

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El uso kantiano de la analogía
en la "Crítica del juicio teleológico"

tesis que para optar
por el grado de maestría en filosofía
P R E S E N T A:

Luis Manuel Urbina Valdez

Director de tesis: Dr. Crescenciano Grave Tirado



México, D.F., 1 de julio de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción: el juicio teleológico	..p.3
I UNA COSA COMO FIN DE LA NATURALEZA	..p.10
1.1 La antinomia del juicio teleológico	
1.1.1 naturaleza y causalidad	
1.2 El juicio determinante	
1.2.1 Las analogías de la experiencia	
1.3 El reino de los fines	
1.3.1 La finalidad formal y la adecuación al fin	
1.3.2 Finalidad externa y finalidad interna	
1.4 El juicio reflexionante	
1.4.1 Los entes organizados y la técnica de la naturaleza	
II PENSAR, POR ANALOGÍA, LA CAUSA INTELIGENTE DEL MUNDO	..p.48
2.1 El fundamento de la naturaleza	
2.1.1 La teología física	
2.1.2 El antropomorfismo dogmático	
2.2 El antropomorfismo simbólico	
2.2.1 Los modos de la hipotiposis	
2.2.2 Analogía y símbolo	
III EL TRÁNSITO ENTRE LAS FACULTADES	..p.67
3.1 Articulación del sistema	
3.1.1 finalidad sin fin	
3.1.1.1 El símbolo de lo infinito	
3.2 Un fin en sí mismo y el fin final de la naturaleza	
3.2.1 En los linderos de lo cognoscible, conclusiones	..p.97

Introducción: el juicio teleológico

La observación de la naturaleza puede excitar nuestro pensamiento a cuestionarse si, acaso, el orden y concierto de los diversos entes responde a alguna finalidad. El juicio que se refiere a una posible finalidad en la naturaleza es denominado por Immanuel Kant <<juicio teleológico>> (*teleologischen Urteilskraft*).

La segunda parte de la *Crítica del Juicio* está dedicada a la <<Crítica del juicio teleológico>>, donde se revisa la posibilidad de determinar una *finalidad objetiva* (*objektive Zweckmäßigkeit*) en la naturaleza, así como las relaciones que tal concepto puede tener con las investigaciones físicas. El filósofo prusiano cuestiona la posibilidad de determinar fines con base en principios de la razón teórica, porque eso introduciría en la ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaft*) una "causalidad que sacamos de nosotros mismos –dice Kant– y atribuimos a otros seres, sin querer, sin embargo, admitirlos con nosotros como semejantes".¹

Kant reconoce en el hombre la facultad de obrar según la representación de fines, en tanto se trate de principios objetivos de determinación de la voluntad y que pertenezcan a la causalidad moral, por lo cual se pregunta "de qué modo fines, que no son los nuestros y que no pertenecen tampoco a la naturaleza (que no admitimos como ser inteligente), puedan y deban, sin embargo, constituir una especie particular de la causalidad".²

* *Primera Epístola a los Corintios*, 13,12.

¹ *Crítica del Juicio* (en adelante: *KU*), §61, A267 B271. Aprovechamos la traducción de Manuel G. Morente, Madrid: Espasa-Calpe, 1977; pero precisamos las páginas de las ediciones A(1790) y B(1793), tomadas de una impresión de Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

² *Idem*. En la <<Crítica del juicio estético>> se habla de una finalidad subjetiva que aporta principios *a priori* para el juicio puro de gusto; en cambio, en la <<Crítica del juicio teleológico>> se trata de una *posible* –y problemática– finalidad objetiva de la naturaleza. La *finalidad* es el término unificador de ambas secciones. Hannah Ginsborg dice que ésta "juega un papel central en el tratamiento de Kant a cada uno de los temas principales que conciernen a la *Crítica del Juicio*" ("Kant On a Aesthetic and Biological Purposiveness", en *Reclaiming the History of Ethics*, p.329). Abordaré directamente el problema de la finalidad objetiva en la naturaleza, porque antes he investigado los fundamentos de la ciencia físico-mecánica, en oposición a la física teleológica, y llegué a un punto en que me resultó difícil plantear su coexistencia, lo cual me trajo hasta la filosofía de Kant, quien aporta elementos para comprender dicha oposición en una antinomia, que es la del juicio teleológico.

Uno de los propósitos de este trabajo de tesis es comprender <<de qué modo>> podemos pensar fines <<que no son los nuestros>>, cuando observamos los entes naturales. Esta posibilidad queda abierta, a partir de que el autor de la *Crítica del Juicio* se permite hablar del "carácter peculiar de las cosas como fines de la naturaleza".³

Lo primero que llama la atención en la cita es el uso de un conector inclusivo: el <<como>>, que en el idioma de Kant se dice: *als (der Dinge als Naturzwecke)*. Con ello se nos indica que hay ciertas <<cosas>> (*Dinge*) que pueden ser consideradas *como* fines; mas no *como* fines prácticos, que son propios del hombre, sino *como* fines de la naturaleza (*Naturzwecke*). De este modo, ellas, las cosas, adquieren un carácter peculiar (*eigentümlichen Charakter*), pues no vemos fácilmente cuál es el fundamento para juzgar que "cosas de la naturaleza sirvan unas a otras de medios para fines y que su posibilidad misma sea suficientemente comprensible sólo mediante esa clase de causalidad".⁴

La <<clase de causalidad>>, a la que se refiere Kant, aquella que se hace cuestionable porque la <<sacamos de nosotros mismos y atribuimos a otros seres>>, es la teleología, la cual tiene uno de sus destacados antecedentes en Aristóteles, quien plantea, en su *Física*, que el *fin* es *arkhé kineseos*, un principio de movimiento; pero no sólo del ámbito de las acciones humanas, sino de la *physis*. La física de Aristóteles plantea que el *fin*, o *télos*, es una *aitía*, una de las causas de la naturaleza. Tal planteamiento se basa en la crítica que el estagirita dirige a los filósofos que le precedieron, entre ellos los *físicos*, digamos, aquellos que dan razón de la *physis*.

En la búsqueda del *arkhé* o principio de la naturaleza, los antiguos *físicos* (salvo Empédocles y, hasta cierto punto, Anaxágoras) tienden hacia un monismo causal. Ante esa tendencia, Aristóteles propone la cuádruple causalidad: material, formal, eficiente y final; "causas que deben ser tratadas y explicadas por el físico; pero, sobre todo la causa final, pues esta es causa de la materia, mientras que ésta no es causa, a su vez, del fin".⁵

³ KU, §64, A281 B284 ("Von dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke").

⁴ *Ibidem*, §61, A267 B271

⁵ Aristóteles, *Física*, II, 9, 200b. La física teleológica fue recibida con distorsiones por algunos críticos de Aristóteles, como Thomas Hobbes, quien interpreta la *finalidad* como *intencionalidad*. Hobbes habla de "la afirmación escolástica de que los cuerpos pesados caen movidos por una apetencia de descanso, y se mantienen por

El *hylemorfismo* explica el movimiento natural a partir de que la materia necesita un principio organizador, que es la forma, y "la forma es un fin",⁶ dice el estagirita. Pero, ¿puede la causa final ser un principio de movimiento de la naturaleza? En tal caso se hablaría de una física teleológica.

En la *Crítica del Juicio*, Kant dice que "hay, en todo caso, una teleología moral",⁷ porque los fines encuentran sitio en el marco de la filosofía práctica, lo cual nos remite a la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, donde se habla de un posible reino de los fines (*Reich der Zwecke*). En la medida en que los fines tienen su lugar dentro de la filosofía moral, resulta difícil que lo tengan en la filosofía teórica. He aquí el problema por abordar: la física teleológica atribuye a la naturaleza otra clase de fines, que no son de carácter moral.

En términos del propio Kant, nos enfrentamos a un concepto problemático, que requiere una investigación. Lo más importante sería saber si se cuenta con principios *a priori* para juzgar una finalidad objetiva en la naturaleza, de la cual habla la física teleológica o, invirtiendo los términos, la teleología física. Pero no se trata de negar la <<posibilidad>> de que pensemos fines cuando observamos la naturaleza, sobre todo si se toma en cuenta la diversidad de conceptos de *fin* (*Zweck*) que se manejan en la *Crítica del Juicio*, y que son puestos en relación con sus posibles objetos.

A primera vista, el concepto de finalidad de la naturaleza no parece compatible con el criterio kantiano para la razón teórica, el cual indica que los fenómenos (*phänomena*) deben ser explicados por el *nexus effectivus*, o el nexo entre causas y efectos. Dicho nexo no incluye fin alguno, sólo indica que un objeto se relaciona con otro en el enlace de una causa con un efecto. El *nexus effectivus* tiene una importante función en la ciencia física, si es que se trata de

naturaleza en el lugar que es más adecuado para ellos: de este modo se adscribe absurdamente a las cosas inanimadas apetencia y conocimiento de lo que es bueno para su conservación" (*Leviatan*, II, p.9). Pero es erróneo identificar el *fin* sólo con *intención* o *volición*, pues, el estagirita no dice que todos los entes naturales se mueven por elección (*proairesis*), ya que no hay en ellos volición (*boúlesis*) ni deliberación (*boúleusis*). Además, no todo animal tiene "capacidad de elegir de forma previa" (*Física*, II, 6, 199).

⁶ *Ibidem*, II, 6, 198b.

⁷ *KU*, §87, A416 B420

determinar causas de los fenómenos. Al tomar en consideración sólo este nexo causal, se concibe a la naturaleza como un mecanismo inmenso y sólo se da lugar a una explicación mecánica (*mechanische Erklärungsart*); mas, no una explicación de la naturaleza conforme a fines. Un antecedente, moderno, de la explicación mecánica de la naturaleza es el cartesianismo, cuya epistemología, basada en el *método*, acepta como verdadero sólo aquello que sea *claro y distinto*. La *res cogitans* es una cosa que piensa y tiene voliciones; mientras que los cuerpos naturales son únicamente extensión. A partir de ello, Descartes propone ciertos principios de la filosofía natural que, para el fundamento y el desarrollo de la ciencia física, concentran la atención en las causas medias de los fenómenos y hacen a un lado toda consideración de las causas finales.

Según los principios cartesianos de filosofía natural, no se debe preguntar el *para qué* de los fenómenos, sobre todo cuando se trata del fin último, en función del cual pudieran cobrar sentido las causas mecánicas, en tanto que posibles causas medias, porque, en última instancia, ello remite a la teología —así como el aristotelismo avanza desde la explicación del movimiento físico, hasta el pensamiento puro, que caracteriza al motor inmóvil—, y para mayor precisión, nos conduce hacia una teodicea, a la pregunta por una deidad que haya creado el mundo con algún propósito. En otras palabras, ya en el marco del pensamiento cristiano, la pregunta por la finalidad objetiva en la naturaleza puede llevarnos a indagar algún plan de Dios para la creación del mundo. Descartes dice que, en la ciencia física “no se debe examinar por qué fin ha hecho Dios cada cosa, sino únicamente por qué medio ha querido que fuese producida”.⁸

Kant coincide con Descartes en este punto, al considerar que es impropio de las ciencias de la naturaleza el determinar las causas finales de los fenómenos, y que la ciencia física sólo debe explicar las causas mecánicas. Al preguntar por el fundamento de posibilidad de que <<cosas de la naturaleza sirvan unas a otras de medios para fines>>, el filósofo alemán sigue hablando de causas mecánicas; aunque en términos de *causas medias* (*Mittelursachen*), las cuales sólo tendrán sentido en función de alguna finalidad, ya sea un fin relativo o un fin

⁸ René Descartes, *Principios de la filosofía*, II, 28.

último, en función del cual se organice la naturaleza. Ello quiere decir que, para Kant, no hay solamente una clase de nexo causal, el *nexus effectivus*, sino que también toma en consideración el *nexus finalis*, y le asigna un sitio en la observación de los fenómenos, debido a la organización y complejidad del entramado natural –sobre todo si se atiende a los seres orgánicos–, para lo cual se requiere de un enlace de unos fenómenos con otros. El filósofo de Königsberg no se cierra a la posibilidad de que, además del mecanismo natural, la naturaleza posea “otra clase de causalidad, a saber, la de las causas finales, entre las cuales, aquéllas (las fuerzas de movimiento) sólo estarían como causas medias”.⁹

Hasta cierto punto, Kant sobrepasa la visión mecánica de las ciencias naturales, pues considera que la productividad natural puede ser algo más que mero mecanismo ciego (*blinder Mechanism*), y se abre a la posibilidad de “pensar a la naturaleza como si fuera una técnica, por facultad propia”.¹⁰ Pero, ¿qué significa aquí <<técnica>>, en relación con la naturaleza?, ¿y ese <<como si>>?

El <<como>> ha reclamado nuestra atención, y ahora se tiene un <<como si>> (*als ob*). Lo cual nos impele a preguntar: ¿hasta dónde se puede llegar con un juicio que conecte el sustantivo y el predicado mediante un <<como si>>?

Este <<pensar a la naturaleza como si fuera una técnica>> carece de la certeza propia de un juicio apodíctico. Pero no se trata de una simple *simulación*, como cuando alguna persona, queriendo entrar en componendas, llega a decir: *hagamos como si esto no hubiera ocurrido*. Lejos de ello, el <<como si>> (*als ob*) debe ser el índice de un juicio muy especial; aunque todavía no se diga cuál es ese juicio, ni se explique cómo el <<como si>> puede operar en las facultades de conocer.

Señalemos, *grosso modo*, que, para Kant, juicio teleológico es merecedor de aquiescencia; pero no como juicio de conocimiento, sino <<según la analogía>> entre la causalidad natural y la causalidad por fines. En sus propias palabras:

⁹ *KU*, §72, A316 B320.

¹⁰ *Ibidem*, §61, A267 B271, “...mithin der Natur als durch eignes Vermögen technisch denken”. Estas palabras evitan que se le impute a Kant una visión meramente mecanicista. J.F. Doncel dice que el mecanicismo “es una doctrina que elimina toda causa final y formal, y explica los seres vivientes por medio de causas mecánicas. Una causa mecánica es una causa eficiente que obra sin objetivo definido, ciegamente y de modo necesario” (*Antropología filosófica*, p.52).

El juicio teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza; pero sólo para traerla a principios de observación e investigación, según la analogía con la causalidad por fines, sin pretender explicarla por ellos.¹¹

Así pues, el juicio teleológico se puede formular mediante un <<como si>>, porque se habla <<según la analogía>> entre las causas de la naturaleza y <<la causalidad por fines>>. El *als ob* ya no sólo señala un conector inclusivo, sino el uso de una analogía; pero, si una de las acepciones de *analogía* es la *semejanza* (la otra es *aná-logos: proporción*), ¿pueden ser análogas las causas de la naturaleza y las de la moral si, por principio, son discernibles?

Sólo la causalidad moral permite acciones intencionadas; en cambio, la investigación de la naturaleza debe "hacer abstracción –dice Kant– totalmente de la cuestión de si los fines de la naturaleza son intencionados o sin intención, pues esto sería mezclarse en un asunto extraño, (a saber, el de la metafísica)".¹² Sin embargo, no soslayamos la dificultad de fundamentar la teleología física si es que "se habla de la naturaleza *como si* la finalidad en ella fuera intencionada".¹³

El autor de la *Crítica del Juicio* distingue entre *intencionalidad* y *adecuación al fin*, diferencia conceptual que apunta Ernst Cassirer: "En efecto, cuando hablamos hoy de la adecuación de algo a un fin, solemos relacionar con ello la idea de un fin consciente, de una creación intencional, idea que, por el momento debemos dejar completamente a un lado".¹⁴ Trabajaremos sobre esta y otras distinciones conceptuales, sobre lo que puede ser un fin (*Zweck*), finalidad (*Zweckmäßigkeit*), adecuación al fin (*Zweckmäßig*) y designio o intención (*Absicht*), conforme avancemos en la disertación. Para precisar más los objetivos, nos proponemos:

- 1.- Revisar cómo Kant da la aquiescencia al juicio teleológico.
- 2.- Señalar los máximos alcances del uso kantiano de la analogía.
- 3.- Ubicar el sitio de la teleología en el sistema kantiano.

Nos basaremos en lo que dice Kant, sobre la conveniencia de traer la naturaleza <<a principios de observación e investigación según la analogía con la causalidad por fines>>, para trabajar con la hipótesis

¹¹ *Ibidem*, §61, A265 B269.

¹² *Ibidem*, §68, A304 B308.

¹³ *Idem*, ("...spricht man in der Teleologie zwar von der Natur als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich").

¹⁴ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, p. 336.

de que la analogía es el recurso adecuado para pensar una finalidad en la naturaleza. Pero dicho recurso, o instrumento, es aceptable sólo en un juicio que no depende de los principios de la razón teórica. Ese juicio es, a saber, el juicio reflexionante¹⁵ (*reflektirendes Urteil*), en cuya caracterización habremos de ocuparnos.

En los tres capítulos procuramos ver las variadas maneras en que Kant usa la analogía. El primero abordará el "carácter peculiar de una cosa como fin de la naturaleza",¹⁶ de acuerdo con los elementos que aporta la <<Crítica del juicio teleológico>>. En el segundo capítulo se revisará el concepto de *finalidad* en la naturaleza en relación con una causalidad intencional "y por lo tanto, un ser que es productivo, según la analogía con la causalidad de un entendimiento".¹⁷

En el tercer capítulo veremos otras aseveraciones de Kant, donde se encuentra el <<como si>>, como aquel en que dice que "entre los muchos productos de la naturaleza, también pueden esperarse como posibles aquellos que, como si estuvieran arreglados particularmente para nuestro Juicio, encierran esas formas específicas y adecuadas a él".¹⁸

Nos concentraremos en el juicio teleológico, mas no por ello eludimos la problemática del juicio estético, ya que abordaremos nuevamente el asunto de la *finalidad*, pero no como el problema de encontrar una *finalidad objetiva* en la naturaleza, sino como *finalidad subjetiva*. El juicio puro de gusto se funda en la finalidad; sólo que se maneja en términos de una *finalidad sin fin*, cuyo sentido queremos esclarecer también. Por último, se hablará del *fin en sí mismo* para ponerlo en relación con el concepto de *fin final*, donde se trata de una posible finalidad material de la naturaleza.

¹⁵ Se puede decir juicio <<reflexionante>> o <<reflexivo>>, la diferencia estriba, como dice Efraín Lazos, en que uno de los términos es adjetivo, mientras que el otro indica la actividad de reflexionar (ver su traducción al texto de Paul Guyer, "Los principios del juicio reflexivo", en *Diánoia*, XLII, 1996, p. 1).

¹⁶ *KU*, §74, A326 B330

¹⁷ *Ibidem*, §75, A329 B333 ("...welches, nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes, produktiv ist").

¹⁸ *Ibidem*, §61, A263 B267 ("...unter der vielen Produkten derselben auch solche als möglich erwartet werden Können, die als ob sie ganz eigentlich für unsere Urteilstkraft angelegt wären, eine solche spezifische Form").

UNA COSA COMO FIN DE LA NATURALEZA

En este primer capítulo desglosaremos el carácter peculiar <<de una cosa como fin de la naturaleza>> (*von einem Dinge als Naturzwecke*), y nos daremos a la tarea de revisar los diversos conceptos de <<fin>> que maneja Kant, para saber qué <<cosas>> debemos considerar <<como fines>> y cuáles no, así como de explicar bajo qué principios se les está considerando.

Veremos cuán difícil es encontrar <<fines>> bajo los conceptos de la filosofía teórica, cuyo objeto es justamente la naturaleza, pues los conceptos que rigen la causalidad natural son las *categorías* o conceptos puros del entendimiento. Para Kant, los fenómenos deben explicarse por causas mecánicas; mientras que <<el reino de los fines>> nos remite al marco de la filosofía moral, por lo cual se dan enormes, mejor dicho, fundamentales diferencias –más que semejanzas– entre la causalidad moral y la natural.

Sin embargo, buscaremos una posible función del *nexus finalis* en las investigaciones de la naturaleza, sin que se contradigan los principios de la determinación de los fenómenos, que serán elucidados en el trayecto, pues la introducción de dicho nexo en la causalidad natural produce una antinomia, cuya solución habrá de llevarnos a caracterizar el juicio determinante y el juicio reflexionante.

1.1 La antinomia del juicio teleológico

Hemos dicho que, para Kant, las explicaciones físicas deben atender sólo al *nexus effectivus*, y que esta es la única causalidad que incumbe a la razón teórica; pero falta decir por qué: porque sólo este nexo tiene fundamento en la facultad de conocer, que se llama *entendimiento* (*Verstand*), al cumplir con la función de enlazar una serie de fenómenos, como antecedentes, que son las causas, y otros fenómenos como consecuentes, que son los efectos. Si se habla de antecedentes y consecuentes, este nexo se entiende en un solo sentido, <<hacia abajo>>, como dice Kant, o sea que se desciende desde la causa hacia al efecto:

La relación causal, en cuanto es pensada sólo por medio del entendimiento, es un enlace que constituye una serie (de causas y efectos) que va siempre hacia abajo, y las cosas mismas que, como efectos, presuponen otras como causas, no pueden al mismo tiempo, recíprocamente, ser causas de estas causas. Esta relación causal llámase la de las causas eficientes (*nexus effectivus*).¹⁹

Habría que ver si esta es la única direccionalidad en que pueden correr las causas, o si puede tener otro sentido la serie o encadenamiento de causas y efectos, mejor dicho, si pueden tener un sentido, un fin. Pero en primera instancia, lo que provoca la introducción de la idea de fin en una posible legislación de la naturaleza es una antinomia, la del juicio teleológico, que presenta como tesis la causalidad mecánica: "Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas".²⁰

La antítesis de la antinomia plantea la otra causalidad, que es la teleológica, pues dice que algunos productos de la naturaleza material "no pueden ser juzgados como posibles sólo según leyes meramente mecánicas (su juicio exige una ley de la causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas finales)".²¹

Kant dice que todo fenómeno de la naturaleza material debe ser juzgado según leyes meramente mecánicas, pero...

[...] no digo con ello que son sólo de ese modo posibles (como excluyendo toda otra especie de causalidad), sino que eso quiere decir tan sólo que *debo* siempre *reflexionar* sobre aquellos sucesos según el principio del mero mecanismo de la naturaleza, y, por tanto, desentrañar ese principio tan lejos como pueda, pues sin ponerlo a la base de la investigación no puede haber propiamente conocimiento alguno de la naturaleza.²²

Hay dos formulaciones de la antinomia del juicio teleológico, la primera se refiere específicamente a juzgar <<como posible>> la producción de cosas naturales bajo diferentes causalidades, la del *nexus effectivus* y la del *nexus finalis*. Kant dice que ambos nexos pueden coexistir, a condición de que sólo se trate de <<máximas convenientemente subjetivas>>, lo cual quiere decir que ambas máximas tienen su base en la reflexión. A lo largo de este capítulo veremos lo que Kant quiere decir con que se debe <<reflexionar sobre aquellos sucesos según el principio del mero mecanismo de la naturaleza>>. En

¹⁹ KU, §65, A286 B290).

²⁰ *Ibidem*, §70, A307 B311.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

este momento sólo destacaremos el carácter problemático de la antinomia del juicio teleológico, y lo que ocurre cuando ambas máximas del entendimiento puro aspiran a constituir el fundamento de la producción misma de los objetos de la naturaleza:

“Tesis: Toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas. Antítesis: alguna producción de las cosas materiales no es posible según leyes meramente mecánicas”.²³

Kant dice que al presentarlas de este modo, las máximas no pueden coexistir. Sólo una de ellas debe ser la causalidad pertinente para investigar los fenómenos de la naturaleza, y tal causalidad, insistimos, es la del *nexus effectivus*. El criterio para determinar esto tiene su base en la investigación trascendental²⁴ que Kant emprendió en la *Crítica de la razón pura*, donde se pregunta <<cómo>> son posibles las ciencias matemáticas y las ciencias naturales. Al inquirir <<cómo>> es posible el conocimiento científico, se investigan las *condiciones de posibilidad (Bedingungen der Möglichskeit)* de la experiencia misma, o las condiciones de posibilidad para el conocimiento de los objetos naturales, es decir, los principios objetivos para el juicio determinante.

En esta última cualidad, o sea como principios objetivos para el juicio determinante, se contradirían una a otra, y por tanto, una de ambas proposiciones necesariamente sería falsa; pero entonces sería, no una antinomia del Juicio, sino una contradicción en la legislación del entendimiento.²⁵

Hay afirmaciones que verdaderamente entran en una contradicción (*Widersprüche*) con otras; pero no toda contraposición hace una antinomia. Algunas proposiciones sólo se contraponen, y no representan mayor problema para el entendimiento. Tomemos un ejemplo que brinda Kant en la *Crítica de la razón pura*: para la afirmación de que *todo cuerpo huele agradablemente*, se tiene su opuesta, la cual dice que *todo cuerpo no huele agradablemente*; pero cabe una tercera posibilidad, pues

²³ *Ibidem*, §70, A307 B311.

²⁴ La pregunta de <<cómo>> son posibles los juicios sintéticos a priori, reconfigura la metafísica como *filosofía trascendental*. <<Trascendental>> es todo conocimiento “que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (*KrV*, A12 B25).

²⁵ *Ibidem*, §70, A314 B318. Esta antinomia se relaciona con la tercera antinomia de la razón pura, donde el determinismo naturalista parece excluir la libertad. El problema que implica aceptar únicamente la tesis mecanicista consiste en que puede conducir a un determinismo naturalista, lo cual excluye otra posible causalidad y <<cierto principio>>, que es el de la libertad, sobre lo cual hablaremos poco más adelante.

hay cuerpos que ni siquiera despiden un olor. En este ejemplo no encontramos una verdadera contradicción porque se pretende que pase como necesario algo que en realidad es contingente para la idea de <<cuerpo>>, y no se sostiene la condición de la cual depende cada una de las dos proposiciones.

En el caso de la antinomia del juicio teleológico, hay una verdadera contradicción; primeramente por su forma lógica (*todo S es P* y *algún S no es P*), y si vamos más allá de la lógica general, y le damos contenido a un concepto tal que la contradiga, sería porque hemos encontrado algún objeto, que sea la excepción a la explicación meramente mecánica de los objetos naturales. Pero la existencia de una excepción indicaría un límite al afán de legislar universalmente a la naturaleza, es decir, a la totalidad de los fenómenos.

La explicación mecánica del movimiento de los cuerpos, aquella que aspira a ser universal, suele ejemplificarse con una bola de billar, que sólo se moverá hasta ser golpeada por otra bola, y que, a su vez, puede golpear a una tercera, con lo cual tenemos que el primer objeto de esta serie es la causa de movimiento de los otros dos.

Los factores del movimiento físico, tales como la fuerza, la distancia y la velocidad, son cognoscibles, sin que necesitemos apelar a otra clase de causalidad, que no sea la mecánica; incluso, bien pueden ser cuantificados²⁶ con base en las leyes de la mecánica universal, que pertenecen a la física clásica, de corte newtoniano. Recordemos que la primera ley de la mecánica universal, que es la ley de inercia, describe objetos puntuales, que permanecen inertes, o en movimiento, hasta que se les aplica una fuerza, que es una causa externa a cada cuerpo, para lo cual no se requiere tomar en cuenta ninguna interioridad en las cosas materiales.

²⁶ El modelo newtoniano es un *modo matemático-mecánico*, con lo cual destaca su carácter cuantificador. El propio Newton reconoce que su física cultiva las matemáticas para alejar la mecánica respecto de la filosofía de la naturaleza, no obstante su obra principal se titula *Principios matemáticos de filosofía natural*. Para ser más precisos, Newton evita la especulación sobre conceptos como *substancia* y *cualidades ocultas*, en palabras suyas: "I have in this treatise cultivated mathematics as far as it relates to philosophy." *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, preface, p.1.

