

Las pasiones en las psicologías y antropologías filosóficas de Aristóteles, Descartes y Kant.

Doppelgatz, Angel.

Cita:

Doppelgatz, Angel (Noviembre, 2025). *Las pasiones en las psicologías y antropologías filosóficas de Aristóteles, Descartes y Kant*. XVII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXII Jornadas de Investigación XXI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VII Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VII Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/angel.emanuel.doppelgatz/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pqus/KSZ>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LAS PASIONES EN LAS PSICOLOGÍAS Y ANTROPOLOGÍAS FILOSÓFICAS DE ARISTÓTELES, DESCARTES Y KANT

Doppelgatz, Angel

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Este artículo explora una articulación entre los marcos filosóficos de Aristóteles, Descartes y Kant en torno a las pasiones, afectaciones e inclinaciones, con especial atención a sus fundamentos ontológicos y éticos. A través de un análisis comparativo de sus obras principales, se examina cómo cada pensador concibe la relación entre ellas y el alma o la razón, así como el papel que desempeñan en la vida moral. El estudio traza una transformación significativa en la comprensión de la subjetividad y la agencia moral desde la Antigüedad hasta la Modernidad, destacando el papel central de la psicología y la antropología filosóficas en el desarrollo histórico de la psicología como disciplina científica.

Palabras clave

Pasión - Afección - Sujeto moral - Ética - Ontología

ABSTRACT

PASSIONS IN THE PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY AND ANTHROPOLOGY OF ARISTOTLE, DESCARTES AND KANT

This paper explores an articulation between the philosophical frameworks of Aristotle, Descartes, and Kant concerning passions, affections, and inclinations, with particular attention to their ontological and ethical underpinnings. Through a comparative analysis of their major works, it examines how each thinker conceives the relationship between them and soul or reason, and the role they play in moral life. The study traces a significant transformation in the understanding of subjectivity and moral agency from Antiquity to Modernity, emphasizing the pivotal role of philosophical psychology and anthropology in the historical development of psychology as a scientific discipline.

Keywords

Passion - Affection - Moral subject - Ethics - Ontology

INTRODUCCIÓN

Las pasiones han sido objeto de reflexión filosófica desde los orígenes del pensamiento occidental. Lejos de ser unívocas, las concepciones sobre su naturaleza, origen y función han variado profundamente según los marcos ontológicos y éticos de cada época. Este trabajo se propone articular tres momentos clave en esta historia: la ética teleológica de la virtud en Aristóteles, el dualismo sustancial de Descartes, y la ética deontológica de la intención de Kant. A través de esta comparación, se busca iluminar los desplazamientos conceptuales que configuran distintas formas de entender la racionalidad, la moralidad y fundamentalmente la subjetividad.

1. ARISTÓTELES: PÁTHOS Y ARETE

Para Aristóteles, en su *Ética Nicomaquea*, la ética se sitúa entre las ciencias prácticas (*praktiká*) distintas a las ciencias productivas (*poietiká*) y las teóricas (*theoretiká*). Las prácticas tienen su fin (*télos*) en la propia actividad, mientras que, en las productivas, el fin es exterior a la actividad en tanto se orientan a una obra (*Metaf.* 1025 b20-25; *EN* 1140 b7). Esta clasificación de las ciencias se articula a una jerarquía que no deja de tener relación con la ontología. Las ciencias teóricas son preferibles a todas las demás, y dentro de ellas la teología es la más perfecta. Dentro de las ciencias prácticas, ese lugar no lo ocupa la ética sino la política a la que se encuentra supeditada. Esto resulta fundamental a la hora de conceptualizar la ética aristotélica como una ética teleológica que centra su saber en la noción de finalidad, en el bien supremo: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y elección parecen tender a un bien (...) el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (1094 a1-a3). En el ámbito de la acción (*prâxis*) y la elección (*proaíresis*), la ética como ciencia práctica indaga acerca de “si en lo que podemos realizar en la acción (*prâxis*) hay algún fin que queremos por sí mismos y queremos a los demás a causa de él” (1094 a18-19). Esta indagación inicia con el principio que identifica el fin (*télos*) con “el bien y lo más valioso” (1094 a20). Y el fin, bien último en sí y por sí, que es “más valioso y más completo” (1094 b8) al bien del individuo, en esta distinción entre las ciencias, es el de la *pólis*: “es deseable, en efecto, alcanzarlo y preservarlo para uno solo, pero hacerlo para un pueblo y para las ciudades es más noble y más divino” (1094 b9-b11).

