

**KANT Y LA RECIPROCIDAD.
LAS RAZONES DE LA PARCIALIDAD EN CIRO ALEGRÍA^{1*}**

*KANT AND RECIPROCIDAD.
REASONS FOR PARTIALITY IN CIRO ALEGRÍA*

Alessandro Caviglia

Pontificia Universidad Católica del Perú

ORCID 0000-0002-8106-7201

a.caviglia@pucp.pe

Resumen

El presente trabajo realiza una reconstrucción de la teoría normativa de la reciprocidad desarrollada por el filósofo peruano Ciro Alegría. Dicha teoría ha bebido de fuentes kantianas y tiene el objetivo de servir como herramienta para una crítica inmanente de la sociedad. El presente texto realiza la reconstrucción centrándose en la centralidad que tienen en las razones de la parcialidad en la teoría en cuestión. Para ello inicia presentando la manera se extraen principios normativos de la crítica de la metafísica, para ver la manera en la que dichos principios son razones para la acción. Seguidamente se da cuenta la diferencia entre razones generales y razones de la parcialidad y se indica cómo en la segunda y tercera formulación del imperativo categórico se la puede encontrar. Finalmente, se muestra cómo las razones personales con el eje central de la teoría de la normativa de la reciprocidad.

Palabras clave: Ciro Alegría; Kant; reciprocidad; razones de la parcialidad; crítica inmanente.

Abstract

The present work carries out a reconstruction of the normative theory of reciprocity developed by the Peruvian philosopher Ciro Alegría. This theory has drawn from Kantian sources and has the objective of serving as a tool for an immanent critique of society. This text carries out the reconstruction focusing on the centrality they have in the reasons for the partiality in the theory in question. To do this, it begins by presenting the way normative principles are extracted from the criticism of metaphysics, to see the way in which these principles are reasons for action. Next, the difference between general reasons and reasons of partiality is realized and it is indicated how it can be found in the second and third formulation of the categorical imperative. Finally, it is shown how personal reasons are the central axis of the normative theory of reciprocity.

Keywords: Ciro Alegría; Kant; reciprocity; reasons for partiality; immanent criticism.

^{1*} Recibido el 02/03/2024. Aprobado el 26/04/2024. Publicado el 30/07/2024.

Ciro Alegría Varona ha sido quien se interesó más por la filosofía moral de Kant en Perú, a partir de la influencia que tuvo en su pensamiento de parte de pensadores alemanes, como Ernst Tugendhat, Dietrich Henrich y Rainer Forst, e intelectuales anglosajones, como Thomas Nagel, Thomas Scanlon y John Rawls. Su interpretación de Kant se encuentra mediada por un interés particular respecto de la filosofía social, terreno que estudió a fin de desarrollar una teoría filosófica de las relaciones de reciprocidad inspirada en las líneas directrices del filósofo de Königsberg. Ciro Alegría se ocupó de estudiar además el pensamiento de G. W. F. Hegel y Theodor Adorno, por inspiración de Michael Theunissen en la Universidad Libre de Berlín, quien fue su asesor de tesis doctoral.

Hasta su lamentable deceso acaecido inesperadamente en 2020, Alegría buscó llevar adelante la articulación de una teoría filosófica de la justificación (desarrollada especialmente por Forst) con la teoría antropológica de la reciprocidad y del don (desarrollada desde Marcel Mauss y Marshal Sahlins, pasando por Alvin Gouldner y C. A. Gregory). Esta articulación le permitió reconectar el corazón de la razón práctica kantiana con el desarrollo de la crítica immanente de la sociedad, superando los problemas que han mostrado las tres primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt, a saber, el hallarse limitadas “por el fundamento antropológico en que encontró su criterio normativo: el trabajo alienado, la comunicación, el reconocimiento” (Alegría, 2022: 25).

