planillas y principios de teneduría de libro
Gramática Castellana	Gramática Castellana	Dibujo
Aritmética	Aritmética	Idiomas

⁵⁵ Decreto Escuela Normal de Preceptoras de Chillán, Valparaíso, artículo 3, del 9 de marzo de 1871.

⁵⁶ *Ibid.*, artículo 4.

⁵⁷ *Ibid.*, artículo 5.

⁵⁸ *Ibid.*, artículo 6.

Relijión.	Relijión.	Ejercicios de redacción y composición
Jeografía	Cosmografía	Aritmética y elementos de geometría
Física y nociones sobre el sistema planetario	Labores de mano	Relijión
Labores de mano	Música voca	Cosmografía
Tejidos de diversa clase	Pedagogía Teórica i Práctica.	Labores de mano
Elementos de Historia natural	Idioma	Música
Música		Pedagogía y lecciones orales
Idioma		

Fuente: Decreto Escuela Normal de Preceptora de Chillán, Valparaíso, 09 de marzo de 1871.

Los programas de estudio destacaban la importancia de la formación integral, centrada en la lectura, las matemáticas, la geografía y la religión. Además, se incluía la asignatura de labores de mano, orientada a la higiene y a salubridad personal. En cuanto a la música, se enseñaba solfeo, ejercicios en la escala y canto de coros. La formación impartida por la Escuela Normal destacaba en los siguientes aspectos: en el primer año, las alumnas hablaban francés e inglés y escribían con facilidad.⁵⁹

A partir del segundo año, la enseñanza se centraba en el desarrollo de ideas generales sobre educación, la misión institucional, los deberes y el carácter de la institución, nociones sobre organización escolar, higiene y disciplina. Al llegar al tercer año, la enseñanza se enfocaba en el estudio de los mejores sistemas de enseñanza de aritmética, gramática, geografía, religión y la práctica de estas materias en la escuela de aplicación. En cuanto a la práctica, su objetivo era la clasificación y la observación de las alumnas, la enseñanza del silabario, la lectura en general y la escritura de idiomas.

La directora consideró que era importante extender los beneficios que se daban solo a las ocho alumnas que asistían a la escuela anexa. Por lo tanto, decidió ofrecer educación gratuita a todas las alumnas externas que

⁵⁹ Urrutia, *La señora Doña Mercedes*, 23.

quisieran incorporarse a la Escuela Normal. Al término de los cursos, recibían los diplomas de preceptoras.

Beatriz Bascur, Amanda Morales y Zoila Mora [...] Lastenia Navarrete, Carmen Poblete, Carolina Figueroa, Mercedes Navarrete, Cayetana Osses, Uverlinda Rodríguez, Cruz Mercado, Avalina Arias, Concepción Hermosilla, Carmen Fernández, Soledad Flores i Antonia Gajardo.⁶⁰

Sin embargo, surgieron algunos problemas debido al retraso de la subdirectora, Jacobina Gerstlo, que venía de Alemania, lo que demoró la posibilidad de dictar algunas materias. La directora, Mercedes Cervelló, llevó a cabo una estrategia para no perjudicar a las alumnas con la materia. Consideró distribuir su propio tiempo para que la asignatura se dictara y para no perjudicar a las alumnas en sus estudios hasta la llegada de la profesora titular.

Además, debido a la falta de recursos en el establecimiento para financiar los textos de estudios de Física, Cosmografía, Historia Natural, Pedagogía y Economía doméstica, la directora tuvo que redactar resúmenes de los citados ramos, referentes a obras de Cortambert y García. Así quedaron salvados los inconvenientes que se presentaban para enseñar estos importantes ramos.⁶¹ Con estos resúmenes, las alumnas pudieron aprender con más facilidad la instrucción de las normalistas.⁶² Más tarde, la escuela pasó a ser llamada Preceptoras del Sur. Sin embargo, por decreto del 1.º de marzo de 1878, fue suspendida debido a necesidades del erario nacional.

El 4 de marzo de 1882 fue restablecida y puesta a cargo y bajo la dirección de las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús de Chillán, con una dotación de seis mil pesos. No obstante, el decreto del 5 de mayo de 1885 estableció que, debido a la falta de un local apropiado, la escuela sería trasladada a Santiago.

⁶⁰ Copias de algunos informes que atestiguan los servicios prestados a la instrucción de la juventud por la Sra. Mercedes de Cervelló (1887), 5.

⁶¹ Urrutia, *La señora Doña Mercedes*, 21.

⁶² Labarca, *Historia de la enseñanza*, 138.

Teniendo presente que por falta de un local apropiado no es posible instalar por ahora en Chillán la Escuela Normal de preceptoras del sur que ahí debe funcionar, el referido establecimiento funcionará durante el presente año en la ciudad de Santiago.⁶³

En cuanto a la situación de las remuneraciones de los profesores, la directora Cervelló expresó que estas se habían visto atrasadas y, para no perjudicar el desarrollo adecuado de las clases, priorizó el pago de los profesores que *desempeñaran las clases correspondientes al primero y al segundo año*. “Las alumnas no sufrirán por este atraso, porque la directora seguirá, como el año pasado [1872], desempeñando gratuitamente el cargo que esta clase impone”.⁶⁴

Por otro lado, destaca el espíritu filantrópico de la profesora Mercedes Cervelló, quien se preocupaba por la educación de los más desposeídos, aquellos que carecían de las condiciones y los recursos necesarios para continuar sus estudios. Incluso, llegaba a sacrificar su propia salud. Como ejemplo, en el régimen del establecimiento, “de las dieciséis normalistas internas que reciben educación gratuita, se permite la asistencia de un gran número de externas. Este año, 180 externas han asistido a sus aulas sin pagar ninguna cantidad al Estado ni a la Directora”.⁶⁵

Los examinadores señalaban que las alumnas de la Escuela Normal y Anexa habían obtenido calificaciones brillantes. En el caso de los examinadores de gramática, eran inflexibles y “anotaron todo lo posible sobre las niñas. Sus respuestas rápidas y oportunas evidenciaron que las lecciones de la profesora habían sido profundamente asimiladas”.⁶⁶

En 1871, se llevó a cabo una reunión de la comisión examinadora para evaluar el desempeño de las alumnas de la Escuela Normal de Preceptoras de la ciudad de Chillán. La comisión expresó:

⁶³ Ministerio de Justicia, “Culto e Instrucción Pública”, *Diario Oficial de la República de Chile*, 11 de mayo de 1885, 76.

⁶⁴ Urrutia, *La señora Doña Mercedes*, 22.

⁶⁵ *Ibid.*, 30.

⁶⁶ *Ibid.*

Los exámenes finales de Geografía Descriptiva rendidos [...] han sido altamente satisfactorios y podemos afirmar que hemos encontrado alumnas con una preparación que no deja nada que desear. Alumnas que han contestado a la altura de los alumnos más distinguidos del Instituto Nacional.⁶⁷

Además, los examinadores resaltaron que todo esto se debió al buen régimen establecido en la escuela y al sacrificio de su directora. En un informe al intendente, se destacaron los resultados obtenidos en los exámenes de Historia de América, impartidos por el profesor Manuel J. Fuentealba. Se presentaron diecisiete alumnas, la mayoría de las cuales fueron distinguidas, especialmente las que seguían el curso para preceptoras: Zoila Mora, Carmen Poblete, Clariza Puga, Amanda Morales y Carolina Figueroa.⁶⁸

Las autoridades locales y provinciales se enorgullecían al señalar el significativo avance en materia de educación de la Escuela Normal de Preceptoras de Chillán. Este logro había ganado el agradecimiento de los padres de familia y el respeto de la provincia de Ñuble. En 1873, la matrícula de la Escuela Normal constaba de cuarenta y una alumnas internas, de las cuales veinticinco contaban con una beca. Por su parte, la escuela anexa al establecimiento tenía una matrícula de cien alumnas durante ese mismo año.

Los servicios brindados por la profesora Mercedes Cervelló a la educación de la mujer, por cerca de veinte años, le valieron la estima, el reconocimiento y el respeto de la comunidad. Sin embargo, en 1874, por orden del Ministerio, Cervelló debió trasladarse a la ciudad de La Serena para fundar un nuevo establecimiento educativo, lo que implicó dejar la dirección de la Escuela Normal de Preceptoras.

A partir de ese momento, la dirección de la Escuela Normal fue asumida por las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús. La religiosa María Lommessen envió un informe al Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública para dar cuenta del estado próspero y exitoso de la escuela.

⁶⁷ Informes pasados a la Intendencia por las comisiones nombradas para revisar los exámenes en la Escuela Normal de Preceptoras de Chillán, durante los años 1871 a 1873. El presente documento corresponde al 10 de diciembre de 1871.

⁶⁸ Urrutia, *La señora Doña Mercedes*, 35.

Para el año 1874, se habían graduado las primeras tres alumnas tituladas como profesoras.

Conclusiones

El aporte educativo de Mercedes Cervelló a la causa de la educación femenina entre 1845 y 1874 es innegable y se manifiesta en varios aspectos. Al estudiar su labor educativa, podemos comprender el desarrollo cultural en la provincia de Chillán, donde desde muy joven fundó una escuela particular que atendía a estudiantes de distintas situaciones sociales. Posteriormente, entre 1855 y 1871, estuvo a cargo del Colegio Provincial de Niñas, y en 1871 asumió la dirección de la Escuela Normal de Preceptoras hasta 1874.

Estas iniciativas educativas fueron formas de sociabilidad dirigidas a los sectores femeninos más vulnerables de la provincia de Ñuble, que implantó una formación en las niñas en cuanto a orden, disciplina y buenas costumbres, lo que contribuyó a formar ciudadanas responsables y favorecer el progreso material y cultural.

Es importante integrar a la discusión de la historiografía educativa a Mercedes Cervelló porque fue una destacada maestra, preocupada por la educación de sus alumnas, y favoreció prácticas pedagógicas que ayudaron a insertar a la mujer en la educación y a educar a la población para promover el desarrollo y el progreso en la provincia de Ñuble.

En este sentido, se hace necesario reconocer el aporte educativo de Mercedes Cervelló y su relevancia en la historia de la educación en Chile.



