

COORDENADAS BÍBLICAS PARA UN MAPA HUMANO

LECTURA DEL MITO ADÁNICO SEGÚN GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA Y SEGÚN IMMANUEL KANT

BIBLICAL COORDINATES FOR A HUMAN MAP.
INTERPRETATIONS OF THE ADAMIC MYTH BY GIOVANNI PICO
DELLA MIRANDOLA AND IMMANUEL KANT

LORENA ESMORÍS GALÁN
Universidad Europea

RESUMEN

En este artículo se compara la lectura del mito adánico recogido en el Génesis por parte de Giovanni Pico della Mirandola con la de Immanuel Kant. Se pretende descubrir los posibles nexos, así como detallar sus diferencias. Ambas propuestas destacan, sobre el mapa bíblico, unas nuevas coordenadas que les permiten abordar la singularidad del ser humano frente al resto de las criaturas, a través de la libertad de elección en el modo de vida. De este modo, vinculan y fundamentan, sobre el texto sagrado, su propuesta interpretativa, que responde a una de las cuestiones centrales de la antropología filosófica: ¿qué es el ser humano, en qué se diferencia del resto de los seres vivos? Se articula, así, una visión del ser humano que parece coincidir con las aspiraciones y representaciones personales, y epocales, de cada intérprete.

Palabras clave: Génesis, mito adánico, ser humano, antropología filosófica, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant.

RESUM

En aquest article es compara la lectura del mite adàmic recollit en el Gènesi per part de Giovanni Pico della Mirandola amb la d'Immanuel Kant. Es pretén descobrir-ne els possibles nexes i detallar-ne les diferències. Ambdues propostes destaquen, sobre el mapa bíblic, unes noves coordenades que els permeten abordar la singularitat de l'ésser humà enfront de la resta de les criatures, mitjançant la llibertat d'elecció en el mode de vida. D'aquesta manera, vinculen i fonamenten, sobre el text sagrat, la seva proposta

interpretativa, que respon una de les qüestions centrals de l'antropologia filosòfica: què és l'èsser humà?, en què es diferencia dels altres éssers vius? S'articula, així, una visió de l'èsser humà que sembla coincidir amb les aspiracions i representacions personals, i epocals, de cada intèrpret.

Paraules clares: Gènesi, mite adàmic, ésser humà, antropologia filosòfica, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant.

ABSTRACT

This article compares the interpretations of the Adamic myth present in Genesis by Giovanni Pico della Mirandola and Immanuel Kant. The aim is to discover the possible links, as well as their differences. Both proposals highlight, on the biblical map, new coordinates that allow them to address the uniqueness of the human being from other creatures, through freedom of choice in the way of life. Thus, they link and establish, based on the sacred text, their interpretative proposal in response to the central question of philosophical anthropology: What is it to be human? What differentiates human beings from other living beings? Thus, a vision of the human being is articulated which fits with the personal and epochal aspirations, and representations, of each interpreter.

Keywords: genesis, adamic myth, human being, philosophical anthropology, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant.

1. INTRODUCCIÓN

El ser humano es el animal al que hay que explicar su situación.

PETER SLOTERDIJK¹

En *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Peter Sloterdijk fija la razón del relato, de todo relato, en una desazón vital, mitificada como asombro en la Antigua Grecia, en tanto que tentativa de respuesta que busca «mostrar caminos de salida de la oscuridad primera».² En su recorrido del mito al *logos* destaca una exitosa interpretación de esa desazón del «ser-en-el-mundo» en Occidente bajo el influjo del cristianismo: a través del mito

1 Sloterdijk, P. (2015) *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Trad. de I. Reguera. Madrid: Siruela, p. 11.

2 *Ibidem*.

adánico se viene a hacer soportable la situación del hombre al aportar una explicación, un sentido, a su existencia como desterrado del paraíso a causa del pecado original. Así, el ser humano es «el animal al que hay que explicar su situación», su situación en el mundo, porque el aquí y ahora plétórico de desazón aparece, a través del análisis, como deudor de un origen fundador, de esa oscuridad primera que con el rayo de la fe o la luz de la razón habrá de esclarecerse en una historia, en un relato.

Esa historia será «nuestra» historia, la historia que nos contaremos para ordenar nuestro discurrir diario en torno a un argumento que dote de sentido la infranqueable desazón vital ante el continuo «superávit de lo inexplicable sobre lo explorado».³ Cada época traza su propio horizonte, el mapa en el que habrán de ordenarse las diversas coordenadas con un norte bien definido. Si nos pensamos desde ese discurso, en él trazamos los diversos sentidos con los que dotamos de densidad más o menos metafórica nuestra propia grafía. Buena parte de las propuestas de la antropología filosófica occidental transitan hacia, desde, o a la par de un relato bíblico, tratando de descifrar en este encuentro el rasgo que aporta el adjetivo «humano» a un tipo específico de ser.

A este respecto, el mito adánico representa en el pensamiento occidental una suerte de rosa de los vientos que fija el rumbo del ser humano, su pasado y su destino, las corrientes que habrán de soplar y su dirección. Por este motivo, muchos pensadores han regresado a él para tratar de infundir un nuevo rumbo a nuestro devenir, modificando las coordenadas o reinterpretándolas hasta la especulación lógica, dilatando el acervo occidental con relatos más o menos conocidos, más o menos exitosos, más o menos utópicos. A lo largo de este artículo quiero recuperar dos aproximaciones a este «mito del hombre», con el fin de poner en circulación dos lecturas que destacaron e incidieron en rescatar de ese mapa bíblico unas coordenadas que habrían de ser reinterpretadas dentro de sus propios sistemas de pensamiento.