Su teoría normativa de la reciprocidad ofrece una perspectiva fructífera para la filosofía social. Para ello Alegría se inspiró en la obra de Kant, concluyendo de ella que la crítica de la razón implica una crítica de las relaciones de dominación personales y sociales. Se trata de una teoría compleja que se encontraba en pleno desarrollo. En el presente texto intentaremos realizar una reconstrucción de la misma, colocando como eje la relación entre la filosofía crítica de Kant con las teorías de la justificación y de la reciprocidad. En ese sentido comenzaremos presentando cómo la crítica de la metafísica dogmática llevada a cabo por Kant desemboca en la producción de principios prácticos o razones para la acción (1) para, seguidamente, estudiar la manera en que tales razones pueden ser tanto generales como personales. Por ello, en la segunda sección del presente texto nos concentraremos en la relevancia de las razones personales o de la parcialidad para la reciprocidad y la cooperación interpersonal y social (2). En la tercera parte recurriremos

a la teoría sobre las razones personales a fin de iluminar la teoría de la reciprocidad desarrollada por Ciro Alegría (3). Finalmente, presentaremos las conclusiones centrales del presente trabajo (4).

1. Crisis, crítica y principios prácticos

La *Crítica de la razón pura* de Kant es un trabajo orientado a hacer frente a la crisis de la metafísica. Pero, como señala Alegría, resultaría engañoso pensar que dicha crisis no tiene como correlato el desarrollo de la crisis social y política de su época, marcada por el tránsito hacia la Ilustración y el cuestionamiento del absolutismo (2015: 157). La crisis de la metafísica se expresa en la forma de vínculos y relaciones humanas marcadas por el daño, en las que unas personas someten a otras a través de formas de dominación y no se establece entre ellas relaciones de reciprocidad fluida, tanto a nivel personal como a nivel social y político. En ese sentido, la crítica de la metafísica que se despliega en la *Crítica de la razón pura* implica una crítica inmanente de las formas de relación entre las personas (Jaeggi, 2018: 326 n. 2).

Kant entiende que la mejor forma de hacer frente a la crisis de la metafísica, que se ha convertido en un «campo de batalla» (KrV, AVIII), y a las consecuentes crisis sociales y políticas, es por medio de la crítica. Como muy bien señala, la crítica no se dirige a los sistemas metafísicos (como puede ser el sistema de Wolff o a la fisiología de Locke), sino que se trata de *una* “crítica de la razón misma” (KrV, AXI). Así, el objeto de la crítica es la *razón pura*, en el sentido de revisar las estructuras de la mente humana y de su capacidad de juzgar, independientemente de sus contenidos materiales. La crítica consiste en indagar cuáles son los límites y alcances de la razón respecto del conocimiento. El resultado es la restricción de la razón respecto del conocimiento, y la consecuente desestructuración de la metafísica dogmática. Esta *kénosis* o contracción de la razón (Alegría, 2015: 158) restringe todo conocimiento metafísico, pero a cambio de ello revela principios prácticos que permiten actuar en el mundo y abre el terreno para los derechos fundamentales de las personas (Korsgaard, 1996: 3).

La crítica de la razón termina por dar espacio a la distinción entre los usos teórico y práctico de la razón. Uno puede referirse a ambos usos como razón teórica y razón práctica. La razón teórica se encarga de aquello que es susceptible de conocimiento y que, desde el trabajo de la crítica, se restringe al conocimiento de objetos de la experiencia posible. La razón práctica, en cambio, no se encuentra orientada a conocimiento alguno, sino a la producción de principios para la acción. Ambos usos se encuentran modelados por la crítica: los conocimientos a los que se orienta la razón teórica se encuentran desprovistos de elementos metafísicos y la razón práctica

produce principios para la acción que no suponen ningún elemento metafísico de carácter dogmático, sino la idea de libertad propia de la metafísica crítica kantiana. Los principios prácticos pueden ser entendidos también como razones para la acción. Pues, tanto los principios prácticos como las razones para la acción aluden a elementos normativos y no dependen de conocimiento alguno del mundo. El recurso al término “razones” nos permite asumir la distinción entre razones de la imparcialidad (o generales) y razones de la parcialidad. La teoría filosófica de la reciprocidad desarrollada por Ciro Alegría se articula tomando como eje las razones de la parcialidad. En tal sentido, nosotros exploraremos en Kant esta clase de razones.