Pensar lo impensable: experiencia religiosa y fenómeno en E. Levinas

On thinking the unthinkable: Experience and phenomenon according to E. Levinas

Pensar o impensável: experiência religiosa e fenômeno em E. Levinas

Juan Pablo Viola

Universidad Católica de Santa Fe

Rosario, Argentina

jpviola@ucsf.edu.ar

Recibido: 18 de abril de 2023

Aceptado: 20 de mayo de 2024

Resumen

Tradicionalmente, la relación entre el yo y la experiencia se ha entendido a través de la conciencia, que no solo experimenta sino que también “crea” la experiencia, reflejando una noción arraigada desde Aristóteles. Para la filosofía moderna, la conciencia tiene la capacidad de categorizar y comprender lo percibido. Desde la perspectiva de Levinas, la conciencia y la comprensión se ven como actividad y poder simultáneamente. Sin embargo, surge la pregunta: ¿Es la experiencia de un objeto finito comparable a la experiencia de lo infinito o absoluto? La experiencia religiosa expone al yo a un acontecimiento que no puede ser comprendido por la actividad sintetizadora de la conciencia, según Levinas. Para abordar esta cuestión, utilizaremos conceptos que van más allá de la filosofía clásica, como la trascendencia, la intencionalidad invertida (*boulevard*), lo infinito y Dios. Nuestro objetivo es demostrar que la percepción y la representación subjetiva de lo absoluto difiere fundamentalmente de la de cualquier otro fenómeno. Exploraremos con Levinas el uso de un lenguaje no ontológico que pueda expresar lo invisible e “incognoscible” de la experiencia religiosa, sin abandonar el discurso ontológico. En síntesis, busco dilucidar cómo la experiencia del absoluto desafía las categorías tradicionales de la conciencia y la comprensión, y cómo un enfoque filosófico alternativo puede arrojar luz sobre esta compleja dinámica.

Palabras claves

Levinas — Experiencia religiosa — Conciencia — Dios — Pasividad



Abstract

Traditionally, the self-experience relationship has been viewed through consciousness, which not only undergoes but also shapes experiences, echoing Aristotle's notion. In modern philosophy, consciousness categorizes and comprehends perceptions. Levinas sees consciousness and understanding as simultaneous activity and power. However, a question arises: Is experiencing a finite object comparable to the experience of the infinite or Absolute? According to Levinas, religious experiences surpass consciousness's synthesizing capacity. To tackle this, we'll employ concepts beyond classical philosophy like transcendence, inverted (*bouleversé*) intentionality, the infinite, and God. Our aim is to show that subjective perception and representation of the Absolute fundamentally differ from other phenomena. With Levinas, we'll explore using a non-ontological language to express the invisible and "unknowable" in religious experiences while maintaining an ontological discourse. In essence, I seek to clarify how experiencing the Absolute challenges traditional consciousness and understanding categories, and how an alternative philosophical approach can illuminate this complex dynamic.

Keywords

Levinas — Religious experience — Conscience — God — Pasivity

Resumo

Tradicionalmente, a relação entre o eu e a experiência tem sido entendida através da consciência, que não só experimenta mas também "cria" a experiência, refletindo uma noção arraigada desde Aristóteles. Para a filosofia moderna, a consciência tem a capacidade de categorizar e compreender o percebido. A partir da perspectiva de Levinas, a consciência e a compreensão são vistas como atividade e poder simultaneamente. No entanto, surge a pergunta: A experiência de um objeto finito é comparável à experiência do infinito ou Absoluto? A experiência religiosa expõe o eu a um acontecimento que não pode ser compreendido pela atividade sintetizadora da consciência, segundo Levinas. Para abordar esta questão, utilizaremos conceitos que vão além da filosofia clássica, como a transcendência, a intencionalidade invertida (*bouleversé*), o infinito e Deus. Nosso objetivo é demonstrar que a percepção e representação subjetiva do Absoluto difere fundamentalmente da de qualquer outro fenômeno. Exploraremos com Levinas o uso de uma linguagem não ontológica que possa expressar o invisível e o "incognoscível" da experiência religiosa, sem abandonar o discurso ontológico. Em síntese, busco elucidar como a experiência do absoluto desafia as categorias tradicionais da consciência e da compreensão, e como uma abordagem filosófica alternativa pode lançar luz sobre essa complexa dinâmica.

Palavras-chave

Levinas — Experiência religiosa — Consciência — Deus — Passividade

Introducción

El tema de la experiencia religiosa es complejo. Este trabajo es el comienzo de una tematización que naturalmente no parte de cero. Las lecturas que lo inspiraron fueron libres y fuera de un marco académico, y esto fue creando una serie de intuiciones que junto con mi especialización en el filósofo francés E. Levinas y lecturas complementarias de Husserl, Heidegger, Lacoste, García Baró, Falque y tantos más, me han motivado a sistematizar mis reflexiones en este artículo.

El marco teórico que utilizaré para desarrollar la cuestión que constituye la temática del acontecimiento de una experiencia religiosa y de su hipotética donación como fenómeno será el de la crítica a la fenomenología husserliana que realiza en distintas partes de su obra E. Levinas, principalmente en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. También recurriré a los comentarios de los primeros intérpretes de la filosofía del autor judío, como Stephan Strasser, que a mi modo de ver fue uno de los primeros que entendió cabalmente los planteos de Levinas. También me valdré de algunos textos de J. De Greff, otro pensador de peso, para dar sustento a mis argumentos.

Hacia el final, y para dar un cierre a mis reflexiones y tratar de arribar a algunas conclusiones, me valdré de conceptos de reconocidos comentaristas de Husserl y Levinas que han retomado la valoración de estos primeros intérpretes y las han ampliado, como es el caso del J. Y. Lacoste y Miguel García Baró. Estos intelectuales contemporáneos los he escogido por una cuestión meramente de cercanía con ellos. Debido a las cuestiones formales de esta ponencia, me es imposible abarcar la interpretación y crítica de otros que también han realizado interesantes aportes a esta temática, como es el caso de Marion, Derrida y Deleuze entre otros.

Una de las primeras intuiciones que guía este texto es que no parece lógico utilizar lo que comúnmente entendemos por *experiencia*, que en este contexto llamaré “mera experiencia”, como igual a lo que aquí llamaré

experiencia religiosa. La mera experiencia la entiendo en este contexto como “la intuición de la realidad de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo o directo con alguna imagen, objeto o entidad”. Aclaro también que ceñiré el concepto de “experiencia religiosa” a la experiencia de lo absoluto, a la experiencia de Dios. Por último, como cuestión metodológica, quiero precisar que comprendo con Levinas a “Dios” como trascendente, es decir, como ajeno al horizonte de mis representaciones y como alguien con quien puedo entrar en algún tipo de relación.

*Primera cuestión: mera experiencia
y experiencia religiosa*

La noción de experiencia es ardua y compleja, y tiene una rica y larguísima historia en la filosofía occidental. De todas maneras, la categoría de mera experiencia con la que confrontaré la cuestión de la experiencia religiosa es la que, según mi interpretación, desarrolla E. Husserl. Haciendo un análisis esquemático de ella, podemos decir primeramente que se encuentra acotada a los modos de la percepción. En Aristóteles, la percepción tiene que ver con la relación cognoscitiva de algo externo, “objetivo” y, por tanto, sustantivo, que está directamente ligado a los sentidos de un agente racional.¹

También, y este es uno de los grandes descubrimientos de la tradición empirista moderna, la experiencia tiene que ver con las vivencias de estas cosas mentadas. Así tenemos la presentación a la conciencia, la vivencia del propio yo, la conciencia del tiempo, la memoria, etc. En esta línea, se inscriben las obras de Hume hasta Hegel. De este modo, toda experiencia supone una conciencia como su condición de posibilidad. En efecto, se podría decir que uno de los dogmas de la racionalidad filosófica moderna consiste en afirmar un alcance ilimitado de la razón.

En la fenomenología Husserliana, toda esta cuestión se matiza. Debemos comenzar diciendo que el fundador de esta nueva filosofía no define de modo preciso y sistemático el concepto de experiencia porque precisamente la fenomenología como tal, a mi modo de ver, es toda una reflexión

¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. por Marcelo Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010), I 1 403a3.

y una crítica acerca de esta. *Grosso modo*, en la fenomenología la experiencia es *intuición*, esto es, “evidencia eidética” y, por ende, conciencia de algo inmediato. Y al hablar de conciencia en Husserl hablamos de intencionalidad.² De la articulación de estos tres conceptos y sus derivaciones se puede reconstruir casi toda la teoría fenomenológica husserliana.

En el famoso artículo “Fenomenología”, escrito para la *Enciclopedia Británica*, el filósofo alemán dice:

... lo primero que se requiere es aclarar lo peculiar de la experiencia, y en particular de la experiencia pura, de lo psíquico y lo peculiar de lo puramente psíquico mismo que tal experiencia hace patente y que ha de convertirse en tema de la psicología pura. Damos preferencia, naturalmente, a la experiencia más inmediata, la cual nos descubre en cada caso nuestro propio psiquismo.³

Y, más adelante, expresa:

Las dificultades atañen ya a la producción de una experiencia de sí mismo realmente pura y, con ello, de un dato real y puramente psíquico. Se requiere un método particular de acceso al campo puramente fenomenológico. Este método de la “reducción fenomenológica” es, pues, el método fundamental de la psicología pura, el presupuesto de todos sus métodos específicamente teóricos. Toda dificultad se debe a fin de cuentas al modo como está ya por todas partes entrelazada la experiencia de sí mismo de los psicólogos con la experiencia externa, la de lo real [real] extra psíquico.⁴

De lo dicho hasta aquí, interpreto que la experiencia hace relación con las intuiciones, el conocimiento directo (no mediado) de las cosas. “Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa”.⁵ En fenomenología, hacer experiencia de algo es percibir intencionalmente en el ámbito de la conciencia un objeto presente, en *carne y hueso*, sin mediación y, por tanto, con evidencia apofántica. Dicho con palabras de Husserl:

² E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. por José Gaos (México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962), sec. III, cap. 1.

³ E. Husserl, *Invitación a la fenomenología* (Barcelona: Paidós, 1992), 39.

⁴ Husserl, *Invitación a la fenomenología*, 42.

⁵ M. García-Baró, *De estética y mística* (Salamanca: Sígueme, 2007), 40.

Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es adecuada, cuando el objeto está presente en ella real y “corporalmente” en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir...⁶

Hay también en Husserl toda una teoría de la sensación desarrollada especialmente en *Ideas II*, de la cual dejamos constancia, en la que continúa toda una serie de reflexiones que ya no conciernen a las afecciones de la conciencia, sino a las afecciones sensitivas, esto es, corporales. Pero a los fines de este artículo no tiene sentido desarrollar esas cuestiones.

La experiencia religiosa

La obra de Levinas viene a poner en cuestión lo que él interpreta como carácter omniabarcador de la conciencia, principalmente a partir de sus artículos de los años 40 y 50 recogidos en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. En esta obra, ocupa un lugar fundamental la discusión alrededor de la noción de intencionalidad husserliana y su noción de conciencia, profundizando y recogiendo toda crítica anterior.

En la interpretación crítica levinasiana se entiende que en Husserl no habría un más allá de la conciencia, es decir que todo puede ser reducido a fenómeno. De este modo, según el filósofo francés, la fenomenología no abandona ningún lenguaje ontológico y, en consecuencia, se torna problemática la cuestión de la *intersubjetividad*, o sea, la relación con el otro. Según el filósofo judío, el otro, en tanto percibido, o en terminología fenomenológica, en tanto “correlato de una conciencia”, nunca llega a ser un totalmente otro. *De otro modo que ser* desarrolla la crítica definitiva a esta temática proponiendo un lenguaje no-ontológico y haciendo un esfuerzo por decir en un lenguaje ético la subjetividad. Esto es algo que, según Levinas, sería completamente nuevo en la historia de la filosofía occidental. En su filosofía, ser sujeto es *ser-para-otro*. Dice Levinas:

El uno, dentro del uno-para-el-otro, no es un ser fuera del ser, sino significación, evacuación de la esencia del ser para el otro, sí mismo, substitución del otro,

⁶ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, trad. por M. Morente y J. Gaos (Barcelona: Altaya, 1995), 773.

subjetividad en tanto que sujeción a todo, en tanto que un soportarlo todo y un soportar el todo.⁷

Esta puesta en cuestión alcanza toda la dimensión de lo cognoscitivo y de su estructura. Pero ¿qué es la experiencia en el contexto de la obra levinasiana? Strasser afirma que en Levinas se encuentran “teorías concernientes a la naturaleza de la experiencia” y que estas teorías no están solo sujetas a modificaciones, sino que ellas implican una cierta evolución. En sus primeros escritos, “experiencia” parece tener la significación de experiencia emocional existencial u ontológica: la angustia en Heidegger, la náusea en Sartre, la esperanza en Marcel. En ninguno de estos autores “experiencia” quiere decir objetivación y tematización de un ente.

En 1957, en un texto que prepara la aparición de *Totalidad e infinito*, escribe: “... hija de la experiencia, la verdad aspira más alto [...] Ella se abre sobre la dimensión misma del ideal. Y es así como la filosofía significa metafísica y que la metafísica se interroga por lo divino”.⁸ A propósito de esto, escribe Jean Yves Lacoste:

Nuestra exposición a Dios se distingue, de esta forma, radicalmente de nuestra apertura al mundo en la medida en que nos habla no en el lenguaje de la facticidad, sino en el de una “experiencia del exceso” fundada en una donación divina o en un develamiento del que somos responsables.⁹

Por esta razón, conviene detenernos y hacer una distinción importante sobre el uso que haré y que hace Levinas sobre el término “experiencia”. Primeramente, podemos hacer una diferenciación negativa. Esta categoría no puede ser entendida, como ya lo sugerimos, al modo de Aristóteles, Hume o Kant. Este término no se ciñe a la mera percepción. Se entiende por percepción la relación con algo externo al yo de lo cual abstraigo sus rasgos esenciales por medio de los datos hyléticos que la cosa me da, ni tampoco como una relación de conocimiento polar, en la que un sujeto

⁷ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. por Antonio Pintor Ramos (Salamanca: Sígueme, 1999), 24.

⁸ E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. por Manuel E. Vázquez (Madrid: Editorial Síntesis, 2009), 165.

⁹ Jean Yves Lacoste, *Experiencia y absoluto* (Salamanca, ES : Ediciones Sígueme, 2010), 63 (subrayado añadido).

constituye una representación ideal de aquello que se le presenta a los sentidos.

En efecto, y para entender de modo positivo este concepto, recurriré a uno de los comentaristas probablemente más importantes de la primera generación de intérpretes de Levinas, J. De Greeff. Este profesor de Lovaina tiene un interesante artículo que he traducido al castellano, en el que se encarga de desentrañar lo que, a mi modo de ver, es la teoría de la experiencia que hemos decidido llamar religiosa en Levinas y que Lacoste llama experiencia del exceso.

Para los que no están familiarizados con la filosofía del pensador nacido en Kaunas comencemos diciendo que...

... hay al menos cuatro elementos que Levinas considera que no pueden ser “experienciados” a la manera de objetos o fenómenos de la sensibilidad como facultad cognoscitiva. Éstos son el otro (*autrui*), la humanidad del otro; el Otro, es decir, Dios; la muerte y el tiempo.¹⁰

Como ya fue dicho, en este texto nos atenderemos solo a Dios. ¿Por qué Dios es una alteridad? Pues porque, dicho de modo abrupto, no es algo, no es un ente. Alteridad significa, en la filosofía levinasiana, que lo que acaece no emana del yo ni es producido por él, sino que, más bien, es encontrada por él o le adviene. Más aún, un tema no fácil de explicar y mucho menos de hacer entender a los que no han leído nunca a Levinas, es la cuestión de la subjetividad que se sigue de una teoría de la experiencia como la que desarrolla este autor. Una experiencia religiosa o del exceso implica la peculiaridad de que ante el hecho religioso que acontece no hay todavía un sujeto, al modo moderno de entender este término, que sea receptor de aquello que acontece. El *ego* o sujeto será precisamente constituido en esta relación peculiarísima que, a su pesar, le acontece.

Pero sobre esta cuestión no puedo detenerme mucho más. Simplemente aclararé que lo que se halla ahí ante lo divino que lo constituye es una corporalidad, en donde corporalidad tampoco es un cuerpo meramente objetivo, algo físico como una silla o un lápiz, sino una singularidad

¹⁰ J. de Greeff, “Empirisme et éthique chez Levinas”, *Archives de Philosophie* 33 (1970), 217.

puramente receptiva, “una pasividad más pasiva que toda pasividad”,¹¹ en términos de Levinas.

Lo que quiero seguir tratando de dilucidar es el modo en que se produce ese advenimiento ante una tal pasividad. Hechas las precedentes aclaraciones, hablar de “experiencia” es hablar de un modo impropio, ya que...

... si la alteridad es “objeto” de experiencia, ésta no es entendida en el sentido tradicional, como apertura de un sujeto sobre el objeto, o como “subsunción” en categorías; la experiencia debe ser pensada fuera de la estructura sujeto-objeto; ella no es correlación, sino afección pura sin correlato activo que cuestiona y desordena (*dérangement*) la conciencia.¹²

Comprender la experiencia como receptividad pura, como impresión y como desorden de la conciencia, implica romper con la tradición según la cual...

... el a posteriori debe remitir a un a priori del pensamiento —y afirmar una— anterioridad más antigua que el *a priori*, que, de ninguna manera, se deja investir por la espontaneidad: el sujeto se afecta sin que la fuente de la afección se haga tema de representación. El término obsesión designa esta relación irreductible a la conciencia.¹³

Así pues, tenemos algo así como un recipiente (para no hablar de sustrato o *hypokéimenon*) de toda protoafección, que en tanto tal, Levinas llamará posteriormente de un modo más adecuado “psiquismo”. Este está concernido hasta la obsesión por una experiencia que más adelante el filósofo judío denominará “heterónoma”, en cuanto que no surge de una acción del sujeto. Esta afección desordena a la conciencia, la cuestiona y revoluciona hasta la locura de una pasividad absoluta. Esta pasividad se define en otros términos que los de la intencionalidad y, por tanto, en otros términos que un mero sufrir, ya que el sufrimiento implica siempre una correlación y por eso conlleva siempre ya un asumir activo. A esta pasividad, en consecuencia, Levinas también la llama “conciencia

¹¹ Cf. E. Levinas, *De Dios que viene a la idea* (Madrid: Caparrós, 2001).

¹² de Greef, 225.

¹³ Levinas, *De otro modo que ser*, 489.

an-árquica”,¹⁴ porque no tiene principio ni origen al cual remitirse porque en el punto más originario de su identidad “se topa”, paradójicamente, con una no-coincidencia consigo misma.

La mera experiencia, en cambio, en la medida en que deviene objeto de experiencia, o de modo más general, objeto de conciencia, es para la conciencia, y la conciencia en su relación con la experiencia es para sí. Por su parte, la experiencia religiosa aparecerá en la obra levinasiana en *Totalidad e infinito* (1963) bajo la forma de rostro o como contacto y proximidad. Ella siempre es experiencia en un sentido “*eminente*” y en contraposición con el conocimiento intencional. La relación con el rostro no es conocimiento de otro y la proximidad en el contacto no se vuelve experiencia, en el sentido noético, de la proximidad tocada. Se trataría, más bien, en la experiencia de la alteridad absoluta, de cosas situadas a la vez más acá de y antes del conocimiento. La conciencia anárquica, investida, obsesionada, es decir, asediada por la “experiencia” o protoafección del otro no convertible en estructura noético-noemática, “sería una conciencia sobre la cual se funda el saber, pero que el saber no constituye”.¹⁵

Ahora bien, una vez dilucidado el término experiencia, la pregunta que se impone es “dónde” acontece, cuál es el espacio donde se dona el hecho religioso. O como lo plantea Lacoste:

Es muy poco probable que podamos responder a la pregunta: “¿Quién soy?”, sin contar con la mediación preliminar de la cuestión “¿Dónde estoy?”. Esto trae a colación la importante temática de que, primero no nos podemos pensar a nosotros mismos sin un locus, y, segundo, que no es lo mismo “espacio” y lugar.¹⁶

El espacio es *topos*, es decir una espacialidad tangible, susceptible de ser objetivada a la manera geométrico-cartesiana. Mientras que el *locus* es el lugar, es el “aquí o allá” con el que tenemos una relación de “inherencia”. Este aquí o allá (Husserl trata ampliamente este tema) tiene que ver con pertenecer a un cuerpo (cuerpo o, más precisamente, corporalidad en el

¹⁴ Cf. E. Levinas, “El yo y la totalidad”, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. por Manuel E. Vázquez (Madrid: Editorial Síntesis, 2009), 25.