3 Ibídem.

2. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: SER «HUMANO» ES SER *NULLIS ANGSTIIS COERCITUS*

Es posible que las utopías de hoy se
conviertan en las realidades de mañana.

KARL MANNHEIM⁴

En 1496, bajo el supuesto pretexto de comprender por qué se defiende la excelencia de la naturaleza humana sobre el resto de las criaturas de la creación, Giovanni Pico della Mirandola regresa al relato del Génesis para asistir a la creación del primer ser humano y tratar de descifrar —y cifrar—, en ese acto, la posible razón de dicha excelencia. Lo inusual de la propuesta piquiana radica en que, en su *Oratio*,⁵ más tarde conocida como *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en lugar de reinterpretar las palabras del texto sagrado, opta por reescribirlas, corrigiendo y enmendando así el texto canónico cuya nueva revelación será anunciada a sus contemporáneos por el pensador italiano.

En este nuevo relato, Dios creó el mundo tal y como lo conocemos, con toda clase de animales y seres celestiales, pero, al terminar su obra, sintió el deseo de contar con alguien capaz de admirar su creación. Fue entonces cuando concibió la idea de crear un nuevo ser, aunque ya no contaba con ningún modelo del que imitar esta nueva creación, ni herencia alguna que donarle, ni lugar concreto en el que habitar, pues ya estaba todo repartido. Ante semejante situación, el *summus pater* «estableció que éste a quien no se le podía dar nada en propiedad, tuviese en comunidad lo que se le había

4 Mannheim, K. (1993) *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de S. Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, p. 178.

5 En el caso de la obra de Giovanni Pico della Mirandola, a lo largo de este artículo, además de acudir a la edición española, se recurre directamente a la *Editio princeps* de 1496, accesible a través de la página web Progetto Pico Project [www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/incunab/testo/editio.html], fruto de la colaboración entre la Universidad de Bolonia y la Brown University, de Rhode Island. Así, cada referencia remite a la edición príncipe, junto con los párrafos que comprende. A continuación, se señala entre paréntesis la página a la que corresponde y de qué cara se trata —recto o verso—; por último, se añade el número de líneas comprendido por la cita, con el fin de favorecer su rápida localización. Por ejemplo: *Editio princeps*, § 43-47 (139r), 33-39. Asimismo, se recoge la traducción española: G. Pico della Mirandola (2002) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción de P. J. Quetglas. Barcelona: PPU, p. 109 (en adelante, abreviada como DDH).

concedido privadamente a cada una de las criaturas»;⁶ creó así un ser indeterminado, es decir, sin un aspecto propio, sin una ubicación fija y sin nada que le pertenezca, con el fin de que, de este modo, pudiera «tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas».⁷

Ese poder de elección que destaca Pico como nota distintiva del ser humano frente al resto de los seres creados concentra la atención sobre esa ganada liberación de las leyes de la naturaleza que coercitivamente limitan a las demás criaturas, y señala, asimismo, el importante papel del deseo, de la voluntad, del juicio en dicho ejercicio voluntario —*pro voto, pro tua sententia*, desliza Pico en su relato—. Así, la excelencia de este prototipo humano proviene de su desligadura coercitiva del orden primero de la creación, de su ganada independencia, de su autonomía respecto a las leyes naturales prescritas para el resto de la creación. Se erige, pues, en creador y escultor —*plastes & fctor*—⁸ de sí mismo y, frente al resto de los seres creados, podrá elegir cómo quiere vivir.

Lo interesante en este relato es que esa elección «humana», ni celeste ni terrestre, no anticipa una dirección única, pues en ese nuevo rango de acción habilitado por el *pater architectus* piquiano, el ser humano podrá elegir cómo vivir, y en esa elección, que se manifiesta en cómo vive, su excelencia, es decir, su dignidad, se pone en juego en un marco de posibilidades cuyos extremos moralizados imponen una carga valorativa —es decir, coercitiva— evidente: dependiendo de su elección, vivirá una vida excelsa o degenerada; por tanto, conforme decida actuar, podrá llegar a ser un dios o una bestia.

6 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 30-31. DDH, 50.

7 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. DDH, 50-51. Cita completa: «No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar consreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras».

8 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 38.

En un primer momento, Pico extiende el mapa y señala las coordenadas: «Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu [*ex tui animi sententia*]». ⁹ Ese recién estrenado poder humano parece ejemplificarse en una voluntad bifronte que puede tensar la existencia en un extremo u otro: del cielo al precipicio, de la divinidad a la bestia. El catálogo de posibilidades del ser humano conquista toda la creación, no posee nada en exclusiva porque de todo participa —dispone de «simientes de toda especie y gérmenes de todo tipo de vida»— ¹⁰ y esa comunidad con el resto de seres creados arrastra la metáfora piquiana hacia potentes y gráficas estampas moralizadas, pues, en función de qué semillas cultive, dará unos frutos u otros: «Si vegetalia planta fiet, si sensualia obrutescet, si rationalia caeleste evadet animal, si intellectualia angelus erit et Dei filius». ¹¹ Las posibilidades de acción y elección humana se ajustan, aquí, a la clásica estructura tripartita del alma; aunque Pico aún reserva un paso más.

En este sentido, la recién conquistada libertad de elección se extiende y exhibe el poderoso privilegio humano, que puede elegir entre todo lo creado para, acto seguido, asomar los frutos de sus posibles elecciones estrechando, de golpe, lo posible en lo deseable. Pico arraiga la excelencia del ser humano en su particular hechura para, después, evacuar el adjetivo «humano» de gran parte del repertorio de acciones de dicho ser.