2. Razones de la parcialidad

Una razón opera como un principio para actuar, por lo cual adquiere un carácter normativo, pero también funge de motivo para la misma acción. Una razón impele a actuar a la voluntad, pero también la atrae hacia determinadas realizaciones. Alegría señalaba en sus clases que cuando hablamos de una razón nos referimos a un «deseo comunicable». Al ser comunicable, se encuentra sometido a la crítica y a la necesidad de fundamentación. Con las razones no sucede lo mismo que con las explicaciones. Una razón se puede dar sólo desde el punto de vista de la primera persona y no depende de las condiciones que uno ocupa en el mundo. Además, una razón tiene un contenido y un carácter (puede ser moral o no serlo). En cambio, una explicación se puede dar solamente desde el punto de vista de la tercera persona y está atada a las condiciones fenoménicas. Además, las explicaciones sólo tienen un contenido, mas no un carácter.

Alegría señala que, “una razón se diferencia de una causa en que sale del encadenamiento de las condiciones necesarias y les añade un principio estrictamente práctico” (Alegría, 2022: 22), demarcando con claridad la distinción entre razones y explicaciones, aunque ambas cosas aluden a un fundamento (Korsgaard, 2009: 26). En el caso de las razones, el fundamento es eminentemente práctico, mientras que las explicaciones tienen un fundamento teórico. Y continúa diciendo que “toda razón propiamente dicha es, prospectivamente, una razón para actuar o, recursivamente, una justificación de haber actuado de cierta forma” (Alegría, 2022: 22-23). Con esta nota sobre la doble naturaleza de la razón, Alegría recoge lo más avanzado de la discusión desde John Rawls hasta Rainer Forst. La teoría de la justificación desarrollada por Forst afina un elemento que ya estaba presente en el concepto de *fairness* de Rawls, a saber, el recurso

a la razón no sólo puede utilizarse para referirse a la imparcialidad y la generalidad, sino también a la parcialidad. En tal sentido Forst señala que una razón debe ser general y recíproca debido a que la justificación misma tiene ese doble carácter (Forst, 2012: 5). El esfuerzo de Alegría consiste en articular la teoría filosófica de la justificación con la teoría antropológica de la reciprocidad (Alegría, 2022: 25). Nosotros nos centraremos en las razones de la parcialidad que se encuentran en la exigencia de que la justificación sea general y recíproca. En un segundo momento, veremos la forma en la que la reciprocidad se torna principio social y político.

El estudio sobre las razones desarrollada por Thomas Nagel arroja que para que una razón pueda ganar fuerza motivante para la acción debe tener características particulares. La principal característica que una razón debe tener es la de ser una razón de la parcialidad (Nagel, 1996: 27 ss.). Hay razones generales y universales, como las razones de justicia, pero también hay razones personales o de la parcialidad. Una razón de justicia es aquella que se le exige a toda persona independientemente de su situación particular. En cambio, una razón de la parcialidad es la que toma pie en la situación personal del agente. Nagel tiene razón cuando señala que un sistema normativo que se encuentre constituido exclusivamente por razones generales (de justicia) carece de la fuerza para motivar a las personas a actuar conforme a sus principios. Es por ello que la estructura propia de los sistemas utópicos se halla fundada en exigencias generales de justicia. La salida de tal situación es entender que las personas, a la par de razones generales que demarcan principios de justicia, tienen razones personales que se encuentran debidamente justificadas. Así, un cirujano tiene razones para ser eximido de operar a su padre, como un juez las tiene para quedar exento de juzgar a su hijo. Esas razones de parcialidad se encuentran debidamente justificadas porque cualquiera puede entender el pedido que hacen los agentes en cuestión como una demanda justificada. Lo mismo sucede con las exigencias que podemos plantear a que se nos considere con el derecho de desarrollar las formas de vida que compartimos con otros, con sus bienes, fines y valores. Igualmente sucede con las ambiciones y aspiraciones que podemos cultivar en nuestra vida. No sería razonable el que se nos impida realizar nuestras vidas en esos múltiples sentidos en aras de exigencias universales e incondicionales. Lo mismo sucede con las relaciones de reciprocidad que han generado las personas entre sí. En nombre de la justicia no resulta razonable que se quiebren los vínculos que han establecido libremente las personas y que recrean constantemente. Eso no significa que las exigencias de justicia deban eclipsarse para dar lugar a las razones personales, sino que en el plexo normativo debe haber un lugar para las razones de la parcialidad, por ser una demanda perfectamente razonable.