¹⁵ *Ibid.*, 27.

¹⁶ Lacoste, *Experiencia y absoluto*, 15.

sentido de que implica también nuestra interioridad). Sin embargo, este cuerpo “no es una ‘cosa’ que poseemos sino algo que somos”.¹⁷ Y, a diferencia del espacio, el lugar que ocupa nuestro cuerpo “nos proporciona las coordenadas de la vida o de la existencia; por tanto, la lógica de la vida, en su fenomenalidad más elemental, se deja aprehender como una lógica del lugar”.¹⁸ Muy resumidamente, debo afirmar, como enseñó también Heidegger, que la “localidad” del cuerpo es una estructura existencial del hombre, pero esa localidad se desarrolla en un horizonte más amplio: el mundo. Pero el mundo se caracteriza por la proximidad a las cosas y a la posibilidad de manipularlas. De todos modos, sin entrar en esta cuestión digo, por último, que el mundo como topología donde habitamos y llevamos a cabo nuestro existir no es un ente.

Esta aclaración es importante, ya que el mundo es lo lejano, en cuanto que no podemos objetivarlo, pero también es lo cercano en cuanto a que no podemos prescindir de él para desenvolvernos como seres humanos: no podemos concebir nuestro habitar fuera del mundo. Y es en el mundo como “habitación”, como lugar donde existimos y vivimos, donde acontece el fenómeno religioso. Pero este, para Levinas, no acontece en el horizonte topológico-cronológico de la mundaneidad, sino en la carne expuesta del rostro del otro. El *locus* de lo religioso no es un horizonte de posibilidades cosmológicas, sino, en terminología de Levinas, la “epifanía” del rostro del otro. El rostro, según la interpretación levinasiana, no es, *strictu sensu*, un “lugar antropológico” sino sagrado o más precisamente “teofánico”.

Segunda cuestión: Dios o cómo “acaecer” la idea de infinito

Aunque parezca una obviedad, conviene también volver a aclarar que, para Levinas, Dios no es ni “cosa” ni “objeto”. En términos del autor de *De otro modo que ser*, Dios no constituye una “totalidad”, de ahí que no pueda ser encerrado en un concepto. A causa de esto, Levinas prefiere hablar de la idea de Dios como “infinito”.

¹⁷ *Ibid.*, 15.

¹⁸ *Ibid.*, 16.

Si pensar consiste en referirse a un objeto, es necesario creer que el pensamiento de lo infinito no es un pensamiento. ¿Qué es, positivamente? Descartes no plantea la cuestión. En todo caso es evidente que la intuición de lo infinito conserva un sentido racionalista y no llegará a ser, de ninguna manera, la invasión de Dios a través de una emoción interior. Descartes, mejor que un idealista o que un realista, descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades.¹⁹

Idea no es *éidos* en sentido platónico ni representación ni el nóema de una noésis. Dios, en tanto idea, no es un contenido de conciencia. Esta temática me lleva necesariamente a plantear la cuestión de lo fenoménico respecto de Dios. Para ello, recurriré a Stephan Strasser, quien en su famoso artículo “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas”, trata arduamente la cuestión. La primera y provocadora pregunta que propone el pensador belga en el texto mencionado es la siguiente:

¿Se puede decir que Levinas es un fenomenólogo? Pues la temática principal de las reflexiones de Strasser giran alrededor de hasta qué punto se puede decir que Levinas, cuando se refiere a la Alteridad, está autorizado a seguir utilizando el término de fenómeno. En efecto, esto remite nuevamente a Husserl. “Para Husserl el fenómeno no es solamente una apariencia, sino sobre todo aquello por lo que los entes existen para nosotros [...] aquello por lo que los entes tienen para nosotros ‘valor de ser’”²⁰

Es importante realizar la aclaración de que el concepto de fenómeno husserliano efectúa la separación esencial de la doctrina representacionista, es decir, de la doctrina según la cual el sujeto cognoscente no se relaciona con la realidad, sino por la mediación de imágenes o de representaciones inmanentes. Husserl lo dice claramente en *Logischen Untersuchungen*: “La fenomenología significa, por consiguiente, la teoría (*Lehre*) de las vivencias en general, ellas comprenden todas las donaciones no solo reales, sino también intencionales que podemos descubrir con evidencia en las

¹⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1987), 225.

²⁰ Stephan Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse”, *Revue Philosophique de Louvain*, 76, n.º 31 (1978) 329.

vivencias”.²¹ El concepto de vivencia (*Erlebnis*) está estrechamente ligado al de fenómeno, que al mismo tiempo es muy complejo resumir, por lo que, a los fines de esta investigación, diré que se lo puede definir como aquello “que se presenta a la conciencia”, por lo que puede ser percibido como “pura aparición”.

Para la teología del siglo XXI parece más que claro que Dios no puede ser un objeto, pero la problemática se vuelve compleja cuando se formula la siguiente pregunta: ¿Puede haber un fenómeno de Dios? Como escollo, quisiera aclarar que aquí fenómeno no significa encarnación o revelación positiva. Un fenómeno entendido en este sentido es una cuestión totalmente de otro tipo que abre a cuestiones que exceden lo filosófico.

Respecto a la cuestión de si Dios es o no algo fenoménico, Levinas, tomando una importante distancia crítica de Husserl, responde que no de modo taxativo. Para el autor de *Totalidad e Infinito*, esto es así ya que Dios no es un ente. Y para él...

... el ente está esencialmente dotado de una tendencia a mantenerse en su ser; su “*esse*” es un “*interesse*”; se caracteriza por el “*conatus in suo esse perseverandi*” (Spinoza). Un tal egoísmo es incompatible con la santidad. Dios no es por tanto un “ente”.²²

A este respecto, aporta también Lacoste:

¿Qué sentido atribuir a la presencia de Dios? No hace falta ser especialmente agudo para reconocer que todo concepto relativo a Su presencia que se construye en referencia a cualquier otra presencia solo conduce al hombre, en el mejor de los casos, a la ambigüedad, y en el peor, al equívoco. No podemos equiparar la presencia de Dios a la de las cosas o los hombres, ni siquiera a la del mundo que se despliega como horizonte de toda aparición.²³

Y Strasser nuevamente declara: “Un Dios que apareciera de una manera o de otra como fenómeno, sería *ipso facto* un ser mundano”.²⁴ Entonces, si Dios no se hace presente al modo de un fenómeno en el mundo, es

²¹ Husserl, *Investigaciones lógicas*, 163.

²² Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 331.

²³ Lacoste, *Experiencia y absoluto*, 10.

²⁴ Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 334.

decir, como un contenido de conciencia, ¿cómo podemos “caracterizarlo” para poder dejar lugar a un discurso con sentido acerca de él? Levinas propone, como ya lo anticipamos, la idea filosófica y cartesiana de infinito.

Este tema levinasiano remite a Descartes, que en sus *Meditaciones metafísicas* propone que el yo encuentra en sí la idea de Dios que, en términos ontológicos, garantiza la radicalidad y la certeza última de la duda metódica.²⁵ Esta temática suscita a la vez la pregunta de cómo es posible encontrar en un ser finito la idea de infinito, el más en el menos. Esta problemática es pasada por alto por Descartes, quien se aboca más bien a pensar una voluntad yoica absolutamente libre, que hace propio todo lo que se le opone y todo aquello con lo que entra en relación, según la interpretación levinasiana.

Levinas no deja pasar este tema e indaga a su modo acerca de si existe una alternativa a la autonomía del yo omniabarcador que reduce toda experiencia de la naturaleza y el mundo a una experiencia de “en lo de sí”. Concretamente, Levinas se plantea si es posible una verdadera trascendencia en el ámbito de la filosofía, y si es posible, por tanto, una metafísica que no sea onto-teo-logía.

Ahora bien, ¿de qué tipo es una relación tal con un otro eminentemente otro? Esta relación para ser metafísica, debe primero no ser una representación, dado que el otro se disolvería en el mismo, pues la representación debe entenderse, desde la fenomenología, como constitución trascendental.

Es aquí donde entra en juego la idea de infinito que Levinas opone a la de totalidad para construir una metafísica no-ontológica y, en consecuencia, para poder pensar precisamente una alteridad.

La relación con lo infinito no puede ciertamente decirse en términos de experiencia [...]. Pero si experiencia significa precisamente relación con la absolutamente otro —es decir con lo que siempre desborda el pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.²⁶

²⁵ Cf. Descartes, *Discurso del método*, Meditación III.

²⁶ Levinas, *Totalidad e infinito*, 87.

La “experiencia” metafísica, según Levinas, no es una experiencia objetivante, ya que ella traspasa esencialmente los límites de lo que puede ser identificado como objeto; he aquí cómo se podría interpretar este pasaje. En el curso de su evolución intelectual, Levinas amplía aún más la extensión del concepto de “experiencia”. La experiencia no termina necesariamente en un conocimiento cierto y unívoco: ella puede ser también experiencia de una *huella* (*trace*), es decir, de algo que cuando se hace presente ya está evocando algo pasado y ausente.

Este último tipo de experiencia tiene una particularidad más: lo que sigue una huella no retorna más a su punto de partida. Su aventura, según la metáfora levinasiana, se parece a la de Abraham, no a la de Ulises. Para marcar la diferencia con Husserl, Levinas habla de una “experiencia heterónoma”.²⁷

En el texto citado anteriormente, el filósofo francés dice: “La experiencia heterónoma que buscamos —sería una actitud que no puede convertirse en categoría— y cuyo movimiento hacia lo Otro no se recupera en la identificación, no vuelve a su punto de partida”.²⁸ Este tipo de experiencia corresponde a un movimiento hacia el Otro que no se recupera en la identificación.