1.1.1 Naturaleza y causalidad

Para Kant, sólo el *nexus effectivus* constituye la causalidad propia de la razón teórica. Este criterio puede comprenderse a partir de la defensa que hace del propio concepto de <<causa>>, frente a la crítica, principalmente la que proviene de David Hume, quien cierne la duda sobre ella y eleva la exigencia de su fundamentación.

El filósofo de Königsberg no cuestiona el que se eleve la exigencia de fundamento para el concepto de <<causa>>, sino la pretensión de elevar el criterio meramente empírico a principio universal, porque al llevarlo al extremo, de no aceptar causalidad alguna, ni siquiera la causalidad mecánica, se llega a una posición escéptica. Sobre todo, nos advierte que, sin la determinación causal se pierde mucho, porque no contaríamos con el fundamento de un posible conocimiento de la naturaleza. Por eso inquiere cuál es el origen del concepto de causa, y cómo se puede superar la crítica del filósofo escocés.

Recordemos que una idea es, para Hume, una sensación que ha perdido su vivacidad original, es una *impresión debilitada*. Tal es la médula de su conocido consejo, de que ante la sospecha de que se está empleando un término filosófico "sin significado [...] que le corresponda, como ocurre con demasiada frecuencia, no tenemos más que preguntar: ¿de qué impresión se deriva dicha supuesta idea?".²⁷ En el caso de la idea de *causa*, Hume no ve cómo sea posible que puesta alguna cosa, como causa, sea puesta otra cosa, como su efecto, ni considera posible encontrar en un objeto "que aparece a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él".²⁸

Para el filósofo escocés, aquello que suele llamarse *causa* sólo puede surgir por costumbre, es decir, por una conjunción habitual (*customary conjunction*) en la existencia de dos objetos, como aquellas bolas de billar de las que hablamos anteriormente, de las cuales no duda que podamos recibir una impresión; pero, según Hume, la razón está incapacitada para descubrir entre ellas una relación de causas y efectos. A lo sumo, se trataría de una sucesión entre impresiones.

²⁷ David Hume, *Investigaciones*, 2.

²⁸ *Ibidem*, 4, I.

También Kant cuestiona la posibilidad de un conocimiento *a priori* o meramente racional sobre los fenómenos, donde no intervengan los sentidos corpóreos. Si pretendemos conocer la naturaleza, nos encontraremos con que los juicios analíticos son *a priori*; pero son insuficientes para el conocimiento de los fenómenos, porque tales juicios tienen su principio en la identidad y en la no contradicción, sólo predicen lo que ya está contenido en el sujeto, lo cual no sale de los límites de un concepto determinado, y no incorpora mayores datos. En cambio, un juicio de conocimiento requiere de *datos*, en el sentido de que algo sea *dado* a la sensibilidad. No hay una representación de lo real, antes de que sea dado, o antes de que se le <<presente>> al sujeto, como dice Crescenciano Grave: "[e]n la representación intuitiva o empírica no se intuye *a priori* originariamente: esto sería tanto como decir que algo puede ser representado sin estar de ningún modo presente".²⁹

Hume, por su parte, se interesa en *existencias reales*, y las inferencias correctas de la lógica deductiva no pueden conducir, por sí solas, a una *existencia real*, aunque "los eslabones mismos estuvieran conectados entre sí, la cadena de inferencias, en su conjunto, no tendría nada que la sostuviese, ni podríamos jamás por medio de ella llegar a una existencia real".³⁰

También Kant se interesa en lo *existente* (*Existenz*) y en la *realidad* (*Realität*) —en ocasiones dice *Wirlichkeit*, *actualidad*, y *Dasein*, concepto que se restringe a cosas que sean *dadas* a la sensibilidad—; pero ello no implica que se quede ceñido al criterio sensualista de Hume. Para Kant, el concepto de *causa* no se extrae de condiciones empíricas, ni se trata de juzgar que una cosa *sigue* a otra por *asociación* o por mera *costumbre*, como piensa Hume, sino que la idea de causa tiene un origen muy distinto de la sola percepción sensible.

Ciertamente, el conocimiento de la naturaleza requiere que algo sea dado a la sensibilidad. Pero, esto que debe ser dado a la sensibilidad es uno de los aspectos, solamente uno de ellos, de aquello que Kant denomina *naturaleza*. El concepto kantiano de *naturaleza* comienza a perfilarse desde la *Crítica de la razón pura*, donde se trata

²⁹ *El destino de la razón*, p. 34.

³⁰ *Investigaciones*, 5,1.

la parte que, dentro de la metafísica de la naturaleza, debe ocupar la ciencia física (*física racional*), dentro del cual, a su vez, hay una *fisiología inmanente*, que debe estudiar "la naturaleza, como conjunto de todos los objetos de los sentidos y, consiguientemente tal como se nos da, pero sólo según las condiciones *a priori* bajo las cuales pueden dárseos".³¹

La primera parte de esta definición de la naturaleza, que habla del <<conjunto de todos los objetos dados a los sentidos>>, corresponde a la definición de naturaleza que hay también en los *Prolegómenos*: *materialiter*, naturaleza es "la totalidad de los objetos de la experiencia".³² La *natura materialiter spectata* es este conjunto de los objetos de la percepción o del sentido externo. Es la materia o contenido de los *fenómenos*, materia que tiene que ser dada a la percepción sensible. Este es un reconocimiento de Kant sobre un saber que es propio de los sentidos, en crítica al racionalismo por su pretensión de conocer, sólo mediante juicios analíticos, las <<cosas en sí mismas>>:

¿[C]ómo queremos nosotros saber lo que corresponde a las cosas en sí mismas, puesto que esto no puede nunca verificarse por descomposición de nuestros conceptos (proposiciones analíticas), dado que yo no quiero saber lo que en mi concepto de una cosa está contenido (pues esto corresponde a su ser lógico), sino lo que la realidad de la cosa se añade al concepto y, por medio de lo cual, sea determinada la cosa misma en su ser, fuera de mi concepto?³³

Sin embargo, hay que tomar en consideración otro aspecto de la noción kantiana de *naturaleza* que corresponde a la segunda parte de la definición kantiana de naturaleza (<<y, consiguientemente tal como se nos da, pero sólo según las condiciones *a priori* bajo las cuales pueden dárseos>>): la *natura formaliter spectata*. Esta es un componente fundamental, junto a la sensibilidad, de aquello que Kant llama también *juicio determinante* (*bestimmende Urteil*).

1.2 El juicio determinante

La tradición –desde el aristotelismo– aporta una definición muy general de lo que es un juicio: es todo aquel pensamiento que se compone por

³¹ KrV, A846 B874.

³² *Prolegomena*, §16.

³³ *Ibidem*, §14.

más de una idea, o más de un concepto, siendo un concepto el sustantivo y otro concepto el predicado; pero que se unen por medio de la cópula.

Kant sigue tomando en consideración esta definición tradicional; pero profundiza en las relaciones entre el sustantivo y sus posibles predicados, al abordar los juicios analíticos, los sintéticos y los sintéticos *a priori*. Ya hemos dicho que los juicios analíticos son *a priori*, porque se basan en el principio de la identidad y la no contradicción, pero que únicamente predicán lo que ya se contiene en el sustantivo. Los juicios sintéticos, en cambio, son aquellos que añaden un dato, como los que aporta la experiencia y, aparentemente, sólo pueden ser *a posteriori*.

Kant se interesa en los juicios sintéticos *a priori*, que incorporan la experiencia sensible; pero que, para elevarse a leyes naturales, que suponen <<universalidad>>, deben subsumirse a una serie de condiciones que, así mismo, sean universales. La capacidad de subsumir lo sensible apunta hacia una definición muy precisa de <<Juicio>>, que es la facultad o <<poder>> (*Kraft*) de "pensar lo particular como contenido en lo universal".³⁴

Se tiene un <<juicio>> determinante cuando lo particular sea lo dado a la sensibilidad, y este particular, como contenido de la intuición, se subsume a lo general, y lo general es el concepto; aunque falta aclarar qué clase de conceptos es aquella a la que debe subsumirse la intuición sensible.

El juicio determinante aporta conocimiento de la naturaleza, pero para ello necesita de los dos elementos que figuran en la ya citada definición kantiana de naturaleza que ofrece la *Crítica de la razón pura*: a) conjunto de todos los objetos de los sentidos; b) que se dan según condiciones *a priori*. La primera parte de esta definición de naturaleza es *natura materialiter*; pero también debe haber un aspecto de la *natura* que sea *formaliter*, porque en una experiencia concurren condiciones que son externas al sujeto, así como condiciones subjetivas. La *causalidad* es una de estas condiciones, es principio *formaliter* del conocimiento de la naturaleza. Su función, en tanto *nexus effectivus*, es enlazar lo dado en los fenómenos. En *Prolegomena* y en la *Crítica de la razón pura* (B 106) se puede ver que la causa es una

³⁴ KU, IV, AXXIV B XXVI.

de las *categorías* (vocablo que viene de *kategoroumenon*, lo cual puede traducirse como *predicado* o *predicamento*).

El concepto de causa es, pues, un puro concepto del entendimiento, el cual se distingue completamente de toda percepción posible y sirve solamente para determinar, en general, aquella representación que está contenida bajo él en relación al Juicio, y, con esto, para hacer posible un [j]uicio generalmente válido.³⁵

Las formas puras de la sensibilidad y las categorías conforman las capacidades del entendimiento, para sintetizar, en una consciencia, la diversidad de lo sensiblemente percibido. El juicio de conocimiento funda su validez universal en el sujeto; pero no en el sujeto empírico, sino en el *sujeto trascendental*. Con este término compuesto se hace referencia a un Yo que impone toda condición necesaria al acto de juzgar, y permite dar el paso de un juicio contingente, perteneciente al estado de una consciencia en particular y empírica, al enlace de las percepciones en una <<consciencia en general>>. Esta función cognoscitiva del sujeto trascendental es explicada por Crescenciano Grave, en los siguientes términos:

La intuición se subsume bajo una categoría que, en tanto concepto puro del entendimiento, determina la *forma* del juzgar. Forma es, recordemos, aquello que constituye la condición de posibilidad de, en este caso, *juzgar*. El concepto, como forma, conecta la consciencia del yo particular con la consciencia en general: todo juicio de experiencia es llevado a cabo por un sujeto, pero no desde su mera consciencia empírica, sino desde la forma de la consciencia en general. El concepto puro no le pertenece exclusivamente a ninguna consciencia empírica en específico, sino al sujeto trascendental como consciencia en general.³⁶

En el sujeto cognoscente hay una capacidad de sintetizar la diversidad, de todo aquello que es dado a la sensibilidad, que Kant explica por medio de un interesante fundamento metafísico, al cual denomina *unidad sintética de la apercepción*. Ésta es una estructura trascendental, es decir, *a priori*, a la que debe remitirse todo aquello

³⁵ *Prolegomena*, §20. Si llega a parecernos muy limitada esta noción de naturaleza que se ofrece en la *Crítica de la razón pura*, es debido a que sólo se toman en cuenta los principios del entendimiento y de la intuición sensible, no la *cosa en sí*, pues con los principios de la razón teórica no se puede penetrar en lo físico para determinar cómo es su fundamento último. Al respecto José Luis Villacañas, dice que la *natura materialiter* y la *natura formaliter* sólo son formas de la *natura naturata*, mas no de la *Natura naturans*: "El pensamiento de Kant no puede ser ingenuo aquí. No puede invocar un uso inmediato de la naturaleza abstracta como apoyo de la razón igualmente abstracta. Antes bien, la imagen clásica de aquella, como substancia dotada de legalidad interna, necesaria y libre a un tiempo, debe desaparecer, para traducirse en el resultante objetivo de ese deletrear la existencia dada a la intuición, según las reglas de lectura de los principios del entendimiento. ("Naturaleza y razón: Kant, filósofo del clasicismo", en *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, p. 15).

³⁶ *Op. Cit.*, p. 41.

que sea objeto de conocimiento. Las categorías de *causalidad* y de *substancia* pertenecen a la constitución de dicho sujeto. Pero Kant advierte que los conceptos puros del entendimiento –que son distintos de los conceptos puros de la razón– carecen de significado por sí solos, esto es, que cuando no se acompañan de intuición sensible, no pueden referirse a fenómenos determinables. A este acompañamiento, mejor dicho, subsunción, de la sensación a conceptos, se le denomina *esquematismo*.

Las relaciones entre la *sensación* y el *concepto* no son fáciles de explicar, pues la diferencia entre ambos es enorme. Por un lado se tiene la singularidad de lo que aparece, en la inmediatez de la sensibilidad; por otro lado se tiene la universalidad que es propia de un concepto, como conjunto de notas que son comunes a una pluralidad de entes. La sensación es un saber inmediato, de suyo inefable. En cambio, un concepto es mediado, pero comunicable.

En la exégesis de Heidegger, así como en la de Martínez Marzoa, se destaca la referencia de Kant a una *desconocida raíz común*. Se trata de la raíz de la que salen esos dos troncos, la sensibilidad y el entendimiento, los cuales son "dos fuentes básicas de la conciencia".³⁷

Aquí se destaca la importancia del esquematismo, por su capacidad de establecer contacto entre esta dos fuentes, o, como dice Francisca Pérez Carreño, de tender un puente que "salva en Kant el abismo entre sensibilidad y entendimiento, dicho de otros modos, entre lo singular y lo general, entre lo comunicable y lo incommunicable, lo inefable y lo efable, la pasividad y la espontaneidad del sujeto".³⁸

Kant considera que el objeto constituye la unidad a la que deben referirse todos los juicios *míos y de los demás*; pero también considera que la subjetividad impone la objetivación misma, porque no es meramente receptividad, ni pasividad. De igual modo, la legalidad de la naturaleza no es algo proveniente de la naturaleza misma y que haya de recibir el sujeto, sino que éste se la impone. Al respecto, dice Crescenciano Grave:

La legalidad de la naturaleza no es un comportamiento mostrado desde ella misma; es un orden al que el sujeto racional la somete necesariamente. En la física moderna la naturaleza se determina no por

³⁷ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 209.

³⁸ "Imagen y esquema en la *Crítica del Juicio*", en *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, p. 90.

una legalidad que venga dada con su manifestación fenoménica, sino por una legalidad que la razón, desde los principios que el entendimiento le impone.³⁹

Kant dice que la razón debe "adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas".⁴⁰

Todo lo anterior permite enunciar el criterio kantiano del conocimiento teórico: lo que se puede conocer de las cosas naturales depende de lo que el sujeto mismo pone en los fenómenos, y esto que el sujeto pone son las formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, así como los conceptos puros del entendimiento. El conocimiento teórico busca determinar la naturaleza de las cosas. Pero no sobra precisar que, en la caracterización kantiana del juicio determinante, no se trata de conocer, en sí, la *esencia* de las cosas (*Wesen der Dinge*), sino de darles un orden inteligible, según principios de las facultades de conocer. No se puede conocer lo que el objeto sea en sí, sino que lo cognoscible de la naturaleza depende de aquello que el sujeto pone en el proceso cognoscitivo. Pero este *poner*, por parte del sujeto, implica una *natura formaliter* que permita *determinar* al objeto, y ello tiene sus límites muy precisos, pues no sólo no se puede determinar lo que las cosas son en sí, tampoco se puede producir, desde sí, al material de los fenómenos. Esto es lo que Heidegger denomina *finitud* del conocimiento: "el conocimiento es una intuición no creadora. Lo que la intuición tiene que presentar inmediatamente en su singularidad debe ser ya ante los ojos".⁴¹

En su interpretación sobre la filosofía kantiana, Heidegger habla de una *intuitus derivativus*, intuición derivada o derivativa, para destacar el aspecto negativo de la intuición finita. Éste aspecto

³⁹ *El destino de la razón*, p. 15. Martin Heidegger dice que, con Kant, el *hypokéimenon* ha cambiado su locación, porque ya no se trata de una *ousía* (ver: Aristóteles, *Metafísica*, Z) que tiene cualidades predicables, sino que, ahora Kant hace una metafísica de la subjetividad, cuya expresión es el famoso *giro copernicano*, con lo cual se indica que el *sujeto* es aquello que tiene representaciones. Desde esta perspectiva, representar es un *anunciar una presencia*. En palabras de Heidegger: "Representación se usa aquí [en la *Crítica del Juicio*] primeramente en el amplio sentido formal, según el cual un algo indica, anuncia, presenta a otro. Pero este representar puede ser tal que se realice 'con conciencia'. Implica un saber acerca de algo que se anuncia y es anunciado (*perceptio*)[...] Tomado en este sentido de 'percepción objetiva', el conocimiento es un acto de representación" (*Kant y el problema de la metafísica*, parte segunda, §4).

⁴⁰ KrV, BXIII.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 31

consiste en que la intuición está destinada a una cosa independiente del entendimiento –pues no puede ser producido con el puro *pensamiento*, la cual existe por sí misma. Si bien el entendimiento determina su objeto, no por ello puede, en este sentido, producir su objeto.

1.1.2 Las analogías de la experiencia

Kant plantea que la idea de causa no proviene del mero hábito, como piensa Hume, sino que tiene un carácter lógico-trascendental, puesto que es una condición de posibilidad para el juicio de conocimiento, o juicio determinante. La categoría de *causalidad* es una forma necesaria en la relación entre percepciones de ciertos fenómenos que siguen a otros, como sus posibles efectos. Así, en fenómenos tales como el movimiento de las bolas de billar, podemos decir que una bola es la causa del movimiento de las otras, y que dejan de ser objetos aislados, debido a la síntesis en las percepciones que se da en la unidad sintética de la apercepción, como solución kantiana a la *crux metaphysicorum*, es decir, a la duda puesta por Hume, sobre la idea de causa.

Para dar una prueba acerca del concepto problemático de Hume (su *crux metaphysicorum*), a saber, del concepto de causa, se me ofrece primeramente *a priori*, por medio de la Lógica, la forma de un juicio condicional en general, esto es, la forma consistente en emplear un conocimiento dado como razón y el otro como consecuencia. Pero es posible que se encuentre en la percepción una regla de la relación que diga: que a cierto fenómeno siga constantemente otro (aunque no a la inversa).⁴²

La idea de *causa* es condición de posibilidad en la explicación del movimiento que se transmite directamente un cuerpo a otro (una bola de billar a otra); pero también tiene sitio en fenómenos que pueden ser causa de otros por inducción o por radiación, aunque todavía no hale e estos términos científicos. De esto, Kant aporta un ejemplo, en el cual habla primero de la forma *a priori*, pero de carácter meramente lógico (formal), que presenta un juicio condicional: *Si la luz del sol cae sobre la piedra, ésta se calienta*. Pero, para el juicio sintético *a priori*: *La luz del sol calienta la piedra*, más que de una forma lógica, lo importante es describir una secuencia entre fenómenos, consistente

⁴² Prolegomena, §29.

en que uno siga a otro <<aunque no a la inversa>>, y el fenómeno no se produzca en sentido contrario, que la piedra esté caliente y que luego la luz del sol caiga sobre ella. Pero este juicio, aunque sea unívoco, necesita de algo más que de una inferencia, para ser un juicio de conocimiento sobre los fenómenos. Para ello, recordemos, tampoco bastan meras percepciones, pues la legalidad natural reclama algo más que juicios sintéticos (*a posteriori*).

Si bien los fenómenos pueden presentarse <<constantemente>>, en el juicio de conocimiento no bastan múltiples repeticiones, porque bien pueden ser hechos accidentales.

Las percepciones se juntan en la experiencia de un modo puramente accidental, de forma que no implican la necesidad de que se conecten. Ni pueden implicarla, ya que la aprehensión consiste simplemente en juntar lo diverso de la intuición empírica, pero no hay en ella representación alguna de la necesidad de enlazar en el espacio y en el tiempo la existencia de los fenómenos que une. Ahora bien, la experiencia es un conocimiento de los objetos por medio de percepciones y, consiguientemente, la relación entre lo diverso ha de ser representada en ella como es objetivamente en el tiempo, no tal como es juntada en el tiempo, que a su vez, no puede ser percibido.⁴³

La sola repetición de los fenómenos no implica una relación necesaria entre ellos. Pero, ¿de dónde puede venir la necesidad de los juicios sintéticos *a priori*, en cuanto a un orden de las representaciones? Kant contesta con las siguientes palabras:

Hay un orden entre nuestras representaciones, orden en el que lo presente (en la medida en que ha llegado a ser) remite a un estado anterior como correlato de este suceso dado y, aunque este correlato se halla todavía indeterminado, guarda una relación determinante con el suceso como consecuencia suya, conectándolo necesariamente consigo en la serie del tiempo.⁴⁴

En el ordenamiento de todo fenómeno posible es necesario el tiempo, como forma pura de la intuición. La necesidad lógica se relaciona con el tiempo, en tanto que forma del sentido interno. Esto es relevante porque nos lleva a revisar una forma muy específica de la *analogía*, que también es usada por Kant: las *analogías de la experiencia*.

Empero, debemos aclarar que todavía no salimos del marco de filosofía teórica. Aquí el uso kantiano del vocablo *analogía* se restringe a ciertas reglas para la conexión entre lo dado a la

⁴³ KrV, B219.

⁴⁴ *Ibidem*, A199 B244.

sensibilidad y lo que pone el sujeto en la determinación de los fenómenos. No obstante hemos hablado de la posibilidad de percibir los fenómenos como repeticiones (de que, constantemente, el sol calienta una piedra), y que estas repeticiones pueden tomarse por fenómenos análogos, en el sentido de que son semejantes entre ellos, las analogías de la experiencia no son meras repeticiones, perceptibles empíricamente.

Las analogías de la experiencia sirven al universal enlace entre fenómenos, con base en "la necesaria unidad de apercepción con respecto a toda consciencia empírica de la percepción posible".⁴⁵ Se trata de reglas de determinación universal del tiempo: *permanencia*, *sucesión* y *simultaneidad*, que ordenan las relaciones entre los fenómenos. Son principios que permiten al sujeto cognoscente la universalización de lo singularmente dado, aquello que, de otro modo quedaría como un suceso percibido aisladamente.

Esas reglas, sin las cuales no tendría lugar paso alguno de la analogía universal de la experiencia posible, en general, a la particular, tiene él que figurárselas como leyes (es decir, como necesarias), pues de otro modo, no constituirían orden alguno de la naturaleza, aunque él no conozca su necesidad o no pueda jamás penetrarla.⁴⁶

La primera analogía de la experiencia es el principio de la *permanencia*, o de la *substancia*, en el cual plantea Kant: "Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo y lo mudable como mera determinación suya, es decir, como un modo según el cual existe el objeto".⁴⁷

La *substancia* es un sustrato donde se dan los cambios, en el tiempo, es, a decir de Samuel Nemirovsky, una categoría que representa al tiempo y sirve "de elemento de comparación. El sustrato de todo lo que hay es la *sustancia*: lo que pertenece a la existencia sólo puede ser pensado como determinación de la *sustancia*".⁴⁸

⁴⁵ *Ibidem*, B220.

⁴⁶ *KU*, V, AXXXIII BXXXV. La lógica inductiva, de base empírica, maneja analogías que forman parte de algunos razonamientos, para pronosticar situaciones futuras. Ejemplos: los niños que alguna vez se quemaron al tocar el fuego, evitarán en el futuro repetir la traumática experiencia; o los compradores de un aparato procuran comprar en la misma tienda donde han adquirido otros muy durables, eficientes, etc. Pero, al basarse en la experiencia, las inferencias serán solamente inductivas, lo cual sólo da conclusiones probables. Los *argumentos por analogía* no son concluyentemente válidos, porque no se siguen de sus premisas con necesidad lógica.

⁴⁷ *KrV*, A182.

⁴⁸ Samuel Nemirovsky, Estudio introductorio a *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, p.32.

Los datos de la sensibilidad, que se perciben en sucesión, y con cualidades variadas de un objeto, pueden llevarnos a cuestionar si la sucesión de datos percibida corresponde a un mismo objeto. De aquí la importancia que reviste la primera analogía de la experiencia, pues nos permite juzgar que algo permanece, a pesar de los cambios físicos, para determinar que un objeto subsiste.

La segunda analogía de la experiencia es la *sucesión* y, lo más importante, según la ley que enlaza la causalidad. La regla de sucesión entre fenómenos, como causas y efectos que se suceden en el tiempo.

La *simultaneidad* es la tercera analogía de la experiencia, se refiere a la posibilidad de que las sustancias se encuentren en comunidad, es decir, que podemos percibirlas unas junto a otras en el espacio, pero no sucesivamente, como en la causalidad, una tras otra, siendo la una causa de la otra,⁴⁹ sino al mismo tiempo. Kant distingue entre experiencias que ocurren en <<flujo>> y otras que se dan en <<masa>>. Para esta distinción, se ejemplifica con una casa y un barco, en el caso del barco puede hablarse de fluidez, de ciertos momentos que anteceden a otros en un recorrido por un río, donde no podemos esperar que, en un momento dado, el barco fluya río abajo, e inmediatamente después, sin causa alguna, como lo sería un golpe de timón, fluya río arriba. A diferencia de este flujo o de esta secuencia unívoca del barco, podemos ver una casa en el conjunto de sus partes, de un solo vistazo. O bien, podemos verla poco a poco, en sus diversos aspectos, o escorzos (para usar un término de las artes plásticas), en una serie de miradas que no necesariamente deben tener una sola secuencia, pues podemos comenzar por ver la casa por el patio o por el traspatio. Pero no por ello se dirá que se trata de fenómenos distintos, pues cada pieza de la casa forma parte del mismo objeto, sin que una sea causa de otra, sino que sólo son partes anexas.

En la idea de flujo, podemos ver que la segunda analogía de la experiencia tiene relación directa con la categoría de causalidad, en tanto que principio de la *producción* y principio de la *sucesión*

⁴⁹ Hay que cuidarnos de que la referencia al tiempo no conduzca a una falacia *post hoc ergo propter hoc* (después de, por tanto a causa de), donde algún fenómeno parezca seguir a otro; pero sólo de manera accidental, y se pretenda plantear una relación causal entre ambos. Podemos dar un ejemplo de esto: escuchamos un toque de tambor y después en el cielo cruza un relámpago y comienza a llover. Este *antes* y *después* puede llevarnos a la conclusión, inválida, de que el toque de tambor ha sido la causa de la tormenta.

temporal según la causalidad. Como principio de producción de los fenómenos se nos plantea que todo lo que sucede presupone algo a lo cual sigue de acuerdo con una regla. Como principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad, se nos plantea que todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto.

Pero, hay que continuar con nuestro propósito, destacando que ninguno de estos tres principios o analogías de la experiencia tiene relación directa con la causalidad por fines. Ya que se trata de analogías que no pueden dar cuenta, por sí solas, de la analogía que usa Kant para juicio teleológico, porque se limitan a ser principios de la determinación teórica de los fenómenos.

La *sustancia*, de suyo, no implica que algún objeto de la experiencia tenga finalidad, sólo que algo subiste en el fenómeno a pesar de los cambios en los modos. La *sucesión* no indica –todavía no vemos cómo– que un fenómeno sea fin de otro, sino que hay un enlace o *nexus* entre ellos en una secuencia temporal de causa a efecto. La *simultaneidad* sólo nos permite decir que un fenómeno es coexistente con otro, en el tiempo; pero no que uno de ellos sea un fin. Es por ello que continuaremos preguntando, en las siguientes secciones cómo, según Kant, se puede aceptar el concepto *de una cosa natural como fin de la naturaleza*. Éste no puede ser un juicio determinante, porque no tiene su base en conceptos del entendimiento, pues “una cosa como fin de la naturaleza es un concepto que subsume la naturaleza bajo una causalidad, sólo pensable mediante la razón”.⁵⁰

Si bien hay acciones en que se representan fines –pero de los hombres– y dichas acciones tienen efectos observables en la experiencia, no por ello el *fin* “es un concepto que haya de extraer de la misma, sino sólo posible según un principio de la razón en el juicio del objeto”.⁵¹ Empero, el concepto de *cosas como fines de la naturaleza* pretende subsumir los fenómenos a un concepto que originalmente depende de los principios de la razón, involucrándolo en la parte teórica de la filosofía.