Entonces, situar la ética en la esfera de las ciencias prácticas implica supeditarla a la política.

Por otro lado, las ciencias prácticas se ocupan de “cosas que ocurren generalmente” (Metaf. 1049 b22), por ende, el conocimiento que proporcionan no es universal y necesario (propio de las ciencias teóricas) sino contingente, un saber general y particular. La verdad, en este camino, no puede ser nunca absoluta o a-histórica. La ética aristotélica debe inscribirse, por ende, en lo bueno para la acción humana, en su contingencia, pero situada en trascendencia a lo individual: con miras a lo común, la pólis. Puede apreciarse fácilmente lo distinto de esta ética respecto de la ética metafísica-idealista platónica con su Universal situable en la Idea-Forma del Bien separada del orden de lo sensible.

En síntesis, la acción va a ser, precisamente, la vía para producir un carácter virtuoso y a partir de ella se articula la relación del individuo consigo mismo y con la pólis. De allí que sea la política el fin último y que las otras ciencias prácticas (la ética, economía, la retórica, la estrategia) tengan fines subordinados. La importancia del saber práctico es singular: la posibilidad de constituir un sujeto-agente moral e incluso de transformarlo al orientar la acción.

Ahora bien, y teniendo en cuenta que “bien” se dice de muchas maneras (1095 a24) ¿cuál es el fin (télós) de las cosas que hacemos, de nuestras acciones? ¿Hay un fin último de las cosas que hacemos en sí mismas y por sí mismas? ¿Hay un bien en sí (no como eídos separado e hipostasiado sino como bien realizable en la acción humana) por el cual todos los otros bienes son sólo útiles?

Primero cabe decir que para Aristóteles “una acción bien hecha es ella misma el fin” (1140 b7), es decir que debemos distinguir entre acciones como medios para conseguir otra cosa y acciones que hacemos por ellas mismas, que son su propio fin. Trabajamos por dinero, el dinero es un bien, pero con miras a comprar otras cosas; compramos cosas, pero con miras a satisfacer necesidades. La secuenciación de acciones y de “bienes” no puede proseguir el infinito: debe haber un bien-fin último que ordene al resto.

Retomando, Aristóteles halla cierto consenso en relación a esta pregunta: todo lo que hacemos lo hacemos con miras a la felicidad (eudaimonía). No obstante, no hay consensos en qué es la felicidad. Si es el placer, la riqueza, el honor (1095 a15-a25). Esta identificación entre el Fin-Bien Supremo humano y la felicidad es otro principio central para situar a las pasiones en la Ética Nicomaquea.

Ahora bien, si toda acción tiende a un fin, cabe preguntarse: ¿qué acciones son fines en sí mismas? Aristóteles sostiene que lo son las acciones virtuosas. Por ejemplo, la acción valiente puede realizarse por la búsqueda de honores, pero también puede ejecutarse por sí misma, como expresión de virtud. En este sentido, la virtud no es un medio para otra cosa, sino que constituye un fin en sí, una realización plena del ser humano en acto.

La vida buena, la felicidad (eudaimonía), es definida por Aristóteles como “cierta actividad del alma de acuerdo con una virtud completa” (1102 a5), es decir, una vida conforme a la razón (1098 a7). Esta vida virtuosa no es una existencia aislada, sino una vida política, en comunidad, orientada por las virtudes éticas del hombre prudente (phrónimos), aquel que sabe deliberar bien sobre lo que es bueno y conveniente para sí y para la pólis. En el libro III, Aristóteles introduce esta deliberación (bouleusis) de los medios, que articula deseo o apetito (órexis) con la elección (proaíresis).

El joven, en cambio, por su falta de experiencia, tiende a seguir las pasiones (pathe). Y el incontinente (akratés), por su parte, conoce el bien, pero no lo realiza, pues es dominado por el deseo. La virtud, en cambio, consiste no en eliminar los apetitos, sino en ajustarlos a la razón. Lo contrario es el vicio, donde la razón está subordinada a las pasiones. De esta manera, podemos decir que la acción ética versa sobre lo bueno, y el tipo de conocimiento que le corresponde es la prudencia (phrónesis), definida como “modo de ser racional y verdadero respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140 b1-15).