Pues si ves a alguien entregado a su vientre, a un hombre serpenteando por tierra, es un arbusto y no un hombre lo que ves; y si a alguien obnubilándose, cual Calipso, en las vanas imposturas de la fantasía e impregnado de cosquilleantes halagos, esclavo de los sentidos, es un animal irracional y no un hombre lo que ves. Si ves a un filósofo discurriendo con recto juicio sobre todas las cosas, venéralo: es un animal celeste, no terrenal; si a un espectador puro, desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente, éste no es un animal terreno, ni tampoco celestial, es la divinidad más augusta, revestida de carne humana. ¹²

9 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. DDH, 51.

10 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 6. DDH, 51.

11 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 7-9. DDH, 51 [«Si son vegetales, se convertirá en planta; si sensuales, se volverá animal irracional; si intelectuales, será ángel e hijo de Dios»].

12 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 21-27. DDH, 54.

¿Qué significa, entonces, ser «humano»: disponer de la capacidad de «ser lo que queramos»¹³ o elegir cultivar determinado tipo de semillas, de posibilidades? ¿Dónde se halla la fuente de tanta admiración a este particular tipo de ser: en su potencia o en sus actos? El Adán de Pico tiene en sus manos la posibilidad de esculpirse y modelarse a sí mismo; de transformarse en lo que elija. Al concretarse como un ser indeterminado, este nuevo Adán no está hecho ni acabado ni completo desde su origen, sino que habrá de hacerse: conforme a su voluntad y su pensamiento; según su propio albedrío, matiza Pico. Tendrá, por tanto, la posibilidad, el poder, y el deber de elegir quién quiere ser, cómo quiere vivir.

El hecho de tratarse de una creación indefinida —que no está sujeta a ningún lugar ni a ninguna determinación— parece transformar al ser humano en una especie de naturaleza sin naturaleza propia o cuya «naturaleza» consiste precisamente en presentarse exenta del rígido orden del mundo impreso en cada ser, como una especie de materia prima universal que contiene todas las formas posibles, lo que implica que carece de una forma propia, específica. Precisamente esta indeterminación como rasgo característico del nuevo Adán llevó a presuponer, por parte de algunos autores, «la inexistencia de una naturaleza humana»:

Desde Pico hasta algunos conductistas, existencialistas y constructivistas sociales posmodernos, pasando por los idealistas y marxistas, muchos han pensado que la especie humana carece de naturaleza, que somos pura libertad e indeterminación, y que venimos al mundo como una hoja en blanco (*tamquam tabula rasa*).¹⁴

Pero también parece apuntar a la definición de Carlos Linneo de *Homo* en cuanto que «animal que sólo es si se reconoce no siendo»,¹⁵ definición que retoma Giorgio Agamben, y a partir de la cual el filósofo italiano sostiene que «la máquina antropológica del Humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para Homo de una naturaleza propia, man-

13 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 40. DDH, 55.

14 Mosterín, J. (2006) *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 17.

15 Ápod Agamben, G. (2006) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. de F. Costa y E. Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, p. 59.

teniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano».¹⁶

Entonces, ¿podría ser esta tan solo una maniobra, una estrategia eficaz, para defender la libertad —de pensamiento y obra— que se pretende? Es cierto que Pico otorga, exultante, plena libertad de elección a Adán, para que elija cómo quiere vivir; pero también es cierto que, después, advierte: «no convirtamos la libertad de opción, que Aquel nos dio, de saludable en perjudicial para nosotros mismos».¹⁷ ¿Por prudencia o por convicción?

Si asumimos el encaje en el orden del mundo, la supeditación a unas rígidas y heterónomas leyes naturales, la conformidad a un molde o modelo, junto con el mito de la caída, ¿no estrangulamos las aspiraciones de todo aquel que defienda una concepción del ser humano autónomo y libre? La pretendida desligadura del orden de la creación que propone Pico, la plasticidad humana representada en la figura de Proteo y en la imagen del camaleón, libera la proyección humana de posturas fijas y esencialistas, si bien la tensión posterior impuesta pueda achicar dicho horizonte de posibilidades en un rango menor de elecciones, aunque sean autoimpuestas.

En un principio, transformar a Adán en creador y escultor de sí mismo parece responder a un deseo: fundamentar y defender un modo de ser —en el mundo— que libere al ser humano de restricciones indeseadas.¹⁸ Se trata de una primera gran desarticulación del hombre con respecto al mundo en el que vive, y fundamenta así un hiato cada vez más insalvable, una distancia radical entre el ser humano y el mundo que le rodea, con el objetivo de «liberarse» de las condiciones impuestas a la naturaleza, con el fin de trascender las leyes naturales y avanzar hacia la autonomía.

En cierto sentido, podríamos pensar que Pico ejemplifica las palabras de Droysen que considera que «la tarea de los hombres consiste en hacer que a partir de las condiciones ya dadas surjan nuevos pensamientos, y de los pensamientos, nuevas condiciones».¹⁹ Justo en ese gozne cabría situar

16 *Ibidem*, p. 63.

17 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 37-38. DDH, 55.

18 Exacerbada esta línea, su relectura anticiparía la inminente transición fáustica —burguesa— que sustituirá al verbo, como principio, por la acción. «En principio era la acción», proclamará Fausto, para quien la acción será ya «el gran medio» para dominarlo y poseerlo todo. En Goethe (2000) *Fausto*. Trad. de F. Ruiz Noriega. Madrid: Edaf, pp. 60 y 269.