Pienso que la siguiente cita de De Greff ayuda a dilucidar un poco más aquello a lo que se refiere Levinas:

Lo empírico puro es lo que recibe la significación, no lo que la da. La situación del Yo (*Moi*) de cara a Otro es significante. Y por tanto no empírica. La única experiencia auténtica sería aquella que se consume a partir de una imposibilidad, es decir, la experiencia de lo que n, puede ser experimentado, la experiencia de aquello que está fuera del alcance de las posibilidades y poderes del sujeto cognoscente. Lo radicalmente empírico es metaempírico, extra-ordinario, excepcional. La auténtica visión es visión de lo invisible. Ésta no permite sin embargo decir que la ética se juega más allá de la filosofía, ya que ella puede ser comprendida como rebasamiento de lo sensible sobre lo metaempírico.²⁹

²⁷ Levinas, *Descubriendo la existencia*, 272.

²⁸ *Ibid.*, 273.

²⁹ J. de Greff, “Empirisme et éthique chez Levinas”, *Archives de Philosophie*, 33 (1970): 224.

En mi interpretación, este texto propone que la experiencia religiosa es afectividad absoluta, relación con una alteridad ante quien estoy totalmente expuesto de modo vulnerable e indefenso. Mi propia finitud constituye de algún modo mi propia religiosidad.

*Pensar lo impensable: la cuestión
del lenguaje ético y de la huella*

La última cuestión que debe ser planteada se puede enunciar del siguiente modo: ¿Es pensable la experiencia de Dios, aunque este no aparezca ni sea conceptualizable?

Para empezar a responder a esta intrincada cuestión, traigo a colación una anécdota que comenta Strasser:

La cuestión [...] me recuerda una anécdota que Leo Gabriel, hoy profesor emérito de la Universidad de Viena me contó un día: Cuando Gabriel era asistente de Moritz Schlick, éste último le dijo: “Si encuentro alguien que me muestre un carné de identidad en el cual esté mencionado el nombre de Dios, entonces creeré en Dios”. “Ese será precisamente el momento donde yo dejaré de creer en Dios”, le respondió Gabriel.³⁰

Para la filosofía fenomenológica, esta anécdota contiene una importante enseñanza. El fenomenólogo debe admitir que todos los fenómenos pensables forman una unidad: la unidad reunida por el horizonte del mundo. En consecuencia, como Husserl lo ha remarcado a la par de Leibniz, no puede existir más que un mundo. En una fenomenología tal no hay lugar para un Dios trascendente, que se encuentra *au-de-là de l'essence*, que no se deja sintetizar por la unidad de la conciencia. Queda, por tanto, siempre, santo, en hebreo, *k-dosh*, es decir, separado.³¹ Y de este modo,

³⁰ Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 335.

³¹ En E. Levinas, *Ética e infinito*, trad. por Jesús Ayuso (Madrid: Visor, 2009), 98, Philippe Nemo pregunta a Levinas: “¿En la exigencia ética existe un infinito en el hecho de que la misma es insaciable?, a lo que el filósofo responde: ‘Sí. Es una exigencia de santidad. Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita. En este sentido es en el que hay una abertura más allá de lo que se delimita; y tal es la manifestación del Infinito. No es una ‘manifestación’ en el sentido de ‘develamiento’, que sería adecuación a un dato. Por el contrario, lo propio de la relación con el Infinito consiste en que no es develamiento. Cuando, en presencia del otro, digo ‘¡Heme aquí!’; este ‘¡Heme aquí!’ es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizado, al menos de manera

la trascendencia de Dios lo convierte en una especie de protofenómeno (Rosenzweig) o de Bondad (Platón, Levinas).

El mismo Strasser plantea lo siguiente:

Quizá habría que intentar invertir las relaciones y afirmar: ¿La vida trascendental que funda para nosotros el ser de las cosas y del mundo en su totalidad no sería la vida divina? Es sin embargo notable que ni Husserl ni ninguno de los grandes fenomenólogos hayan afirmado alguna cosa semejante.³²

Creo que la experiencia de Dios es pensable y, por tanto, susceptible de tener sentido y ser puesta en un discurso, a partir de dos claves que nos da el filósofo lituano-francés: la noción de huella; y la cuestión de que la relación con la alteridad es una relación que me constituye como alguien desde un lenguaje ético, no-ontológico.

La noción de huella

Entre el aparecer como fenómeno como “*télos*” ideal con el aparecer en la claridad de la evidencia, por una parte, y el no-sentido impensable por otra, existe una tercera posibilidad: la significación como “huella” (*trace*). La esencia de la huella consiste para Levinas en “*significar sin hacer aparecer*”. ¿Qué esconde esta fórmula enigmática? A fin de comprender este punto esencial del pensamiento de Levinas, conviene explicar lo que nuestro autor entiende por huella.

Levinas insiste de entrada sobre la diferencia del “signo” y de la “huella”.³³ Ilustra esta diferencia con la ayuda de algunos ejemplos. Si alguien firma un cheque, emite una serie de signos que, en el marco de la circulación monetaria, están provistos de una significación unívoca. Esta responde a la intención del que ha firmado el cheque. El firmante ha querido comunicar algo que no puede ser objeto de un malentendido, precisamente porque los signos tienen una significación bien delimitada que se integran perfectamente en el orden del mundo, más particularmente en el

original. El ‘Dios invisible’ no *hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento*, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad”. (Cursivas añadidas).

³² Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 338.

³³ Cf. Levinas, *Descubriendo la existencia*, 279.

orden del mundo económico. “La huella, al contrario, es en cierto sentido lo contrario del signo. La huella no es producida por una voluntad de revelar o de comunicar alguna cosa; ella no es el resultado de una intención o de un proyecto.”³⁴

La huella no se integra en el orden del mundo. Con respecto a los principios que rigen el orden del mundo, la huella es accesoria, superflua, obstaculizante. La diferencia, tal como la esbozamos, es, sin embargo, abstracta. Podemos en concreto considerar todas las huellas como signos. Supongamos que nos han robado. Los ladrones han dejado huellas. Para los investigadores, esas huellas son los signos que les dicen que ciertas acciones han sido cometidas en el lugar del crimen. Se constata con mayor sospecha que los ladrones llevaban guantes a fin de no dejar huellas dactilares. Se trata de un acto de disimulación, de borrar rastros. Gracias a la inteligencia de los investigadores, esta disimulación puede ser transformada en un signo; ella deja también aparecer algo determinado.

Otro ejemplo del entreveramiento de la huella y del signo es el de la letra. El autor ha querido comunicar su mensaje por medio de una serie de cartas: un grafólogo puede interpretar esas cartas como signos de intenciones inconscientes. Supongamos que la carta sea la de una persona querida. El destinatario de la carta va desde el principio a conocer el contenido: examinará atentamente la escritura; intentará también leer entre líneas. Cuando haya hecho todo eso, le quedará algo: un vacío (*vide*). La carta es en definitiva la huella de una ausencia. El ser amado que ha escrito esas palabras no está más allí. Está oculto. “Ser en tanto que dejar una huella, es pasar, partir, absolverse”³⁵ subraya Levinas. En otras palabras, un ser que deja solo una huella detrás de sí no aparece más, no está presente, no deviene fenómeno. Se trata mucho menos de un ente disimulado que se podría develar, revelar, hacer ver. Y, sin embargo, es imposible admitir que un tal ente no sea en absoluto, no tuviera alguna significación. Muy al contrario: somos en gran medida tocados por su

³⁴ *Ibid.*, 281.

³⁵ E. Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, trad. por José L. Pardo (Valencia: Pretextos, 1993), 58.

ausencia. Parece que una relación a una ausencia que no se deja convertir en presencia, es posible.

Ser constituido y lenguaje

El infinito se muestra, en el sentido de una “misteriofanía”,³⁶ en el rostro del otro. Ahora bien, el rostro no es la cara, o sea, lo que puede ser objetivado o visto. La cara es fisonomía, está presente con ciertos caracteres y formas objetivables. El “rostro” (*face*), por el contrario, despojado de sus cualidades objetivables, “el rostro en su desnudez”, como le gusta decir a Levinas, es una ausencia. El rostro, en efecto, no tiene espacialidad, no tiene una función en el horizonte del mundo; al contrario, a él le corresponde perturbar el orden egocéntrico de mi mundo.

Es precisamente la razón por la cual el rostro del otro me fascina y es para mí una “visitación”, que me habla —incluso sin palabras— desde una “extraña altura”.³⁷ De ahí que no pueda establecer con este una relación perceptiva, ya sea visual o emocional. Entonces, surge la cuestión de qué tipo de relación es esta. Para Levinas, la relación con la alteridad que me impone el rostro es una relación que él denomina ética, porque el rostro del otro establece un vínculo lingüístico con aquello a lo que afecta. Así se puede plantear una relación ab-soluta, es decir, en donde los términos de esta se mantienen ab-sueltos, asintóticos, lejanos pero vinculados. No obstante, ¿por qué Levinas denomina lenguaje ético al habla del rostro? Porque su decir no es concepto, no es un discurso tematizable; al contrario, es mandato. En este sentido, el lenguaje del rostro no es el lenguaje de la gramática, el lenguaje con el que nos referimos a las cosas. No es indicativo. Es un lenguaje imperativo, que me conmina, dice Levinas, me “ob-liga”. Es decir, me liga a él en el modo del mandato. Y ¿qué dice el rostro? “No matarás”. De este modo, se concreta la epifanía del otro o la misteriofanía de Dios.

³⁶ M. García-Baró, *De estética y mística* (Salamanca: Sigueme, 2007), 33.

³⁷ “La dimensión de altura en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia”. Levinas, *Totalidad e infinito*, 109. De acuerdo con esta imagen, Levinas hablará en ocasiones de la “curvatura del espacio interpersonal”, tomando prestado el término a la física contemporánea.