Entonces, las virtudes no surgen por naturaleza ni contra ella, sino que el ser humano posee una disposición natural para adquirirlas mediante la repetición, el hábito y la educación (paideia). Las virtudes éticas (como la valentía, la templanza, la justicia) se forman por la costumbre; las dianoéticas (como la sabiduría, la ciencia, el entendimiento, el arte y la prudencia) se adquieren por enseñanza y reflexión (1103a15-25).

La felicidad, por ende, no es un estado pasivo, sino una actividad (1176a34-b9), elegida por sí misma como fin último de la vida humana. Esta actividad se realiza desde la parte más elevada del alma, la racional y su sub-parte deliberativa-calculadora (1117a12-b16) en diálogo con la parte irracional apetitiva-desiderativa. Nótese cómo la ética no se deslinda de la psicología ontológica en el estagirita.

Ahora bien, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y si toda pasión (páthos) va acompañada de placer o dolor, entonces la virtud también debe estar relacionada con el modo en que experimentamos estos afectos. Aristóteles advierte que los hombres se hacen malos por buscar o evitar placeres y dolores de manera inadecuada, en el momento o en la medida incorrecta. Por ello, la virtud consiste en obrar bien respecto del placer y del dolor (1104b15-30).

Las pasiones (pathe), como la ira, el miedo, la alegría o el amor, no son elegidas y, por tanto, no son objeto de elogio o censura moral en sí mismas. Sin embargo, sí lo es el modo en que nos disponemos frente a ellas. La excelencia moral es un hábito deliberado que nos permite actuar correctamente frente a estos afectos, mientras que el vicio es una disposición contraria. Así, las virtudes éticas (como la magnanimidad, la mansedumbre o la templanza) son modos de ser o hábitos que nos permiten realizar bien nuestra función propia como seres racionales y sociales.

El estagirita sitúa que la naturaleza de esta virtud se define por el

término medio (mesótes): en todo continuo es posible identificar un exceso (hyperbole), un defecto (élleipsis) y un punto medio o medianía. Este término medio en lo relativo a la acción no es idéntico para todos, sino que es relativo a nosotros, determinado por la razón y por lo que decidiría el hombre prudente. La virtud, entonces, es “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón” (1106 b36).

Las pasiones, por tanto, no son rechazadas por Aristóteles como elementos negativos, sino que deben ser educadas y moderadas por la razón. Son parte constitutiva de la vida moral, pero sólo cuando están guiadas por la virtud pueden contribuir a la eudaimonía. La prudencia (phrónesis) es la virtud intelectual (dianoética) que permite deliberar correctamente sobre cómo actuar en situaciones concretas, articulando la racionalidad con la parte desiderativa del alma.

En casos como la akrasía (incontinencia, falta de dominio de sí), Aristóteles muestra cómo una persona puede actuar contra su mejor juicio debido a la fuerza de una pasión (páthos). Esto no implica ignorancia total, sino un conocimiento debilitado por el deseo, en clara crítica al intelectualismo socrático (cuyo lema era “nadie hace mal a sabiendas”) que identificaba saber con obrar bien.

Sin embargo, las pasiones no son ni buenas ni malas en sí mismas: su valor ético depende de cómo se experimentan en tanto afectos y de cómo se actúa en consecuencia. La virtud ética consiste en encontrar el justo medio (valentía, andreía) de un afecto (temor, phóbos) entre extremos pasionales (cobardía u osadía), mediante la práctica, la deliberación racional y la educación moral. Así, la armonía entre razón y deseo se convierte en el fundamento de una vida verdaderamente humana.

En síntesis, la ética aristotélica implica una sabiduría práctica que no aísla al individuo de la pólis, esta se inscribe como orden de trascendencia apelando a un principio que aquí es metafísico: el todo, sobre las partes. Pero, el estagirita sitúa unos conceptos de bien y de felicidad que no son trascendentes ni separados, sino que son inmanentes en la actividad. Se trata de una ética a una escala absolutamente humana: la virtud emerge de la educación y se consolida en su ejercicio práctico en la vida. Las pasiones, en este marco, son esenciales a la naturaleza humana y la sistematización que plantea la Ética Nicomaquea no conduce a su eliminación sino a su educación, su corrección orientada al bien político o a la vida contemplativa, es decir, subordinadas a la racionalidad.