19 «That out of the already given conditions new thoughts arise and out of the thoughts new conditions, —this is the work of men». En Droysen, J. G. (1893) *Outline of the*

la *Oratio* de Pico, surgida en unas condiciones históricas que posibilitan la emergencia de dicho reclamo de libertad por parte de una clase emergente y, al mismo tiempo, como pensamiento que habrá de promover el surgimiento de unas nuevas condiciones de vida en las que dichas ideas de ser humano, de mundo y de libertad puedan tener cabida y desarrollo.

En su *Oratio*, Pico della Mirandola anticipa algunos de los conceptos sobre los que habrán de trabajar con posterioridad otros pensadores que buscan transformar no solo la visión del hombre, sino también al hombre mismo y el mundo en el que vive. Siguiendo a Karl Mannheim, podríamos pensar la *Oratio* de Pico y su relectura del pasaje del Génesis 1, 26-27, como arranque de una prolífica serie de discursos utópicos, de una incipiente burguesía, acerca de las capacidades del ser humano por venir, en cuanto que:

La utopía de la burguesía ascendente fue la idea de «libertad». En parte fue una utopía real, es decir, que contenía elementos orientados hacia la realización de un nuevo orden social, que debían servir, precisamente, de instrumentos para desintegrar el orden vigente, y que, después de realizado esto, pudieron traducirse, parcialmente, en realidad. La libertad, en el sentido de romper los vínculos del orden estático de los gremios y de las castas, en el sentido de libertad de pensamiento y de opinión, en el de libertad política y libertad de desarrollar sin trabas la propia personalidad, se convirtió en gran parte, o cuando menos en mayor parte que el anterior estado social, el de la sociedad feudal, en una posibilidad realizable.²⁰

Precisamente esa «posibilidad realizable» es la que parece exhibir Pico a través de su propia acción —más o menos fáustica— como ejemplar del ser humano por venir. Posibilidad que se reescribe sobre el relato del Génesis, donde se esboza una idea del ser humano que subraya su indeterminación, su desligadura de las leyes naturales, ejemplificada, esta, en la posibilidad de elegir cómo quiere vivir, porque, a diferencia del resto de las criaturas, *si quiere, puede*.

Principles of History. Trad. de E. Benjamin Andrews. Boston: Ginn and Company, p. 46.

20 Mannheim, K. (1993) *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de S. Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, p. 179.

3. IMMANUEL KANT: SER «HUMANO» ES ESTAR *MÁS ALLÁ* *DE LOS LÍMITES DEL INSTINTO*

Hay ciertas sectas secretas que se crean en el mundo de las letras, igual que facciones en el mundo político, y, aunque no siempre generan un cisma, suponen un giro en las formas de pensar de unos y otros. Entre estas sectas, las más notables son las basadas en las distintas concepciones de la *dignidad de la naturaleza humana*, un asunto que parece haber dividido a los filósofos y poetas, igual que a los teólogos, desde el principio de los tiempos. Algunos divinizan nuestra especie, y representan al hombre algo así como a un semidiós, cuyo origen hay que buscar en las alturas y que conserva evidentes trazas de su linaje y ascendencia. Otros insisten en la cara oculta de la naturaleza humana, y en que el hombre tan sólo supera a los otros animales, a los que tanto desprecia, en vanidad. Si un autor posee dotes retóricas y de declamación, suele defender la primera idea; si su estilo es más bien irónico y burlesco, naturalmente se inclina hacia la defensa de la segunda.

DAVID HUME²¹

En 1786, en «Probable inicio de la historia humana», Kant trata de hacer comprensible «una historia del primer despliegue de la libertad»²² del ser humano, así como «el desarrollo de lo moral en sus acciones».²³ Toma el relato bíblico, el texto sagrado, como si de un plano se tratase, e inicia su «expedición» racional con un ejemplar de ser humano que ya puede *mante-*

21 Hume, D. (2008) *Ensayos morales y literarios*. Trad. de E. Trincado Aznar. Madrid: Tecnos, pp. 125-126.

22 Kant, I. (1786) «Probable inicio de la historia humana». Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, 2009, 77-93, p. 77 (a partir de ahora, abreviado a MAM).

23 Kant, MAM, 79.

nerse erguido, andar, hablar, discurrir y pensar,²⁴ evitando adentrarse por el período previo que describiría «el carácter enteramente tosco de su naturaleza»²⁵ y en el que abundarían las suposiciones. A Kant le basta aventurarse lo justo, guiado por su razón, para comprender que, por este sendero la filosofía o, quizá mejor dicho, el filosofar en torno a este asunto comienzan en realidad con el hecho incuestionable *der Existenz des Menschen*.²⁶

Llegados a este punto, interesa apreciar cuál es el plano bíblico escogido sobre el que trazar el calco de lo que habrá de ser el mapa racional; es decir, cuáles son los pasajes del Génesis que el lector podrá utilizar como contraste para saber «si el camino que toma la filosofía con arreglo a conceptos coincide con el que refiere la historia». ²⁷ Ya advertía Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «Jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa». ²⁸ Las condiciones²⁹ que impone la razón al relato de nuestro origen hacen que Kant detenga el paso mucho antes que Pico o las Escrituras, pues más allá no cabe internarse sin extravío. Tampoco se entretiene en el período de adquisición de aquellas habilidades que habrán de serle útiles para llegar a poder «servirse de sus propias fuerzas» y no depender del cuidado de otros. El ser humano desde el cual arranca Kant su reflexión

24 Ídem. Del original de la *Akademie Ausgabe*: «Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen (1. B. Mose Kap. II, v. 20), ja reden, d. i. nach zusammenhängenden Begriffen sprechen (V. 23), mithin denken» (AA 08, 110, 28-30).