Esta razonabilidad se encuentra ya en el texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant cuando expresa, en la segunda formulación del imperativo categórico, que uno no debe tratar a nadie como un simple medio, sino que debe tratar a las personas *al mismo tiempo*

como fines en sí. Lo que se está diciendo en esta, también denominada fórmula de la humanidad (GMS, 429), es que uno no debe tratar a las personas como «medios para sus propios fines particulares» y, a la vez, como «fines en sí mismos». Esto que constituye un círculo cuadrado es algo a lo que Kant tiene acostumbrados a sus lectores. Esta tensión está hecha de la misma trama que la necesidad que tenemos de considerar a las personas como sujetos a las leyes generales de la naturaleza (fenómenos) y, al mismo tiempo, como seres libres, capaces de autolegislarse moralmente gracias a su razón (nóúmenos). La exigencia que demarca la fórmula de la humanidad contiene dos elementos que hay que distinguir claramente. El primer elemento es una razón motivante mientras que el segundo es una condición limitativa. En las relaciones personales y sociales hemos de tratarnos como medios y también como fines de manera mutua y recíproca. En las relaciones de amistad o pareja nos tratamos mutuamente como medios para nuestro soporte emocional y afectivo, a la vez que nos tratamos como fines en nosotros mismos, como lo exige la justicia. Ciertamente, puede haber una interpretación de la tensión en cuestión que señala que una persona debe hacer coincidir sus fines particulares con la condición de tratar a cada persona como un fin en sí, pero esta interpretación nos conduce inevitablemente al utopismo que Nagel denuncia. Es por ello que la interpretación que presentamos aquí es que en nuestro trato con los otros no necesitamos que los fines que nos proponemos en la misma relación coincida con la consideración de los demás como fines en sí, sino que dicha consideración opere como condición limitativa para nuestras acciones. Esto es así, en vistas de dar un lugar a las razones de la parcialidad.

En la *fórmula de la autonomía*, el ideal del reino de fines vuelve sobre esta idea, pero aquí se expresa abiertamente el que las relaciones interpersonales en cuestión tienen como trasfondo relaciones sociales articuladas en términos de una república de fines, entendida como el conjunto sistemático de fines y de leyes morales (GMS, 433). Así se presenta una relación sistemática de personas consideradas como fines en sí mismas, pero también se trata de la relación también sistemática de los fines particulares buscados por las personas, de modo que nuevamente nos encontramos con la tensión de «tratar a cada persona como un medio para nuestros fines particulares» y la exigencia de «tratar a cada persona como un fin en sí». Lo que cambia aquí es que la tensión en cuestión se ubica ahora en un «juego mayor», el del reino o la república de fines. Pero, la dinámica sigue siendo la misma: los agentes en cuestión deben encontrar garantizada la posibilidad de realizar sus fines particulares, teniendo como condición limitativa el no tratar a los demás como simples medios. En consecuencia, los agentes tienen dos tipos de razones a la vez

para orientar sus acciones, a saber, razones generales o de justicia, y razones de la parcialidad. Las generales garantizan que las personas no sean tratadas como simples instrumentos, mientras que las de la parcialidad abren la posibilidad de que los agentes puedan buscar sus fines particulares. Estas dos clases de razones, que operan al mismo tiempo, garantizan la posibilidad de la cooperación interpersonal y social.

La cooperación se encuentra entre el altruismo y el egoísmo racional (Rawls, 2013: 46-47). La persona altruista se entrega plenamente al servicio de los demás o al proyecto de la sociedad sin tener en cuenta sus propios fines particulares. Ella anula por completo sus propias necesidades, intereses y expectativas. Es por esa razón que la persona altruista no puede sostener su posición por mucho tiempo ya que, en tanto ser humano, debe dar cabida sus necesidades, intereses y expectativas. Todo lo contrario, sucede con el egoísta racional, quien sólo busca sus propios intereses y no se encuentra dispuesto a comprometerse con proyectos compartidos. El egoísta racional se niega a la cooperación, porque ella exige asumir compromisos con las demás personas dentro de la sociedad. Más bien, asume una actitud cercana a la de la persona amoral (Williams, 1998: 18) y no encuentra ninguna razón para cooperar con los demás ni con la sociedad. Quienes se encuentran dispuestos a cooperar asumen compromisos con los demás y encuentran que la cooperación les permite alcanzar expectativas razonables. El ideal del reino de fines figura en Kant como un sistema social en el cual las personas se entregan a la cooperación entre sí. Es por ello que en él los agentes pueden buscar sus propios fines y son capaces de tratar a los demás como fines en sí.