2. DESCARTES: LAS PASIONES ANTES DEL TRATADO DE LAS PASIONES...

En otra ocasión, hemos desarrollado lo que concebimos como las condiciones de posibilidad de una metafísica dualista como la de René Descartes enfocándonos en la arqueología que realiza Alain de Libera (2020) alrededor de la constitución del cogito cartesiano y el paso a un sujeto de la pasión siguiendo el

Tratado de las pasiones del alma (Doppelgatz, 2024). En esta ocasión desarrollaremos, para contraponer con la ética del arete, la “moral provisional” del Discurso del método (1637) y situaremos a las pasiones en las Meditaciones metafísicas (1641), texto fundamental del sistema cartesiano, también previo al Tratado... de 1649.

2.1. Una preliminar al método, la moral provisional

Descartes inicia la tercera parte del Discurso del método con su metáfora edilicia frente al quehacer filosófico de dudar: si estoy en obra en mi casa (y la del autor es una obra profunda, ya que implica revisar hasta los cimientos del edificio de sus opiniones) necesito “otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo”. En el caso del método cartesiano, la razón va a pedir no tomar resoluciones frente a sus juicios, sin embargo, es cierto que no podemos permanecer irresolutos en el plano de las acciones, lo que, según él, equivaldría a “dejar de vivir con cierta ventura” (1637, p. 117). Descartes habla, entonces, de la necesidad de una “moral provisional”, esa habitación al resguardo de la duda hiperbólica.

El problema es que las acciones también se orientan por opiniones, y que la duda metódica se propone caer justamente sobre opiniones. Y, dado que vivimos en sociedad, hay riesgos en un dudar tan absoluto. Entonces, antes de la duda metódica será necesaria una moral que implique una suerte de restricción: que ella no afecte la vida cotidiana, es decir, que se oriente exclusivamente al juicio y no a la acción. La duda podrá caer sobre algunas opiniones en particular: las teóricas, dejando a salvo las prácticas. Como puede verse, se trata de un paso preliminar al método.

Desde luego, la orientación del filósofo será hacia una moral racional y no una provisional, pero ella necesita, justamente, de un edificio de opiniones teóricas pasadas por el tamiz del método. ¿Cuáles serán las “reglas” de acción y de vida en esta moral provisional, las “máximas” que serán antesala a las reglas del método cartesiano?

La primera consiste en obedecer y seguir las leyes y costumbres del país, y conservar la religión. La costumbre, entonces, es criterio de acción y para “todo lo demás” que no hallemos respuesta en leyes y costumbre, Descartes sugiere la prudencia y la moderación en las opiniones, apartarse de los excesos y, dado que toda opinión propia sería cuestionada salvo estas, las prácticas, recomienda seguir a los más sensatos, pero solo en su acción y no en su opinión (1637, pp. 117-118). Podemos notar aquí el recurso a la ética aristotélica como principio de acción: la prudencia, el apartarse de los excesos y la observación de las acciones de los sensatos (o, en el caso del estagirita, la figura del hombre prudente). Es posible que aquí esté en germen la moral que desarrolla Descartes en el Tratado de las pasiones del alma (1649).

La segunda máxima de Descartes implica que, a la hora de decidir, hay que hacerlo con actitud, firmeza y resolución. Seguir

con esta seguridad al menos lo más probable y sensato. Lo más relevante es que esto nos libera de remordimientos y arrepentimientos, es decir que esta regla toca la perturbación mental que obstaculiza investigar y podemos pensar aquí una referencia implícita al tema de las pasiones (remordimiento, arrepentimiento). Además, Descartes introduce la metáfora del perdido por el bosque: mejor ir firmemente derecho, de manera tal que a algún lado lleguemos, que quedarse quietos o dar vueltas, dubitativos (1637, p. 118).