25 Kant, MAM, 78-79.

26 «Si no queremos dejar vagar nuestra fantasía entre suposiciones, habremos de fijar el principio en aquello que no pueda ser deducido mediante la razón a partir de causas precedentes, por tanto, tendremos que comenzar con la existencia del hombre» (Kant, MAM, 78). Del original: «Will man nicht in Muthmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also: mit der Existenz des Menschen» (AA 08, 110, 7-10).

27 Kant, MAM, 78. Del original: «Der Leser wird die Blätter jener Urkunde (1. Mose Kap. II-VI) aufschlagen und Schritt vor Schritt nachsehen, ob der Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angibt, zusammentreffe» (AA 08, 110, 3-6).

28 KrV, B XXIV. Kant, I. (2002) *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas. Madrid: Santillana, Los Clásicos Alfaguara, p. 24.

29 Kant, MAM, 78.

será un *adulto*³⁰ (que prescinda del cuidado materno³¹); *emparejado*³² (con el fin de procrear); y se tratará de *una* única pareja (para evitar, por una parte, una guerra inmediata³³ y, por otra, una lectura injusta de la labor de la naturaleza, pues esta dispuso «la organización más apropiada para la sociabilidad»,³⁴ es decir, para el desarrollo —teleológico— de la historia humana). Se establece, así, como origen también «racional», la unidad familiar como unión de un hombre y una mujer.

Kant está presentando una historia «razonable» que viene a concordar con el relato bíblico, de manera que brinda otro plano, aunque más acotado, de un mismo terreno. Al mismo tiempo, cabría decir con Ana M. Acosta que Kant está naturalizando la unidad familiar burguesa, la unión de un hombre y una mujer, en cuanto que «acepta las condiciones sociales producidas históricamente como un *a priori*».³⁵ Esta naturalización parte,

- 30 Frente a la idea de entender a Adán y a Eva como «niños» inmaduros, como hicieron en sus lecturas del pecado original Filón de Alejandría, Teófilo o el mismo Ireneo, que, si bien rechaza este último el sentido alegórico de Filón, sí señala el necesario paso de niño a adulto.
- 31 Aunque, siguiendo el hilo de la experiencia, cabría decir que el ser humano puede prescindir del cuidado materno porque en el jardín en el que se encuentra se mantiene a salvo de cualquier peligro, con alimentación suficiente y clima adecuado. Es decir, el *jardín* se presenta a modo de vientre —materno— de la naturaleza, en el que se transforma en adulto. En cuyo caso, lo que se está naturalizando y, por tanto, normativizando, es una exclusión o delimitación de lo femenino y de la mujer en lo que habrá de entenderse como configuración del ser humano.
- 32 Se obvia el tema de la creación de Eva. El papel de la mujer en tanto que madre o esposa aparece como necesario, pero nunca suficiente.
- 33 Momento en el que Kant adopta una visión poco rousseauiana al asegurar que es «lo que suele suceder cuando los hombres están muy próximos unos a otros siendo extraños entre sí» (Kant, MAM, 78).
- 34 Kant, MAM, 78. Aunque también cabría plantearse por qué no habría de ser la maternidad la organización más apropiada para la sociabilidad.
- 35 «Kant's depiction of the state of nature is primarily ideological [...] because [...] it accepts historically produced social conditions as *a priori*. Kant's naturalization of the family, for example, expresses the bourgeois separation between private and public, and the ascendancy of the former over the latter [...]. Kant's state of nature effectively translates the ideological component of the Eden myth into the ideological component of a bourgeois mythology». «Kant's example of the basis of rational thought is the first moment in Genesis that Adam demonstrates the capacity to express a socially constructed relationship —the family unit as the basis of society and the subordination of woman to man within that unit— as a natural fact. / Kant is able to project a socially constructed relationship into the state of nature because he assumes the relationships characteristic

asimismo, de la elección de la sección del Génesis escogida para la relectura.

A diferencia de Pico, que se detiene en el Génesis 1, Kant ordena: «El lector consultará los pasajes pertinentes de aquel documento (Génesis, 2-4)»,³⁶ es decir, rechaza seguir el «mapa» del capítulo primero, donde se afirma: «Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...]. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó» (Gn 1 26-27). Con esta libre elección obvia, por una parte, este primer «mapa», al tiempo que transforma el «mapa» escogido en esbozo «racional» que legitima o sustenta esta hechura del ser humano y, con ella, la diferencia de origen entre el hombre y la mujer. *Jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa...*

Y a ras de esos límites, el pensador prosigue su especulación, según la cual, el ser humano *adulto se mantiene erguido, anda, habla, discurre y piensa*,³⁷ no como algo innato, hecho que refuta la experiencia,³⁸ sino como fruto de su propio aprendizaje, pues, aunque le dé alas a la imaginación, esta sigue atada a la experiencia, como un globo guiado por la mano de la razón. En este mapa racional, «el instinto, esa *voz de Dios* que obedecen todos los animales, era lo único que guiaba inicialmente al hombre inexperto». ³⁹ Kant presenta, al comienzo de la historia humana, a un ser —¿humano?— que todavía no es capaz de guiarse por otra cosa que no sea el instinto. Y, sin embargo, en este estado de sujeción, vive contento. Con el contento de quien no conoce el mal, todavía.

of his society to be fundamental to human nature and unchanged across the ages. The assumption is selective [...] Kant considers the formation of larger communities to be “accidental”, because man is essentially unsociable. As the necessary exception to this rule, the family unit must consequently be deemed natural rather than social; thus Kant can assume that the “single pair” constitutes the “best arrangement” for reproduction». En Acosta, A. M. (2006) *Reading Genesis in the Long Eighteenth Century: from Milton to Mary Shelley*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing, p. 22.