El lenguaje, como lo veremos más adelante, lleva a cabo una relación, según la interpretación levinasiana, en la que los términos no son límites, en la que el otro, a pesar de la relación con el mismo, sigue siendo trascendente al mismo: “La relación del Mismo y del Otro –o metafísica– funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de ‘yo’ —de ente particular uno y autóctono— sale de sí”.³⁸ Este punto acerca de la relación como lenguaje es fundamental. Basta decir que el lenguaje establece un tipo de relación especial —única—, en la que los términos no forman una totalidad, un sistema. Y una relación tal solo puede producirse en el ámbito de la economía del ser como “*cara a cara*”,³⁹ no ofreciéndose a los poderes de una operación sinóptica del entendimiento. Ahora bien, la ruptura de la totalidad no es una operación del pensamiento:

El vacío que la rompe sólo puede mantenerse contra un pensamiento, fatalmente totalizante y sinóptico, si el pensamiento se encuentra frente a Otro, refractario a la categoría. En lugar de constituir con él, como con un objeto, un total, el pensamiento consiste en hablar. Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad”.⁴⁰

Para finalizar, se puede decir que rompiendo con la modernidad que siempre postuló desde Descartes a Hegel, que es el sujeto el que se constituye a sí mismo como tal, el filósofo judío sostiene que el yo es puesto por otro, es “creatura”. Y su posición en el mundo está marcada por la ética en tanto *proté philosophia*, meta-física. El *ego* es yo ético, es decir, un ser responsable de la vida del otro. La relación ontológica con el mundo, con los demás yoes, con la técnica, la política, la cultura e incluso la religión positiva, vienen después, en un después que no es cronológico sino ético-metafísico. Para Levinas, la fenomenología husserliana escapa a esta interpretación.

³⁸ Levinas, *Totalidad e infinito*, 63.

³⁹ Levinas, *Ética e infinito*, 65-66.

⁴⁰ Levinas, *Totalidad e infinito*, 64.

Consideraciones finales

Creemos haber dejado claro a partir de lo expuesto que la experiencia religiosa es una experiencia de la alteridad y, por tanto, heterónoma. Esto es, de un Otro que no puedo subsumir a mis categorías, o sea, con el que no puedo entrar originariamente en una relación cognoscitiva (lo que no quiere decir que no pueda entrar en relación con él). Esto tampoco implica que, en una instancia ontológica, es decir, posterior a la dimensión originaria de la constitución del yo, pueda uno hacerse una representación, idea, concepto, figura o imagen de Dios, del otro, de los otros, del mundo y así sucesivamente.

Levinas no es un escéptico o un filósofo que crea que todo es metafísica. Pero él no se ocupa temáticamente de la religión positiva, de la política, de la antropología, ni siquiera de la moral. Sí, me parece que ha quedado claro que siguiendo esta “lógica” levinasiana podemos *pensar* lo que está más allá del concepto y ponerlo en un discurso con sentido.

Dios no será algo, pero se “da a la idea”, parafraseando a Levinas. Su manifestación al pensar es por medio del habla (no de la representación, “*bildung*”) y su habla no es indicativa sino que cumple la función de constituirme como yo o, en palabras de Levinas, como un “heme aquí”, es decir, como un yo que está a disposición del otro; y acaso de modo hiperbólico, un yo que es “rehén del otro”.

En este sentido, podemos decir de Dios que aparecer no es lo mismo que *comparecer*. Y lo propio de Dios es la comparecencia, esto es su expresión manifestativa de tipo lingüística. Por tanto, la experiencia religiosa es para el filósofo francés una pasión “a mi pesar”, en la que el que toma la iniciativa es el Otro. Toda acción que el sujeto quiera realizar para entrar en relación con lo divino es legítima y además necesaria, pero en la interpretación del autor de *Totalidad e Infinito*, siempre quedará impregnada del sesgo subjetivo y categoremático del yo.



La existencia de Dios como fundamento de la ética en Immanuel Kant: ¿antropologización?

The existence of God as foundation of ethics in Immanuel Kant: Anthropologization?

A existência de Deus como fundamento da ética de Immanuel Kant: Uma na Antropologização?

Alberto F. Roldán

Instituto Teológico Fiet
Buenos Aires, Argentina
roldan1967@gmail.com

Recibido: 11 de abril de 2024

Aceptado: 6 de junio de 2024

Resumen

En el presente artículo, Alberto F. Roldán analiza la existencia de Dios tal como la expone Immanuel Kant como fundamento para la ética. El trabajo está centrado especialmente en *Crítica de la razón práctica, fundamentación de la metafísica de las costumbres y prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Los ejes del análisis del autor radican el modo en que Kant argumenta la importancia del postulado de la existencia de Dios como única fundamentación posible de la ética cuyos elementos centrales son la moralidad y la felicidad, a los fines de alcanzar el bien supremo, que el filósofo alemán identifica con el reino de Dios. En su evaluación del planteo kantiano, el autor admite que si bien Kant afirma la existencia de Dios, ese énfasis solo es atinente al campo de la moralidad ya que Dios, la libertad y la inmortalidad no tienen realidad objetiva y solo pueden ser planteados como necesarios desde la razón práctica. En sus conclusiones, Roldán reconoce el esfuerzo de Kant por afirmar la existencia de Dios, aunque el filósofo alemán dice que de Dios no pueden hacerse afirmaciones firmes y sólidas. La conclusión es que Kant, en su planteo metafísico, reduce a Dios a un mero concepto práctico, ético e individual y, de ese modo, deriva en una antropologización de Dios.

Palabras claves

Kant — Existencia de Dios — Fundamentación — Ética



Abstract

In this article, Alberto F. Roldán analyses the existence of God as exposed by Immanuel Kant as foundation for ethics. The work is focused mainly in *Critique of practical reason, groundwork of the metaphysics of morals and prolegomena to any future metaphysics*. The central themes of the analysis of the author lies in the manner in which Kant argues the importance of the postulate of the existence of God as the only possible foundation of ethics whose central elements are morality and happiness, for the purpose of reaching the supreme good, that the German philosopher identifies with the kingdom of God. In his evaluation of the Kantian proposal, the author admits that although Kant affirms the existence of God, that emphasis pertains only to the field of morality, since God, liberty and immortality have no objective reality and can only be proposed as necessary from practical reason. In his conclusions, Roldán recognizes the effort of Kant to affirm the existence of God, although the German philosopher says that no firm and solid statements can be made about God. The conclusion is that Kant, in his metaphysical approach, reduces God to a mere practical, ethical and individual concept, and in that way, derives in an anthropologization of God.

Keywords

Kant — God's existence — Fundamentation — Ethics

Resumo

Neste artigo, Alberto F. Roldán analisa a existência de Deus, apresentada por Immanuel Kant, como a base da ética. O trabalho está especialmente focado na *Crítica da Razão Prática, fundamento da metafísica dos costumes e prolegômenos a toda metafísica do futuro*. Os eixos de análise do autor residem na forma como Kant defende a importância do postulado da existência de Deus como único fundamento possível da ética cujos elementos centrais são a moralidade e a felicidade, para alcançar o bem supremo, que o filósofo alemão identifica com o reino de Deus. Em sua avaliação da abordagem kantiana, o autor admite que embora Kant afirme a existência de Deus, essa ênfase só é relevante para o campo da moralidade, uma vez que Deus, a liberdade e a imortalidade não têm realidade objetiva e só podem ser postuladas como necessárias a partir da razão prática. Em suas conclusões, Roland reconhece o esforço de Kant em afirmar a existência de Deus, embora o filósofo alemão diga que não podem ser feitas afirmações firmes e sólidas sobre Deus. A conclusão é que Kant, em sua abordagem metafísica, reduz Deus a um mero conceito prático, ético e individual e, dessa forma, resulta em uma antropologização de Deus.

Palavras-chave

Kant – Existência de Deus – Fundamentação teórica – Ética

“... el postulado de la posibilidad *del bien supremo derivado* (el mejor del mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, esto es, de la existencia de Dios”.

Immanuel Kant

Semblanza de Immanuel Kant

Immanuel Kant nació el 22 de abril de 1724 en Königsberg, ciudad de la Prusia oriental, hoy perteneciente a Rusia y llamada Kaliningrado. Su familia era pobre y tenía todos los rasgos de la religión luterana, particularmente la rama pietista. El pietismo era un movimiento renovador dentro del luteranismo del siglo XVII. Debe su nombre a una obra de Felipe Jacob Spener: *Pia desideria* (Deseo piadoso),¹ que instaba a la Iglesia luterana a superar una mera ortodoxia doctrinal mediante un regreso a las prácticas del evangelio y la vida piadosa, consistente en oración, piedad, evangelización y el discipulado cristiano. Esas tendencias se vieron reflejadas en su obra, particularmente en el tema de la ética. Sus primeros estudios los realizó en una escuela pietista de Königsberg y a los dieciséis años ingresó a la universidad de esa misma ciudad para estudiar teología, ciencias exactas y literatura latina.

En cuanto a la teología, a Kant le atraía la teología bíblica crítica, menos rigurosa y dogmática que la teología luterana oficial. Tuvo problemas con Guillermo II, quien se había disgustado con las inclinaciones heterodoxas de Kant.²

¹ Felipe Jacobo Spener, *Pia desideria, o sincero deseo de un mejoramiento agradable a Dios de la verdadera Iglesia evangélica junto con algunas propuestas cristianas simples tendientes a ello*, trad. por René Krüger y Daniel Beros (Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2007).

² Datos tomados de Joan Solé, *El giro copernicano en la filosofía* (Buenos Aires: EMSE EDAPP, 2015), 33-35. Para más información sobre la vida de Kant, ver Roberto Aramayo, *Immanuel Kant: la utopía moral como emancipación del azar* (Madrid: EDAF, 2001), 15-20; y Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, trad. por Wenceslao Roces (México: FCE, 1948).

La existencia de Dios como postulado necesario para alcanzar el bien supremo

En la sección V de la *Crítica de la razón práctica*, Kant distingue dos elementos fundamentales del bien supremo: la moralidad y la felicidad. Considera que la moralidad es la parte principal del bien supremo que solo puede concretarse en la eternidad y, por lo tanto, está estrechamente unido a la inmortalidad. El segundo elemento es la felicidad que debe ser adecuada a la moralidad. Entiende que es necesario postular la existencia de Dios como posibilidad para alcanzar el bien supremo. Kant define la felicidad en estos términos:

La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de mi existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*; descansa, pues en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad.³

Kant entiende que, al pensar en la causa suprema de la naturaleza, ello implica, por sí mismo, la existencia de Dios. Explica:

Así pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón y voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad *del bien supremo derivado* (el mejor del mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, esto es, de la existencia de Dios.⁴

Notemos la secuencia. El supremo bien implica, de suyo, la existencia de una causa original de todo, que se percibe en la naturaleza. Ese bien supremo originario exige la existencia de Dios. Para Kant, Dios existe en cuanto también existe un bien supremo originario. Dios es el ser necesario para fundamentar el bien supremo que de él se deriva.