En tercer lugar, agrega que hay que diferenciar lo que depende de uno de lo que no, y ante una encrucijada, es mejor cambiar el propio deseo y acomodarse, que querer vencer la fortuna o el orden del mundo (1637, p. 119). Se trata de la idea de no ir contra la corriente si esta es muy fuerte.

Para terminar, sigue con una pseudo-regla, que más que norma, da sentido a lo anterior (1637, p. 120): Dedicar la vida al cultivo de la racionalidad y a los fundamentos de las cosas. Hay una noción de intelectualismo moral socrático: para obrar bien, juzgar bien. De aquí que podemos decir que Descartes apunta a una moral racional una vez consolidada la tarea que nos ocupa en el método para la metafísica.

La moral entonces ocupa un lugar de obligatoriedad dado que gracias a ella podré poner en duda y deshacerme del resto de opiniones. De aquí que podamos decir que no es real que el filósofo postergue su interés por lo moral hacia final de su vida, sino que ya en la escritura del método hay pensamiento ético. Se trata de una teoría de la decisión para la voluntad en la seguridad del bien, equivalente a la teoría de la certeza para el entendimiento en la seguridad de la verdad.

2.2. El error y las pasiones en las Meditaciones Metafísicas

En la tercera de sus Meditaciones Metafísicas, Descartes se propone determinar dónde hay lugar para el error en el pensamiento. Para ello propone una clasificación de todos los pensamientos en ciertos géneros: dirá que, por un lado, existen las ideas y, por el otro, las voluntades, las pasiones y los juicios. En cuanto a las primeras, Descartes las define como representaciones, imágenes de las cosas, pensamientos en ausencia de las cosas, algo que está en lugar de otro (1641, p. 28). Las ideas cartesianas son inmanentes al alma, a diferencia del carácter trascendente del eídos platónico.

En cuanto al segundo género de pensamientos, tenemos a las voluntades que se definen como un “quiero” o “no quiero algo”, las afecciones como las pasiones, como un “temo o espero, odio o amo” y los juicios, que son un “afirmo o niego algo”. Estas tres formas de pensamiento implican, no solo la representación de la cosa, sino que le agregan una acción, afección o afirmación del alma: querer, temer, afirmar, negar.

Tomando esta clasificación ¿dónde encontramos error o falsedad? Debemos descartar que sea en las ideas, dado que no hay ideas falsas: la idea en cuanto tal es simplemente una idea y en ese sentido es verdadera siempre. La idea de sirena es

verdadera esencialmente porque la tengo en la mente, no importa si existe o no. Sin embargo, afirmar su existencia o no, ya implica un juicio. Allí si hay lugar para error. En cuanto a los tipos de ideas, tenemos innatas, adventicias y facticias, pero obviamos la explicación ya que nos desviaría.

En cuanto al otro tipo de pensamientos: afecciones (pasiones) y voluntades, tampoco hay lugar para el error porque ¿en qué sentido sería verdadero o falso que quiero o que temo o que amo algo, incluso cosas inexistentes o malas? Es cierto siempre que amo, que temo, que quiero. Es interesante notar este lugar que Descartes le da a las pasiones en este escrito que no está ligado al error inmediatamente.

Entonces, los únicos que pueden ser verdaderos o falsos son los juicios, algo que retoma en la cuarta meditación cuando aborde el origen del error (1641, p. 40): en afirmar o negar algo es donde uno puede error.

Ahora bien, con esta clasificación del pensar, Descartes puede preguntarse por el origen del error en los juicios. La respuesta que dará es que el error se da en el entrecruzamiento entre dos de nuestras facultades: el entendimiento y la voluntad (1641, p. 43). Para ello, Descartes introduce un principio que sitúa que las facultades humanas son perfectas en su naturaleza.

Por ejemplo, el entendimiento alberga las ideas que, como dijimos, no dan lugar al error pues sólo son ideas, por ende, el entendimiento ya es entendimiento porque tiene las ideas que debe tener por naturaleza. Eso no significa que tenga todas las ideas (lo que le corresponde al entendimiento divino) y eso no lo hace imperfecto, dado que para ser plenamente entendimiento debe tener al menos una. El entendimiento humano es finito y limitado, el divino, infinito e ilimitado.