36 Y prosigue: «comprobando paso a paso si el camino que toma la filosofía con arreglo a conceptos coincide con el que refiere la historia» (Kant, MAM, 78).

37 Y qué sucede entonces con aquellos seres que no se mantienen erguidos, que no andan, hablan, discurren o piensan... ¿No son humanos? ¿No son adultos?

38 Para Kant, la experiencia «nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma» (KrV, A 1, 41).

39 Kant, MAM, 79. Del original: «Der Instinct, diese *Stimme Gottes*, der alle Thiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten» (AA 08, 111, 4-5).

Este es el origen del relato kantiano, a partir del cual se traza el despliegue de la razón que puntúa un trayecto ya conocido en el pensamiento del prusiano y que viene a calcarse sobre el relato bíblico. A falta de una mayor experiencia, de la mano de aquellos sentidos más vinculados al instinto —que son el olfato y el gusto, para el filósofo de Königsberg—, una voz interior guía al ser humano en la búsqueda de comida: así rechaza unos alimentos y gusta de otros.

Mientras el hombre inexperto obedeció esa llamada de la Naturaleza, se encontró a gusto con ello. Pero en seguida la *razón* comenzó a despertarse dentro de él y, mediante la comparación de lo ya saboreado con aquello que otro sentido no tan ligado al instinto —cual es el de la vista— le presentaba como similar a lo ya degustado, el hombre trató de ampliar su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá de los límites del instinto.⁴⁰

El pasaje que describe en su calco Kant corresponde al Génesis 3 6: «Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió».⁴¹ Como señala Leon R. Kass: «Aquí tenemos el acto trascendental y transformativo de elegir libremente, basado en un juicio nuevo acerca de lo que es bueno (y malo)».⁴²

Frente a la exégesis bíblica, en la interpretación kantiana el ser humano puede ir más allá de los límites impuestos por la voz de la naturaleza gracias a que, a través de la experiencia, se va despertando la razón: tanteando,

40 Kant, MAM, 80. Del original: «So lange der unerfahren Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen und suchte durch Vergleichung des Genossen mit dem, was ihm ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossen ähnlich vorstellte, seine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern (III, 6)» (AA 08, 111, 18-24).

41 *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998, p. 17.

42 Kass, L. R. (2005) *El alma hambrienta: la comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*. Trad. de G. Insausti y E. Michelena. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 330.

comparando, actuando,⁴³ pasando hambre y buscando alimento, viviendo, el ser humano se libera poco a poco del instinto, es decir, transita, «progre-sa», de la determinación hacia la autodeterminación, transformando así la original indeterminación —en cuanto que libertad— piquiana en una conquista. En Kant, la capacidad de elegir quién quiere uno ser, cómo quiere vivir, es decir, la mayoría de edad, la autonomía, resulta subsidiaria de un determinado uso de la razón.

De este modo, Kant convertirá la desobediencia al mandato divino en el rechazo racional a ley del instinto, obviando en su relato la mención explícita al pecado original y desplazándolo hacia una especie de *felix culpa*,⁴⁴ al reinterpretar la caída como el paso indispensable en la conquista de la autonomía, de la libertad, en cuanto que liberación humana de la *scala naturae*, representada, esta, en el instinto como ley —heterónoma— natural.⁴⁵

Y cabe destacar lo que Kant afirma a continuación:⁴⁶

Este intento habría podido salir bastante bien, aunque no lo dispusiera el instinto; bastaba con no contradecirlo. Sin embargo, una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos [Begierden] con ayuda de la imaginación [Einbildungskraft], no sólo *sin* contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso *en contra* de tal impulso.

Así, la razón somete al instinto y este pulso racional se contrapone al impulso natural —evidenciando, si cabe, el origen de una brecha que se antoja prebíblica, calcada sobre otro mapa, este ya filosófico, y anterior—.

43 Como indica Karpinsky de Murillo, para Kant la historia «sólo existe verdaderamente allí donde no nos situamos en el plano de los simples acacimientos, sino en el de los Actos: ya que el concepto de acto lleva incluido el de libertad» (1978, p. 70).

44 Como es sabido, la *felix culpa* remite a un antiguo himno, el *Exultet*, cantado el Domingo de Pascua, que interpreta la Caída como un acontecimiento afortunado, puesto que supondrá la posibilidad de redención del ser humano.

45 Ante lo que quizá cabría preguntarse si fue entonces Eva la primera en superar los límites del instinto, la primera en hacer un uso de la razón que abre el camino hacia una conciencia autónoma.

46 Kant, MAM, 80. Del original: «Dieser Versuch hätte zufälligerweise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widersprach. Allein es ist eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann» (AA 08, 111, 24-28).

La razón puede fingir deseos con la ayuda de la imaginación incluso en contra de un impulso natural y avanzar desde la concupiscencia hasta la voluptuosidad. Entre el ser humano y el resto de los seres vivos parece establecerse entonces una radical distinción a través de la posibilidad de actuar *en contra* de lo que el *impulso natural*, la *voz de Dios*, dicta. ¿Qué animal puede elegir saltar al abismo, beber la cicuta, morder la manzana, desobedecer a su instinto, negarse a sí mismo como corporalidad?