Paul Tillich, teólogo y filósofo luterano, considera a Kant como el destructor de la teología de la Ilustración y, citando a Julio Kaftan, teólogo sistemático de la Universidad de Berlín, afirma que así como para la Iglesia ortodoxa el filósofo es Platón y para la Iglesia católica es Aristóteles, Kant es el filósofo del protestantismo. Paul Tillich, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*, vol. II, trad. por María Teresa La Valle (Buenos Aires: La Aurora, 1977), 382-383.

³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, 14.ª ed., trad. por Francisco Larroyo (México: Editorial Porrúa, 2004), 201 (cursivas originales).

⁴ *Ibid.* (cursivas originales).

Fomentar el bien supremo, continúa reflexionando Kant, es un deber y no solo un derecho. Es una necesidad y una exigencia y no puede ocurrir “más que bajo la condición de la existencia de Dios, [que] enlaza inespablemente con la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios”.⁵

En ese contexto, Kant critica a varias escuelas filosóficas griegas que, según dice, no fueron capaces de relacionar la moralidad con la felicidad. En primer lugar, se refiere a los epicúreos que habían acentuado la felicidad como bien supremo, pero esa felicidad solo se podía adquirir mediante la prudencia.

Por su parte, los estoicos habían elegido el principio superior de la virtud, pero “abandonaron el segundo elemento del supremo bien, la propia felicidad, poniéndola sólo en la actividad y en el contexto con el valor personal...”.⁶

A modo de contraste, Kant menciona luego al cristianismo que, aunque no se lo considere como doctrina religiosa, “da en este punto un concepto del bien supremo (el reino de Dios) que es el único que satisface a la exigencia más severa de la razón práctica”.⁷ En un extenso pie de página, Kant compara a la moral cristiana en perspectiva filosófica con otras escuelas. Concretamente, se refiere a cuatro escuelas: cínicos, epicúreos, estoicos y cristianos, cuyas ideas de la moralidad están resumidas en simplicidad natural, prudencia, sabiduría y santidad, respectivamente. Lo importante es observar el lugar privilegiado del reino de Dios en su planteo ético. Ese reino es donde se plasma de modo pleno el supremo bien, distinguiendo entre Estado civil de derecho y Estado civil ético.⁸

⁵ *Ibid.*, 202.

⁶ *Ibid.*, 203.

⁷ *Ibid.*, 203-204. Para un análisis del concepto kantiano del reino de Dios, ver Alberto F. Roldán, “El concepto kantiano del reino de Dios”, *La religión dentro de los límites de la mera razón, Atenas y Jerusalén: filosofía y teología en la mediación hermenéutica* (Lima: Ediciones Puma, 2015), 41-50.

⁸ Adela Cortina comenta que la expresión “comunidad ética” que utiliza Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* es una expresión poco usada en la filosofía moral. Y señala que la diferencia que hace Kant entre Estado civil y Estado ético es heredera de la tradición de San Agustín que retoma Martín Lutero y se condensa en la idea de los “dos reinos”. Agrega que tal

Para Kant, después de que se ha despertado el deseo moral mediante una ley, debe fomentarse el reino de Dios que viene a nosotros como...

... deseo que no pudo satisfacer antes ninguna alma egoísta, y después de que para satisfacer ese deseo se ha hecho el paso a la religión, puede denominarse esta doctrina moral también como doctrina de la felicidad porque la esperanza de esta última sólo se despierta con la religión.⁹

Se percibe claramente que Kant reivindica el rol de la religión como medio para concretar el bien supremo que es el reino de Dios. Todo comienza con la ley, con el deber que Dios impone. Y nada más honra a Dios, dice Kant, que el respeto a su mandato, a su ley. Dentro de ese contexto, aclara que en el orden de los fines el hombre nunca debe ser utilizado como un medio, sino como un fin en sí mismo y que ni aún Dios puede utilizar al hombre como medio en razón de que él es un sujeto moral.

El concepto kantiano de Dios

Del reino de Dios como bien supremo, pasamos ahora a preguntarnos cuál es el concepto de Dios en el pensamiento de Kant. Para Kant, hay tres conceptos puros de la razón que pertenecen al campo de lo *noumenal*. Ellos son libertad, inmortalidad y Dios.¹⁰ Solo son, argumenta Kant, conceptos pensables afirmados positivamente en tanto conceptos. Y agrega:

Las tres ideas anteriores de la razón especulativa no son en sí conocimiento alguno; sin embargo, son *pensamientos* (trascendentes) en donde no hay nada imposible. Ahora bien, mediante un ley práctica apodíctica y como condiciones necesarias de la posibilidad de aquello que esta ley ordena *ponerse como objeto*, reciben realidad objetiva, es decir, que esa ley nos enseña que *tienen objetos* sin poder, sin

herencia se podría explicar a partir de que Kant fue educado dentro del pietismo alemán que surge en el luteranismo del siglo XVII. Adela Cortina, *Alianza y contrato: política, ética y religión*, 2.ª ed. (Madrid: Trotta, 2005), 111.

⁹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 205-206.

¹⁰ Se recordará que Kant divide la realidad en lo noumenal (la "cosa es sí") y lo fenoménico, que pertenece a la realidad sensible. Así lo explica Ramón Xirau, en *Introducción a la historia de la filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 317 (cursivas originales): "... un *fenómeno* es una realidad sensible, un hecho de la experiencia percibida. Los fenómenos no son para Kant cosas sino las representaciones que la conciencia se hace de las cosas. Los *noumenos* en cambio son, precisamente, cosas o, para decirlo en términos kantianos cosas en sí, y en términos clásicos, esencias".

embargo, mostrar cómo su concepto se refiere a un objeto, y esto no es, pues, conocimiento de *esos objetos* pues con esto no se puede jugar sobre ellos sintéticamente ni determinar teóricamente su aplicación, por tanto, hacer de ellos uso alguno teórico de la razón, en el que consiste propiamente todo conocimiento especulativo de la misma.¹¹

Para Kant, Dios —junto a la libertad y la inmortalidad— son pensamientos trascendentes pero necesarios y se los puede afirmar apodícticamente, aunque no tengan objetividad. Surgen de un ejercicio práctico de la razón. Además, no pueden ser experimentables. Por eso, agrega Kant, son útiles y necesarios en tanto se hace un uso práctico de ellos. El concepto de Dios “es exigible para la posibilidad de pensar una ley moral, si bien un conocimiento de Dios, sólo empero en una relación práctica...”¹² Esta relación, dicho sea de paso, es mediada por la fe ya que, como él mismo sentenció en su famoso adagio, “tuve que dejar de lado la razón para dar lugar a la fe”.

¿A qué campo de la filosofía pertenece el concepto de Dios? A este respecto, Kant plantea si ese concepto de Dios pertenece a la física o a la metafísica. En rigor, las alternativas son tres: la física, la metafísica y la moral. Recurrir a la física es un camino inviable porque —dice— ello implicaría recurrir a ese “dios” como autor de todas las cosas y eso no es explicación física. En cuanto a la metafísica, Kant es todavía más enérgico, ya que dice:

... por la Metafísica el concepto de Dios y la prueba de su existencia *mediante conclusiones seguras*, partiendo del conocimiento de *este* mundo es imposible, porque nosotros tendríamos que conocer este mundo como el todo más perfecto posible, y, por consiguiente, para ello, conocer todos los mundos posibles (para poder comparar con éste), y ser, por tanto, omniscientes, para decir que este mundo sólo es posible por un *Dios* (tal como nosotros tenemos que pensar ese concepto).¹³

¹¹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 209 (cursivas originales).

¹² *Ibid.*, 211.

¹³ *Ibid.*, 212 (cursivas originales). Vial Larraín resume en un párrafo la trayectoria histórica de la metafísica desde Kant, que luego siguió con Hegel y su “fenomenología”, para derivar luego en Husserl. Mientras Heidegger anuncia la “superación de la metafísica”, los positivistas de Viena (Carnap) o de Oxford (Ayer) hablan de una filosofía “antimetafísica” y los neomarxistas como Habermas y los posmodernos como Lyotard hablan de que ya estamos en una época

En otras palabras, para Kant no es posible fundamentar el concepto de Dios en la metafísica mediante conclusiones firmes, seguras, que parten del conocimiento de este mundo. Por consiguiente, el único medio por el cual es posible afirmar la existencia de Dios —diríamos del Dios que concibe Kant— es la razón práctica. Dice a modo de conclusión:

Por consiguiente, la ley moral, por medio del concepto del supremo bien como objeto de una razón pura práctica, determina el concepto del ser primero, como el de un *ser supremo*, cosa que no pudo hacer la marcha física (y continuando más alto, la metafísica), y, por consiguiente, la marcha total especulativa de la razón. Así, pues, el concepto de Dios no pertenece originalmente a la física, esto es, a la razón especulativa, sino a la moral, y lo mismo precisamente puede también decirse de los demás conceptos de la razón, de que hemos tratado arriba, como postulados de la misma en su uso práctico.¹⁴

Análisis crítico del planteo de Kant

En la exposición de Kant, se pueden percibir algunos rasgos de su herencia pietista, sobre todo en su énfasis de la ética del deber. Sin embargo, no parece que Kant sea plenamente fiel a ese legado. En algún sentido parece serlo, como cuando hace algunas referencias al cristianismo y la enseñanza moral de Jesús, pero en cuanto a su concepto de Dios, lo limita al plano ético, dejando de lado las afirmaciones que son claves de la religión cristiana.

Entre otras cosas, no vincula a Dios como creador, sino solo como legislador ético cuyo ideal es el reino de Dios. Por eso, como dice Ágnes Heller,¹⁵ su concepto de Dios no puede ser una idea de ética reguladora porque eso iría en contra de la libertad humana, que es otro de los conceptos centrales de su planteo. Además de ello, como señalan Alvarado y

“posmetafísica”. Juan de Dios Vial Larraín, *Razón de existir. ¿Cuál es el fundamento de la filosofía?* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013), 105.

¹⁴ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 213 (cursivas originales).

¹⁵ Ágnes Heller, *Crítica de la Ilustración*, trad. por Gustau Muñoz (Barcelona: Península, 1991), 75.