En el caso de la otra facultad: la voluntad, las cosas cambian. La voluntad para ser voluntad debe poder elegir entre todo lo que hay, debe ser una facultad infinita y sólo en este sentido, la facultad de elegir llega a su perfección natural, siendo todo lo extensa que se pueda. La voluntad sí es a imagen y semejanza de la voluntad divina en esta definición. Entre las cosas que elegimos, además, está elegir juzgar (lugar donde dijimos que tiene lugar el error). Lo curioso es que, de hecho, gracias a la voluntad es que puedo no sólo juzgar sino incluso suspender el juicio, lo que, en la Primera Meditación, constituye el refugio frente a la hipótesis del dios engañador o del genio maligno (1641, p. 17).

El error se vincula entonces con la libertad humana. Dios me dio el libre albedrío, el cual se encuentra en la facultad humana de elegir a voluntad. Entonces, el error surge, no del entendimiento (perfecto pero finito en tanto es creado) ni de la voluntad (infinita y perfecta) sino de la desproporción entre ambas facultades. Cuando extendiendo mi voluntad de juzgar que es infinita hacia cosas que no caen bajo el entendimiento pues es finito, estoy haciendo un mal uso del libre albedrío. Aquí se conecta las meditaciones con el precepto cartesiano metodológico de no precipitarse (1637, p. 114), que podemos definir ahora como hacer corresponder, contener la voluntad de juzgar y limitarme

a juzgar única y exclusivamente lo que conozco y no otra cosa. El error puede evitarse entonces por el método mismo: no precipitarse, no juzgar como verdadero sino aquello que es claro y distinto, lo evidente para el entendimiento. Ahora bien, “evitar el error” no quiere decir eliminarlo de la existencia, ya que para no errar habría que privar a la voluntad de su definición: ser libre.

¿Qué introduce en el Tratado de las pasiones del alma al respecto? Descartes profundiza la idea ya esbozada en las Meditaciones de que las pasiones no albergan error en sí mismas, pues siempre es verdadero que amo, deseo, odio o temo, lo hago respecto de una idea. Sin embargo, introduce una advertencia: aunque las pasiones no son buenas ni malas por naturaleza, su conocimiento del objeto es falible, ya que involucran al cuerpo y la percepción (1649, pp. 155-157). Por ello, recomienda que la voluntad se abstenga de juzgar a partir de ellas. Aun así, conserva una mirada positiva: las pasiones son naturales, humanas y útiles para el compuesto de alma y cuerpo (1649, pp. 172, 179) en la medida en que se mantengan moderadas, como ya sugería su moral provisional (1637, p. 117). Desde una perspectiva dualista, las pasiones son fenómenos mixtos: nacen en el cuerpo (res extensa) mediante los espíritus animales y una pequeña glándula unitaria ubicada en la estructura bipartita del cerebro, y afectan al alma (res cogitans), que las recibe pasivamente (Doppelgatz, 2024). Aunque universales, necesarias y útiles, deben ser reguladas para evitar excesos (1649, p. 210). Su conocimiento y dominio, mediante la virtud (1649, p. 216) y “remedios” como la abstención de juicio (1649, p. 239), permiten gozar de la vida. Este enfoque inaugura una visión científica del alma, con un tratamiento médico, mecanicista y fisiológico de las pasiones, que anticipa el interés de la psicología moderna por ellas.

3. KANT: LA EXCLUSIÓN DEL SUJETO PATOLÓGICO, AMENAZA A LA AUTONOMÍA MORAL

Kant formula tres preguntas que sintetizan el interés de la razón, tanto en su uso especulativo como práctico: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Estas preguntas abordan los límites del sujeto en su conocimiento, su acción y sus expectativas.

La segunda de estas preguntas remite al deber, y Kant le dedica tres textos fundamentales: Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (1785), Crítica de la Razón Práctica (1788) y Metafísica de las Costumbres (1797). En ellos, la razón se somete a examen en su uso práctico, analizando los alcances y límites de la acción moral. El primero de estos escritos tiene como propósito identificar el Principio Supremo de la Moralidad. El eje del deber en esta segunda interrogante conduce al Imperativo Categórico, entendido como el instrumento mediante el cual la razón se convierte en legisladora de sí misma, es decir, en expresión de la libertad, ya que el sujeto se impone su propia ley. Teniendo en cuenta ese esquema, si la Crítica de la Razón Pura, sitúa los límites del conocimiento en lo fenoménico (condiciones

sensibles e intelectuales del conocer, intuiciones y conceptos puros a priori) y libera a la razón de ilusiones trascendentales y dogmas (Dios, el Mundo, el Alma), las obras morales de Kant sitúan los límites del accionar en una ley restrictiva, categórica del deber como imperativo, y libera al sujeto de las restricciones subjetivas, coacciones de las pasiones e inclinaciones, que lo vuelven preso del mundo natural y social exterior.