3. Reciprocidad

Las relaciones de reciprocidad son de carácter personal, y suponen el intercambio tanto de razones como de bienes materiales y no materiales. Ella se funda en las razones de parcialidad que tiene cada persona que interviene en la relación. La base de la reciprocidad se encuentra en la dinámica de dar y recibir, la que contrasta claramente con la dinámica de ganar o perder. Esta última es la que se presenta en la competencia mercantil, en el juego y en la guerra. La reciprocidad, entendida en términos de dar y recibir, se encuentra a la base de la cooperación social. Los agentes que cooperan entre sí se insertan en intercambios relacionales de carácter recíproco a fin de sacar proyectos en conjunto, en los cuales cada persona recibe algo que percibe como justo.

El fundamento de la reciprocidad son las razones de la parcialidad. La justicia, cifrada en términos de razones generales, constituye lo que se espera que se aplique a cada persona,

independiente de su posición o de sus anhelos. Como lo señala la clásica definición *suum quique*, justo es darle a cada uno lo que le corresponde, es decir, lo suyo (Alegría, 2019: 12). La justicia, en especial, la distributiva, es fundamentalmente *restitutiva*, ya que la exigencia de darle a cada quien lo suyo supone que la persona en cuestión se encuentra separada de lo suyo. El objeto aquí es como una proyección de la persona misma. En la vida cotidiana podemos darnos cuenta de la manera en la que proyectamos nuestra personalidad sobre los bienes que son de nuestra propiedad, de manera que quien nos quita el objeto (lo tiene en su posición física, más no jurídica) nos lesiona de una manera particular ya que nos priva de una proyección de nosotros mismos. El ratero que nos roba por la calle un celular genera en nosotros la experiencia de habernos arrebatado un dedo de la mano.

La concepción aún más antigua de justicia como *no dominación* implica que quien comete injusticia toma el control de la voluntad de la persona y lo inserta en un esquema normativo que no puede recusar. Pero, con ambas definiciones sucede que la justicia implica una restitución. Incluso, en el caso de la concepción republicana de justicia como no dominación, lo que restituye es el control sobre la propia voluntad. En ese sentido el «dar» de la justicia no es ningún dar. Al momento de hacer justicia lo que ocurre es que restituye la posesión, en vez de dar a alguien algo. La reciprocidad, entonces, se ubica más allá de la justicia. En las relaciones recíprocas damos realmente algo a alguien que antes de nuestra donación no tenía lo donado en absoluto. Añadimos algo nuevo a la persona. Al mismo tiempo, recibimos algo de ella, si la reciprocidad funciona de verdad y es equilibrada. Mientras que las razones de la justicia son razones generales, las de la reciprocidad son razones de la parcialidad.

Rainer Forst, en su concepción de justicia como no dominación, yuxtapone las razones de justicia y las razones de la parcialidad cuando señala que en el principio de justificación los agentes intercambian razones generales y recíprocas. Con ello da cuenta de que las razones de parcialidad complementan la justicia, pero no deja en claro, de manera suficiente, que se trata de elementos diferentes. La estructura de la reciprocidad, que ha sido estudiada por la antropología económica desde *El ensayo sobre el don* de Marcel Mauss y aclarada por Marshall Sahlins en *Economía de la edad de piedra*, se funda en intercambios del dar y recibir. Quien da no pierde, sino que recibe gratitud de quien recibe. Quien recibe queda en deuda con su donador.

En las sociedades tradicionales esa relación de reciprocidad se encuentra inserta en un mundo cargado por una metafísica densa de manera que, si el circuito de dar y recibir no se cierra correctamente (y quien da no recibe algo a cambio, aunque sea gratitud), se pone en riesgo la

estabilidad de la comunidad por fuerzas divinas y sobrenaturales. En las sociedades modernas no sucede lo mismo. En el contexto de las sociedades modernas y contemporáneas las cosas han sido despojadas de ese ropaje sagrado denso, de tal manera que parte de la dinámica de las relaciones de reciprocidad se encuentra en el terreno de los sentimientos morales. El hijo que migra para enviar remesas a sus padres o a sus hermanos puede que reciba gratitud, pero ello no se encuentra garantizado. También podrían toparse con la experiencia de la ingratitud de su familia y terminar siendo tratado como un simple proveedor de dinero.