Es interesante el extremo que apunta Kant, la posibilidad —y la necesidad— de una desobediencia radical y consciente como punta de lanza para abrirse camino más allá de los límites naturales establecidos, desobediencia entendida como producto de una facultad «superior», y que hace posible salir de la mediación del cuerpo, de la ley de la naturaleza, y comenzar a pensar, y a actuar, libremente.⁴⁷ Al instinto «animal» se le contrapone entonces la facultad de desear, la voluntad, como nueva guía. Entramos, pues, en la esfera legislativa de la razón «por medio del concepto de libertad» y en el origen de los «preceptos moral-prácticos».⁴⁸ Por eso afirma Kant:⁴⁹

El motivo para renegar de los impulsos naturales pudo ser una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, el tomar conciencia de su razón como una facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales, fue algo muy importante y decisivo para

47 Si bien conviene no olvidar que esta «libertad» kantiana se conjuga con su visión teleológica que arrastra a la historia y, con ella, a los seres humanos. Cf. Havugimana, T. (2017) «Kant on the History of Humankind: the Invisible Hand of Nature Behind the Progress of the Realization of Freedom». *Estudios Kantianos* 5/2: 147-172.

48 «La voluntad, como facultad de desear, es una de las diversas causas naturales en el mundo; es, a saber: la que obra según conceptos, y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, llámese práctico-posible (o práctico-necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto, en el cual la causa no es determinada a su causalidad por medio de conceptos, sino, como la materia sin vida, por mecanismo, y en los animales, por instinto». En Kant, I. (2007) *Crítica del Juicio*. Trad. de M. García Morente. Madrid: Tecnos, p. 80 (a partir de ahora, KU).

49 MAM, 80. Del original: «Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend [...]. Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein» (AA 08, 111, 31-33; 112 1-3; 112 14-16).

el *modus vivendi* del hombre [...]. Éste descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales.

La razón práctica, por tanto, se presenta como aquella facultad que permite trascender la animalidad, desobedecer el instinto, desacatar la voz de Dios, superar la determinación y «tomar conciencia» de nuestra capacidad de elección, de nuestra «libertad» para elegir cómo queremos vivir. De este modo, a través de este uso de la razón que puede llegar a «fingir deseos» acabará el ser humano por imponer su propia ley, la ley moral, símbolo inequívoco del triunfo de la libertad frente a las cadenas de la naturaleza. Por tanto, lo que el relato bíblico condena, Kant lo elogia al suponer la liberación de la humanidad de la ley de la naturaleza, ejemplificada en la voz de Dios como voz del instinto, y el comienzo de la historia, en cuanto que historia del despliegue de la libertad del hombre —en este caso, literal.

Kant privilegia la ley del hombre frente a la voz de Dios como victoria de la razón frente al instinto. Reinterpreta el mito de la caída como «el primer ensayo de una elección libre»⁵⁰ que quizá, en un primer momento, «no colmó las expectativas depositadas en ella»,⁵¹ pero cuya conquista supuso algo mucho más valioso, pues esta primera acción fuera del marco del instinto, fuera de la ley natural, fue posible gracias a una capacidad del ser humano desconocida hasta ese momento por él: *la capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales.*

4. SALVANDO LAS DISTANCIAS

El prototipo de ser humano kantiano comparte con el piquiano la capacidad de decidir cómo quiere vivir. Así, se distingue del resto de los seres vivos de la escala de la naturaleza, sujetos, cada uno, a un hábitat, a una herencia, a unos instintos y a un modo de vida predeterminados. Frente a las demás criaturas, este modelo humano posee todas las semillas-posibilidades (Pico) y será capaz de someter la ley de la naturaleza, la voz del instinto, bajo su propia ley (Kant), lo que le permite elegir y desarrollar nuevos y

50 Kant, MAM, 80.

51 Kant, MAM, 80.

diversos modos de vida. Ambos presentan una visión activa del ser humano, enfatizando una vertiente existencial-práctica, y ambos aventuran, también, un recorrido vital —epistémico y moral— que conducirá a este ejemplar humano al desarrollo de sus potencialidades. Y a partir de aquí, ciertas distancias destellan e iluminan.

Pico pone el énfasis en la hechura humana, en esas semillas de toda clase con las que cuenta de partida y que le permitirán transformarse en un vegetal o en un dios, señalando el peligro de un cultivo que rebajaría nuestra condición al desarrollo de la parte más baja del alma tripartita, y evidenciando así el mundo posible y los «peligros» del ejercicio de una libertad que abusa de «la liberalidad del Padre». De este modo, todavía parece moverse dentro de los márgenes de cierta heteronomía, al pretender que el respeto y el agradecimiento a la figura divina puedan servir como reguladores coercitivos a la hora de desarrollar «cierta ambición sagrada para que, no contentos con la mediocridad, anhelemos alcanzar lo superior y nos esforcemos por conseguirlo con todas las fuerzas (puesto que podemos, si queremos)». ⁵² Pero cómo hacer que el hombre, liberado de las cadenas de la ley natural y dotado con el poder para elegir cómo quiere vivir, elija, libremente, seguir los pasos de la divinidad —en Pico— o acate la ley, esta vez moral —en Kant.

Será precisamente en ese querer, en esa voluntad, donde se cifre una clave fundamental en ambos autores. Kant imagina el momento de primera toma de conciencia de ese privilegio —*su capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir*— como un momento desconcertante, que pasa de la satisfacción inicial al *miedo* y la *angustia* generados ante el nacimiento de la punzante pregunta: y ahora que puedo, ¿qué debo hacer?

Se encontró, por así decirlo, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos —que hasta entonces le había consignado el instinto— se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad; sin embargo, una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto). ⁵³

52 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 37-40. DDH, 55. En el fondo, resuena el deseo de poder.

53 Kant, MAM, 81.

Ante este abismático nuevo horizonte de posibilidades, ¿cómo tensar el deseo hacia lo que se postula como lo excelso, como lo más deseable? ¿Cómo desarrollar esa *ambición sagrada*? ¿Cómo querer siempre el bien?