Kant desarrolla su teoría práctica a partir de un principio que identifica lo bueno incondicionado y la buena voluntad (1785, p. 27). Si Aristóteles situaba el bien en sí, el fin último, en la felicidad, Kant le discute directamente, afirmando que el bien, en un sentido absoluto lo constituye una voluntad buena en sí misma, con un valor intrínseco. Todos los demás bienes y facultades humanas cobran sentido si los soporta una buena voluntad con la autoridad de la razón, incluyendo aquí a la felicidad.

Sobre la felicidad, es interesante situar que Kant la piensa como un bien condicionado, supeditado al éxito de nuestras acciones referidas a nuestras inclinaciones y pasiones puesto que la define como la “satisfacción de la suma de las inclinaciones”. De allí que Kant piense que no es la razón la más adecuada, sino el instinto. De todo esto, Kant sitúa que la buena voluntad es la “condición que nos hace dignos de ser felices” (p. 27). La razón así se consolida como la facultad práctica cuya finalidad no es la felicidad sino la producción de una voluntad buena en sí y no como medio para otra cosa ante el factum de la conciencia del deber que todos tenemos; una voluntad asentada en la voz de la razón práctica.

¿Qué confiere bondad absoluta a una voluntad? No sus logros y éxitos, ni un deseo de bien, sino, por el contrario, “el acopio de todos los medios que están en nuestro poder” (p. 29). Es notorio el acotado lugar que le da a las utilidades de nuestro accionar. El plano donde se define una buena voluntad será el campo del querer, lo que define como las “máximas” o “principio subjetivo del querer”, las intenciones que se dirigen por el deber.

El trabajo kantiano de distanciarse de la “provisoriedad” moral cartesiana y del escepticismo empirista humeano, debe tener como meta una ética universalista, afianzada en un criterio moral categórico, se va a topar con un obstáculo: el sujeto patológico, sus inclinaciones y restricciones subjetivas (1785, p.32). Sin embargo, este obstáculo emerge gracias a la labor kantiana, lo que inscribe esta moralidad, como una a la altura de nuestra finitud y naturaleza dual, sujeta no solo a los mandatos de la razón sino también a inclinaciones.

El concepto de deber del filósofo alemán muestra cómo se subjetiva contingentemente una moral universal y necesaria, lo que adquiere un carácter constrictivo para los sujetos duales que somos, inmersos en un mundo sensible-fenoménico (regido por inclinaciones) y no inteligible-nouménico (de la razón). Por eso, la ley moral se formula en términos de imperativos. Al decir de Kant, para una voluntad santa, aquella plenamente conforme a la razón, la ley no se presenta constrictiva ni como un deber, querer y deber están en armonía. Kant reconoce que el sujeto

racional está empíricamente condicionado, es patológico, imperfecto, y que la inclinación y la pasión no dejan de ser un obstáculo en la relación con las leyes objetivas del querer.

Entre deber e inclinaciones, se inscribe una tipología de acciones que permite a Kant situar aquellas que son buenas en sí mismas. Las acciones buenas son aquellas no únicamente realizadas de acuerdo con el deber, sino más bien aquellas cumplidas por deber. Esto se debe a que, en las cumplidas de acuerdo con el deber, participan las inclinaciones. Salvar a una persona que amo (inclinación inmediata) no es distinto en un plano moral a salvar a una persona para obtener honores y gratificación (inclinación mediata). Lo que a Kant le interesan son las acciones como salvar a alguien única y exclusivamente por deber sin ningún tipo de inclinación (salvar a quien no conozco por deber) e incluso a pesar de las inclinaciones (salvar a quien odio por deber). Pero recordemos que esto no se sitúa en relación el éxito o fracaso, sino que el valor radica en torno a la intención, la máxima o propósito que orienta la acción: el principio subjetivo del querer (1785, p. 36).