La teoría social sobre el don fue iniciada por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Se trata de un estudio de las relaciones de reciprocidad en la Polinesia, especialmente los regalos contractuales en el contexto de los matrimonios en Samoa, pero que se extiende también al “nacimiento de los hijos, circuncisión, enfermedad, pubertad de la hija, ritos fúnebres, comercio” (Mauss, 2009: 82). Estas relaciones de donación es lo que en el lugar llaman «potlatch», cuyos elementos son “el del honor, del prestigio, del ‘mana’ que confiere la riqueza, y el de la obligación absoluta de devolver esos dones a riesgo de perder ese ‘mana’, esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riqueza que es la autoridad en sí misma” (Mauss, 2009: 82). El don crea vínculos sociales y poder de la nada. Quien entrega un don genera una relación allí donde no la había y genera una relación de poder interpersonal donde antes no existía. Marshal Sahlins desarrolla el trabajo sobre el don y la reciprocidad iniciada por Mauss en *Economía de la Edad de Piedra*. Respecto de la teoría sobre el don de Mauss, Sahlins señala que el concepto central es el del espíritu de las cosas o *han*. Y recoge la pregunta de Mauss sobre “¿Cuál es el principio de derecho y de interés que exige que en las sociedades de tipo primitivo o arcaico el don recibido deba retribuirse? ¿Qué fuerza existe en la cosa dada que obliga a quien la recibe a una retribución?” (Sahlins, 2010: 167). Y, en el terreno de la reciprocidad, distingue entre la reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa en los siguientes términos:

«La reciprocidad generalizada» se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida. [...] La expresión «reciprocidad equilibrada» se refiere al intercambio directo. En un equilibrio preciso la reciprocidad consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras. [...] La reciprocidad negativa [se realiza] considerando la transacción con vistas al provecho propio, la parte que inicia el trato, o ambas partes, se proponen lograr un incremento no ganado. [...] La reciprocidad negativa pasa por todos los matices que van desde la astucia, la ingeniosidad, las artimañas y la violencia (Sahlins, 2010: 212-214).

El don y la reciprocidad se encuentran estrechamente ligados. Además, se puede reunir la reciprocidad generalizada y la equilibrada bajo el rótulo de «reciprocidad positiva» y entenderla

como contraparte de la «reciprocidad negativa». El aporte de la antropología económica al respecto ha sido aprovechado por Alegría para generar una teoría que, junto con la teoría de la justificación, tiene un potencial de crítica social que va más allá del hipercognitivismo que se encuentra en la exigencia de «mutuo entendimiento» presente en la ética del discurso de Habermas. Las relaciones de reciprocidad positiva tienen carácter moral, generan vínculos personales y sociales, crean y consolidan poder político. En cambio, las relaciones donde se expresa la reciprocidad negativa generan fenómenos de daño moral, y no crean vínculos sociales ni poder político. Esta forma de reciprocidad negativa desestructura las relaciones personales y el tejido social. Dichas relaciones no se pueden justificar frente a otros, por eso quienes las utilizan recurren a engaños de todo tipo. Quien se introduce dentro de la lógica de la reciprocidad negativa pasa de la dinámica del dar y recibir, a la de ganar o perder, donde lo que cuenta no son los lazos personales y sociales que se puedan generar, sino las ventajas competitivas que se puedan conseguir. El ingresar por ese derrotero termina por generar crisis personales, sociales y políticas permanentes.