⁵⁰ KU, §74, A326 B330.

⁵¹ *Idem.*

1.1.1 El reino de los fines

Hasta aquí hemos visto que la legalidad de la naturaleza es un orden al que se somete a los fenómenos conforme a una necesidad racional. También hemos mencionado, al introducirnos al juicio teleológico, que Kant acepta una teleología moral; pero añade que "ésta está en conexión, por un parte, con la nomotética de la libertad; por otra con la de la naturaleza".⁵² Indaguemos cuáles son los vínculos entre la causalidad teleológica y la <<nomotética de la libertad>>.

El término *nomotética* viene de *nomotheetes*, palabra usada por Platón en el *Timeo*, donde se habla de un *legislador* de la naturaleza caracterizado como una inteligencia ordenadora. Kant usa dicho término para indicar que algún objeto se somete a ley (*nomos*); pero señalando – en directa crítica al empirismo– que una ley, más que cuestiones de hecho (*quaestio facti*) entraña cuestiones de derecho (*quaestio iure*).

Para Kant, hay dos *nomotéticas*: la *nomotética de la naturaleza* (*Nomothetik der Natur*) y la *nomotética de la libertad* (*Nomothetik der Freiheit*). Ello se debe a un discernimiento de los objetos: los hechos naturales y las acciones morales, así como de los principios metafísicos que constituyen a las dos legalidades, necesidad en la naturaleza, libertad en la moral. Discernir es dividir o separar, ya sea un rico grano, un preciado metal o cualquier otra materia, objeto de cuidadosa depuración. En este sentido, se aplica a la filosofía un *discernimiento* de las partes (o sea: *Ur-teilen*): "divídese con razón – dice Kant– la filosofía en dos partes completamente distintas, según los principios: la teórica, como filosofía de la naturaleza, y la práctica, como filosofía moral".⁵³

En el marco de esta división de la filosofía, nos daremos a la tarea de explicar los vínculos de la teleología con la filosofía moral, a partir de que Kant dice que la teleología puede estar en <<conexión, por una parte con la nomotética de la libertad>>. Entendemos esa conexión con la nomotética de la libertad porque sólo las acciones del hombre pueden ser consideradas como objeto de la filosofía moral, y sólo éstas pueden regirse por la libertad (*die Freiheit*). Para

⁵² KU, §87, A416 B420.

⁵³ *Ibidem*, I, I, AXI BXI.

caracterizar este principio que fundamenta la moral, traemos a colación otros textos kantianos que conciernen a los objetos y los principios propios de la filosofía moral, se trata de la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. En el segundo de dichos libros, el filósofo de Königsberg dice que el hombre puede habitar un *reino* que no es meramente natural, o más que el mero *habitar* un *reino*, en donde bien podría ser sólo un súbdito, está en capacidad de ser "legislador en un posible reino de los fines".⁵⁴

En el contexto de la fundamentación de la moral, se entiende como *fin* todo aquello que sirve de fundamento objetivo de determinación de la voluntad. El carácter objetivo de esta determinación, que es un fin, se basa en la capacidad racional para dar la ley, esto es, de legislar en este <<posible reino de los fines>>, así como de cumplir con la ley moral.

Empero, el concepto de *ley moral* nos conduce hacia un importante problema, que es característico de la fundamentación kantiana de la moral, pues el término *ley* implica *necesidad*, y parece contradictorio vincularlo con el concepto de *libertad*. Crescenciano Grave advierte que "esta expresión, *leyes de la libertad* puede parecer, desde cierto punto de vista, contradictoria: si hay leyes no hay libertad".⁵⁵

Sin embargo, no hay contradicción entre la libertad y la ley moral, porque en el ámbito de la razón pura práctica se puede dar una *determinación* como auto-determinación, pues la razón tiene la capacidad de autodeterminarse –inmediatamente– como voluntad. Crescenciano Grave explica que la razón se pone a sí misma como facultad superior de desear, para que el sujeto pueda darse ley "sometiéndose a su propia constitución racional: en tanto quiere lo racionalmente bueno realiza la identidad de lo subjetivo con lo objetivo".⁵⁶

Esta identidad entre lo subjetivo y lo objetivo es posible porque la razón se pone a sí misma como objeto, dándole un carácter necesario a la ley moral, porque no puede ser el caso que ésta provenga de otra fuente, que no sea la razón. Ella será la que legisle y la que deba acatar la ley, en este sentido podemos decir que la legalidad

⁵⁴ *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* (en adelante: *Grundlegung*), 438,10.

⁵⁵ *Op. Cit.*, p.83.

⁵⁶ *Idem*, p. 100.

moral es deontológica, al enfatizar la necesidad como un *deber ser*, en un afán de contestar a la pregunta rectora de la filosofía moral kantiana: ¿qué debo hacer?

La nomotética de la libertad es auto-nomía moral, es una *nomothesis*, o sea, un poner ley. Pero la ley es puesta *desde y para* la razón, a diferencia del entendimiento, que como hemos dicho, legisla sobre objetos externos, los cuales deben ser dados a la sensibilidad. No pretendemos agotar aquí la fundamentación kantiana de la moral, sólo queremos destacar un rasgo de la nomotética de la libertad: que ésta no requiere de objetos que provengan de la sensibilidad, sino de la razón pura, incluso se puede decir que cualquier otro elemento le resultará ajeno, externo o heterónimo.

Dulce María Granja dice que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, a la vez que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. "En otras palabras, la línea argumentativa de Kant es la siguiente: si no hubiera libertad, no existiría ley moral en nosotros, y si no conociéramos la ley moral, desconoceríamos la libertad".⁵⁷

La ley moral debe ser, además de necesaria, universal, para lo cual revisa Kant la capacidad que tienen los diversos mandatos para universalizarse. Estos pueden ser *máximas o imperativos*. La máxima es entendida como fundamento subjetivo para determinar la voluntad. Una máxima puede buscar la utilidad para el sujeto empírico, y puede procurarle objetos agradables; pero el mero agrado no autoriza a la universalización de una máxima porque, como dice Kant, son "principios que uno se hace",⁵⁸ con lo cual no se obtiene una legalidad propiamente

⁵⁷ Dulce María Granja, Estudio introductorio a la *Crítica de la Razón práctica*, p. XVIII. Se puede creer que Kant emplea una falacia, una *petición de principio*; pero podemos decir que no hay tal falacia, porque el argumento no se limita a colocar la libertad como premisa y conclusión. Sin embargo, es verdad que hay una circularidad entre los términos, la libertad y la ley moral, que se justifica en el ámbito de la razón pura práctica, porque la ley moral necesita de la libertad, y nada más, pues cualquier otro elemento sería heterónimo. Es decir, que la nomotética moral no debe determinarse por principios ajenos a la razón misma.

⁵⁸ KpV, §1, 20,36. El predominio de las ciencias naturales (desde el siglo XVII, con los desarrollos de Galileo y Newton) podría llevarnos a creer que sólo hay una nomotética de la naturaleza, es decir, que únicamente ciencias como la física pueden dar leyes. Las dificultades para fundamentar una *nomotética* de la libertad han sido señaladas por otros filósofos, como Dilthey, quien se propone desarrollar las *ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften)*, mientras que Lotze y algunos neokantianos de la Escuela de Baden, como Windelband y Rickert, hablan más en términos de *ciencias ideográficas o ciencias de la cultura (Kulturwissenschaften)* y le dan preeminencia a la axiología; pero coinciden en la necesidad de que dichas ciencias tengan criterios y métodos propios. Dulce María Granja dice que la "distinción entre ciencias nomotéticas e ideográficas dio lugar a la prioridad sistemática de los criterios axiológicos sobre

dicha. Un principio meramente subjetivo no da leyes "a las cuales uno se halle inevitablemente sujeto [porque] según la disposición particular de esta facultad la regla se puede dirigir de diversos modos".⁵⁹

Kant acepta que toda "regla práctica es siempre un producto de la razón, porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como un fin";⁶⁰ pero si esta se basa en promesas de gozo o en amenazas de sufrimiento, sólo da lugar a "una voluntad que se encuentre patológicamente afectada (*in einem pathologisch-affizierten Willen*)".⁶¹ Lejos de ello, el imperativo categórico, como formulación de la ley moral, se debe cumplir por mor de la ley moral misma, "sin que el temor o la esperanza puedan ser puestos a la base como incentivos que, si se convirtieran en principios anularían el valor moral de las acciones".⁶² Sólo así puede hablarse de *Moralität*:

Lo esencial de todo valor moral de las acciones depende de que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad. Si la determinación de la voluntad se efectúa en conformidad con la ley moral, pero sólo por medio de un sentimiento, de cualquier clase que éste sea, que tiene que presuponerse para que venga a ser el motivo determinante suficiente de la voluntad, y si, por consiguiente, la acción no se produce por la ley misma, la acción tendrá legalidad, pero no tendrá moralidad.⁶³

Podemos dejar hasta aquí, por ahora, la caracterización de la nomotética de la libertad, diciendo que la razón es legisladora a *priori* —esto es: universal y necesaria— de la moral, con fundamento en la libertad, en tanto es un principio —sensiblemente— incondicionado.

Antes de revisar cómo se puede vincular la teleología con la otra nomotética, la de la naturaleza, señalemos uno de los resultados de la distinción kantiana de objetos y principios de la filosofía: que la determinación de medios, para conseguir fines, no queda dentro de la razón pura práctica. Si un fin es puesto solamente por la razón, debe

los criterios epistemológicos y generó la teoría de los paralelismos entre las normas y la conciencia cultural. También propició el intento de elaborar una categorización kantiana de la experiencia histórica y cultural" (*El neokantismo en México*, p.48).

⁵⁹ *Idem*. Sólo el imperativo categórico debe universalizarse. Si se quiere elevar una máxima a principio universal, se la puede llevar hacia la autoaniquilación, o, dicho en términos menos dramáticos, a la contradicción, si ésta no proviene de una voluntad buena. Crescenciano Grave explica que la conversión de una mera máxima subjetiva a la ley moral supone el concepto "de una voluntad incondicionalmente buena como aquella cuya máxima, si es posible de convertirse en una ley universal no puede nunca contradecirse a sí misma" (*Op. cit.*, p.115-116).

⁶⁰ *Idem*, §1, 20,36.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *Ibidem*, 129, 233.

⁶³ *KrV*, 72, 127.

“valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin, se denomina medio”.⁶⁴

El conocimiento de las *Mittelursachen*, o causas medias, es conocimiento de los fenómenos, y al aplicarse este conocimiento a la obtención de fines se tendrán únicamente reglas de habilidad. Si se piensa en qué acciones convienen a un fin determinado sensiblemente, sólo se obtienen imperativos hipotéticos, mas no el imperativo categórico. Por eso hay que distinguir también dos posibilidades de lo práctico. En la *Crítica del Juicio*, Kant dice que hay una acepción de lo práctico que es mera *habilidad* teórico-práctica, <<según conceptos de la naturaleza>> donde entran en juego condiciones sensibles, y la segunda es moral-práctica, <<según concepto de la libertad>>, que es incondicionada sensiblemente.

Pero hasta ahora ha dominado un empleo erróneo de esas locuciones en la división de los diferentes principios, y, con ello, también de la filosofía, pues tomando por una misma cosa lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según concepto de la libertad, se ha hecho así, bajo las mismas denominaciones de filosofía teórica y práctica, una división por medio de la cual, en realidad, nada estaba dividido.⁶⁵

El cuidadoso discernimiento de los objetos y los principios de cada legalidad no es óbice para que se procure, en la *Crítica del Juicio*, la unidad superior de su sistema filosófico. Pero antes de hablar de una posible articulación del sistema kantiano, hay que insistir en los distinguos entre la legalidad natural y la legalidad moral.

1.3.1 La finalidad formal y la adecuación al fin

En su *Física*, Aristóteles distingue entre el movimiento natural y no natural, a partir de que la *physis* es un principio de acción que la entidad tiene “en sí misma y por sí misma”.⁶⁶

Hay productos que requieren de un principio de acción que no está en ellos mismos, aunque, la materia de que están hechos, sea tomada de la naturaleza. Una vasija, por ejemplo, requiere de materia como la

⁶⁴ *Grundlegung*, 427, 35.

⁶⁵ *KU*, I, I, AXI BXI.

⁶⁶ *Física*, 192 b13.

arcilla; pero la arcilla, por sí sola, no hace la vasija. En este caso, el principio de acción o causa eficiente es el alfarero, sin cuya intervención simplemente no podría producirse vasija alguna. Además, es necesaria una *causa formal*. La materia necesita un principio organizador —y para los entes naturales vale decir, orgánico— y este principio es la forma, la cual depende de algún fin, que sería el de transportar agua.

La distinción entre los productos artificiales y naturales, estaría basada en que unos requieren, para su producción, de una causa eficiente que no está en ellos mismos, y los otros, los entes naturales, se mueven <<por sí mismos>>, porque tienen <<en sí mismos>> su principio de acción. Esta es, en esencia, la causalidad físico-teleológica, porque plantea que todo movimiento natural, incluidos los más complejos cambios (*metabolé*) en los cuerpos naturales, es, propiamente dicho, su *motor*, porque se mueven hacia un fin: la perfección de su forma.

El movimiento de los entes naturales se encuentra estrechamente vinculado con las causas *formales* y *finales*, en el proceso de actualización de los entes, pues estos se mueven de la *dynamis* a la *energeia*, hacia la *entelequia*, hacia este <<tener el fin en sí misma>> (*en-télos-exo*), que piensa Aristóteles en la naturaleza. Hemos destacado el problema teórico que suscita el pensar las causas formales y finales como principio de movimiento de la naturaleza. En un juicio cognoscitivo de la naturaleza, según principios del entendimiento, resulta discordante la introducción de la idea de fin, porque ésta no proviene de los principios de la razón teórica, sino de "la facultad de obrar según fines, (voluntad)—dice Kant—, y el objeto, que es presentado sólo como posible por esta facultad, sería representado como posible sólo en cuanto fin".⁶⁷ Cada vez que se trate de juzgar sobre una cosa como *fin*, debe buscarse la causa de su producción en un ser que posea la facultad de obrar voluntariamente, no por condiciones meramente naturales (mecánicas), sino conforme a la razón, tal como ocurre en un ejemplo, que aporta Kant en la *Crítica del Juicio*:

Si en una tierra, que le parece inhabitada, percibe alguien una figura geométrica, por ejemplo, un hexágono regular dibujado en la arena, su reflexión, trabajando en un concepto de la figura, vendría, aunque

⁶⁷ KU, §64, A282 B286.

oscuramente, a apercibirse, por medio de la razón, de la unidad del principio de la producción de aquel concepto, y así, según eso, no juzgaría ni la arena, ni el vecino mar, ni los vientos, ni tampoco las pisadas de los animales que él conoce, ni cualquier otra causa irracional, como una base de la posibilidad de semejante figura, porque le parecería tan infinitamente grande la casualidad de la coincidencia con un concepto semejante, sólo posible en la razón, que sería como si para la producción de esa figura no hubiese ninguna ley natural; y, por consiguiente, ninguna causa en la naturaleza, efectuando de un modo meramente mecánico, sino sólo el concepto de semejante objeto, como concepto que sólo la razón puede dar y comparar con el objeto, puede encerrar la causalidad de un efecto semejante.⁶⁸

En este pasaje, Kant nos habla de un <<producto del arte>> al que denomina también *vestigium hominis video*. Se trata de unos trazos geométricos hallados en la arena, cuya causa productora no es <<ni la arena, ni el vecino mar, ni tampoco las pisadas de los animales>>, sino un ser que tiene voluntad, el hombre, quien, efectivamente, puede realizar, a voluntad, trazos geométricos. Kant distingue entre los principios de producción de la naturaleza y los de objetos geométricos, como los dibujos que se encuentran en la arena, ya que los objetos de la geometría –euclidiana– son constructos racionales y no se les puede considerar fines de la naturaleza.

Sin embargo, para Kant, los objetos geométricos (círculos, triángulos, secciones cónicas, etcétera) tienen *finalidad objetiva*, porque en ellos hay una <<finalidad de la esencia de las cosas, que les era dado [a los geómetras] representar completamente *a priori* en su necesidad".⁶⁹ Sólo se debe aclarar que la finalidad objetiva de las figuras geométricas es meramente intelectual (*intellektuelle Zweckmäßigkeit*), o formal, y que ello no permite atribuir finalidad objetiva a las cosas naturales, aunque algunas de ellas parezcan hechas conforme a algún patrón geométrico.

Si bien estamos hablando de que para trazar figuras geométricas en la arena se requiere de una voluntad, es decir, que tales figuras son un vestigio de la mano del hombre, en tanto que agente voluntario e intencionado, podemos encontrar al interior de la geometría una finalidad que no es *intencional (absichtlich)*, si con ello se quiere señalar su aplicación a problemas pragmáticos, como ocurre, por

⁶⁸ *Idem.* Kant menciona también el hallazgo de unas hachas de piedra que, al ser instrumentos, pueden ser tomados como producción conforme a fines; aunque no se pueda precisar los propósitos de los artistas que las produjeron. Lo que se quiere destacar de estos ejemplos es que no podrán, desde luego, ser tomados como fines naturales.

⁶⁹ *Ibidem*, §62, A270 B274.

ejemplo, en la agrimensura. Un objeto matemático es producto de la razón, pero no necesariamente sirve para determinados propósitos, como dice Kant sobre los antiguos geómetras:

Da, verdaderamente gusto ver con qué entusiasmo los antiguos geómetras investigan estas cualidades de las líneas de esta clase sin dejarse desorientar por la pregunta propia de cabezas mezquinas: ¿para qué puede servir este conocimiento, para qué puede servir, por ejemplo, el conocimiento de la parábola sin conocer la ley de gravedad sobre la tierra, que nos permita aplicarla a la línea de lanzamiento de los cuerpos pesados?⁷⁰

Desde luego hay una nota característica en la concepción kantiana sobre los objetos geométricos, porque no sólo los vincula con la razón, sino que además requieren de la sensibilidad, en tanto que son condiciones de posibilidad de las ciencias matemáticas, la geometría y la aritmética. Las ciencias matemáticas se fundan en *formas puras*, pero son formas puras de la intuición sensible, el espacio y el tiempo. Para Kant, la geometría euclidiana construye progresivamente el saber matemático, a partir de axiomas, y estos axiomas tienen su base en las formas puras de la sensibilidad. Cassirer explica que la geometría es una construcción que se hace *a priori* y que, a la vez, es sintética:

El tipo de esta construcción nos garantiza que no pueda llegarse jamás por este camino a un resultado que no sea ya totalmente determinable por el que lo precede, si bien, por otra parte, cada nuevo paso amplía el conjunto de saber anterior y le añade sintéticamente una nueva determinación especial. Reina aquí, por tanto, una unidad de principio que se traduce, continua y constantemente, en una variedad de resultados, un simple embrión intuitivo que va desarrollándose para nosotros.⁷¹

En la *Crítica de la razón pura*, Kant revisa si, acaso, las matemáticas se limitan a los juicios analíticos, o si es que proceden sintéticamente. Su conclusión es que estas ciencias proceden construyendo juicios sintéticos *a priori*. Pero no porque se acepte que las ciencias matemáticas contienen juicios sintéticos *a priori*, se acepta, sin mayor examen, que la idea de *fin*, que vale objetivamente para las matemáticas, sea constitutiva de las cosas naturales. Así pues, Kant destaca las diferencias entre el *fin objetivo* de la geometría –fin que depende de la unidad formal en sus objetos– y cosas producidas por la naturaleza, tal como se plantea en torno al *vestigium*

⁷⁰ KU, §62.

⁷¹ Kant, *vida y doctrina*, p. 338.

hominis video. Lo difícil, entonces, es pasar del conocimiento de fines formales a un conocimiento sobre cosas *naturales* como fines de la naturaleza.

Kant plantea que en la geometría hay finalidad objetiva, porque se establecen relaciones intrínsecas que adecúan las partes con la totalidad de su objeto, que es la forma geométrica. Lo más interesante es ver si, acaso, la finalidad intelectual puede ser pensada también entre las cosas de la naturaleza. Ello implicaría que las cosas estuvieran hechas con base en una <<adecuación al fin>> (*Zweckmäßig*), como dice Cassirer:

De este modo se da ya aquí aquella trabazón y aquella correlación de las partes que constituyen el momento esencial del concepto kantiano de la `adecuación al fin'. Según esto, `la adecuación al fin' no prevalece solamente en las formaciones fortuitas de la naturaleza, sino también en las formaciones estrictamente necesarias de la intuición pura y del concepto puro. Antes de buscarla en las formas naturales debemos descubrirla y retenerla en el campo de las ideas geométricas.⁷²

Tendremos que ver si hay, o no, adecuación al fin en los objetos naturales. Pero, antes hay que seguir el consejo de Cassirer y retomar el caso de los objetos matemáticos. En ellos, la noción de finalidad como *adecuación al fin* es una *representación*; pero ésta es diferente a la que se da en la determinación teórica de lo dado, en los fenómenos naturales, porque se piensa un fin donde se piensa <<no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo>> como dice Kant (en la siguiente cita), es un pensamiento que condiciona del objeto <<su forma o su existencia>>. En este sentido, la representación de un fin es anterior al objeto, ya que se trata de lo necesario en el concepto de ese objeto, de aquello que debe concurrir para formarlo y para producirlo. El fin es la representación o la concepción previa de lo que el objeto debe ser, a partir de lo cual *fin* y *finalidad* son definidos en términos trascendentales. En esta definición no se debe presuponer nada empírico, es decir, que no se basa en algún dato (no se espera que algo sea dado a la sensibilidad), sino en aquello que, en el objeto, debe ser pensado para su producción.

[E]l fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un concepto, en consideración de su objeto, es la finalidad (*forma finalis*). Así, pues, donde se piensa no sólo el conocimiento de un

⁷² *Idem.*

objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin.⁷³

Se trata de la *ideal* adecuación al fin, entendida como aquello cuya existencia, como efecto de una causa, parece presuponer una representación de la cosa misma, es decir, que aquí el *fin* sería definido en función de un concepto. Pero ello no da derecho a prescindir de la experiencia para conocer los fenómenos, en tanto que se necesitan cosas *dadas* en la naturaleza. La necesidad formal de la matemática pura no da, de sí, *existencia*:

[E]n la matemática pura no puede tratarse de la existencia, sino sólo de la posibilidad de las cosas, a saber, de una intuición correspondiente a su concepto, y, por tanto, no de causa y efecto, resulta que toda finalidad que en ella se encuentra debe ser considerada sólo como formal, nunca como fin de la naturaleza.⁷⁴

Sin embargo, esto abre la posibilidad de ampliar los conceptos de fin y de finalidad, pues no sólo existen los fines intencionales. Se puede hablar de adecuación a fin, o adecuación al concepto, porque éste da las notas de un objeto y determina su forma, y esto, a su vez entra en la definición de lo que una cosa es. En términos aristotélicos, diríamos que la definición de un ente indica su *ousía*, lo cual permite cierta comprensión de la física teleológica, pues con este enfoque no resulta absurdo hablar de una finalidad en los objetos naturales, al pensar el concepto de un objeto, se indica su *fin*, y con ello se definen los rasgos de su perfección. Pero, falta por ver algunas dificultades de pensar los objetos, específicamente naturales, como fines.

1.3.1 Finalidad externa y finalidad interna

En la analítica del juicio teleológico se ensayan diferentes rutas para encontrar alguna finalidad que no sea meramente formal, sino una *finalidad* objetiva de la naturaleza o *finalidad material*, como también la llama Kant, quien comienza por revisar aquello que denomina *finalidad externa*. En esta clase de finalidad se puede retomar el principio teórico del *nexus effectivus* o la conexión de causas y efectos; pero ahora se trata de salir de los límites de la razón

⁷³ KU, §10, A32 B32. Las cursivas son de Kant.

⁷⁴ *Ibidem*, §63, nota 7.

teórica y buscar una posible causalidad final en la naturaleza, a partir de que una cosa natural puede ser considerada como el efecto de otra cosa natural.

Bajo cierta mirada, el objeto, que en el nexo causal, es considerado como un efecto, también puede ser considerado como un fin. En otras palabras, las causas mecánicas pueden ser vistas como condiciones que apuntan hacia la producción de efectos, como posibles fines. Pero, a su vez, dicho objeto, que es visto como un fin, sirve luego como medio para otros fines, de tal manera, que la finalidad externa sólo nos ofrece *fines relativos*, no un fin absoluto de la naturaleza, debido a su carácter intermedio, porque si un objeto ha de servir a otro, como su fin y, a su vez este sirve a otro, no habría motivo para decir que algunos de ellos sea el fin último hacia el que todos los demás deban confluír. Kant aporta un ejemplo: ciertas arenas son propicias para el crecimiento de los pinos, y a su vez, los pinos son de provecho para muchas otras cosas de la naturaleza. Aquí las arenas son vistas como causas medias para la producción de pinos y, a su vez los pinos son causas medias para otros fines. Esta clase de finalidad es la *aprovechabilidad* (*Zuträglichkeit*). En el caso de intenciones humanas se habla de *utilizabilidad* (*Nutzbarkeit*).

En cuanto a la utilidad de las cosas naturales para el ser humano, lo evidente de la noción de fin como *intencionalidad* es que el hombre puede *utilizar* los variados recursos de la naturaleza como medios para satisfacer sus propias inclinaciones, por ejemplo, usar la madera de los pinos para fabricar muebles. Pero Kant considera que los fines externos únicamente son efectos <<casualmente finales>>. Aunque puedan ser empíricamente observados –y por ende, sean fenoménicos– dichos efectos, ello no basta para considerar que uno de ellos sea el fin objetivo de la naturaleza. Tampoco se puede usar la idea de fin para emplearla como base de explicación de la existencia de un objeto, pues no sirve el uso de “los efectos casualmente finales de esos fines de la naturaleza, en la idea, como fundamentos de su existencia según el principio de las causas finales”.⁷⁵

Para determinar una finalidad material en la naturaleza no basta con que ciertas cosas naturales sean de provecho extrínsecamente, para

⁷⁵ *Ibidem*, §67, A295 B299.

otras cosas, o que sean de utilidad para el hombre, como ocurre con los ríos, en otro ejemplo que aporta Kant, los cuales no sólo propician el crecimiento y la abundancia de especies vegetales y animales, también permiten el contacto entre comunidades humanas. No es que se niegue la utilidad de tales objetos; pero no se tiene "en sí nada para cuya posibilidad se vea uno obligado a admitir una causalidad según fines".⁷⁶

Sin embargo, todavía se cuenta con aquello que Kant llama *fin interno* en la naturaleza. El fin interno en una cosa natural requiere, primero, que las partes que componen al objeto natural sean posibles sólo mediante su relación con el todo. Segundo, que las partes de determinado objeto se enlacen en la unidad, en un todo, siendo recíprocamente unas para otras la causa y el efecto de su forma. La primera exigencia, de que las partes sean posibles en relación con el todo, es cumplida por los objetos de la geometría euclidiana, así como por los objetos del arte, arte-factos, que son producidos mecánicamente. Como se ha dicho anteriormente, los artefactos requieren de una causa eficiente externa, que les imponga una disposición formal de las partes, así como de la materia, que es tomada de la naturaleza. Pero una vez ensamblada, una máquina establece una serie de relaciones eficientes de las partes, subordinadas al todo. Sin embargo, Kant considera que la determinación mecánica es insuficiente para la producción de seres internamente organizados. La física-mecánica newtoniana está muy limitada para constituir una ciencia de la vida, porque sólo describe relaciones externas en los objetos, que, cuando mucho son cuantificadas; pero sin que se pueda dar cuenta de un ser vivo, ni siquiera de un *brote de hierba*. Los *seres organizados* tienen un carácter peculiar que no puede ser explicado por mero mecanismo y vuelven a dar cierto margen a la idea de fin como motor de los seres naturales.