Pico nos habla en un primer momento del cultivo de ciertas semillas, de la importancia de no defraudar las expectativas del Creador, para avanzar después sobre un programa disciplinario que recorre las distintas tradiciones, desde los misterios mosaicos y cristianos, pasando por «las teologías de los antiguos»,⁵⁴ donde se despliega un ideal ascético con peldaños, escaleras y máximas oraculares —del «nada en exceso» al «conócete a ti mismo»—. De este modo, ante un deseo apabullado por la multiplicidad de elecciones a su alcance, el ser humano habrá de desarrollar su raciocinio, puesto que debe elegir para elegir ¿lo mejor?, ¿lo que más le conviene?, ¿lo que le hace feliz? ¿Cuál es el criterio? En esta relectura, la liberación del ser humano de las cadenas de la naturaleza se orienta, a medida que avanza, hacia una aproximación al Creador,⁵⁵ con el amor dirigiendo su deseo hacia la meta más alta, anticipando una futura domesticación del deseo y de las pasiones a través de un recorrido formativo que lo elevará, desde la filosofía moral —como purificadora— hasta la filosofía contemplativa, de manera que se transformará en *un espectador puro, desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente* para poder, después, «bien instruidos y pertrechados, descender a las tareas activas».⁵⁶

Por su parte, Kant calca, sobre el mapa bíblico, su mapa histórico y traza un recorrido revelador: representa cuatro pasos, a modo de etapas de un trayecto que consolidará el dominio de la razón sobre el impulso del instinto. Como primer paso, Kant señala el influjo de la razón sobre el instinto de nutrición —la manzana de Eva—, como *el primer ensayo de una elección libre*. El segundo paso representa la toma de conciencia del dominio de la razón sobre el instinto, en este caso, el instinto sexual —la hoja de parra—. Aquí, a través del ardid de la *abstención* se avanza «del mero deseo animal al amor y, con éste, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza»,⁵⁷ y se alcanza la *decencia*, paso fundamental

54 DDH, 68.

55 En este sentido, Pier Cesare Bori habla de «una tensión vertical hacia una meta no criatural». Cf. Bori, P. C. (1996) «I tre giardini nella scena paradisiaca del “De hominis dignitate” di Pico della Mirandola». *Annali di Storia dell’Esegesi* 13/2: 551-564.

56 *Editio princeps*, § 10-15 (1333), 22-23-38. DDH, 58.

57 Kant, MAM, 81.

para Kant en cuanto que «fundamento de toda auténtica sociabilidad [...] y primera señal para la formación del hombre como criatura moral». ⁵⁸ En el tercer paso se concreta «la reflexiva *expectativa de futuro*» —despertada tras la pérdida de la inmortalidad, el trabajo duro, el dolor—. En este paso se halla para Kant «el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos». ⁵⁹ Y el último paso, el cuarto, tiene lugar cuando toma plena conciencia de su dominio sobre el resto de las criaturas y de su condición de fin en sí mismo, logrando así «la *emancipación* por parte del hombre del seno materno de la Naturaleza». ⁶⁰ De este modo, estos cuatro pasos de la razón parecen venir a responder a sus preguntas fundamentales: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? y ¿qué es el hombre? Se traza, entonces, también, un recorrido ⁶¹ histórico-formativo —ilustrado— que avanza, por las distintas ramas del saber, hacia la constitución de lo que, para el autor, habrá de ser llamado *ser* «humano».

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, A. M. (2006) *Reading Genesis in the Long Eighteenth Century: from Milton to Mary Shelley*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- AGAMBEN, G. (2006) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. de F. Costa y E. Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1998) Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- BORI, P. C. (1996) «I tre giardini nella scena paradisiaca del “De hominis dignitate” di Pico della Mirandola». *Annali di Storia dell’Esegesi* 13/2: 551-564.
- DROYSEN, J. G. (1893) *Outline of the principles of history*. Trad. de E. Benjamin Andrews. Boston: Ginn and Company.
- GOETHE (2000) *Fausto*. Trad. de F. Ruiz Noriega. Madrid: Edaf.

58 Kant, MAM, 82.

59 Kant, MAM, 82.

60 Kant, MAM, 83.

61 Y que quizá podría sintetizarse en las palabras de inicio de su obra *Sobre la pedagogía* (Über Pädagogik AA 09: 441), donde sentencia: «Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß» («el ser humano es la única criatura que tiene que ser educada»).

- HAVUGIMANA, T. (2017) «Kant on the history of humankind: the Invisible hand of nature behind the progress of the realization of freedom». *Estudos Kantianos* 5/2: 147-172.
- HUME, D. (2008) *Ensayos morales y literarios*. Trad. de E. Trincado Aznar. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1786) «Probable inicio de la historia humana». Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, 2009.
- (2002) *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas. Madrid: Santillana, Los Clásicos Alfaguara.
- (2007) *Crítica del juicio*. Trad. de M. García Morente. Madrid: Tecnos.
- KARPINSKY DE MURILLO, R. M. (1978) «Sobre la posibilidad de una filosofía de la historia en el pensamiento de Kant». *Revista Estudios* 1: 61-73.
- KASS, L. R. (2005) *El alma hambrienta: la comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*. Trad. de G. Insausti y E. Michelena. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MANNHEIM, K. (1993) *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de S. Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOSTERÍN, J. (2006) *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (1942) *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*. Ed. de E. Garin. Florencia: Vallecchi.
- (2002) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Trad. de P. J. Quetglas. Barcelona: PPU.
- SLOTERDIJK, P. (2015) *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Trad. de I. Reguera. Madrid: Siruela.