Machado, “la idea de Dios no puede ser un dogma teórico, sino un presupuesto de la razón práctica”.¹⁶

Como el propio Kant señala en los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*,¹⁷ las ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas son puros conceptos de la razón que no se pueden dar en la experiencia y no son ofrecidas como “objetos”, sino que son meras máximas de la razón.¹⁸ Más adelante, Kant argumenta que la metafísica en tanto ciencia especulativa de la razón no puede nunca apelar al entendimiento humano, ya que como especulación de la razón pura se apoya solamente en apreciaciones generales, con lo cual concluye:

Pero fuera de ella, pueden muy bien encontrar su uso útil y justificado la verosimilitud y el sano entendimiento del hombre; pero según principios propios cuya importancia depende siempre de su relación con la práctica. Esto es lo que creo justo exigir para la posibilidad de una Metafísica como ciencia.¹⁹

De ese modo, el Dios kantiano se reduce a un mero enunciado, presupuesto o postulado necesario para la razón práctica, para la ética, para la práctica del bien que solo se plasmará en el reino de Dios. Pero Kant no hace referencia concreta a ese reino que vino con Jesús de Nazaret ni

¹⁶ José Alvarado e Ineida Machado, “La idea de Dios y las preguntas de la razón pura”, *La Colmena*, 96, acceso el 8 de abril de 2023, <https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6994>.

¹⁷ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, trad. por Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero (Buenos Aires: Losada, 2005), 139-140.

¹⁸ Jaime Ricardo Reyes Calderón, en “Kant y Dios: pruebas, postulados y religión”, *Revista Albertus Magnus* 6, n.º 1. (2015), 122, explica: “La metafísica tradicional desarrollaba los noúmenos (Alma, Mundo y Dios) como objetos desde los cuales se enunciaban verdades irrestrictas, evidentes e incuestionables. Pero en Kant pierden legitimidad como conocimiento científico pues la ciencia sólo trata de lo experiencial, lo fenoménico, lo percible en el espacio y el tiempo, lo susceptible de ser transformado en una fórmula que modifica las entidades naturales de forma causal. Lo metafísico no es pertinencia del conocimiento científico”.

¹⁹ *Prolegómenos*, 167. En su tesis doctoral sobre Kant, Marcos Thisted, en *Kant y la metafísica crítica: circa 1792-1795; análisis de los progresos de la metafísica* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2015), 220 (cursivas originales), sostiene: “Contra la hipótesis de que la verdadera *metaphysica specialis* fuera aquella que corresponde a la filosofía leibnizo-wolffiana, se muestra el carácter aparente y vacío de ésta y se muestra también el fundamento de su esterilidad en el conocimiento de lo suprasensible; al mismo tiempo, se expone cuál es el único posible progreso real de la razón pura en la metafísica propiamente dicha: aquél que se fundamenta en la libertad práctica del hombre”.

tampoco de los alcances no solo individuales, sino también sociales, en lo que hoy denominamos “ética social”.

Para ese tipo de ámbito, Kant parece ignorar la enseñanza sobre el reino del propio Jesús, cuyo mensaje estuvo siempre centrado en ese reino con acciones éticas que no se trasladan a un mundo etéreo y futuro, sino que tienen correlato concreto en la vida diaria de los cristianos en el mundo. Y, si bien la concreción plena y perfecta de los valores de ese reino serán en la eternidad, las exigencias del reino de Dios implican decisiones concretas frente a la vida social en todas sus dimensiones y desafíos. Julián González Torres expresa:

La religión moral se circunscribe a los estrechos límites de la razón. Es la razón pura práctica, por la vía del *faktum* moral, la que hace posible inteligir a Dios como ser real. Ciertamente, Dios no puede ser un objeto de conocimiento, pero la praxis moral nos concede una fe, una fe moral que postula la existencia de Dios como condición de posibilidad para alcanzar el bien supremo. Nótese que se habla de Dios como condición de posibilidad, no como fundamento; puesto que el fundamento del bien supremo se sitúa en la mera razón pura práctica.²⁰

En suma, para Kant Dios es un postulado necesario para la razón práctica.²¹ Fuera de ese ámbito, de Dios no se pueden hacer afirmaciones sólidas ni tener conclusiones seguras.²² A la luz de lo expuesto, debe reconocerse el enorme esfuerzo argumentativo de Kant con vistas a fundamentar

²⁰ Julián González Torres, “El problema de Dios en la filosofía de Kant”, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 104 (2005): 269-314, acceso el 10 de abril de 2024, [el_problema_de_dios_en_la_filosofia_de_kant.pdf](https://doi.org/10.1016/j.rch.2005.04.001) (cursivas originales).

²¹ La distinción entre razón pura y razón práctica le permite a Kant afirmar la existencia de Dios, pero solo como un ejercicio de la razón práctica, ya que, tal como dice Sebastián García Navarro, en *En torno al problema de Dios en Kant*, 161, acceso el 27 de mayo de 2024, <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76256/99326-1-10-20080121.pdf>... “... desde la razón pura especulativa, KANT no admite ninguna posibilidad real de Dios; desde el campo de la razón práctica Dios ya no sólo es posible sino real, y a esto se llega a partir de la libertad, que nos abre a un mundo inteligible nuevo y ue dispara al hombre hacia una finalidad moral”.

Por su parte, Paul Lehmann entiende que, en su intento por superar la brecha entre la razón práctica y Dios, el filósofo alemán termina por reducirlo a un mero dato de la misma conciencia moral. *Ethics in a Christian context* (New York and Evanston: Harper & Row, 1963), 195.

²² Tan importante es la existencia de Dios y del alma en el planteo de Kant, que Gilles Deleuze, en *La filosofía crítica de Kant*, 3.ª ed., trad. por Marco Aurelio Galmarini (Madrid: Cátedra, 1997), 77, subraya que la conexión de la felicidad con la virtud no puede ser inmediata, sino por intermedio de un autor inteligible de la naturaleza sensible o de una causa moral del mundo (Dios).

una nueva metafísica²³ que tiene a la ética como núcleo central: la metafísica de las costumbres.

Su genialidad consiste en distinguir claramente entre razón pura y razón práctica para situar a Dios solo en ese último espacio. Todo ello es digno de ponderación, ya que su más profundo interés es la razón pura humana y su carácter finito.²⁴

No obstante, en lo que se refiere específicamente a Dios, Kant parece dejar de lado al Dios del judeocristianismo que se ha revelado de diversas maneras y, finalmente, en Jesucristo.²⁵ Por el contrario, de acuerdo a su planteo, podríamos decir que si bien Kant cree en la existencia de Dios, confina al Creador a un mero concepto práctico, ético e individual, solo necesario para la fundamentación metafísica del comportamiento humano, con lo cual reinterpreta a Dios mediante una especie de antropologización.

Luis Romera señala: “Un enfoque antropológico de la temática de Dios no asistido por una base metafísica lleva consigo, lo quiera o no Kant, una ambigüedad que deja la puerta abierta a la sujetivización y a la funcionalización de la cuestión de Dios”.²⁶

De esta manera, las ideas del alma y de Dios son las condiciones necesarias para que el objeto de la razón práctica se ponga a sí mismo como posible y realizable.

²³ Se trata de una nueva metafísica, que supere la concepción clásica a la que considera “utilizadora” y “superflua” y, de ninguna manera, “ciencia”. Ver Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, 156.

²⁴ Martín Heidegger señala: “El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito”. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. por Gred Ibscher Roth (Madrid: Biblioteca Nacional, 2002), 30.

La fuerza argumentativa de Kant y su modo de hacer filosofía es ponderada por Deleuze en estos términos: “Un gran filósofo es alguien que inventa conceptos, en el caso de Kant, en esa bruma, funciona una especie de máquina de pensar, una especie de creación de conceptos que es propiamente pavorosa”. Gilles Deleuze, *Cuatro lecciones sobre Kant*, versión electrónica, Internet Archive, p. 2, acceso el 11 de abril de 2024, <https://archive.org/details/cuatro-lecciones-sobre-kant-gilles-deleuze>.

²⁵ Hebreos 1,1.

²⁶ Luis Romera, *El hombre ante el misterio de Dios* (Madrid: Presencia, 2008), 73. También Pannenberg entiende que Kant antropologiza las funciones metafísicas de Dios, ya que en su

La conclusión es que, como dice Alasdair Macintyre, según Kant “el ser racional se da a sí mismo los mandatos de la moralidad. No obedece más que a sí mismo”.²⁷ Y es por eso que —agrega el eticista nacido en Glasgow— según Kant, “Jesús no puede constituir para nosotros una autoridad moral; o, más bien, lo es sólo en la medida en que nuestra naturaleza racional lo reconoce como tal y le acuerda autoridad”.²⁸

Es a partir de esa antropologización que se puede entender que en el planteo de Kant la gracia de Dios —fuente esencial para alcanzar el bien supremo— brille por su ausencia, ya que todo depende de la hercúlea voluntad humana.

concepción de la majestad de Dios como creador del mundo, el filósofo alemán cargó todo el acento en la finitud de la razón y las formas de conocimiento.

Wolhart Pannenberg, en *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, trad. por Rafael Fernández de Mururi Duque (Salamanca: Sígueme, 2001), 212, explica: “Este acentuar la distancia que separa a Dios de las criaturas —y, en particular de la razón humana—, explica que Kant insistiera cada vez con mayor energía en el lazo que mantiene sujeta la actividad racional a los datos que le presentan las impresiones de los sentidos, predisponiéndolo a los argumentos característicos del empirismo y, en especial, a la crítica gnoseológica de David Hume”.

En cuanto a Karl Barth, según interpreta Roger Mehl en *La teología protestante*, trad. por Teresa Rubio de M. Retortillo (Madrid: Taurus, 1969), 103, si bien se alegra por las conclusiones de Kant en cuanto a que la metafísica solo puede ser tema a criticar, “estima que *pos Christum* sólo podremos buscar a la verdad última sobre Dios y nosotros en el Evangelio y condena con vigor el método de correlación entre religión bíblica y ontología que practica Paul Tillich” (cursivas originales).

²⁷ Alasdair Macintyre, *Historia de la ética*, trad. por Roberto Juan Walton (Buenos Aires: Paidós, 1970), 189.

²⁸ *Ibid.* Esto es lo que dice el propio Kant: “El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral antes de que le reconozcamos como lo que es”. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. por Francisco Arroyo (México: Editorial Porrúa, 2004), 33.