Kant no retoma, tal cual, el principio aristotélico de las causas finales. Al contrario, le da una función muy distinta, que no es la de constituir un conocimiento determinante de los fenómenos, sino para la constitución de un sistema filosófico, sobre lo cual abundaremos en el tercer capítulo. Por ahora sólo destacamos la manera en que Kant retoma

⁷⁶ *Idem.*

la idea aristotélica de *fin* de la naturaleza, observando una particularidad de los entes orgánicos, la cual consiste en que las partes que componen al objeto natural son determinadas por su relación con el todo y, recíprocamente, las partes hacen posible la forma del todo, para que "el enlace de las causas eficientes pueda, al mismo tiempo, ser juzgado como efecto de las causas finales".⁷⁷

Un cuerpo organizado es aquel donde la finalidad es *interna*, porque cada parte de dichos cuerpos existe sólo en función, o en <<consideración>>, como dice Kant, de las demás partes, así como del todo, a manera de instrumentos u órganos. Cabe todavía preguntar si, acaso, la misma reciprocidad causal se encuentra en algunas máquinas complejas, al grado de que parezcan cosas vivas –lo cual sería la apoteosis del mecanicismo–, pero para Kant, una cosa o producto de la naturaleza se distingue de un artefacto mecánico porque debe ser pensado como un órgano productor de las otras partes y cada una de éstas, a su vez, como productoras de las demás, lo cual no se cumple con cualquier máquina:

En un reloj, una parte es el instrumento del movimiento de las demás, pero una rueda no es la causa eficiente de la producción de las otras: una parte está ahí, ciertamente, en consideración de las demás, pero no mediante éstas. De aquí que la causa productora de aquél y su forma no esté tampoco encerrada en la naturaleza (de esa materia), sino fuera de ella, en un ser que puede efectuar según ideas de un todo posible mediante su causalidad.⁷⁸

Se destaca la capacidad generadora de la Naturaleza, porque es re-productiva, según la especie⁷⁹, así como el cariz auto-re-generador, porque se engendra a sí misma, según el individuo, de los seres organizados, lo cual permite a un ser vivo reponerse de mutilaciones y deformaciones (hay lagartos que reponen sus partes mutiladas). En cambio los artefactos, como los relojes, para reponer sus partes necesitan de la intervención de agentes externos (los relojeros). Así

⁷⁷ KU, §65.

⁷⁸ *Idem.* Kant aporta un ejemplo de la doble dirección en que pueden correr las causas efectivas y finales: "la casa es, desde luego, la causa de los dineros que se cobran por el alquiler, pero también al revés, fue la representación de ese cobro posible la causa de la edificación e la casa" (*Idem*).

⁷⁹ La reproducción según la especie se da cuando "[u]n árbol engendra primero otro árbol según una ley conocida de la naturaleza. El árbol, empero, que engendra es de la misma especie, y así, engéndrase a sí mismo según la especie en ésta se conserva constantemente como especie, producido, por una parte, como efecto, y, por otra, produciéndose a sí mismo como causa de sí mismo sin cesar" (*Idem*). En cuanto a la generación según el individuo: "[c]ierto que esa clase de efecto llamámosla sólo crecimiento, pero éste hay que tomarlo en el sentido que es totalmente distinto de todo otro aumento de magnitud, según leyes mecánicas, y de que hay que considerarlo como igual a una procreación, aunque bajo otro nombre" (*Idem*).

como un reloj no puede producir otros relojes, pues no es reproductivo, según la especie, tampoco un engrane repone por sí mismo sus dientes mellados, o sea, que no es regenerador, según el individuo. Los entes organizados son muy importantes para los propósitos de nuestra investigación porque Kant habla de ellos como posibles fines de la naturaleza; aunque no de manera absoluta, sólo provisionalmente, al decir "que una cosa existe como fin de la naturaleza cuando es causa y efecto de sí misma".⁸⁰

La naturaleza es *pensada* por Kant como una causa que incluiría algo que, hasta cierto punto, es semejante a la forma mecánica de producción. Pero sólo hasta donde la relación de causa y efecto en la naturaleza es vista como un proceso unidireccional y en el transcurrir del tiempo, tal como se ha planteado al ver las analogías de la experiencia. Pero, si se piensa en bi-direccionalidad, de causas a efectos, y de efectos a causas, entonces los efectos pueden ser pensados como causas finales, a las que se dirigen las causas mecánicas, con lo cual el concepto de finalidad en la naturaleza cobra sentido, aunque la finalidad externa no sirva como demostración física.

En cuanto a la finalidad interna, la concepción kantiana de los *seres organizados* parece solidaria con la concepción aristotélica de la *physis*, incluso se puede creer que en ella se refrendan los presupuestos básicos de la física teleológica, tan denostada por los físicos mecanicistas. Pero no se trata realmente de un acto de solidaridad, es preferible hablar en términos de una crítica o revisión de las condiciones de posibilidad para juzgar los fenómenos conforme a fines. También se puede hablar de una rehabilitación del antiguo concepto de *télos*, para darle una función que no sea determinar objetos en el conocimiento de la naturaleza.

1.4 El juicio reflexionante

Se puede encontrar una función del concepto de *finalidad* en las investigaciones de la naturaleza, a partir de que Kant apunta cierta carencia en una legalidad física que se quiera elevar a universalidad; pero teniendo su base sólo en fenómenos particulares. Dicha carencia

⁸⁰ *Ibidem*, §64, A283 B287.

consiste en que las leyes empíricas no tienen, por sí, la capacidad de concordar entre sí. Esto es, que dichas las leyes pueden quedar como mera suma o agregado que, ciertamente, permite conocer fenómenos; pero de manera aislada. Es por ello que indaga la manera de unificarlas en un sistema de conocimiento, para lo cual busca un principio de conexión, o de interconexión, que aporte la requerida unidad a los variados nexos causales, que son planteados en las diversas leyes naturales. En otras palabras, se busca un principio *a priori* que proporcione orientación y unidad a un sistema de la experiencia. Se trata de un hilo conductor, cual hilo de Ariadna, que pueda conducir al entendimiento por el dédalo de la diversidad fenoménica, "sin cuya presuposición no podemos orientarnos en un laberinto de la diversidad de las leyes particulares posibles".⁸¹

Este hilo conductor es aportado por un juicio al que Kant denomina <<reflexionante>> (*reflectirendes Urteil*). Para comprender este juicio, y el principio trascendental que le corresponde, recordemos cuál es el poder (*Kraft*) del <<Juicio>> (*Urteilkraft*): la de subsumir lo particular en un concepto general. No tendríamos mayor problema si esta tarea de subsunción es llevada a cabo en un juicio de conocimiento, es decir, en la determinación de un fenómeno, porque para ello se cuenta con los principios *a priori* del entendimiento, las categorías, que se han obtenido de la deducción trascendental, que Kant emprendió en la *Crítica de la razón pura*.

Pero ahora se propone la tarea de conectar la diversidad fenoménica, y no se trata de un fenómeno por determinar, sino de leyes empíricas que han de subsumirse en un concepto universal, sin que se cuente previamente con este concepto, porque, como advierte Kant, en las leyes empíricas, "sólo lo particular es dado".⁸²

Los objetos de la sensibilidad pueden ser subsumidos a conceptos puros del entendimiento, para producir leyes empíricas; pero no con ello se garantiza que las leyes empíricas, derivadas de este proceso, se asimilen a un ideal de conocimiento sobre la naturaleza en su totalidad. Kant muestra esta inquietud, desde la *Crítica de la razón pura* (en el <<Apéndice a la dialéctica trsacendental>> [A633 B691]),

⁸¹ *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, 5, [p. 52].

⁸² *KU*, IV, AXXIV BXVI.

donde trata sobre los <<principios regulativos de la razón>>, y se enfrenta a un problema de gran envergadura: si acaso, estos principios regulativos se pueden obtener por medio de una deducción trascendental, porque no son principios constitutivos de la experiencia. Kant se abre a una posible deducción trascendental sobre estos otros principios – aunque sea una deducción de otro tipo, no constitutiva de la objetivación de la naturaleza–, al acometer la caracterización del juicio reflexionante.

En el contexto del juicio reflexionante, el término <<deducción trascendental>> tiene que apuntar hacia una manera especial de proceder, porque no se cuenta con un determinado *faktum*, el conocimiento del mundo en su totalidad, mucho menos con un dato de la sensibilidad, o sea, un objeto tal que podamos llamar <<mundo>>, sino con una pluralidad de leyes empíricas, que no podemos determinar si en realidad son homogéneas o no, en el sentido de que hayan sido generadas por una sola causa y respondan todas a los mismos principios, o siquiera, si esta causa existe o no. A pesar de que sí contamos con el *faktum* del conocimiento mismo de las leyes físicas, no podemos deducir conceptos superiores que sean universales, a manera de las categorías, bajo los cuales se subsuma la diversidad de leyes empíricas. Por eso se debe buscar ese concepto, o producirlo o construirlo. Esta es la tarea del juicio reflexionante, como dice Martínez Marzoa: “En efecto, el juicio reflexionante es, por definición, la operación de *producir el universal* para un particular dado, esto es, encontrar (o, lo que da lo mismo, producir) el concepto bajo el cual lo dado se subsume”.⁸³

El juicio reflexionante es, como dice Paul Guyer, “una búsqueda de universales desconocidos para particulares dados”,⁸⁴ pues tiene que <<subsumir bajo una ley que no está aún dada>>, por lo cual, él mismo debe constituirse en su propio principio. En palabras de Kant:

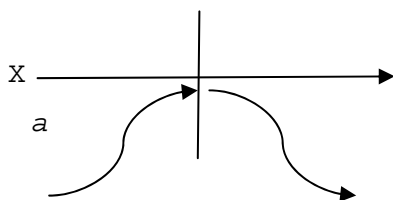
[E]l juicio reflexionante debe subsumir bajo una ley que no está aún dada, y que es, pues, en realidad, sólo un principio de la reflexión sobre objetos, para la cual carecemos por completo, objetivamente, de una ley o de un concepto del objeto que fuera suficiente como principio de los casos que se presentan. Ahora bien: como no puede ser permitido uso alguno de las facultades de conocer, sin principios, en tales casos, el juicio reflexionante deberá servirse a sí mismo de principio; y como éste, entonces, no es objetivo, y no puede poner por debajo base alguna de conocimiento del objeto, suficiente para el propósito, debe

⁸³ Desconocida raíz común, p.18.

⁸⁴ “Los principios del juicio reflexivo”, en *Diánoia*, XLII, 1996, p.20.

servir de principio meramente subjetivo para el uso final de las facultades de conocer, a saber, reflexionar sobre una especie de objetos.⁸⁵

Llamaremos la atención sobre una analogía, una semejanza, que plantea Kant entre las leyes empíricas y las líneas asíntotas (de *asymptotos*, que <<no caen>>), porque la investigación meramente empírica nunca alcanza los objetos ideales, como <<mundo>>, o un todo de la naturaleza. En esta analogía se habla en términos propiamente geométricos, pues una de las líneas representa a las experiencias particulares y las leyes que se extraen de ellas, y la otra al ideal del conocimiento del mundo, que no se alcanza en su totalidad. De aquí que ambas, la investigación empírica y el ideal del conocimiento sobre la naturaleza, se puedan comparar con líneas que nunca se tocan o se intersecan. En el siguiente plano cartesiano mostramos un ejemplo de líneas asíntotas. La curva *a* representa a la investigación empírica, que no puede intersecar, o alcanzar, al eje de las X, representando al ideal de conocimiento de la naturaleza:



Con lo anterior se señala la imposibilidad de tener una experiencia de la totalidad de la naturaleza. Sin embargo, el ideal de ésta, como unidad superior para todos los fenómenos, sirve para conducir al pensamiento entre la diversidad de las leyes particulares.

Ahora bien, Kant le da la aquiescencia al juicio de una <<cosa como fin de la naturaleza>>; mas no como juicio determinante, sino como un <<juicio reflexionante>>. El juicio teleológico tiene su base en la *reflexión*, que compara y enlaza representaciones, para una experiencia general y conexa. Para ello podemos pensar a la naturaleza como un organismo que encierra en sí a todos los organismos particulares, constituyendo un todo organizado conforme a fin, tal como hemos caracterizado la finalidad interior de los seres vivos; pero sin que se pretenda conocer en sí tal organismo, porque sólo se lo piensa mediante

⁸⁵ KU, §69, A308 B312.

un principio que pertenece "al juicio reflexionante, no al determinante",⁸⁶ tal principio es, justamente el de *finalidad*.

La *finalidad* aporta una máxima o principio subjetivo, que permite proceder en la reflexión sobre los fenómenos de la naturaleza. Es útil para la razón porque da unidad de la experiencia, de tal manera que "la naturaleza –dice Kant– es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas".⁸⁷

El concepto de "una finalidad en la naturaleza no es, empero, ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (la naturaleza)".⁸⁸ Kant introduce el concepto de <<heautonomía>> para el Juicio, porque no es propiamente una autonomía, como en la razón práctica, donde la razón se da a sí misma la ley moral. El juicio, que si bien se da a sí mismo su principio, no es autónomo porque no cuenta con objetos propios, que sean, digamos, su propio reino. En otras palabras, el principio que se da a sí mismo el Juicio, de finalidad en la naturaleza, no es un concepto constitutivo "del entendimiento ni de la razón".⁸⁹ No sirve para determinar fenómenos naturales, ni objetos propios de la facultad de desear. De aquí que sea peculiar que consideremos una cosa <<como fin de la naturaleza>>. Pensar las cosas naturales <<como>> fines, únicamente sirve como aquel hilo conductor que busca Kant, para dar unidad a la investigación física; pero "no por ello se piensan estas formas mismas como conforme a fines, sino sólo en su relación mutua y su adaptabilidad, en su gran diversidad, a un sistema lógico de conceptos empíricos".⁹⁰

El concepto de finalidad en la naturaleza es *heurístico* porque sólo sirve a la reflexión, para la conexión a la diversidad de leyes empíricas, es un principio meramente regulativo, que Kant no asigna ni al entendimiento ni a la razón, sino al Juicio. No se puede encontrar la finalidad natural en las cosas en sí, sólo se pone la idea de

⁸⁶ KU, §61, A266 B270.

⁸⁷ *Ibidem*, IV, AXXXVI BXXVIII

⁸⁸ *Ibidem*, V, AXXXII BXXXIV.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Idem*.

finalidad en los objetos naturales para hacer el enlace de la diversidad de leyes empíricas.

1.4.1 Los entes organizados y la técnica de la naturaleza

En la *Crítica del Juicio* se opera un cambio en la concepción kantiana de la naturaleza —que habría de tener gran influencia en el idealismo postkantiano, pensemos en Schelling, por ejemplo—, pues no se la concibe sólo como el conjunto de los objetos de los sentidos, que para su determinación han de subsumirse a conceptos puros del entendimiento, sino que se la concibe con un carácter más orgánico, digamos, como una plétora de vida. Ello puede verse también en la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, donde se plantea que el juicio determinante debe dar una explicación que “sea mecánica, pero la regla para juzgar el mismo objeto, según principios subjetivos de la reflexión sobre el mismo, sea técnica”.⁹¹ Ha llegado el momento de ver lo que quiere decir Kant con el término de <<técnica>>, en relación con la naturaleza

Para entender esto, debemos retomar el trabajo de distinción conceptual, en el sentido de esclarecer qué se ve implicado en un concepto como *naturaleza*. A partir de la definición general de *juicio*, en tanto que es la subsunción de lo particular a lo general, Kant dice que los conceptos de objetos deben ser recogidos o subsumidos bajo una *especie*, a partir de la cual se induce o se asciende hasta el género lógico. Hay un concepto bajo el cual se subsume lo particular de los fenómenos, este concepto es el de <<naturaleza en general>>. La naturaleza es el género supremo que debe englobar todos los fenómenos. Pero, lo más importante es que ahora se debe considerar a ésta *como si* fuese apta o adecuada a la forma lógica de un *sistema*:

La forma lógica de un sistema consiste meramente en la división de conceptos generales dados (como lo es aquí el de naturaleza en general), de modo que lo particular (aquí lo empírico) se piensa como contenido, con su diversidad, en lo general, según un cierto principio. Si se procede empíricamente, ascendiendo de lo particular a lo general, se requiere una *clasificación* de la diversidad, es decir, una comparación de varias clases entre sí, cada una de las cuales esté bajo un concepto determinado. Y cuando se ha completado la clasificación con respecto a la característica común, procede su subsunción bajo clases superiores (géneros), hasta que se alcanza al

⁹¹ *Primera introducción*, §6.

concepto que contiene en sí el principio de toda la clasificación (y constituye el género supremo).⁹²

Naturaleza es un concepto general que resulta adecuado para el uso teórico de la razón, porque a partir de este concepto puede haber una deducción, mejor dicho, puede haber una *especificación* del fenómeno, pero, para que no se reduzca a un suceso concreto o singular, las ciencias de la naturaleza formulan leyes empíricas y abarcan la diversidad fenoménica, recogiénola en un concepto. Esta diversidad viene a caer bajo la noción de una *especie*. No se trata de la mera forma lógica de un sistema, porque aquí el objeto es la naturaleza, pero sin que se la pueda conocer en sí, se puede *pensar* al fenómeno como un producto de la Naturaleza que *se especifica a sí misma*, como dice Kant, la especificación se hace "según un cierto principio (o la idea de un sistema), siguiendo la analogía del uso que de esta palabra hacen los profesores de derecho cuando hablan de la especificación de cierta materia bruta".⁹³

El juicio reflexionante permite *clasificar* toda la naturaleza según diferencias específicas, para lo cual debe especificar su concepto según principios trascendentales. Esto es, con principios *a priori* que brinden una *afinidad* a lo diverso, para colocar las cosas naturales bajo ciertas *clases* o conceptos empíricos, y a las clases, bajo géneros superiores, de tal manera que permite también construir un sistema empírico de la naturaleza, cuya idea de unidad se logra al pensar a la naturaleza en semejanza con un objeto realizado por una técnica y, por ende, con un fin. Kant formula una sugestiva pregunta sobre la facultad productiva de la naturaleza, que bien podría obrar según fines, con lo cual pone en entredicho (tal como se ve en la antítesis de la antinomia del juicio teleológico) la suficiencia de la causalidad mecanicista para la producción de todos los seres naturales, sobre todo de los <<seres organizados>>:

¿No será, pues la facultad productiva de la naturaleza suficiente, tanto para lo que juzgamos como formado y enlazado según la idea de fines, como para aquello para lo cual creemos necesitar sólo un ser-

⁹² *Ibidem*, 5, [p. 52]. En una *clasificación* se emplean los términos de *género* y *especie* para organizar los seres naturales. Incluso es por esto que Kant observa con atención la labor de un naturalista como Linneo (Nota 6 de la *Primera introducción*), quien es muy reconocido por su ordenamiento lógico de las *especies* animales y vegetales.

⁹³ *Idem*.

máquina de la naturaleza? ¿Hay, en realidad, como base para las cosas como propios fines de la Naturaleza (y así tenemos necesariamente que juzgarlas), una especie de causalidad original, totalmente distinta, que no puede ser contenida de ningún modo, en la naturaleza material o en su sustrato inteligible, y que es, a saber, la de un entendimiento arquitectónico?⁹⁴

Los objetos de la naturaleza son "a veces juzgados solamente como si su posibilidad se fundara en el arte".⁹⁵ Se trata, pues, de juzgar a la naturaleza "según la analogía con un arte".⁹⁶ Tomemos el término arte en su acepción de *técnica*. Aunque todavía hay que ver, más adelante, si la noción kantiana de *técnica* designa sólo un conjunto de habilidades, con base en el concepto griego de *téjne* (o el latino *ars*), o hasta dónde este término designa, en la <<Crítica del juicio estético>>, a ciertas artes, que son productoras de *objetos bellos*.

Aparentemente, el concepto de *técnica* sólo sería aceptable para un ser que obra por la representación de fines, el hombre. Sin embargo, Kant llama *técnica de la naturaleza* al "proceder (la causalidad) de la naturaleza, a causa de los semejante a fines que en sus productos encontramos".⁹⁷ Algunos objetos de la naturaleza, aunque no sean producidos por un fin intencional, *parecen* hechos conforme a fin, entre ellos hay ciertos minerales, cuyas configuraciones cristalinas parecen producidas por las manos de un artista y con base en una *técnica* intencional (*technica intentionalis*). Esta manera de pensar a la naturaleza, en semejanza con un arte, tiene su fundamento en lo que Kant llama la *facultad de reflexionar*, en tanto que capacidad de dar cierto orden a la naturaleza. El sencillo, pero significativo, acto de *clasificar* la naturaleza, "no es un conocimiento empírico común, sino uno artístico, así la naturaleza, en tanto se piense que ella se especifica según un principio tal, puede ser considerada también como un arte".⁹⁸ Esta analogía que plantea Kant entre la naturaleza y el arte da un resultado positivo, pues el juicio reflexionante permite pensar una *finalidad* en los objetos naturales por medio de la especificación de sus formas subsumidas en leyes empíricas.

Aquí surge el concepto de una finalidad de la naturaleza como concepto característico del juicio reflexionante, no de la razón, al ponerse el

⁹⁴ KU, §71, A313 B317.

⁹⁵ *Primera introducción*, 5 [p. 53].

⁹⁶ *Ibidem*, [p. 27].

⁹⁷ KU, §72 A316 B320.

⁹⁸ *Primera introducción*, 5, p. 54.

fin no en el objeto, sino exclusivamente en el sujeto y su mera facultad de reflexionar. Porque llamamos <<conforme a fines>> a aquello cuya existencia parece presuponer una representación de esta misma cosa; pero las leyes de la naturaleza, que están constituidas y relacionadas una con otras como si el Juicio las hubiera diseñado para sus propias necesidades, guardan una similitud con la posibilidad de las cosas, que presupone una representación de estas cosas como fundamento de las mismas.⁹⁹

Empero, Kant pone algunas objeciones a la analogía entre la naturaleza y el arte. "Según derecho, debiera llamarse arte sólo a la producción por medio de la libertad, es decir, mediante una voluntad que pone razón a la base de su actividad".¹⁰⁰ También es objetable la creencia de que algún artista, como una especie de alma en la materia (hilozoísmo), sea el hacedor de las cosas de la naturaleza.

Más bien se organiza a sí misma en cada especie de sus productos organizados, cierto que según un único ejemplar en el todo, pero, sin embargo, con convenientes divergencias, que la propia conservación, según las circunstancias, exige. Más se acerca uno quizá a esa cualidad impenetrable llamándola *análogo de la vida*; pero entonces hace falta, o dotar la materia, como mera materia, de una cualidad (hilozoísmo) que contradice su ser, o aparejarle un principio extraño que esté en comunidad con ella (un alma).¹⁰¹

Para hablar con mayor precisión en este asunto, Kant dice que la causalidad de la naturaleza "no tiene, pues, nada de analógico con ninguna de las causalidades que conocemos".¹⁰² El verdadero fundamento de la generación de la naturaleza está cerrado al entendimiento, y en el intento de equipararla con el arte, ¡menudo favor se le hace a la naturaleza! "Se dice demasiado poco de la naturaleza y de su facultad en los productos organizados cuando se le llama un análogo del arte".

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *KU*, §43, A173 B175.

¹⁰¹ *Ibidem*, §65, A290 B294. El *hilozoísmo* (*hyle*, materia, *zoon*, animal) presupone que la materia es un instrumento al servicio de un alma, que, alojada en la máquina de los cuerpos, opera sus movimientos. Si hubiera almas en los cuerpos naturales, piensa Kant, serían sólo operarios; mas no artífices del cuerpo. También podría suponerse que hay almas que son artífices de los cuerpos; pero entonces la producción de los seres organizados ya no sería atribuible a la naturaleza. La negativa de aceptar en la determinación de los fenómenos físicos <<el influjo de seres espirituales>>, se debe en gran medida a la crítica que hace Kant, en *Sueños de un visionario*, a la doctrina de M. Swedenborg por su desconcertante pretensión de conocer al mundo espiritual. Ernst Cassirer destaca a este personaje porque despierta en Kant gran desconfianza por aquello que "Swedenborg exponía acerca del mundo de los espíritus, pero que no era posible comprender desde sus primeros fundamentos ni asimilarse en una verdadera convicción" (*Kant vida y doctrina*, p. 102-103).

¹⁰² *KU*, §65, A289 B293.

II

PENSAR, POR ANALOGÍA, LA CAUSA INTELIGENTE DEL MUNDO

En el capítulo anterior hemos señalado que no se puede determinar teóricamente una finalidad objetiva en la naturaleza, porque sólo el *nexus effectivus* tiene fundamento en los principios *a priori* que constituyen a la facultad del entendimiento, para determinación de los fenómenos. Sin embargo, al considerar una cosa como fin de la naturaleza, más que a una finalidad en el objeto, se hace referencia a una conexión de la diversidad fenoménica, por principios de la reflexión.

En este capítulo veremos hasta dónde nos conduce aquel hilo conductor propuesto por Kant para investigar la naturaleza, que es el de la finalidad; pero ahora introduciremos la dificultad que entraña este concepto cuando ya no es entendido como adecuación al fin, sino como una posible causa *intencional* (*absichtlich*) en la productividad natural. Ello nos llevará a otras dificultades, como la de buscar un fundamento de la naturaleza, en tanto <<un ser que es productivo, según la analogía con la causalidad de un entendimiento>>, con lo cual se puede fácilmente incurrir en el antropomorfismo dogmático. Veamos cómo acomete Kant la idea de "una causa del mundo que obra según fines".¹⁰³

2.1 El fundamento de la naturaleza

Repasemos las desventajas del concepto de una finalidad en la naturaleza: no sirve para un juicio de conocimiento sobre los fenómenos; no se puede determinar, por principios de la razón teórica, una finalidad objetiva; ni se puede determinar, por la sola observación de los fenómenos, un fin absoluto de la naturaleza, porque, en el caso de la finalidad externa, sólo se apunta que una cosa es de provecho para alguna otra cosa. En suma, no hay manera de determinar que algún objeto, considerado en sus relaciones extrínsecas con otros objetos, haya sido hecho por la naturaleza por alguna finalidad. En palabras de Kant:

¹⁰³ KU, §71, A314 B318.

De aquí se ve fácilmente que la finalidad externa (aprovechabilidad de una cosa para otra) no puede ser considerada como fin natural externo más que bajo la condición de que la existencia de aquello para lo cual es, o inmediatamente o en modo lejano, aprovechable, sea por sí misma fin de la naturaleza. Pero como ello no se puede nunca decidir por medio de una mera contemplación de la naturaleza, se deduce que la finalidad relativa, aunque da noticia hipotéticamente de fines naturales, sin embargo, no da derecho a ningún juicio teleológico absoluto.¹⁰⁴

El filósofo prusiano dice que la cuestión de cuál es el fin absoluto hacia el cual concurren las cosas naturales, como fines relativos, puede quedarse sin resolver para la especulación, y que bien podríamos quedarnos con dichos fines, sin "preguntar por el fundamento de la posibilidad de esos efectos finales que encontramos en varios productos de la naturaleza".¹⁰⁵ Pero la pregunta más profunda —porque va hacia el fondo de los fenómenos— se refiere precisamente al <<fundamento de la posibilidad de esos efectos finales>>.

Recordemos que, frente a las ciencias matemáticas y las de la naturaleza, la metafísica especulativa se encuentra en franca desventaja, si es que la razón pura especulativa pretende constituir una ciencia determinante, en el sentido de que se busque el conocimiento de lo suprasensible, porque tal <<conocimiento>> sobrepasa la experiencia. Pero al revisar los principios de determinación de los fenómenos, hemos visto que la crítica kantiana no se propone nulificar a la propia razón, ni cortar todo vínculo entre ésta —en su uso teórico, es decir, como entendimiento— y las ciencias naturales. Sin embargo, la razón especulativa no se conforma con las explicaciones mecánicas de los fenómenos y llega a estimularse frente a la naturaleza, al punto de preguntar por algún fundamento de los entes naturales, el cual parece proceder conforme a una técnica intencional. Al hablar de tal fundamento de la naturaleza, nos referiremos a aquello en que pudiera originarse y sostenerse la compleja productividad natural, sobre todo la que atañe a los entes orgánicos.