Entonces, en el análisis de nuestras máximas es que se centra la ética kantiana. El deber, por ende, se sitúa como la necesidad de una acción por respeto a la ley (1785, p. 37), lo que quiere decir que sustrayendo “la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general – que debe ser el único principio de la voluntad” (1785, p. 39). Vemos cómo Kant obra entonces haciendo abstracción de lo contenidos fenoménicos (inclinaciones y pasiones) para extraer la forma pura a priori (ley universal), como lo hizo en la *Crítica de la Razón Pura* (1781). Esta forma es la que lleva al filósofo a formular el Imperativo Categórico independiente de cualquier contenido empírico contingente, pura legalidad universal y necesaria.

La condición de posibilidad del Imperativo Categórico es la autonomía, nuestra capacidad de imponernos leyes a nosotros mismos, y de actuar con independencia de nuestras inclinaciones, que es a su vez “fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (p. 90). Esta se opone a la heteronomía, que es actuar según móviles externos, como las pasiones o deseos.

En síntesis, las inclinaciones, impulsos sensibles, deseos o pasiones nos mueven desde lo empírico, fundan imperativos hipotéticos que inscriben la voluntad en heteronomía, en cruce con un orden fenoménico. Para Kant, la moralidad no puede fundarse en ellas, ya que son contingentes, variables y particulares. En cambio, lo hace en la razón, que es universal y necesaria.

Las pasiones y tendencias sensibles son restricciones subjetivas y obstáculos que restan autonomía a la voluntad. Por eso, el deber se presenta como una forma de constricción moral frente a ellas. Así, la moralidad sólo es posible en seres finitos como nosotros, que estamos sujetos a inclinaciones, pero también somos capaces de actuar por deber, por respeto a la ley moral que la razón se da a sí misma, único camino para que la voluntad se considere legisladora y un fin en sí mismo (1785, p.88).

CONCLUSIÓN

Frente a la ontología psicológica que formula Aristóteles, donde la pasión se origina en la parte apetitiva-desiderativa del alma, el dualismo ontológico-antropológico de las sustancias cartesianas la sitúa en la frontera entre cuerpo y alma. Esto se conserva en la moral kantiana, como dualidad fenoménico-nouménica, donde las pasiones surgen de la sensibilidad. En los tres filósofos, la razón (lógos) ocupa un lugar central como posición del sujeto frente a la agencia moral. No obstante, si para el estagirita la pasión puede ser educada para llegar la felicidad, en la Modernidad se aprecia un contraste más marcado: en Descartes deben mantenerse en su justa medida, mientras que en Kant deben ser excluidas del fundamento de la moralidad.

Por otro lado, mientras que en Aristóteles y Descartes las pasiones conservan una utilidad y una necesidad natural —ya sea como condición para la vida virtuosa o como parte del perfeccionamiento del compuesto humano—, Kant las concibe como obstáculos propios de la finitud, que deben ser superados por la razón práctica.

Las articulaciones entre estos tres pensadores revelan formas paradigmáticas del pensamiento occidental sobre el sujeto de la pasión: como afecciones educables del alma (Aristóteles), como movimientos corporales que afectan al alma refiriéndose a ella misma (Descartes), y como inclinaciones que deben ser trascendidas por la razón en su uso práctico (Kant). A partir de la pregunta por la relación entre razón y afectividad, se configuran distintas concepciones del sujeto y de la agencia moral, fundamentales para una historia de la psicología anterior a su constitución como disciplina científica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue, 2015.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- De Libera, A. (2020). *La invención del sujeto moderno. Curso del College de France 2013-2014*. Buenos Aires: Manantial, 2020.
- Descartes, R. (1637). *Discurso del método*. Madrid: Gredos, 2018.
- Descartes, R. (1641). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos, 2014.
- Descartes, R. (1649). *Tratado de las pasiones*. Madrid: Gredos, 2018.
- Doppelgatz, A. E. (2024). “Sujeto, alma y ego en el tratado de las pasiones de Descartes”. *XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia*. Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Kant, I. (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Losada, 2015.