En la teoría ofrecida por Alegría, la reciprocidad no se funda en el don, sino al revés; es el don el que se funda en la reciprocidad (Alegría, 2022: 31). El don genera vínculos sociales. En el acto de dar, se crea la relación. Incluso, extrayendo los bienes de la dinámica de ganar o perder. Pero, lo que revela la interpretación de Alegría de los trabajos de Sahlins es que la dinámica de dar y recibir puede estremecer o modificar las relaciones que se han creado y que se han esclerotizado bajo formas morales absolutizadas, que no permiten la generación de nuevas formas de relaciones personales. La reciprocidad tiene, pues, un fuerte potencial crítico y telúrico de las relaciones personales, sociales y políticas. Es en este punto donde se revela el núcleo de las relaciones de reciprocidad: las personas involucradas en ellas deben ser tratados como fines en sí, es decir, han de ser respetados en su personalidad moral. Con ello, el núcleo de las razones de parcialidad termina siendo la idea moral de no tratar a una persona como una cosa. Esta revelación aparece con el advenimiento de la modernidad, por lo que no es raro que la formulación más clara de ella venga de Kant. En las comunidades tradicionales, la razón por la cual es necesario cumplir con las exigencias de la reciprocidad descansa en el temor de un castigo divino. En el contexto de las sociedades modernas y contemporáneas esa necesidad reposa en la conciencia de que estamos tratando con personas y no con objetos. La idea moral (que no es otra que la idea de libertad) la encontramos en nosotros debido a un proceso de reflexividad propia del mundo moderno. Pero, dicha idea apunta a una razón general básica, a saber, la razón de

justicia básica de lo que es debido a cada persona en tanto persona. Se trata de la razón del respeto incondicional. Con ello, las razones de la parcialidad contienen en su núcleo esa razón general fundamental, sin la cual las formas de vida que se constituyen estarían marcadas por el daño.

Conclusiones

La teoría normativa de la reciprocidad que Ciro Alegría desarrolló conectaba de manera provechosa la teoría filosófica de la justificación con la teoría antropológica de la reciprocidad. Esta procede mostrando cómo la crítica de la razón llevada a cabo por Kant desemboca en una *kénosis* o constricción de ésta y termina arrojando principios prácticos o razones para la acción. Partiendo de ese primer resultado se puede ver que el estudio de las razones ofrece la distinción entre razones de justicia (o generales) y razones de la parcialidad (o de la reciprocidad). Siguiendo el hilo dejado por Kant en la segunda y la tercera formulación del imperativo categórico, es posible extraer la relevancia de las razones de la parcialidad para la reciprocidad y para la cooperación social. La clave ofrecida por el papel de las razones personales permite iluminar con una nueva luz el trabajo de Alegría sobre la reciprocidad.

De esta manera, las razones de la parcialidad son las razones mutuas o recíprocas que los agentes se dan mutuamente, y que rigen los actos de dar y recibir. De esta manera, el estudio de las razones personales es una llave importante para la comprensión de la reciprocidad. Esta clave permite entender de qué manera la teoría desarrollada por Alegría termina constituyendo un aporte al debate que se ha dado dentro de la teoría crítica. Su aporte consiste en una teoría de las relaciones sociales que sirve para una crítica inmanente como contribución al debate actual.

Bibliografía

- Alegría, C. (2015). La crisis como antinomia histórica: Sobre la revelación de la verdad. En M. Giusti, R. Gutiérrez, & E. Salmón (Eds.), *La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universalidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Alegría, C. (2019). Justicia. En C. Alegría (Ed.), *Manual de principios y problemas éticos* (19-48). PUCP.
- Alegría, C. (2022). Razones de la reciprocidad. En G. Casuso (Ed.), *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (15-39).

- Caviglia, A. (2024). Kant y la reciprocidad. Las razones de la parcialidad en Ciro Alegría. *Siglo Dieciocho*, 5, 291-302.
- Forst, R. (2012). *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: UNAM/FCE.
- Kant, I. (2018). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Korsgaard, C. M. (2009). The Activity of Reason. *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 83 (2), 23-43.
- Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.
- Nagel, T. (1996). *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2013). *El liberalismo político*. Madrid: Cátedra.
- Sahlins, M. (2010). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- Williams, B. (1998). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.

CV del autor

Alessandro Caviglia es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es profesor del Departamento Académico de Teología de la PUCP y de la Carrera de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos (CEF) con sede en la PUCP y de la Red Iberoamericana “Kant: Ética, Política y Sociedad” (RIKEPS). Además, es coordinador del Grupo de Investigación en Filosofía Social (GIFS) con sede en la PUCP. El Dr. Caviglia es especialista en filosofía moral, en la filosofía práctica de Kant, en filosofía social y en filosofía de la religión. Ha publicado artículos sobre estas materias en diferentes libros y revistas peruanas e internacionales sobre la filosofía práctica de Kant, filosofía del derecho, filosofía de la religión y filosofía social. Actualmente se encuentra investigando las bases normativas de la reciprocidad y, en el campo de la filosofía de la religión, el tema de la voz profética.