[A]un cuando no nos fuera dado más que un solo producto orgánico de la naturaleza no podríamos pensar para él, según la constitución de nuestra facultad de conocer, ningún otro fundamento más que el de una causa de la naturaleza misma (sea de la naturaleza entera, o sólo de esa parte de la misma) que contenga, por medio de un entendimiento, la causalidad

¹⁰⁴ KU, §63, A279 B283.

¹⁰⁵ *Ibidem*, §85, A395 B400. De ser imposible un juicio teleológico absoluto, para la metafísica especulativa, quizá no se cierre la posibilidad para la filosofía moral; pero eso tendría que verse más adelante, cuando volvamos a abordar las posibilidades que la nomotética de la libertad otorga a una teleología moral.

para aquel producto; principio del juicio éste que, si bien no nos lleva más allá en la explicación de las cosas naturales y de su origen, nos abre, sin embargo, una perspectiva por encima de la naturaleza, para poder quizá determinar más de cerca el concepto, por lo demás infructuoso, de un ser primero.¹⁰⁶

Kant advierte que la teleología física, aunque sólo partiese de la observación de fines que son meramente relativos, puede excitar al pensamiento especulativo, llevándolo a preguntar por <<un ser primero>> que sería la causa del mundo, con lo cual se sobrepasa la experiencia sensible, para trasladarse hacia el fundamento suprasensible de la naturaleza.

Y es que no hemos destacado suficientemente una ventaja, frente a las muchas desventajas antes enunciadas, que tiene la finalidad externa de la naturaleza: no encontramos principios *a priori* (de la razón teórica) para determinar, a partir de fines relativos, una finalidad absoluta en la naturaleza; pero estos mismos fines nos brindan una base empírica para pensar dicha finalidad, pues para decir que un objeto es útil o aprovechable, debemos observarlo, con las relaciones en que se traba con otros entes, y de ahí, el pensamiento busca una causa que haya producido o dispuesto todo ese entramado. En las siguientes secciones explotaremos esta base empírica de la teleología física.

2.1.1 La teología física

En la <<Crítica del juicio teleológico>> se opera una interesante transición, que nos lleva desde los problemas que se tienen para encontrar una finalidad objetiva, en la teleología física, hacia una teología física, a partir de un señalamiento del filósofo alemán: "La teleología física, nos excita desde luego, a buscar una teología".¹⁰⁷

Kant denomina *teología física (Physikotheologie)*, al "ensayo de la razón de sacar de los fines de la naturaleza (que no pueden ser conocidos más que empíricamente) conclusiones sobre la causa suprema de la naturaleza".¹⁰⁸

La causa suprema sería el posible fundamento de la productividad natural, pero vinculado con el concepto de *deidad*, lo cual es asunto

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Idem.*

propio de la teología. Por ello Kant dedica la parte final de la *Crítica del Juicio* a revisar la posibilidad de que la teleología física funde una teología, y sobre todo, de que aporte una *prueba* de la existencia de Dios (*Beweise das Daseins Gottes*).

Aparentemente, al introducir la teología física se empequeñece y se facilita el problema de cuál será el fundamento de la productividad natural, pues éste sería la deidad, con lo cual se daría pronta solución a la pregunta por la finalidad en la naturaleza, pues bastaría con decir que ésta es impuesta por esa deidad. Pero no basta con decir que algún dios es la causa suprema de la naturaleza, sino de saber si la teología física nos prueba su existencia. Con lo cual se pasa del cuestionamiento de la teleología física, hacia la revisión de la teología física.

Entre las dificultades de conocer la existencia y la constitución de la deidad están las de saber si en el fondo de la naturaleza hay muchos dioses, o si es uno sólo, y si los dioses tienen muchas cualidades, o si el dios único es absolutamente perfecto, "pudiendo haber uno o varios que posean muchos y muy grandes atributos —dice Kant—, pero no todos los que se requieren para la fundación de una naturaleza, en general, que concuerde con el fin mayor posible".¹⁰⁹

La teleología física se esfuerza al máximo al formular la llamada *prueba teleológica de la existencia de Dios*, que se cuenta entre una serie de *pruebas*, que son ya tradicionales. Pero al tratarse de Kant, primero hay que precisar el fundamento para la afirmación de que algo tiene *Existenz*. Recordemos que, para exponer la realidad de nuestros conceptos, se requiere de intuiciones. La aceptación de que algo existe se debe basar en la exhibición de algo, es decir, en que sea dado un *hecho*. "En un hecho debe fundarse, primero, toda aquiescencia, si no ha de carecer totalmente de fundamento".¹¹⁰

Si lo que se pide son pruebas de carácter sensible, sólo el conocimiento teórico puede darlas. En tal marco, debe quedar de manifiesto cuán grande es la dificultad para otorgar la aquiescencia a una supuesta *prueba teórica* sobre la existencia de Dios, porque éste no

¹⁰⁹ *Idem*. El creador de la naturaleza puede ser un solo dios, y tal vez ha organizado el mundo de la mejor manera posible, como se plantea en la *Teodicea* de Leibniz, que versa sobre el justo orden del universo con base en la idea leibniziana del mejor de los mundos posibles.

¹¹⁰ *Ibidem*, §91, A464 B470.

es un asunto propiamente teórico, pues no se trata de conocimiento sobre algún objeto dado a los sentidos -Dios no es un fenómeno- sino de una idea pura de la razón, la idea teológica, que es un concepto problemático.¹¹¹

Kant aplica su criterio de la *Existenz* a tres *pruebas* de la existencia de Dios, dos de las cuales, en lo general, son llamadas pruebas *ontológicas*. Se trata de la propiamente llamada prueba *ontológica* (que cuenta con las previas formulaciones de San Anselmo, en su *Proslogion*; y de Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas*) y aquella otra que se puede distinguir llamándola prueba *cosmológica* de la existencia de Dios. Ambas *pruebas* no satisfacen el criterio kantiano, porque buscan determinar la existencia de Dios sólo con base en un concepto. La prueba ontológica se basa en el predicado ontológico de la *perfección* en Dios, lo cual debe incluir *existencia*, pues de no tenerla, Dios no sería perfecto. En el caso de la prueba cosmológica, ésta depende del concepto de *incondicionada necesidad*, que apunta hacia una causa del *kósmos* que no sea causada ella misma, de la cual debe depender cualquier otra causa natural. Las dos pruebas son de carácter *metafísico* y *apriorístico*, porque se basan sólo en juicios analíticos.

La particularidad de la prueba *físico-teleológica* consiste en que puede mediarse por la experiencia, tras la observación de los fines externos y relativos en la naturaleza, a diferencia del carácter meramente *metafísico* y *apriorístico* de las otras dos pruebas, pues aquí la existencia de Dios es inferida a partir de la observación de dichos fines, lo cual conduce a pensar que todos ellos bien podrían armonizarse con cierto elemento unificador: una causa inteligente del mundo, que lo ha organizado por secreta finalidad. Esta prueba permite cierto movimiento que busca superar lo meramente empírico, en un ascenso desde lo sensible hacia lo suprasensible, tratando de avanzar

¹¹¹ Un concepto *problemático* es aquel que contiene algo meramente *posible*, indeterminable teóricamente, como ocurre con las tres ideas puras de la razón, propias de la *metaphysica specialis*: la idea teológica, la idea psicológica y la idea cosmológica (Dios, alma y mundo) que presentan sus propias antinomias, las cuales han se dejan de lado para concentrarse en determinar la clase de aquiescencia que merece una supuesta prueba de la existencia de Dios. Se puede, sin embargo, delinear sus preguntas rectoras de la siguiente manera: ¿quién, de entre los mortales, puede decir que *conoce* a Dios?; ¿quién sabe, bien a bien, si el alma es inmortal?; ¿se puede conocer, a *ciencia cierta*, si el mundo tuvo un principio o si siempre ha existido?

más allá de todo objeto de la experiencia, hacia la idea de una causa primera, o un posible <<fundamento primero de la naturaleza>>:

La prueba que pone a su base un concepto de la naturaleza que sólo puede ser empírico, y, sin embargo, debe llevar más allá de los límites de la naturaleza, como conjunto de los objetos de los sentidos, esa prueba no puede ser otra que la de los *fin*es de la naturaleza, cuyo concepto, si bien no se puede dar a *priori* sino sólo mediante la experiencia, promete, sin embargo, un concepto semejante del fundamento primero de la naturaleza, concepto que, entre todos los que podemos pensar, es el único apropiado para lo suprasensible, a saber, el concepto de una suprema inteligencia como causa del mundo, y esto, en realidad lo cumple perfectamente, según principios del juicio reflexionante, es decir, según la constitución de nuestra facultad (humana) de conocer.¹¹²

Aquí Kant ya no habla sólo de una causa del mundo, a secas, sino de una <<causa inteligente del mundo>> (*einer verständiger Weltursache*) "por muy precipitado e indemostrable que pudiera ser este principio para el juicio determinante".¹¹³ Sin embargo, tampoco la prueba teleológica puede demostrar la existencia de Dios. No importa que se parta de observaciones sobre los fenómenos físicos, donde parece que unos son de provecho para otros, pues la expectativa de probar la existencia de Dios, con base en la conexión de objetos naturales que parecen conforme a fin, únicamente consigue una mezcla *-peregrina*, como dice Kant— de los *principios domésticos* de la física con los de la teología.

Así, pues, cuando para la ciencia de la naturaleza, y en su contexto, se introduce el concepto de Dios para hacerse explicable la finalidad en la naturaleza, y esta finalidad, a su vez se usa después para demostrar que hay un Dios, en ninguna de las dos ciencias hay consistencia interior, y un erróneo dialelo lleva ambas a la inseguridad, porque dejan sus límites penetrarse unos en otros.¹¹⁴

El problema consiste en cómo será el juicio que se refiera a la finalidad en la naturaleza, y a su fundamento, sin enredarse en un <<erróneo dialelo>> (*täuschendes Dialele*).

2.1.2 El antropomorfismo dogmático

Hay dos posibles conceptualizaciones de Dios: el deísmo y el teísmo. El filósofo de Königsberg dice que el deísmo, o el *concepto del deísmo* (*der deistische Begriff*), trata de Dios como el concepto de un ser que

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Ibidem*, §71, A315 B319.

¹¹⁴ *KU*, §68, A302 B306.

contiene, en sí, toda la realidad; pero sin que de ello se pueda determinar una sola realidad. Esto reduce las posibilidades de dar determinaciones al concepto de Dios, sobre todo aquellas que se hacen de los objetos del mundo sensible, porque en ese caso se trataría de Dios como un objeto de los sentidos, y se le reduciría a fenómeno. En palabras de Kant: "si le concebimos según propiedades tomadas del mundo de los sentidos, no es ya un ser del entendimiento, será concebido como un ser de los fenómenos y pertenecerá al mundo de los sentidos".¹¹⁵

También podemos atribuirle a Dios una facultad como la del entendimiento. Pero hablar de Dios como una causa inteligente del mundo sigue siendo cuestionable. Como dice Kant, "yo no tengo concepto alguno de otro entendimiento que el que es como el mío".¹¹⁶ También aquí hay, como en la idea de una técnica de la naturaleza, obstáculos para que se pueda hablar de semejanzas; pero ahora no se trata de una analogía entre la facultad productiva de la naturaleza y el arte, sino entre las facultades humanas, como el entendimiento, y las que Dios pudiese tener. El entendimiento humano es discursivo, porque sólo puede reconocer conceptos generales y sólo puede percibir objetos bajo ciertas condiciones de la experiencia. Al sujeto cognoscente deben serle dadas las cosas bajo intuiciones sensibles, y estas intuiciones deben ser ordenadas, subsumiéndolas a las reglas de unidad de la conciencia. Si se quiere trasladar este mismo procedimiento a un entendimiento en Dios, entonces Dios conocería fenómenos, como los hombres, lo cual presenta una limitación que no corresponde al concepto del ser supremo, en tanto que suprema inteligencia. Es, por el contrario, necesario plantear el concepto del ser supremo como condición de los demás entes; tendría que ser *un ser* que "no dependa para nada de los fenómenos, o que esté enlazado con ellos como condición de su determinación".¹¹⁷

Ahora bien, para que el supuesto entendimiento de Dios no dependa de los fenómenos, cabe la posibilidad de que sea un *entendimiento puro*, una pura inteligencia. Pero para ello hay que abstraer, separar, este entendimiento de la percepción sensible, y lo único que queda con dicha abstracción es la mera forma del entendimiento. Así, nada hay en este

¹¹⁵ *Prolegomena*, §57, 171, 20.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Idem.*

concepto, nada que sea determinado, "si pensamos el ser del entendimiento, solamente por meros conceptos del entendimiento, no pensamos por esto, verdaderamente nada determinado, por consiguiente nuestro concepto carece de significación".¹¹⁸

Algo similar pasa si, en vez de un entendimiento puro, se quiere conocer una *voluntad* en Dios, a la manera de un ser humano que tiene deseos determinados; pero en ese caso habrá una dependencia de la satisfacción sensible, lo cual contradice el concepto puro de un ser supremo, pues Dios debe ser autosuficiente (*substancia*, en términos de Spinoza, sobre lo cual se abundará en el capítulo III).

Al determinar una voluntad en el ser supremo podría hablarse de sus designios, o de su secreto plan para el mundo. Pero, ¿realmente se puede conocer si Dios desea algo, o no lo desea, esto es, que algo sea según *la voluntad de Dios*? En gran medida, en su crítica al deísmo Kant sigue tomando en consideración el criterio de Hume; sobre todo en lo que toca a las pruebas sobre la existencia de Dios. Pero el filósofo de Königsberg dice que las objeciones que el filósofo escocés pone al deísmo "son débiles y no alcanzan nunca más que a las pruebas, pero nunca al principio de la afirmación deísta misma".¹¹⁹ El propio Hume acepta (por boca de Filo, protagonista de sus *Diálogos*) la importancia que tiene el concepto deísta del ser primero, que sería causante de la naturaleza; pero sólo como mera hipótesis. Kant dice que el filósofo escocés <<se atiene>> a negar determinaciones concretas de un ser primero:

Hume se atiene siempre a esto: que, por el mero concepto de un ser primero, al cual no atribuimos otro alguno como predicado ontológico (eternidad, ubicuidad, omnipotencia), no pensamos, verdaderamente, nada determinado, sino que habría que añadir propiedades que pudiesen ofrecer mi concepto *in concreto*; no basta decir que es causa, sino cómo está constituida esta causalidad, tal vez por el entendimiento y la voluntad; y aquí empiezan sus ataques a la cosa misma, a saber, al teísmo, puesto que antes había atacado a las pruebas fundamentales del deísmo lo cual no ofrece tras de sí peligro extraordinario alguno.¹²⁰

En el teísmo (*theismus*) no sólo se tiene el concepto de Dios como *causa* del mundo, sino como su *creador*. El teísmo se caracteriza por producir las mayores determinaciones del concepto de Dios. Lo cual da lugar a las objeciones más sólidas de Hume, porque dichas

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *ibidem*, §57, 173, 3.

determinaciones de Dios se hacen con base en el antropomorfismo. El teísmo es cuestionable —desde que Jenófanes pone en duda que los dioses tengan forma humana—, pues no pasa desapercibida la traslación que se hace, hacia el ser supremo, de algunos conceptos del mundo sensible, sobre todo cuando se trata de atribuir la forma humana al concepto de Dios. Es por ello que Kant dice que los argumentos “más peligrosos se refieren todos al antropomorfismo, del cual [Hume] admite que es inseparable del teísmo y le hace en sí, contradictorio”.¹²¹

La serie de predicados ontológicos que deben corresponder a un ser supremo no son compatibles con las limitaciones del sujeto finito. Lo cuestionable es, pues, la pretensión de un conocimiento determinante de Dios por medio de la sola transferencia, atribución o traslación, de la forma humana, y las facultades del hombre, hacia la deidad, cuando esta transferencia es acrítica.

Sin embargo, no es deleznable todo pensamiento que —en terrenos de lo que Kant considera como especulación metafísica— encuentre semejanzas entre Dios y el hombre, al pensar una *personalidad* en Dios, lo cual tendrá ecos en el Schelling de las *Edades del mundo*, o al hablar del despliegue de un *Sujeto* autoconsciente,¹²² como lo hace Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Si de lo que se trata es de enfrentar el vacío conceptual que deja tras de sí el deísmo, no resulta absurdo ver en Dios una subjetividad, ya sea meramente abstracta, o dotada de vida, y si se quiere, hasta cálida y misericordiosa; pero en todo caso inmensurable. Pero, lo propio de Kant es ponderar que un antropomorfismo no sustentado por una forma adecuada de juzgar “no

¹²¹ *Idem.*

¹²² En palabras de Hegel: “La necesidad de representarse lo absoluto como sujeto se traduce en proposiciones como éstas: Dios es lo eterno, o el orden moral del universo, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse a sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado lo que nos dice *lo que Dios es*, lo que llena y da sentido a la palabra; el comienzo vacío sólo se convierte en un ser real en este final. Hasta aquí no se ve todavía por qué no se habla solamente de lo eterno, del orden moral del mundo, etc. O, como hacían los antiguos, de los conceptos puros, del ser, de lo uno, etc. De aquello que da sentido a la proposición, sin necesidad de añadir la locución *carente de sentido*. Pero con esta palabra se indica cabalmente que lo que se pone no es un ser, una esencia o un universal en general, sino un algo reflejado en sí mismo, un sujeto” (*Fenomenología del espíritu*, II,1).

puede servirnos para nada y no puede servir, en modo alguno, como fundamento de la religión y de las costumbres".¹²³

Si no se tiene cuidado en el modo de plantear semejanzas entre Dios y los hombres se puede incurrir en equívocos y producir un antropomorfismo dogmático. ¿Cómo pensar la idea de Dios sin incurrir en las contradicciones de su determinación como *persona*? Al igual que Hume, Kant considera necesario evitar la clase de afirmaciones que se elevan dogmáticamente por sobre el campo de la experiencia. Pero el filósofo prusiano evita que los principios escépticos, en torno a la idea de Dios, despojen a esta idea de toda realidad posible y "que no nos quede absolutamente nada si se abstrae el antropomorfismo objetivo del concepto de ser supremo".¹²⁴

Debe haber una manera en que se pueda pensar al ser primero, en semejanza con la personalidad humana, sin que le alcancen los ataques del filósofo escocés. Pero, ¿cómo se logra un equilibrio, o un *camino medio*, entre el dogmatismo y el escepticismo respecto de la idea de Dios? La respuesta se encuentra en el uso adecuado de la analogía.

2.2 El antropomorfismo simbólico

Es pertinente el principio epistémico de Hume, el cual consiste en evitar que se eleve dogmáticamente el uso del entendimiento por sobre toda experiencia posible. Pero, Kant dice que este se puede unir con otro principio "que no notó Hume, a saber: no considerar el campo de la experiencia posible como aquello que se limitaba ello mismo desde el punto de vista de nuestra razón".¹²⁵

Los principios del juicio determinante no ciñen por completo a la razón, ya que se puede pensar cierta forma de enlace con lo suprasensible, a la que Kant denomina *antropomorfismo simbólico*: "nos permitimos un *antropomorfismo simbólico*, que, de hecho solamente se

¹²³ *Idem.* Kant se enfila hacia una fundamentación moral de la religión, aunque en sentido contrario, la moral no debe estar fundada en sentimientos religiosos. Isabel Cabrera cuestiona que la religión deba estar fundada en la moral; pero acepta que "la ilustración ha luchado por la autonomía del juicio moral, que para legitimarse no requiere de autoridad divina alguna. Como herederos de Kant, creemos que la moral no necesita de ayuda divina para legitimarse, subsiste aunque Dios no exista" (*El lado oscuro de Dios*, p. 14). Retomaremos en el tercer capítulo el problema de cuáles pueden ser las relaciones entre la moral, la teología y la teleología.

¹²⁴ *KU*, §58, 177, 15.

¹²⁵ *Idem.*

refiere al lenguaje y no al objeto".¹²⁶ La referencia de Kant <<al lenguaje>> nos indica cierta locuacidad del *símbolo*, porque tiene capacidad para *decir* algo. Dicha locuacidad se pone de manifiesto en la noción antigua del concepto de *symbolón*, porque, entre los antiguos griegos, se designaba con este nombre a una tablilla o *tessera hospitalis*, que solía ser partida por la mitad para repartirla entre un huésped y su anfitrión, con lo cual cada una de las partes resultantes de la división hacía referencia a la otra. Gadamer dice que el símbolo es

en principio una palabra técnica de la lengua griega y significa <<tablilla del recuerdo>>. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido.¹²⁷

La antigua noción de símbolo se refiere a algo dividido, pero que debe re-unirse y permitir un re-conocimiento o una re-presentación. Claro que esto sólo nos sirve como punto de partida para la tarea de esclarecer la clase de locuacidad que tiene el símbolo, pues lo que más nos importa son las peculiaridades de la kantiana manera de manejarlo en el antropomorfismo simbólico.

Kant plantea que el *símbolo* no debe ser meramente la mutua referencia entre conceptos, con lo cual se cuestiona el solo uso de *caracterismas*, que son grafías, signos o nombres, porque éstos pueden representar a un concepto por medio de "notas sensibles que los acompañan, y que no encierran nada que pertenezca a la intuición del objeto [...los caracterismas...] son las palabras o signos visibles (algebraicos y hasta mímicos) como meras expresiones para conceptos".¹²⁸

El *caracterisma* no es el símbolo que nos ocupará aquí, si es que con este sólo se designa algún concepto; y si es que se trata de una de-signación meramente convencional. Sobre todo, Kant indica el problema de que el concepto, del cual se tiene como una palabra o nombre, puede estar vacío, en el sentido de que no corresponda a

¹²⁶ *Ibidem*, §57, 175, 20).

¹²⁷ Hans Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p.84.

¹²⁸ *KU*, §59, A252 B256.

intuición (sensible) alguna. El símbolo, en cambio, requiere de lo intuitivo-sensible, como se explicará a continuación.

La falta de contenido real o sensible en los caracterismas es particularmente problemática cuando se busca una intuición adecuada a una idea pura de la razón, como la idea teológica. Tal es la función que tiene el símbolo, al que se refiere Kant, es el modo de juzgar sobre una idea pura de la razón, sin que se pretenda determinarla teóricamente, y sin incurrir en el antropomorfismo dogmático.

El símbolo no sólo es asunto de *nombres*, sino de cómo se puede exhibir una idea trascendente, como la de Dios, porque esa clase de ideas desbordan el campo de objetos de la intuición sensible. Sin embargo, la salida del ámbito de lo sensible no se opone a lo simbólico, porque tiene en su base una intuición sensible, "pues el simbólico es sólo un modo del intuitivo".¹²⁹

Pongamos en claro cómo puede hacerse el enlace entre lo sensible y lo suprasensible, para saber si lo suprasensible puede aparecer, o anunciarse de alguna manera, en el símbolo mismo.

2.2.1 Los modos de la hipotiposis

Hay dos modos de la exposición de un objeto, o dos formas de exhibición del contenido posible de los conceptos: el esquema y el símbolo. Junto al *esquematismo*, el símbolo es una de las modalidades de la *hipotiposis*, es decir, de la exhibición *subjectio sub adspectum* sobre la realidad de los conceptos. Lo simbólico es diferente de lo esquemático, porque en el esquema se puede dar una demostración de su objeto, mientras que lo simbólico sólo es una representación según la analogía.

Los modos de exposición de los conceptos pueden ir desde los conceptos empíricos hasta los conceptos puros de la razón, esto es, desde la inmediatez de la sensibilidad (donde las intuiciones mismas

¹²⁹ KU, §59, A252 B255. El uso del término *traslación* no debe llevarnos a confundir el antropomorfismo simbólico con algún tropo del arte poético, en los términos de la *Poética* de Aristóteles, pues podría creerse que Kant se limita usar *metáforas* (*metaferoo*, trasladar) como la *catacrexis* y la *metonimia*. Pero, en la *Crítica del juicio* Kant no habla de metáforas, sino de analogía. A diferencia de Aristóteles, cuya *Poética* se ocupa de los pormenores del sentido traslaticio de *las bellas metáforas*, en tanto *contemplación de semejanzas* (*homoión theorei*).

son denominadas *ejemplos*), hasta la problemática exposición de una idea pura de la razón, de cuya realidad objetiva, como se ha dicho ya, no se puede pedir una prueba. Pero lo que sí se puede pedir es una manera adecuada para la exposición de un concepto puro, y dicha manera es el *símbolo*.

El símbolo es la otra exhibición como sensibilización, es decir, que la sensibilización debe estar presente en ambas formas de la *exhibitio*, aunque la segunda no se refiera a objetos sensibles. La exhibición es *esquemática* allí donde una intuición se subsume a las formas puras de la sensibilidad y a categorías. Es *simbólica* cuando se trata de un concepto de la razón, el cual es meramente *pensado*, "y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse, se pone una intuición en la cual solamente el proceder del Juicio es análogo al que observa en el esquematizar".¹³⁰

El símbolo tiene rendimiento para comparaciones que, de otra manera no serían aceptables dentro del criterio kantiano, que separa lo meramente mecánico de lo concerniente a lo humano. Sin embargo, puede haber analogía entre el funcionamiento de algún artefacto y la forma de organizar un Estado, mediante una representación simbólica.

Así, un estado monárquico que esté regido por leyes populares internas, es representado por un cuerpo animado; por una simple máquina (como, *v.gr.*, un molinillo) cuando es regido por una voluntad única y absoluta; pero en ambos casos sólo *simbólicamente*, pues entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad".¹³¹

El entendimiento padece inanición por la carencia de referentes sensibles. Pero el símbolo puede incursionar y moverse con cierta agilidad allí donde el conocimiento teórico sólo encuentra obstáculos. De tal manera, el uso kantiano de la analogía cobra la mayor importancia en terrenos cerrados al entendimiento, a condición de explicitar que se trata de *símbolos*, los cuales únicamente pueden aportar exposiciones *indirectas*, a diferencia de los esquemas, cuyas exposiciones son *directas*:

Los primeros lo hacen demostrativamente; los segundos, por medio de una analogía (para lo cual también se utilizan intuiciones empíricas), en la cual el Juicio realiza una doble ocupación: primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar,

¹³⁰ KU, §59, A253 B257.

¹³¹ *Idem.*

aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo el símbolo.¹³²

El esquema y el símbolo tienen un elemento en común; aunque sean distinguibles por sus capacidades expositivas, directa en el esquema, indirecta en el símbolo. Aunque sólo la primera se limita al contenido sensible, ambas modalidades de la *hipotiposis* tienen en común *la regla* de su proceder, ambas comparten la forma de la reflexión. Toda representación sensible tendría que remitirse al proceso de la esquematización; pero hay dos posibilidades para los conceptos, la de representar y la de simbolizar, que corresponden respectivamente a los conceptos empíricos, y a las ideas de la razón. Sólo se debe reiterar que las ideas puras de la razón son problemáticas. La idea de Dios no se puede probar, sólo se puede hablar de ella analógicamente, por medio de un antropomorfismo que sea explícitamente simbólico, y siempre con el apoyo que brinda una referencia a un objeto sensible.

2.2.2 Analogía y símbolo

Entre las posibles bases teóricas de prueba sobre la idea teológica, Kant menciona a la conclusión por analogía, que en significación cualitativa es "la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos) en cuanto tienen lugar prescindiendo de la diferencia específica de las cosas".¹³³

Esta cita nos permite precisar cuál es la *analogía* que se usa para formular juicios sobre el desconocido fundamento de la naturaleza. Para ello debemos recordar que Kant distingue, esto es, marca las lindes, entre las causas de la naturaleza y las causas de la moral, sólo que ahora hay que enfatizar lo que él llama <<la diferencia específica>> entre dos cosas entre las cuales se quiera hacer una analogía, en el sentido de plantear una semejanza:

De dos causas heterogéneas, puede pensarse, desde luego, una [semejanza], precisamente en el punto de su heterogeneidad, según una analogía con la otra; pero no se puede *concluir* por analogía de la una a la otra en aquello en que son heterogéneas, es decir, transportar de una a otra esa característica de la diferencia específica.¹³⁴

¹³² *Idem.*

¹³³ *Ibidem*, §90, A444 B449.

¹³⁴ *Idem.*

Kant se refiere aquí a la diferencia específica entre el hombre y los animales, que son distintos en cuanto a su especie, por lo cual no podemos plantear directamente una semejanza entre sus facultades; pero podemos plantear una analogía entre la causalidad de los hombres y algunos animales, como en un ejemplo que aporta Kant, donde compara a los hombres, que construyen casas, con los castores, que erigen represas. En este caso la diferencia entre hombres y castores es una diferencia específica, porque la causalidad del hombre es racional, mientras que no conocemos, bien a bien, cuál es el fundamento de la causalidad de los castores, a la cual le denomina Kant *instinto* o *naturaleza*. Sin embargo, la diferencia específica no impide que la relación causal entre la naturaleza, en los castores, y la razón en los hombres, y sus respectivos productos, sea semejante, y en este sentido, análoga.

La analogía kantiana no se basa en una comparación imperfecta entre objetos que sean semejantes en algún aspecto, pero que en otros aspectos sean diferentes, sino que plantea una semejanza perfecta entre dos relaciones de causa-efecto. En palabras de Kant, esta analogía "no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes".¹³⁵

Llevemos ahora a otro plano la *analogía*, planteándola entre la inteligencia humana y lo que, en Dios, puede ser una *inteligencia*, y veremos que en este punto, en el de la inteligencia, es una semejanza imperfecta, que se verá obstaculizada por una diferencia que los hace inconmensurables, si se considera la una finita, e infinita la otra.

Si bien las facultades cognoscitivas del hombre son limitadas, Kant abre la posibilidad de pensar una analogía entre su entendimiento y una inteligencia suprema. El mundo puede ser pensado *como si* fuese la creación de un entendimiento supremo. El *als ob* señala lo análogo, que en este caso es entre la causalidad de Dios con su creación, y la causalidad del hombre con sus productos. Aparentemente todo esto se contradice con la resistencia inicial de Kant a hablar de semejanzas entre el hombre y Dios por vía del antropomorfismo dogmático; pero ahora se cuenta con cierta estructura relacional, mejor dicho, un

¹³⁵ *Idem.*

enlace de la intuición sensible con lo suprasensible, que se plantea al hablar de *una causa inteligente del mundo*. Es necesaria la mediación de lo sensible para un acercamiento a lo suprasensible. Si nos basamos en algo dado a la sensibilidad, en lo que Kant considera que es *Realität* (lo dado a los sentidos) o la *actualidad* (*Wirklichkeit*), podremos acercarnos desde lo conocido hacia lo desconocido. Así pues, hay analogías que se basan en un <<enlace real>> (*wirklich Verknüpfung*):

Aquí hay un enlace real de lo conocido con lo totalmente desconocido (lo que siempre permanecerá tal), y si, en ella, lo desconocido tampoco hubiese de llegar, en modo alguno, a ser más conocido –como de hecho, tampoco es de esperar–, debería, sin embargo, ser determinado y puesto en claro el concepto de este enlace.¹³⁶

Para juzgar, por analogía, de una causa inteligente del mundo, no bastan dos términos en la comparación, el entendimiento humano y el entendimiento divino, sino cuatro términos, que son distribuidos en dos planos, donde, efectivamente, hay algo en común, porque se establece aquella << semejanza perfecta >> de la que habla Kant, entre dos cosas que son totalmente distintas.

a→b::A→B

La causa (a) es el entendimiento humano, el efecto (b) es alguna obra del hombre. La causa (A) es el entendimiento supremo; el efecto (B) es el mundo, como totalidad de objetos sensibles. La relación causal se representa con una flecha [→], para indicar la dirección en que corre la causa eficiente, aunque en signos aritméticos podemos usar los dos puntos [:] que nos indican que a es a b, así como B es a A (a:b::A:B). El uso de mayúsculas y minúsculas (a y A) apenas puede dar cuenta de la diferencia entre la inteligencia humana y la de Dios, y que su semejanza es imperfecta; pero que, así mismo, en la relación causal se tiene una semejanza perfecta:

Si yo digo que necesitamos concebir el mundo *como si* fuese la obra de un entendimiento y de una voluntad superiores, no digo, en realidad, más que: como se relaciona un reloj, un barco o un regimiento con un relojero, un ingeniero o un comandante, así se relaciona el mundo los sentidos (o lo que constituye los fundamentos de este conjunto de fenómenos) con lo desconocido que yo, por tanto, no conozco, sin duda, según lo que es en sí mismo, sino según lo que es para mí, a saber, en relación al mundo del cual soy parte.¹³⁷

¹³⁶ *Prolegomena*, §57, 170, 25.

¹³⁷ *Ibidem*, §57, 175, 24.

Algunos ejemplos que da Kant sobre las obras distintas son artefactos, como un reloj, que se relacionan con su artífice, el relojero, análogamente a la relación que puede tener el mundo sensible con una causa desconocida, a la que se le puede, por analogía con el entendimiento de un artífice, llamar *entendimiento* supremo (aunque también puede tratarse de una *voluntad* suprema). Como lo explica Crescenciano Grave, aquí hay analogía únicamente en la relación, porque la dependencia de las obras, respecto al sujeto finito que las produce, es semejante a la dependencia del mundo sensible respecto al entendimiento supremo:

La relación entre el sujeto y sus obras y la relación entre el fundamento y el mundo sensible son vínculos perfectamente semejantes; la relación entre el sujeto y el fundamento y la relación entre las obras y el mundo sensible son completamente diferentes. El sujeto no puede identificarse perfectamente con la razón suprema del mundo del mismo modo que las obras del primero no embonan perfectamente con lo fundado por ésta.¹³⁸

Un ser inteligente podría ser pensado como causa del mundo, en semejanza perfecta con la relación causal que tiene un sujeto con sus obras o un comandante con los ejércitos que organiza, como otros tantos ejemplos que aporta Kant, como este otro:

[D]el mismo modo que se relaciona la producción de la felicidad de los niños =a, con el amor de los padres =b, se relaciona la salud del género humano =c, con lo desconocido en Dios =X, a lo cual llamamos amor; no como si este tuviese la menor semejanza con alguna inclinación humana, sino porque, sus relaciones con el mundo las podemos establecer como semejantes a las que mantienen las cosas del mundo entre sí.¹³⁹

¿Cómo es, en sí, aquello que sustenta al <<género humano>>, lo que se llama *amor de Dios*? Eso es algo que no se puede conocer teóricamente. A cambio de ello, se abre la posibilidad para referirlo analógicamente. Los términos que se manejan en esta analogía, tal como los marca Kant, también son analógicos únicamente en la relación, porque la dependencia de: a) felicidad de los niños; b) amor de los padres; c) salud del género humano.

B:a::X:c

La incógnita X, que es <<lo desconocido en Dios>>, puede ser pensado como la resultante de la relación analógica de estos cuatro

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 73.

¹³⁹ *Prolegomena*, §58, nota 23.

términos. Al pensar lo desconocido en Dios, se cumple con el proceder analógico, pues el Juicio realiza las dos tareas del pensamiento analógico, aplicando el concepto al objeto de una intuición sensible, y aplicando la regla de la reflexión sobre la intuición a otro objeto que es totalmente distinto. A cambio de no poder probar que Dios existe y que es la causa del mundo, y que esta causa es inteligente, se puede pensar simbólicamente a la causa del mundo <<como si por lo que toca a su existencia y a su determinación, procediera de una razón suprema>>.

Empero, el <<conocimiento>> sobre dicho fundamento reclama matices sobre el modo de <<conocer>> lo suprasensible: más que de conocer —función propia de las ciencias determinantes, como las matemáticas—, se trata de <<pensar>> dicho fundamento, con base en los principios de la reflexión, lo cual se comprenderá más a fondo al revisar la constitución del sujeto trascendental, con base en la totalidad de las facultades de conocer y los principios metafísicos que corresponden a cada una de estas.

El uso kantiano de la analogía no puede ser conclusivo, a diferencia las ciencias matemáticas, que pueden aportar conocimiento de sus objetos (cantidades y figuras) mediante el uso de analogías, entendidas en su segunda acepción, como *proporción*. Pero se debe aclarar que, si bien las relaciones de proporcionalidad permiten calcular cantidades, magnitudes o distancias descomunales, esa tarea no es comparable a la tentativa de determinar la idea teológica, así como una finalidad <<de las cosas de la naturaleza en general>>. En palabras de Kant:

Las analogías aritméticas y geométricas, así como también las leyes universales mecánicas, por muy extraña y admirable que nos pueda parecer la reunión en ellas de diferentes reglas, al parecer totalmente independientes unas de otras, en un principio, no por eso encierran pretensión alguna de ser bases teleológicas de explicación en la física; y aunque merecen ser traídas también a consideración en la teoría universal de la finalidad de las cosas de la naturaleza en general, sin embargo, esa teoría de la finalidad tendría que pertenecer a otra parte, a saber, a la metafísica, y no constituiría principio alguno interno de la ciencia de la naturaleza.¹⁴⁰

¹⁴⁰ KU, §68, A304 B307. Los métodos abstractos de geometría para el cálculo de distancias descomunales (con aplicaciones pragmáticas de la trigonometría en geografía y en astrofísica) tienen un antecedente en el sencillo método de medición indirecta que se atribuye a Tales de Mileto, quien calculó la altura de una pirámide comparando la sombra que proyectó una estaca. Ello fue posible gracias a que Tales estimó la razón (*lógos*) *proporcional* entre uno y otro objeto. Véase la relación de igualdad entre los siguientes fracciones: $2/4=4/8$ Los cocientes de cada una de las dos divisiones no sólo son semejantes o proporcionales, sino exactamente iguales, pues ambas dan como

De acuerdo con la crítica kantiana a la metafísica especulativa, debemos decir que es imposible el conocimiento determinante de un objeto hiperbólico, como lo es la idea de Dios, en cuanto se trata de la posible causa inteligente del mundo, porque ello rebasa la experiencia posible.

La expresión adecuada de nuestros débiles conceptos sería, que concebimos al mundo *como si* procediera de una razón suprema, con lo cual en parte conocemos la constitución que a él, al mundo, le corresponde, sin pretender, empero, determinar la constitución de su causa en sí misma.¹⁴¹

Este pasaje de *Prolegomena* presenta nuevamente la cópula predicativa que ha suscitado las dudas con que dio inicio la presente investigación, pues tiene un *como si (als ob)*. Con ello señalamos los máximos alcances del uso kantiano de la analogía, que no contradice al reconocimiento sobre las limitaciones cognoscitivas del sujeto; al contrario, es una propuesta consecuente con los límites en el uso de las facultades de conocer: <<según principios del juicio reflexionante>> es posible pensar una causa inteligente del mundo, que obre según fines.

resultado media unidad (.5). También se tiene la *igualdad* entre *dos razones* (::) en la que 2 es a 4 como 4 es a 8 (2:4::4:8). Una propiedad de las proporciones aritméticas consiste en que el producto de los extremos siempre es igual al producto de los medios ($E1 \times E2 = M1 \times M2$), tal como se ve en este ejemplo: $2 \times 8 = 4 \times 4$. A partir de ello podemos determinar una cantidad o despejar alguna incógnita, ya que si tenemos tres de los datos, podemos obtener el cuarto ($E2 = [M1 \times M2] / E1$), por ejemplo, con los valores manejados: $8 = (4 \times 4) / 2$.

¹⁴¹ *Prolegomena*, §58, 179, 30 ("Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstame...").

III

EL TRÁNSITO ENTRE LAS FACULTADES

En el segundo capítulo se revisaron los vínculos que hay entre la teleología física y la teología, así como la denominada *prueba teleológica* de la existencia de Dios. Si bien Kant considera que esta prueba merece cierta atención, también considera que la teología física es insuficiente para fundar su objeto, por lo cual ensaya el camino de una teología moral.

Recordemos que, en el primer capítulo, se ha definido un *fin* como fundamento determinante de la voluntad; mas no de los objetos naturales. El discernimiento de las causas ha dejado al descubierto la causalidad *teleológica*, y resta por saber si el sistema kantiano logra cubrirla, o incorporarla a su sistema filosófico. "Ahora bien, -se pregunta Kant-: ¿qué lugar corresponde a la teleología?".¹⁴²

En este último capítulo se revisará el concepto kantiano de *sistema*, y se verá cómo la división de la filosofía en sólo dos partes, cuyos principios son diferentes, requiere la complementación de las facultades de conocer, para lo cual Kant incorpora la facultad del Juicio, que cumple con una función articuladora del sistema, que se encuentra estrechamente vinculada con el concepto de *finalidad*.

Además, tomaremos en cuenta que la obra de Kant ofrece otra serie de analogías, como aquella donde se compara a las fuentes del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento, con dos troncos de un árbol, por lo cual se habla de una <<desconocida raíz común>>. Esta clase de analogías, en un contexto diferente, podrían considerarse como mera sutileza de estilo, de no ser por la enorme importancia que tienen para la *construcción* de un sistema filosófico. Incluso, este mismo término que usa el filósofo de Königsberg, <<construcción>> -o *formación* (*Bildung*)- puede servir de ejemplo sobre esas otras analogías, porque implica una semejanza entre la filosofía y la arquitectura, al referirse a ciertas edificaciones que deben dar alojamiento a las diferentes ciencias.

¹⁴² KU, §79, A360 B365.

3.1 Articulación del sistema

El interés de Kant por lograr un sistema de la filosofía se pone de manifiesto desde la *Crítica de la razón pura*, donde habla de la construcción sistemática, en lo que se denomina *arquitectónica* o arte de los sistemas:

Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes con el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él. La unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí hace, por un lado, que la falta de cada una de esas partes pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados *a priori*.¹⁴³

En esa primera *Crítica*, Kant dice que el sistema filosófico no se debe construir sobre la base de la mera similitud de lo empíricamente diverso, y que debe ser un todo articulado (*articulatio*), no simplemente amontonado (*coaservatio*), "en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno; es éste el que hace posible el todo".¹⁴⁴ Y en *Prolegomena*, pondera la importancia que tiene la idea de *fin* para la construcción de un sistema, porque es una máxima o principio que trae el uso del entendimiento a unidad e integridad.

Es imposible la experiencia de la totalidad de los fenómenos; pero es posible tener la idea de un todo de conocimiento, según principios. Para esto, hay que "dotarla de un modo especial de unidad, a saber, la del sistema, sin la cual, nuestro conocimiento no es más que una obra fragmentaria y no puede ser utilizada para el fin más alto".¹⁴⁵ En este uso que hace Kant del concepto de *fin*, el fin más alto es el sistema de todos los fines; pero ello no se circunscribe a los fines prácticos, sino que debe abarcar al fin superior de uso especulativo de la razón, que da lugar a la determinación propia de la razón, que es constituirse en un principio de unidad sistemática del uso del entendimiento.

¹⁴³ KrV, A832 B860.

¹⁴⁴ KrV, A834 B862.

¹⁴⁵ *Prolegomena*, §56, 350, 162.

Sin embargo, hay que ver si, acaso, será posible trasladar la noción kantiana de sistema hacia el conocimiento de un sistema de la naturaleza, que sea conforme a un fin o, digamos, a un plan maestro para ordenamiento de la naturaleza. Puede darse la tentativa de pensar una serie de las condiciones para los fenómenos que sea de lo más abarcante y completa posible. El pensamiento puro –especulativo–, puede ceder a esta tentación, cuando piensa una posible finalidad objetiva en el mundo, en tanto que totalidad de los fenómenos. Se puede pensar en esta una totalidad como análoga a un sistema matemático, que se construye conforme a fin. Pero ello implica pasar de un sistema formal hacia la determinación de un sistema de fines de la naturaleza, lo cual es particularmente difícil si solamente se cuenta, como en el criterio kantiano sobre el juicio teleológico, con un principio *heurístico* que sirve a la unidad superior de la experiencia.

Hay que hacer esta precisión porque, a primera vista, la noción kantiana de sistema, basada en una adecuación al fin, puede parecerse al sistema de Leibniz, quien habla de un justo orden en el sistema del mundo, o sea, del asunto principal de la *Teodicea*. Cabe decir que, a diferencia de Descartes, Leibniz se interesa por la causalidad finalista y hace una de las más importantes rehabilitaciones de la teleología, en el marco de su sistema filosófico, el cual incluye una ciencia a la que denomina *dinámica*, entendida como el estudio de las relaciones de movimiento, la inercia y las fuerzas en los sistemas físicos, lo cual suena muy a tono con la física mecanicista; pero para Leibniz la *dinámica* no debe ser solamente una ciencia empírica ni explicar sólo las causas mecánicas, sino que debe echar mano de ideas como la de Dios, como en la *Monadología*, donde se plantea que el armonizador de las mónadas es Dios, el supremo Arquitecto, que ha diseñado el universo de manera inmejorable, aunque incomprensible para la razón finita: "si nosotros pudiéramos entender suficientemente el orden del universo, hallaríamos que sobrepasa los deseos de los más sabios, y que es imposible hacerlo mejor de lo que es, no sólo para el todo en general, sino incluso para nosotros en particular".¹⁴⁶

Si bien las mónadas están cerradas en sí, Leibniz las piensa gregarias para un fin, que es *el mejor de los mundos posibles*. Sin

¹⁴⁶ *Monadología*, § 90, p.56

embargo, la relación entre Dios y las mónadas no se da de continuo en un tiempo humano, sino que se ha hecho de una sola vez, desde la creación y para la eternidad. Al respecto, Cassirer dice que Leibniz maneja la idea de una coordinación de las partes, en un todo, para formar una unidad armónica, y estas *partes* y este *todo* tienen como prototipo al universo físico.

En este sentido, la expresión de referencia viene a ser la transcripción alemana del mismo concepto que Leibniz incorpora a su sistema con el nombre de `armonía`. Dícese que un todo es `adecuado al fin` cuando las partes se hallan enlazadas y agrupadas en él de tal modo que cada parte no sólo aparece al lado de la otra, sino que se ajusta además a ella en cuanto a su sentido peculiar.¹⁴⁷

Las mónadas están desligadas de toda influencia física exterior, para obedecer a su legalidad interna; pero, como dice Cassirer, "todas estas leyes particulares hállanse de antemano reguladas de modo que exista entre ellas la más precisa adecuación y una coincidencia completa en cuanto a sus resultados".¹⁴⁸

Kant, por su parte, encuentra diferencias entre el modelo leibniziano de filosofía natural y el modelo mecánico newtoniano, pues al primero le llama modo *metafísico-dinámico*, que, a diferencia de la mecánica newtoniana, no sólo se interesa en las leyes de atracción entre cuerpos, sino en las fuerzas que interiormente pueden tener los objetos físicos. Puede, empero, dejarse de lado la revisión pormenorizada de los supuestos newtonianos y los leibnizianos, pues lo que se le cuestiona a Leibniz es la creencia de que lo meramente pensado ha de ser necesariamente real. Así, Cassirer hace un contraste entre el sistema leibniziano y la noción kantiana de sistema:

En contraste con esta concepción total de la metafísica, parece que el método filosófico crítico se plantea, de momento al menos, un problema menos pretencioso. Esta concepción se proyecta, como corresponde a su tendencia fundamental, no tanto sobre la forma de la realidad misma como sobre la forma de nuestros conceptos sobre lo real. Su punto de partida no es la sistemática del universo, sino la sistemática de estos conceptos.¹⁴⁹

La noción kantiana de sistematicidad es muy distinta de un sistema racionalista como el de Leibniz, pues Kant habla más en términos de *esperanza*, que en los de *certeza* sobre un orden providencial en el universo, impuesto por un sabio arquitecto. Kant

¹⁴⁷ Kant, *vida y doctrina*, p. 337.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

considera que Leibniz quiere llevar demasiado lejos la noción de *sistema*, a partir de la sugestiva idea de que hay en el universo una *armonía preestablecida*, lo cual implica una totalidad organizada con arreglo a fin. A juicio de Kant, Leibniz exhibe una falta de *tópica trascendental*. Se trata de una confusión entre el entendimiento puro y lo que puede ser dado a la sensibilidad:

A falta de esta *tópica trascendental* y, consiguientemente engañado por la anfibología de los conceptos de reflexión, construyó el conocido Leibniz un *sistema intelectual del mundo* o, mejor dicho, creyó conocer la naturaleza interna de las cosas comparando los objetos todos sólo con el entendimiento y con los conceptos formales y aislados de su pensamiento.¹⁵⁰

Kant considera, en su apartado sobre la *anfibología de la reflexión trascendental*, que Leibniz no ha tomado en consideración las condiciones originarias de la intuición sensible, es decir, para Leibniz –lo mismo que para Descartes– la sensibilidad no es más que una representación *confusa*. La *teodicea* leibniziana es la construcción de un sistema lógico que busca garantizar la racionalidad del mundo físico, mediante la idea del *mejor de los mundos posibles*, con lo cual se incurre en “un mal malentendido al comparar entre sí todas las cosas por medio del conceptos [...] En una palabra, Leibniz [a contracorriente de Locke] intelectualizó los fenómenos”.¹⁵¹

Sin menoscabo de la importancia que tiene el aspecto formal de un sistema filosófico como el de Leibniz, Kant advierte sobre la confusión entre lo meramente pensado y lo empíricamente dado. En suma, el sistema de Kant, no es un sistema del universo, sino, como puede verse por el énfasis que pone sobre las facultades de conocer, es un sistema que revisa las condiciones de posibilidad para el conocimiento, así como del lugar que ocupa cada ciencia en la *enciclopedia de todas las ciencias* (*der Enzyelopädie aller Wissenschaften*).

En esta caracterización del sistema kantiano cobra mayor importancia otra analogía que se encuentra desde las primeras páginas de la *Crítica del Juicio*, con la separación de los principios de la

¹⁵⁰ KrV, A270 B326. Las cursivas son de Kant. Si la interpretación del mundo se basa sólo en conceptos, se da un concepto metafísico de la naturaleza, en contraste con un concepto *físico de la naturaleza*. En esto, que puede sonar a pleonasma, *física de lo físico*, el filósofo prusiano se refiere al modo de proceder en las ciencias experimentales de la naturaleza, que se interesan en un conocimiento concluyente o determinante de los fenómenos, que como se ha dicho, necesita de lo dado a los sentidos.

¹⁵¹ *Idem.*

filosofía práctica y de la filosofía teórica, porque Kant lleva a cabo una, digamos, topografía (o topología) del saber, al hablar del conocimiento en términos de *lugar* (*topos*) haciendo la partición de un territorio entre las dos esferas del conocimiento, el teórico y el moral. Ese reparto debe hacerse de tal manera que a las "dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia no les sea permitido hacerse perjuicio una a otra".¹⁵²

La separación de las esferas es conveniente, pues no permite que se hagan <<perjuicio>> entre ellas; pero así mismo resulta en la imposibilidad de un tránsito directo de una esfera a la otra. Por eso Kant habla de un *abismo* que separa lo sensible de lo suprasensible: "es, pues, imposible hacer un tránsito de una a otra esfera".¹⁵³ La distinción de las facultades permite que haya dos formas de discurso (el discurso teórico, que determina los fenómenos físicos, y el discurso práctico que realiza las acciones morales). Todavía más, como dice Martínez Marzoa, hay dos modos de validez del discurso; pero estos modos de validez son irreductibles entre sí:

Esta irreductibilidad no es algo que en el pensamiento de Kant simplemente ocurra, ni mucho menos algo que Kant <<no logra superar>>, sino algo que Kant se esfuerza por establecer y que es fundamental para la consistencia de su pensamiento. Del discurso cognoscitivo al práctico, o viceversa, no hay tránsito en el plano del discurso mismo y de sus contenidos; la conexión se establece sólo en el metadiscurso, esto es: en el discurrir acerca de lo que Kant llama <<las condiciones de la posibilidad>> de cada modo de discurso y, por tanto, acerca de la diferencia entre ambos.¹⁵⁴

La radical irreductibilidad de un discurso al otro no surge de una *deducción*, sino que es <<fenomenológicamente constatada>>, a decir de Martínez Marzoa:

A este carácter <<fáctico>> está vinculada la pluralidad de modos del discurso o modos de validez, en el sentido de que ésta pluralidad irreductible por lo mismo que es fenomenológicamente constatada y no deducida, o, como dirá Fichte con carácter de reproche, por su evidencia fáctica y no evidencia genética; es claro que, si la diversidad de modos de validez apareciese en evidencia genética, entonces por definición no sería diversidad irreductible; ahora bien, esto que desde un punto de vista idealista es una crítica a Kant, en Kant mismo es el meollo de su pensamiento.¹⁵⁵

¹⁵² KU, II, B XVIII A XVIII.

¹⁵³ *Ibidem*, IX, B LIV A LII.

¹⁵⁴ *Desconocida raíz común*, p. 36.

¹⁵⁵ *La Crítica del Juicio y la cuestión Grecia-Modernidad*, en *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, p. 152.

Martínez Marzoa destaca esta dificultad de encontrar la fuente única de la cual puedan deducirse las dos formas de discurso. El problema no estriba en que haya una pluralidad de modos de discurso, pues éstos se constatan por el *faktum* de que hay discurso científico y discurso moral, que pueden muy bien organizarse en las dos esferas de la filosofía kantiana; sino en que al separar ambas esferas, queda todavía la dificultad de transitar entre estos dos polos de la topología y encontrar, como dice Kant, un fundamento "para la unidad de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad encierra de práctico".¹⁵⁶ En la posible solución de tal dificultad sale a relucir, nuevamente, la importancia que tiene el uso kantiano de la *analogía*, ya que Kant habla de una serie de semejanzas entre las dos facultades que corresponden a las dos formas del discurso, del entendimiento y de la razón, porque si el entendimiento se funda en principios *a priori*, tal como se expone en la *Crítica de la razón pura*, *análogamente*, dice Kant, la razón tiene principios *a priori*, tal como se expone en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

En esto estriba la aceptación de una primera semejanza entre las dos facultades: ambas tienen principios *a priori*. El entendimiento tiene sus principios *a priori* en conformidad a leyes, es decir, son principios que determinan a la naturaleza conforme a *necesidad* y *universalidad*. También la razón tiene sus principios *a priori* en la nomotética de la libertad. Esta similitud no pretende echar al olvido una diferencia entre la razón teórica y la razón práctica: la intuición sensible, de la cual depende el conocimiento sintético sobre los fenómenos. Pero hay otra semejanza, pues Kant le asigna una *aplicación* a cada una de las facultades superiores del alma, o un producto que cada facultad ha de tener, al organizar los objetos que les corresponden. El entendimiento, que es la facultad de conocer, tiene su *aplicación* a la naturaleza, y la razón, que es la facultad de desear, se aplica a la libertad; aunque también se puede decir que la naturaleza es producto del entendimiento, y que la moral es producto de la razón, lo cual, como hemos dicho en el capítulo I, se restringe a que el entendimiento es la facultad de objetivar los fenómenos y la

¹⁵⁶ KU, II, BXXI, AXXI.

razón es la facultad de producir acciones morales. Así, el entendimiento es legislador *a priori* de la naturaleza como objeto sensible, para un conocimiento teórico de los objetos, en una experiencia posible, en cambio, la razón es legisladora de la libertad, que es lo suprasensible en el sujeto, para un conocimiento incondicional-práctico.

Si una facultad tiene principios *a priori* y una aplicación de éstos, la otra facultad, *análogamente*, tendrá sus principios y su aplicación. Sin embargo, la analogía entre las facultades no resuelve todavía el problema del tránsito entre ellas, sólo dice que son semejantes, porque ambas cuentan con principios *a priori* y con sus aplicaciones. Podemos retomar aquí la conocida analogía kantiana, del trazo líneas asíntotas, tomándolo ahora como líneas que no concurren (*a-sym*), y representando cada una de las líneas un *logos* (un discurso y su validez). Estos discursos podrían correr uno al lado del otro, pero sin que el uno toque al otro, y sin que haya paralelismo perfecto, manteniendo así la diferencia, a la vez que la semejanza, entre los fundamentos metafísicos de la razón teórica y los de la razón práctica. Al estar separadas, estas líneas requieren de un elemento articulador. Dicho en otras palabras, debe haber una pieza que funcione a la manera de gozne o de bisagra entre los dos discursos.

En esta articulación juega un papel importante la teleología, en relación con una tercera facultad. La tercera facultad es el *Juicio*, que discierne, separa los principios propios de cada una de las ciencias. Quizá sea este el momento de contestar a la pregunta inicial sobre cuál puede ser la parte del sistema filosófico que puede ocupar el concepto de finalidad (de la naturaleza). Kant considera que ésta no es propia de la parte teórica ni de la práctica, sino que pertenece al *Juicio*, que no ha de constituir una ciencia con objetos propios, pues de tránsito directo de una a otra parte de la filosofía "no puede ninguna ciencia servir, porque tránsito significa sólo la articulación u organización del sistema y no lugar alguno del mismo".¹⁵⁷ Se trata pues de buscar un principio regulativo que permita "dirigir el juicio

¹⁵⁷ KU, §79, A361 B365.

de las cosas en el mundo por una idea adecuada al entendimiento humano".¹⁵⁸

El Juicio complementa las facultades superiores del espíritu. Si el entendimiento debe aplicarse a la naturaleza y la razón debe aplicarse a las costumbres, es de esperarse que se asigne al Juicio algún principio propio y alguna aplicación, "debe tener sus propios principios *a priori*, y quizá constituya el fundamento de una parte especial de la filosofía; sin embargo ésta, como sistema, sólo puede constar de dos partes".¹⁵⁹ El sistema filosófico sólo consta de dos partes, ya que sólo hay dos clases de objetos, los sensibles y los suprasensibles. Si bien el Juicio no proporciona leyes, ni tiene un campo o una esfera propia, ha de tener <<por analogía>> un principio propio, como dice Kant:

Hay motivo para suponer, por analogía, que [el Juicio] encierra en sí igualmente, si no una legislación propia, al menos su propio principio, uno subjetivo, *a priori*, desde luego, para buscar leyes, el cual aunque no posea campo alguno de los objetos como esfera suya, puede, sin embargo, tener algún territorio y una cierta propiedad del mismo, para lo cual, justamente sólo el tal principio sería valedero.¹⁶⁰

El principio propio del Juicio es la *finalidad* (*Zweckmassigkeit*). Por esta vía, el *télos* obtiene cierta objetividad, sin que sea algo que se encuentre en los objetos, sino que es un principio subjetivo, pero *a priori*, de la facultad de juzgar, que permite cierto juego de las facultades, que revisaremos a continuación. Falta precisar cuál es el *territorio* de su *aplicación*. Su aplicación es al arte, lo cual, desde luego, se presta a múltiples interpretaciones, como veremos también. Por ahora lo destacable es que la *Crítica del Juicio* aporta la *finalidad* como otro principio *a priori* que complementa los otros

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Primera Introducción, 2.*

¹⁶⁰ *KU, III, AXXII BXXII.* Para mayor claridad sobre lo dicho arriba, transcribimos la tabla de las facultades superiores del alma, elaborada por el propio Kant:

Facultades totales del espíritu	Facultades de conocer	Principios <i>a priori</i>	Aplicación
FACULTAD DE CONOCER	ENTENDIMIENTO	CONFORMIDAD A LEYES	A LA NATURALEZA
SENTIMIENTO DE PLACER Y DISPLACER	FACULTAD DE JUZGAR	FINALIDAD	AL ARTE
FACULTAD DE DESEAR	RAZÓN	FIN FINAL	A LA LIBERTAD

(*KU, ALVI BLVIII*)

principios que se exponen en la *Crítica de la razón pura*, que son las formas puras de la sensibilidad y las categorías, y en la *Crítica de la razón práctica*, que es la libertad.

3.1.1 Finalidad sin fin

La facultad articuladora entre el entendimiento y la razón es el Juicio, su principio *a priori* es la *finalidad* y su aplicación es al arte. Pero los conceptos *finalidad* y *arte* cambian notablemente a lo largo de la *Crítica del Juicio*, porque el juicio estético involucra el concepto de *finalidad* en un inquietante giro, al ser la *finalidad sin fin* una de las condiciones para juzgar la *belleza* (*schönheit*). Lo mismo ocurre con el arte (*Kunst*), porque al tratarse de lo bello artístico (*Kunstschönheit*) la productividad *técnica* se vincula con el juicio de gusto.

En el capítulo I se ha dicho, someramente, que el arte puede tener acepciones tan amplias que abarquen toda *habilidad técnica*. Pero la *técnica intencional* (*technica intentionalis*) tiene sitio únicamente en el interior de una inteligencia ordenadora, que, entre los hombres, puede encontrarse en la persona de un artista (*ein Künstler*). Si bien es posible pensar en una *técnica natural* (*technica naturalis*), no se puede determinar si en realidad hay algún artista en el trasfondo de la causalidad natural, porque el fundamento de la Naturaleza es incognoscible. Además, recordemos que Kant habla con ciertas reservas de la semejanza entre la productividad artística y la facultad productiva de la Naturaleza. Por mayor que sea la complejidad y la eficiencia que alcancen las técnicas de producción mecánica, la diferencia que hay entre cualquier técnica intencionada y una posible *técnica de la Naturaleza* es tan grande, como la que hay entre las máquinas y los entes vivos. En este sentido no hay parangón entre la productividad de la Naturaleza y la del hombre.

A pesar de que un artista está lejos de tener la misma capacidad productiva de la desconocida causa del mundo, Kant no desecha completamente su comparación. Se puede pensar, por analogía, en "una causa inteligente del mundo como supremo artista",¹⁶¹ porque la relación

¹⁶¹ KU, §85, A398 B 403.

que el artista guarda con su obra es semejante a la que el fundamento de la productividad natural, <<como supremo artista>> (*als höchsten Künstlers*), puede tener con el mundo. Pero con ello no tenemos un juicio de conocimiento, sino un juicio reflexionante, que sólo autoriza a pensar la productividad natural, mediante el uso kantiano de la analogía, como si fuese una técnica intencionada.

A continuación enfrentaremos otra dificultad que consiste en comprender el vínculo, que plantea el autor de la *Crítica del Juicio*, entre el arte y lo bello. En lo que concierne a las bellas artes, tal parece que el calificativo de bello adjudica una diferencia cualitativa a esta clase de productividad, que por lo pronto no sabemos en qué aspecto sea distinta de muchas otras actividades a las que también se puede considerar como ars. Acaso la belleza sea una cualidad de los objetos o de las técnicas de producción de dichos objetos, o será algo que deba buscarse en algún otro sitio. Lo cual nos impele a preguntar: ¿qué es aquello que distingue entre un arte cualquiera y un arte bello?, ¿y entre un objeto bello y otro que no lo es? Como sea visto, en el marco de la crítica kantiana, tales preguntas cobran sentido cuando se plantean en términos judicativos: ¿qué se requiere para juzgar lo bello? Se dirá que es cuestión de gusto. Pero, ¿qué es el gusto?

La tesis de la antinomia del juicio estético hace un planteamiento que impide salir del gusto como mera subjetividad empírica, pues dice que el juicio puro de gusto no es un juicio lógico, porque "no se funda en conceptos, pues de otro modo, se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él".¹⁶² La antítesis de esta antinomia plantea la necesidad de conceptos: "El juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, no se podría, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él".¹⁶³

¹⁶² *Ibidem*, §56, 418, 12.

¹⁶³ *Idem*. Las condiciones de universalidad y necesidad en el juicio estético nos hacen ver una variación entre la *Crítica del Juicio* y la *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, porque la *Primera introducción* destaca la importancia de la teleología; mientras que en las ediciones definitivas se destaca el juicio puro de gusto, porque este no se reduce al carácter analógico de la teleología física (no se juzga del objeto como si fuese bello). En el *juicio estético* figuran los requisitos de los juicios sintéticos a priori, la necesidad y la universalidad, que son de capital importancia para la razón pura.

Para salir de esta antinomia, debemos revisar cuatro condiciones, que plantea Kant en la *Analítica de lo bello* para juzgar la belleza. Son condiciones para predicar lo bello: que sea el objeto de una *satisfacción desinteresada*; que se predique *universalmente*, pero *sin concepto*; que su *finalidad* sea representada *sin fin*; y, por último, que satisfaga *necesariamente*, e igualmente, *sin concepto*.

De la primera de estas condiciones se desprende que el *gusto* es la facultad de juzgar un objeto, o una representación de ese objeto, mediante una satisfacción o un descontento (*displacer*, o *dolor*, de aquí que el Juicio sea la *facultad de placer y dolor*), pero sin interés. El desinterés, desde luego, es la condición negativa respecto del *interés*, que para Kant es "la satisfacción que unimos con la representación de la existencia un objeto".¹⁶⁴ Aquí la *existencia* se entiende con base en la *satisfacción (Wohlgefallen)*, que es es la complacida consecución de un objeto, o sea, alcanzar un fin determinado. Al tratarse de juzgar si una cosa es bella, "no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)".¹⁶⁵

La definición del juicio puro de gusto como *desinteresada satisfacción* corresponde a la categoría *según la cualidad*, que, así mismo, aporta la primera de cuatro definiciones kantianas de lo bello: bello es el objeto de tal satisfacción desinteresada. Las otras tres categorías aportan otras tantas definiciones: bajo la categoría de *cantidad*: *Bello es lo que, sin concepto, place universalmente*. Bajo la categoría de *relación*: *Bello es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin*. Y, bajo la categoría de *modalidad*: *Bello es lo que, sin concepto, es reconocido como el objeto de una necesaria satisfacción*.

Hasta ahora se ha dicho lo que el juicio puro de gusto no debe tener: ni interés, ni fin, ni concepto. Pero hay un aspecto positivo en dos de las definiciones (2ª y 4ª), el cual consiste en que lo bello *place universalmente* y es objeto de una *necesaria satisfacción*. Ello distingue al juicio puro de gusto respecto de lo meramente agradable, o

¹⁶⁴ *KU*, §2, A6 B6.

¹⁶⁵ *Idem*.

aquello que Kant denomina *jucundia*, que también es un juicio de gusto, pero no es puro, es meramente subjetivo, empírico, ya que su objeto no entraña necesaria satisfacción y no puede, ni debe, universalizarse. El juicio de gusto es interesado, se complace en la consecución de un objeto, y debe limitarse en la expresión, porque sólo se debe decir que el objeto *me es agradable*. Por esto se recuerda lo que plantea la antítesis de la antinomia del juicio estético, que para la universalización del juicio de gusto, de alguna manera, se requiere de los conceptos, aunque se deba explicar, poco más adelante, bajo qué clase de concepto se subsume la intuición, como para que se pueda *universalizar* el juicio de gusto. Pero antes hay que mencionar algunas interpretaciones hechas en torno a la problemática presencia de conceptos en el juicio estético. Hans-Georg Gadamer dice que la satisfacción libre y desinteresada se cumple mejor en la belleza natural, que en la belleza artística.

En este sentido le debemos a Kant el haber comprendido por primera vez la pretensión estética de una validez que no subsuma bajo conceptos teleológicos. ¿Pero cuáles son entonces las experiencias en las que mejor se cumple este ideal de una satisfacción libre y desinteresada? Kant piensa en <<lo bello de la naturaleza>>. ¹⁶⁶

Gadamer plantea que las obras de arte requieren de un *diseño*. El diseño procede según conceptos, en función de alguna utilidad, lo cual dificulta que su belleza sea *libre*: "Evidentemente, un diseñador puede ser un artista de relieve, pero su trabajo tiene siempre un fin útil, que sirve para algo". ¹⁶⁷ El cumplimiento de una determinada intención sólo daría lugar a una *belleza adherente* (*pulchritudo adherens*) en la obra de arte. Sólo se podrían juzgar bellos los ornamentos que se imiten a la naturaleza, lo cual daría lugar a un *arte del arabesco* o de la *grecque*, porque la belleza libre (*pulchritudo liber*), en lo que tiene de *libre*, es interpretada por Gadamer como un estar "libre de conceptos y de significado". ¹⁶⁸

¹⁶⁶ *La actualidad de lo bello*, p. 61.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.62.

¹⁶⁸ *Idem*. El arabesco y la greca son patrones geométricos que ornamentan atuendos, edificios y artesanías, que, según Gadamer, se acercarán más a la belleza de la naturaleza, sobre todo a los patrones que pueden encontrarse en las flores y el follaje, que parecen ingenuos, en el sentido de que no se consideran intencionados. Ante este panorama tan reducido de belleza artística, que recuerda la iconoclastia musulmana y ciertos momentos del protestantismo, Gadamer hace una interesante y ágil revisión de lo que ha ocurrido también en las vanguardias artísticas, sobre todo de aquellas corrientes que se desvinculan de lo figurativo.

Gadamer no es el único exégeta que se ha percatado de que puede haber un desnivel entre la belleza artística y la belleza natural a a partir de las definiciones kantianas de lo bello. Felipe Martínez Marzoa también menciona la cuestión (en *Desconocida raíz común*), por cierto, criticando a Gadamer. Otro tanto hace Charo Crego, quien, a su vez, critica a Martínez Marzoa (en *El lugar de la belleza artística en la <<Crítica del Juicio>>*). Martínez Marzoa dice que Gadamer ha interpretado mal a Kant, al arrancar desde la dicotomía belleza natural-belleza artística, porque la belleza natural sólo es "un concepto referencial necesario ya que la mediación artística es esencial a la noción de belleza".¹⁶⁹ La presencia de conceptos en el juicio de gusto no necesariamente es un impedimento para que la belleza artística tenga un lugar en la estética kantiana, tomando en cuenta que, para Kant, "[u]na belleza de la naturaleza es una cosa bella; la belleza artística es una bella representación de una cosa".¹⁷⁰

Gadamer no explica qué clase de conceptos hay en una representación artística. Sólo atina a señalar la dificultad de equipararla con la belleza natural. Martínez Marzoa destaca que lo bello se juzga a partir de la representación de un objeto, y que la representación se hace por medio de conceptos; aunque habría que precisar de qué clase de conceptos se trata. Por ahora sólo insistiremos en que, para Martínez Marzoa, la interpretación de Gadamer es muy dependiente de la presencia de conceptos en la obra artística, y que, para evitar esa dependencia, lo importante no es <<si hay o no conceptos en juego>>, sino qué tanto la representación artística se rige por dichos conceptos. Charo Crego califica de <<laxa>> la interpretación de Martínez Marzoa sobre la presencia de conceptos en la belleza artística, porque, según Crego, Martínez Marzoa da a entender que la diferencia respecto de la belleza natural sería sólo por <<el grado>> en que el concepto determina el juicio sobre arte bello, con lo cual pretende abrir "de par en par las puertas del sistema kantiano al arte".¹⁷¹

¹⁶⁹ *Desconocida raíz común*, p. 98.

¹⁷⁰ *KU*, §48, A185 B188.

¹⁷¹ "El lugar de la belleza artística en la <<Crítica del Juicio>>", en *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, p. 134.

Martínez Marzoa considera que Gadamer se ha limitado a trasladar al problema el concepto de libertad, entendiendo la *belleza libre* como la ya mencionada liberación del entramado concepto-fin, que es rector en las producciones del arte.

De ahí la tendencia de Gadamer a hacer girar (por cuenta propia, pero como lector de Kant) la noción de dicha ausencia de concepto-fin rector hacia la de que la concordancia con conceptos sea <<libre>>, esto es: que tenga lugar en el <<libre juego>> de las facultades de conocimiento; parece no importar ya que haya adecuación a concepto determinado, con tal de que esa adecuación se produzca en la <<libre>> concordancia entre la imaginación y el entendimiento; esto, sin embargo, no es Kant, y, sobre todo, no es teoría alguna.¹⁷²

Por su parte, Charo Crego pone más atención en que la propuesta de Gadamer para el desnivel se basa en la figura del *genio*, entendido como una <<fuerza de la naturaleza>>, capaz de producir los objetos del arte según reglas. Gadamer dice que el genio crea algo ejemplar sin adaptarse <<conscientemente>> a las reglas:

De hecho, también Kant entiende el genio como una fuerza de la naturaleza; <<el favorito de la naturaleza>>, le llama él, es decir, el que ha sido el favorecido hasta tal punto por la naturaleza que, como ella crea algo que parecería hecho según reglas, pero sin adaptarse conscientemente a ellas; más aún: algo que sería totalmente nuevo, creado según reglas no concebidas todavía. Eso es el arte: crear algo ejemplar sin producirlo meramente por reglas.¹⁷³

Se debe reconocer que este planteamiento tiene algunas ventajas, una de ellas es que se basa en la distinción kantiana entre el arte bello y cualquier otra técnica que sólo se limite a aplicar una serie de reglas en la producción de objetos, porque en el arte bello las reglas pueden ser modificadas por el genio. Si el genio puede dar la regla al arte, se puede caracterizar al arte bello como un <<arte del genio>>. La diversidad de las interpretaciones sobre la presencia de conceptos en el arte ha conducido a la propia Charo Crego hacia la formulación de tres <<frentes estratégicos>> para nivelarlo con la naturaleza, entre los cuales hay uno que denomina *frente de la apariencia*, que es relevante como otro uso kantiano de la analogía, pues plantea que el *como si* sirve para dar una *apariencia* –mas no una simulación, si con ello se quiere decir meramente un engaño– que permite juzgar la producción natural *como si* fuese un arte, pues el artista puede producir su obra *como si* fuese Naturaleza. Esto, que

¹⁷² Desconocida raíz común, p. 97.

¹⁷³ Op. cit, p. 63.

plantea Crego, se apoya en palabras de Kant: "la finalidad en el producto del arte bello, aunque es intencionada, no debe parecer intencionada, es decir, el arte bello debe ser considerado como naturaleza, por más que se tenga consciencia de que es arte".¹⁷⁴ También Martínez Marzoa señala que para Kant el arte bello debe ser <<considerado como naturaleza>>, pero Charo Crego dice que esto nada tiene que ver con su interpretación <<laxa>>, a la cual incluye en la estrategia de las *excepciones*:

Evidentemente cuando aquí hablamos de apariencia no nos referimos a una operación de simulación o engaño, sino más bien a un tipo de ajuste de la belleza artística a la belleza natural, que se produce aparentemente. Tomemos, por ejemplo, la definición según el tercer momento de la finalidad sin fin, que el arte parecía incumplir.¹⁷⁵

Kant plantea que hay cierta reciprocidad entre el arte y la naturaleza, cuando el uno aparenta ser el otro: "la naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parecía ser arte, y el arte no puede llamarse bello más que cuando teniendo nosotros consciencia de que es arte, sin embargo parece naturaleza".¹⁷⁶ Este juego de apariencias, de que la naturaleza parezca arte y el arte parezca naturaleza, es eficaz, porque, como dice Charo Crego, "logramos un conocimiento mayor de ambos términos. Ahora bien, la eficacia sigue limitada al nivel de las apariencias, de la analogía y de los modelos hipotéticos".¹⁷⁷

Anteriormente hemos advertido la posición desventajosa de la teleología física, frente a la causalidad mecánica porque no es apta para explicar los fenómenos. Pero esta desventaja puede redituarse en una gran ventaja de la teleología para la caracterización de la belleza natural. No obstante ha sido imposible demostrar que las cosas naturales se producen por un fin intencional, los entes naturales se organizan *como si* fueran hechos con una *technica naturalis*, aunque sea indeterminable una intención de la naturaleza. Esta indeterminación de fines en la naturaleza puede ser vista como una naturaleza callada, pero que puede hablarnos como si fuese una técnica intencionada; aunque no podamos probar este supuesto.

¹⁷⁴ KU, §45, A178 B180.

¹⁷⁵ Op. cit., p.137.

¹⁷⁶ KU, §45, A178 B180.

¹⁷⁷ Op. cit., p.140.

Pero, ¿qué se consigue con la limitada eficacia de la analogía entre naturaleza y arte? Se consigue mucho, porque no sólo es una manera de nivelar o ajustar la belleza del arte y la belleza natural, sino que el juego de apariencias produce un efecto singular en las obras artísticas: acallar su locuacidad. Esto es, que de alguna manera se suspende la sobreabundancia de los comunicados, de los contenidos o *mensajes*, como alegorías, narraciones o conmemoraciones de sucesos, que nos presentan las obras de arte, sobre todo las de carácter figurativo. A su vez, la misma locuacidad se transfiere a la callada naturaleza, que se resiste a revelar sus íntimos secretos ante el entendimiento solo. El *acallarse* de los conceptos puede dar sitio al juicio puro de gusto porque permite una serena contemplación, que se da, efectivamente, en un libre juego de las facultades involucradas en el juicio de lo bello, que son el entendimiento y la imaginación.

3.1.1.1 El símbolo de lo infinito

El juicio de conocimiento necesita de conceptos puros del entendimiento para determinar los objetos de la naturaleza. El juicio puro de gusto no es un juicio de conocimiento, por ende, no subsume a tales conceptos lo dado a la sensibilidad; pero de alguna manera involucra conceptos. Nos falta, pues, precisar de cuál concepto puede tratarse, con base en lo que dice Kant para solucionar la antinomia del juicio estético:

Ahora bien, toda contradicción desaparece si digo: el juicio de gusto se funda en un concepto (el de un fundamento, en general, de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el Juicio, por el cual empero, no se puede conocer ni demostrar nada en consideración del objeto, porque ese concepto es, en sí, indeterminable y no sirve para el conocimiento.¹⁷⁸

Si nos quedásemos únicamente con la tesis de la antinomia del juicio estético, negando que la belleza tenga su base en algún concepto, el principio del gusto solamente podría ser *empírico*, según lo que es dado, *a posteriori*, a la sensibilidad, y no sería posible distinguir lo bello de lo meramente agradable. En caso contrario, al pensar, como lo plantea la antítesis, que el juicio puro de gusto descansa en conceptos, entonces tenemos el *racionalismo* de la crítica del gusto. Pero de esta manera lo bello no podría distinguirse de lo

¹⁷⁸ KU, §57, B235 A232.

bueno. La distinción entre lo bueno y lo bello es un rasgo de la estética kantiana que la distingue de aquello que, tradicionalmente, en filosofía, se conoce como *kalokagathía*. En este concepto se unen, o se conjuntan (*kai*), la belleza (*kálos*), y el bien (*agathía*). A decir de Samuel Ramos, la unión de *belleza* y *bien* nos da el sentido primordial del término *tó kalón* "de calificar todo lo que tenga alguna excelencia o perfección".¹⁷⁹

De acuerdo con ello, podría juzgarse lo *bueno* de un objeto por sus cualidades, con base en un concepto que da sus notas perfección. Si se pide un ejemplo, podemos hablar de un caballo que tenga una constitución física adecuada para competir en las carreras, en ese caso hablaríamos de un *buen caballo*, o de un caballo que es <<adecuado al fin>> de correr. Pero si, con fundamento en esas mismas cualidades decimos que el caballo es bello, sólo estaremos juzgando confusamente, al mezclar las cualidades del objeto con la idea de lo bello. Determinar un objeto como algo bello, con base en conceptos, dependería de la perfección de su forma, lo cual es un *realismo de la finalidad*.

Para solucionar la antinomia del juicio estético, Kant hace la precisión del concepto propio del juicio puro de gusto: no se trata de un concepto determinado, sino de un concepto <<indeterminable>>. A diferencia de los juicios determinantes, que cuentan con los conceptos puros del entendimiento bajo los cuales debe subsumir lo dado a la sensibilidad, el juicio puro de gusto no cuenta con el concepto, sino que debe buscarlo en la reflexión, que es el fundamento universal para juzgar la belleza, con lo cual se explica el deber (*das sollen*) de asentir universalmente al juicio puro de gusto:

Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos, cualquiera que sea la aprobación que se pueda esperar, con tal de que se esté siempre seguro de que el caso fue correctamente subsumido en aquel fundamento como regla del aplauso.¹⁸⁰

Por ello Kant sólo acepta una *finalidad ideal* para el juicio puro de gusto, la cual es una *subjetiva finalidad*, que "sólo es admitida como una concordancia, conforme a fin, que se produce sin fin".¹⁸¹

¹⁷⁹ *El concepto griego de lo bello*, p. 124.

¹⁸⁰ *KU*, § 19, A63 B64.

¹⁸¹ *Ibidem*, § 58.

Ahora podemos comprender mejor el significado de *finalidad sin fin*, pues más que conceptos y fines determinados, lo que entra en juego en el juicio puro de gusto es la capacidad subjetiva de formar conceptos en general, con base en el principio *a priori* de la *finalidad*. Esta es la *finalidad subjetiva*, que ocupa la primera parte de la *Crítica del juicio*, donde Kant plantea que hay en el *juicio puro de gusto* este principio *a priori*, el cual, a diferencia del mero interés en lo *agradable*, le da validez universal y necesaria. Pero este principio sólo se refiere al *sentimiento de placer* o al *displacer*, conforme a la *finalidad subjetiva*, que es la de armonizar las facultades del entendimiento y la imaginación. Ésta sería la <<finalidad subjetiva de la naturaleza para el Juicio>> porque el sujeto que juzga lo bello reflexiona sobre la naturaleza *como si* tuviese la finalidad de adaptarse a la constitución de las facultades humanas. Así pues, también el juicio puro de gusto es, como el juicio teleológico, un juicio reflexionante, como dice Kant: "en este caso es con favor con lo que cogemos la naturaleza, pero no es favor lo que ella nos muestra".¹⁸²

A partir de esto podemos caracterizar mejor lo que para Kant significa contemplación (*Betrachtung*). Si un científico se propone conocer la fisiología de algún objeto natural debe estar atento a los fines de su tarea, y difícilmente se presta, en ese plan, a juzgar lo bello. Pero si este mismo sujeto se dispone a juzgar lo bello, incluso en el mismo objeto, se permite representar, mejor dicho, contemplar el objeto sin otro fin que no sea la contemplación misma, que es la manera en que señalamos una *finalidad subjetiva*. Esto vale incluso para el arte bello que, efectivamente, para Kant "es un modo de representación que por sí mismo es conforme a fin, y aunque sin fin, fomenta sin embargo la cultura de las facultades del espíritu".¹⁸³ Martínez Marzoa tiene razón al considerar que la presencia de conceptos no impide el juicio puro de gusto en las obras de arte, siempre y cuando no se quiera determinar concepto alguno (de conocimiento), pues "el reconocimiento de algo como bello se pone ese algo en relación con la

¹⁸² *Ibidem.*

¹⁸³ *KU*, §44, A177 B179.

capacidad de conceptos en general, y, por tanto el objeto es puesto en relación de un juicio en general".¹⁸⁴

Hay otro juicio reflexionante que también entraña una satisfacción desinteresada, pero en ese juicio la contemplación de la naturaleza tiene otras características, que nos llevan a otras consideraciones sobre la relación entre las facultades. Se trata del *juicio puro de lo sublime (Erhabenen)*, que, si bien es un juicio estético, no juzga lo bello, sino la *grandeza (Grösse)*, aspirando, así como el juicio puro de gusto, a la aprobación universal, pues juicios tales como "el hombre es bello y él es grande, no se limitan al sujeto solo, sino que desean, como los juicios teóricos la aprobación de cada cual".¹⁸⁵ Se pide gusto ante lo bello, y respeto ante la *grandeza*; pero, ¿qué significado tiene la expresión de que algo es grande?

En la *Analítica de lo sublime*, Kant da una definición verbal de aquello que se conoce como *lo sublime matemático*, diciendo que *sublime* es lo absolutamente grande. Pero no es lo mismo la *magnitud* que lo *absolutamente grande*, porque la *magnitud* o *quantum* es una determinación de la medida de los objetos, que se hace mediante la comparación con otros objetos. Aunque la comparación de magnitudes puede hacerse también con escalas convencionales, en todo caso, la *magnitud* tiene cierta objetividad, porque se trata de objetos dados a los sentidos que se comparan, al juzgar que son más grandes o más pequeños que otros objetos, por lo cual sólo es posible dar un *quantum* de los fenómenos. En cambio, al juzgar *lo absolutamente grande (absolute, non comparative magnum)* no se pretende hacer la determinación cuantitativa de algún fenómeno. A diferencia de la *magnitud*, la *absoluta grandeza* (o el *ser grande: Gross-sein*) no es comparable con objeto alguno de la naturaleza, ni siquiera con las formaciones montañosas más altas. Carece de sentido buscar una medida objetiva de lo sublime, porque su grandeza es una "que sólo a sí misma es igual. De aquí se colige que se ha de buscar lo sublime, no en las cosas de la naturaleza, sino solamente en nuestras ideas".¹⁸⁶

Aquello frente a lo cual ningún objeto sensible puede compararse en magnitud es *lo infinito*, porque sólo lo infinito es igual a sí

¹⁸⁴ Desconocida raíz común, p. 57.

¹⁸⁵ KU, §25.

¹⁸⁶ KU, §25, A84 B 25.

mismo, en grandeza. Es imposible que lo infinito sea empíricamente dado, pues lo sublime supera toda medida de los sentidos, con lo cual se coloca por encima de la naturaleza, cuando menos de *la naturaleza* entendida como *el conjunto de los objetos de la experiencia*, rebasando el ámbito de lo sensible. "Sublime es –dice Kant– la naturaleza en aquellos de su fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud".¹⁸⁷

Lo infinito no es una cantidad indeterminadamente progresiva, ni numérica ni espacial, porque es una idea proveniente de la imaginación, que tiende a progresar en cantidades cada vez más grandes, así como de la facultad de desear porque tiene la pretensión de una totalidad absoluta. De esta manera podemos ver que las facultades que entran en libre juego, en el juicio puro de lo sublime, no son las mismas que en el juicio puro de gusto, pues allá se trata de la imaginación y el entendimiento, mientras que aquí se trata de la imaginación y la razón. Lo infinito o *lo absolutamente grande* es una medida *subjetiva*, es decir, que sólo *mide* reflexivamente, porque hace referencia a la interioridad del sujeto, pues dice Kant que "la sublimidad no está encerrada en cosa alguna de la naturaleza, sino en nuestro propio espíritu".¹⁸⁸ Si lo sublime no es un fenómeno, porque carece de medida y de forma determinada, podemos concluir, con Kant, que es una disposición del espíritu, y para distinguirla de aquella otra *disposición* contemplativa que caracteriza al juicio puro de gusto, el filósofo de Königsberg dice que se trata de una <<disposición del espíritu para sentimientos elevados>>:

[E]sa misma inacomodación de nuestra facultad de apreciar las magnitudes de las cosas en el mundo sensible es, para esa idea, el despertar del sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros, y el uso que el Juicio hace naturalmente de algunos objetos para este último (el sentimiento), pero no el objeto de los sentidos, es lo absolutamente grande, siendo frente a él todo otro uso pequeño. Por lo tanto, ha de llamarse sublime, no el objeto, sino la disposición del espíritu.¹⁸⁹

Para saber cuán elevada es esta disposición del espíritu, cabe decir que las ciencias naturales también manejan el término de *sublimación*, pero con ello designan un fenómeno, un cambio físico. Se trata del cambio desde un estado (sólido) de la materia a otro que sea

¹⁸⁷ KU, §26.

¹⁸⁸ KU, §29, A112 B113.

¹⁸⁹ KU, §25, A84 B85.

más sutil (gaseoso, sin pasar por el estado líquido). La *sublimitas* a la que se refiere Kant es muy diferente, porque rebasa el ámbito de todos los objetos de la sensibilidad, determinados de acuerdo con la *natura materialiter spectata* y la *natura formaliter spectata*, los cuales, por mayor sutileza que adquieran, no se comparan con aquello que nunca es objeto de la sensibilidad, es decir, que son incomparables con las ideas puras. En otras palabras, la sublimación designa un movimiento del espíritu; mas no se trata de un movimiento perceptible por los sentidos. Es un ascenso de lo sensible a lo suprasensible. Kant dice que los fenómenos de la naturaleza pueden ser símbolos de lo infinito y que se puede hablar de lo suprasensible mediante el uso de símbolos. Los símbolos ponen en relación a los objetos sensibles con las ideas suprasensibles. La razón se puede ejercitar en el mundo de condicionado por los sentidos, para buscar lo incondicionado. En el juicio de lo sublime, así como en el juicio puro de gusto, se hacen a un lado las determinaciones teóricas; aunque se pueda juzgar *lo sublime* en algunos fenómenos naturales, principalmente los de carácter *terrible*, no se trata de una cualidad del objeto en sí.

Si bien Kant toma en consideración *lo sublime natural* (lo *sublime dinámico*), ello se limita a los primeros movimientos de esta *sublimatio*, pues, ¿qué clase de fuerza (*Macht*) hay en la Naturaleza, que el hombre no pueda realmente resistir? Para Kant no se trata de un *poder* verdaderamente irresistible, aunque ciertamente debe ser una fuerza que supere la resistencia física del hombre, de tal manera que le pueda amedrentar, que al principio pueda infundirle *temor*. Así ocurre cuando enfrentamos los fenómenos naturales más espantosos, ya sean terremotos, huracanes, u "océanos sin límites rugiendo de ira".¹⁹⁰ Aunque Kant habla de lo sublime como *lo absolutamente terrible*, para juzgar lo verdaderamente sublime se necesita que el sujeto considere a la naturaleza "como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder".¹⁹¹ Lo dinámico natural debe elevar las facultades del alma, de tal manera que permita descubrir una "facultad de resistencia de una especie

¹⁹⁰ *Ibidem*, §28, A103 B105.

¹⁹¹ *Idem*.

totalmente distinta, que nos da valor para medirnos con el todo poder aparente de la naturaleza".¹⁹²

La naturaleza es dinámico-sublime en la contemplación desinteresada y libre de temor. Sólo así se puede promover en el sujeto un sentimiento elevado, distinto del miedo y del contento por quedar libres de peligro y en situación más muelle, pues "[e]l que teme no puede en modo alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, así como el que es presa de la inclinación y del apetito no puede juzgar sobre lo bello".¹⁹³ Con esto Kant corrige la subrepción (*Subreptio*) u ocultamiento de lo verdaderamente sublime, es decir, la confusión en que se incurre cuando, impresionados por un fenómeno, sentimos respeto por la naturaleza y no por la idea de la humanidad en el sujeto que se sobrepone al temor frente a lo terrible de la naturaleza. El temor ante la fuerza natural puede inspirar el respeto (*Achtung*); pero éste tiene sentido sólo si se dirige hacia el propio hombre, en tanto que *nómeno*, entendido como sujeto autónomo que, por encima de la naturaleza, se da a sí mismo la ley moral.

3.2 Un fin en sí mismo y el fin final de la naturaleza

Si se ve con atención la maravillosa complejidad de los seres organizados, tanto en la organicidad que sirve a su propia existencia como en la relación que tienen con los demás entes, puede surgir la pregunta de ¿para qué?, ¿a qué fin responde su creación? Kant dice que el mundo puede ser un sistema de todos los fines que se orienta hacia un fin final (*Endzweck*), mas "no se trata de un fin de la naturaleza (en el interior de ésta), en cuanto ésta existe, sino del fin de su existencia, con todas sus disposiciones, y, por tanto, del último fin de la creación".¹⁹⁴

Kant considera que los entes naturales no son el último fin de la creación porque éste es "el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad".¹⁹⁵ Habría que ver si la metafísica especulativa puede encontrar ese fin final, ya que se caracteriza por

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ *KU*, § 86.

¹⁹⁵ *Ibidem*, § 84.

sobrepasar los límites de la experiencia y puede buscar un principio que subordine los fines empíricos a un fin superior.

Pero, ¿de qué cosa se puede decir que sea *incondicionada*? Para encontrarla, desde la metafísica especulativa, tendría que representarse a la naturaleza a la manera de una cadena de seres –una cadena de causas y efectos– que concurren hacia un fin final. Recordemos que esta idea ha sido criticada desde la perspectiva del mecanicismo. Hay cierto mecanicismo que en la naturaleza sólo encuentra el azar, representado antiguamente por Demócrito y Epicuro. Hay otro mecanicismo que puede considerarse *fatalismo*, como el que Kant encuentra en la filosofía de Spinoza.

El azar no puede constituir un sistema físico, ni una legalidad natural porque no contribuye a una posible determinación causal. Kant dice que un sistema basado en el azar es "tan manifiestamente absurdo, que no puede detenernos; en cambio, el sistema de la fatalidad [...], que apela a algo suprasensible, a donde, por tanto, nuestra mirada no alcanza, no es tan fácil de refutar".¹⁹⁶

Spinoza no sólo acepta que hay una causalidad natural, sino que la conduce hacia los extremos del determinismo. Bajo la óptica de Kant, el sistema de Spinoza es fatalista –porque la *necesidad*, en lo natural, sería *fatalidad* en lo moral– y constituye una metafísica dogmática, pues pasa del terreno de la determinación teórica hacia un sistema metafísico-teológico. En este sistema Dios es la *causa sui*, que ordena con inflexible necesidad todas las cosas del universo. Pero, como dice Kant, no alcanza <<la mirada>>, ni para refutar, ni para comprobar ésta y otras afirmaciones del sistema spinocista.

Sin embargo, el sistema spinoziano es de especial interés para los propósitos de esta tesis, debido a la radicalidad, mordacidad incluso, con que trata al finalismo de la naturaleza el cual, considera Spinoza, es una "reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia".¹⁹⁷

Una causa intencional es, para Spinoza, un *simple sofisma sin objeto*, porque no se requiere de fines para la posibilidad física de las cosas. Pero no se debe decir simplemente que con ello Spinoza niega

¹⁹⁶ *Ibidem*, § 72,
¹⁹⁷ *Ética*, I, XXXVI.

toda *idea de fin*. Es cuestionable la finalidad en la naturaleza sólo si se trata de causa *intencional*.

Kant cuenta al spinocismo entre los sistemas filosóficos que defienden el *idealismo* de las causas finales, el cual es propio de los objetos geométricos. La geometría es una ciencia que le sirve de modelo a Spinoza para su *Ethica more geometrico demonstrata*. Con claridad y rigor lógico-matemático Spinoza desarrolla un sistema del mundo con base en su interpretación de lo que es *la sustancia*, que así mismo es el punto de partida de su determinismo causal. En este sistema Dios no es la inteligencia suprema que, libre e intencionalmente, se proponga crear al mundo; pero las cosas están en Dios como sujeto-substancia del cual son determinaciones que se relacionan unas con otras <<conforme a fin y necesariamente>>. En palabras de Kant:

[E]sa sustancia no sería ciertamente causa del mundo por el entendimiento, pero en ella, como sujeto, se encontraría todo el entendimiento de los seres en el mundo; sería, por consiguiente un ser que, si bien no produciría nada según fines, sin embargo en él las cosas todas deberían relacionarse unas a otras conformemente a fin y necesariamente, aun sin fin ni intención, por motivo de la unidad del sujeto, de quien sólo son determinaciones.¹⁹⁸

Kant considera que el sistema de Spinoza es panteísta porque plantea la unidad absoluta del principio de las cosas naturales en la idea de Dios, y concibe las cosas naturales como determinaciones inherentes de la deidad, con lo cual las cosas particulares sólo son *modos* de la sustancia. Spinoza niega que Dios tenga intenciones porque ello implicaría atribuirle a ese ser, que se supone perfecto, una imperfección. En pocas palabras, la sustancia no tiene finalidad, sólo subsistencia, lo cual concuerda con lo que se ha dicho en torno a la primera analogía de la experiencia (en 1.2.1). Pero Kant maneja el término sustancia como una analogía de la experiencia, en tanto es un principio de determinación de los fenómenos, e interpreta que el sistema spinocista da lugar a una visión mecanicista de la naturaleza:

¹⁹⁸ *KU*, §85, A 400 B 405. Para Spinoza no hay dos sustancias, extensa y pensante, como piensa Descartes (quien también piensa la sustancia como <<aquello que no depende de otra cosa>>, y en rigor, sólo Dios puede ser sustancia), ni hay infinitas sustancias, las mónadas, como piensa Leibniz, que serían armonizadas por una inteligencia arquitectónica (Dios, como la *mónada rectora*), porque la naturaleza es idéntica a Dios (*Deus sive Natura*); a menos que se quiera pensar una diferencia entre ambos. Pero, si toda determinación es una negación (*omni determinatio, negatio est*), entonces no se hablaría de un sólo Dios, ni de una sustancia unitaria. Si, por otra parte, se hablara de dos sustancias; pero sin pensar claramente cuál es su diferencia, entonces, no hay realmente diferencia.

Espinosa quiere dispensarnos de toda pregunta sobre el fundamento de la posibilidad de los fines de la naturaleza y quitar a esta idea toda realidad, considerándolos, en general, no como productos, sino como accidentes inherentes al ser primero, y atribuyendo a este ser, como sustrato de aquellas cosas naturales, no causalidad, en consideración de las mismas, sino solamente subsistencia.¹⁹⁹

Esta clase de panteísmo es mecanicista por pensar a la naturaleza como una substancia que determina sus modos por absoluta necesidad, sin propósito alguno. Lo cual no sólo niega una finalidad material en la naturaleza –porque es un mecanismo ciego, inintencionado–, sino que pone en duda la posibilidad para el principio suprasensible de la libertad. Claro que es discutible si el panteísmo, de suyo, niega la libertad, pues ésta tiene una función de suma importancia en otros sistemas filosóficos que también pueden ser considerados panteístas. Schelling, por ejemplo, coincide, en parte, con lo que dice Kant, que el panteísmo de Spinoza enfatiza la necesidad; pero ello no se debe a que sea panteísmo –a la inmanencia de las cosas en Dios–, sino a que sean simplemente cosas, cosas determinadas conforme a la concepción racionalista y mecánica. Schelling dice que “la negación o afirmación de la libertad se basa en general en algo totalmente distinto de la aceptación o el rechazo del panteísmo”.²⁰⁰

Schelling dice que la libertad es negada por un panteísmo mecanicista, mas no por el panteísmo en sí. En abono de la interpretación kantiana sobre el carácter fatalista de Spinoza, se puede citar la controvertida proposición XXXV de la *Ética*, en la cual Spinoza dice que <<los hombres se equivocan por cuanto se creen libres; y esta opinión consiste únicamente en que ellos ignoran las causas por las que están determinados>>.

Sin embargo, hay que reconocer en el sistema de Spinoza un esfuerzo por superar el dualismo ontológico, que supone una substancia escindida. Por otra parte, el dualismo cartesiano preserva la libertad para la *cosa pensante*, mientras que Spinoza da preeminencia al condicionamiento natural con base en una vinculación entre teología y

¹⁹⁹ *Ibidem*, § 73

²⁰⁰ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados*, 345 [p.133]. En cuanto al grado en que Kant pudo superar al mecanicismo, Schelling dice que sólo aporta un *mecanismo superior*, porque la verdadera oposición de principios metafísicos no es la que Kant hace entre *naturaleza* y *libertad*, sino la que hay entre la *libertad* y la *necesidad*, lo cual debe constituir el fundamento de la naturaleza misma. Sólo con ello se puede hacer “una verdadera filosofía de la naturaleza” (*Ibidem*, 357, [p. 161]).

física. Los resultados de esta vinculación son cuestionables, porque se extiende la determinación mecanicista, a tal grado, que se podría negar la libertad como causa de la moral. En tal caso, no tendría lugar esa *nomotética de la libertad* que constituye el núcleo de la filosofía moral de Kant, quien se ocupa en destacar la facultad suprasensible del hombre, para conducirse conforme a la razón. Por ello Kant considera que el fin final "no es un fin tal que la naturaleza pueda efectuarlo ni producir cosas en conformidad con su idea, porque es incondicionado".²⁰¹

La razón auto-colocada inmediatamente como voluntad da lugar a la causalidad teleológica; pero no se trata de una teleología física, sino moral, <<enderezada a fines>>, para que el hombre pueda legislar en el reino de los fines:

Ahora bien: no tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal, que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero, considerado como noúmeno.²⁰²

La legalidad moral debe ser distinta de la nomotética de la naturaleza; aunque Kant plantea que hay analogía entre ambas, en el sentido de que son semejantes, porque ambas producen leyes. La legalidad moral no da lugar a un determinismo mecánico; porque el hombre puede darse a sí mismo su propia ley. Ello implica alcanzar la autonomía moral, con base en el principio trascendental de la libertad, cuya existencia es, para Kant, una *convicción*. Pero no es posible adquirir esta convicción por vía de la especulación metafísica, porque esta no cuenta con los elementos suficientes para construir un sistema de la razón pura:

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, y de todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo de la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren por él consistencia y realidad

²⁰¹ KU, §84, A393 B398.

²⁰² *Idem*. Destaquemos que Kant ve en el hombre un ser facultado para iniciar nuevas cadenas causales (ver nota 5 de la *Crítica del Juicio*), y que de este modo la razón puede incidir en la naturaleza. Con lo cual parece contradecirse la separación entre el noúmeno y el fenómeno, pero Kant aclara que aquí lo sensible son los efectos, en tanto que sean fenómenos.

objetiva, esto es, que su *posibilidad* es *demostrada* ya que la libertad es real; porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.²⁰³

La libertad es la única de las tres ideas puras de la razón cuya realidad puede ser demostrada apodícticamente por la ley moral. En cambio la idea de Dios, cuando es empleada directamente en la teología física para pensar un fin final de la naturaleza, no da sitio a convicción alguna, pues no se puede obtener, desde los fines relativos de la naturaleza, el conocimiento de la constitución de la causa suprema, que pudiera infundir fines en la naturaleza. Tampoco se puede comprobar si la naturaleza tiene la finalidad de generar un ser en específico. Por ello el ensayo de la teleología física es insuficiente para encontrar un fin final de la naturaleza, porque nunca es un conocimiento consumado, sólo es una *propedéutica* para la razón pura práctica.

No queda, pues, otra cosa que el valor que nosotros mismos damos a nuestra vida, no ya por lo que hacemos, sino porque lo hacemos con arreglo a fin, independientemente de la naturaleza; de suerte que la existencia de la naturaleza sólo bajo esta condición se puede convertir en fin.²⁰⁴

Si se quiere encontrar una función para la idea de Dios, en la razón pura práctica, hay que *ensayar* el camino de una teología moral (*moralische Teologie*), que cuenta con una ventaja frente a la teología especulativa, la "de conducirnos inevitablemente al concepto de un ser primario uno, perfectísimo y racional, un ser al que la teología especulativa no podía remitirnos, ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya convencernos de su existencia".²⁰⁵

La teleología puede contar con el principio *a priori* de la moral, que es la libertad, lo que permite en el hombre la representación de fines. Así pues, el *télos* se encuentra, sin duda, "en nosotros mismos, y, más aún, en el concepto, en general, de un ser racional, dotado de libertad (de su causalidad) [en] una teleología moral".²⁰⁶

²⁰³ *KpV*, 4, 5. La tercera antinomia de la razón pura, donde se oponen el determinismo naturalista y la libertad, tiene una solución que, como dice Crescenciano Grave, "consiste en averiguar si al pensarnos como causas eficientes *a priori* estamos adoptando un punto de vista distinto a cuando nos representamos a nosotros mismos de acuerdo con nuestras acciones que se nos presentan como efectos. Se trata, pues, de aplicar a nosotros mismos la reflexión que distingue entre cosa en sí y fenómeno" (*El destino de la razón*. p. 121).

²⁰⁴ *KU*, §83, A392 B396 (en el asterisco*, o nota de Kant).

²⁰⁵ *KrV*, A817 B845.

²⁰⁶ *KU*, §87, A414 B419.

En el ámbito de la razón pura práctica, Kant habla en términos de *convicción*, lo cual es mucho más que hablar en términos de *analogía*, pues nos dice que <<sin duda>> la representación de fines está en los hombres, no en la naturaleza. En cambio, sólo hemos podido hablar del posible fundamento de la productividad natural mediante una semejanza con la causalidad por fines.

Ahora bien, si atribuimos al fundamento de la naturaleza un fin determinado, como el de crear un ser específico, digamos: el hombre, puede ser que sólo nos apoyemos en fundamentos subjetivos del sentido moral. Por ello debemos mencionar todavía una dificultad de fundar la teología sobre bases teleológicas, la cual estriba en que una creencia de la razón, sobre la existencia de Dios y de una vida de ultratumba, se podría basar en el supuesto de los sentimientos morales, mas no en observaciones físicas. Si se prescinde de dichos sentimientos morales, suponiendo que hay alguien a quien sea indiferente la legalidad moral, la cuestión se reduce a "un simple problema especulativo y, aunque todavía puede recibir fuertes apoyos de los fundamentos de la analogía, no puede ser defendida con fundamentos tan sólidos como para hacer rendir al escéptico más recalcitrante".²⁰⁷

Sin embargo, tras revisar la teleología física y la teleología moral, podemos ver que Kant reafirma la nomotética de la libertad, considerando que, sólo con fundamento en la moral, el hombre debe ser el fin final de la naturaleza. De esta manera queda justificado el pensamiento teleológico, y específicamente la idea de una posible finalidad de la naturaleza. Como dice Christine Kosgaard, la capacidad humana de proponerse fines no sólo hace de cada ser racional un fin en sí mismo "sino que determina el único propósito final posible de la naturaleza, concebida teleológicamente".²⁰⁸

Pero, reiteramos que sólo se puede pensar al mundo *como si* fuese una cadena de causas y efectos que concurren a este fin final e incondicionado, de la causalidad que no es mera naturaleza, y que, sin embargo, puede incidir en la naturaleza misma con sus acciones intencionadas. En palabras de Kant:

Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso a discreción

²⁰⁷ KrV, A830 B858.

²⁰⁸ *Creating the Kingdom of Ends*, p. 130.

de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado en todas sus acciones, tanto dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre a la vez como fin.²⁰⁹

Si no partimos de las endeables bases que nos da razón especulativa, como el uso de analogías, sino de las convicciones que aporta la razón pura práctica, veremos que no cabe preguntar a un hombre por qué (*quem in finem*), o en función de qué otro fin se debe su existencia, puesto que el hombre es ya *un fin en sí mismo*. Pero, hay que insistir en que esta concepción del hombre como legislador en el *reino de los fines*, como *fin final* y como *fin en sí mismo*, sólo tiene sitio cuando se trata de un sujeto autónomo moralmente. El hombre como fin en sí mismo es el principio de aquello que Kant denomina *personalidad*, porque esta capacidad de elevarse sobre la naturaleza (afuera de él y dentro de él):

No es otra cosa que la personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanicismo de toda la naturaleza, pero considerada, al mismo tiempo, como facultad de un ser sometido a leyes puras prácticas que le son propias, es decir dictadas por su propia razón, la persona, pues, en tanto que pertenece al mundo sensible, sometida a su propia personalidad, en tanto que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; y por lo tanto, no es de admirarse que el hombre, como perteneciente a los dos mundos, deba considerar su propio ser, en relación con su segunda y suprema determinación con veneración, y las leyes de esta determinación con el más grande respeto.²¹⁰

Tiene sentido hablar de personalidad, así como de responsabilidad ética, sólo en un sujeto cuya voluntad sea *autónoma*, que adquiriera una mayoría de edad, de carácter moral —que la ley que se dicta a sí mismo no dependa ni del cielo ni de la tierra—, de tal manera, que el sujeto pueda determinar su voluntad conforme a los principios de la razón. Si se preguntase: ¿para qué fin deben existir hombres? Podría pensarse que sería para la consecución de la felicidad; pero es cuestionable que ésta deba ser el fin final de la naturaleza. Como dice Crescenciano Grave, si bien es posible que los entes organizados tengan los instrumentos u órganos más adecuados para alcanzar sus fines, nos encontramos con que "la voluntad regida por la razón no garantiza la obtención de la felicidad".²¹¹ Ello se debe a que el fin de la razón no

²⁰⁹ *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, p.187.

²¹⁰ *KpV*, 87, 155.

²¹¹ *Op. cit.*, p. 91. José Luis Villacañas dice que "la felicidad exige la posesión y el dominio de la existencia de un objeto de nuestro interés" (*Op.cit.*, p.20). Ese dominio requiere de la técnica como expresión del racionalismo utilitario, instrumental

es la felicidad, sino la de producir una voluntad que, según la *Fundamentación a la metafísica de las Costumbres*, es lo único que puede ser considerado como bueno en sí mismo.

3.2.1 En los linderos de lo cognoscible, conclusiones

En el primer capítulo hemos abordado las peculiaridades de pensar una *cosa como fin de la naturaleza*. A diferencia del finalismo aristotélico, que plantea la necesidad de que el físico explique los fines de la naturaleza, el autor de la *Crítica del Juicio* considera que el concepto de *finalidad* tiene sitio en las investigaciones de la naturaleza sólo como un principio regulativo, reflexionante, que aporta un hilo conductor para la investigación de los fenómenos, al recoger las diversas leyes empíricas bajo un principio de universalidad y conexión.

Kant dice que la causalidad mecánica y la finalista son máximas convenientemente subjetivas, porque ambas máximas tienen su base en la reflexión. Si se quiere elevar estas máximas a conocimiento de las cosas en sí, habrá una contradicción en la legislación del entendimiento. Para salir de la antinomia del juicio teleológico se ha requerido el esclarecimiento de los principios de determinación de los fenómenos. Si se remiten las representaciones a la constitución del sujeto trascendental –tomando en cuenta la totalidad de las facultades de conocimiento–, se puede concebir las operaciones de la naturaleza de dos maneras distintas: mecánica y técnica.

Se puede dar una explicación causal-mecánica de los fenómenos; pero, según principios subjetivos de la reflexión, también se puede pensar una técnica de la naturaleza. Al aplicar sólo los principios

o con arreglo a *fines*, *Zweckrationalität*, como lo llaman Adorno, Horkheimer y Weber. La cuestión que aborda Villacañas, a partir de su lectura de Adorno, puede formularse así: ¿por qué habría de esperarse ayuda, por parte de la naturaleza, para la satisfacción de las inclinaciones, que sólo el hombre puede asumir como sus fines subjetivos? No para gozo del hombre, considera Kant, pues el placer del hombre en relación con fines específicos no es algo que, por sí mismo, confiera valor a la vida. El sistema de fines en la naturaleza no tiene por qué someterse a la consecución de la felicidad, por ser un estado tal, en que el hombre mismo se ve incapaz de sostenerse sin variaciones ni titubeos. Kant se pregunta: "¿no existe una palabra que designe no un goce como el de la palabra felicidad, sino una satisfacción respecto de la propia existencia, un análogo a la felicidad que debe acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud? Sí! Esta palabra es *contento de sí mismo* [*Selbszufriedenheit*]" (*KpV*, 117,212).

del entendimiento, se investigan teoréticamente los fenómenos, como meros agregados de causas y efectos mecánicos. En cambio, si se piensa el obrar *técnico* de la *naturaleza* —mediante el Juicio y su principio a *priori*, que es la finalidad—, se reflexiona sobre un posible principio de constitución interna en el conjunto de los fenómenos *como si* fuese un sistema que posee una técnica, o *como si* el mundo fuese la obra de un supremo artista que obra según fines. Con ello la noción kantiana de *naturaleza* adquiere un carácter muy distinto al de la primera gran *Crítica*, donde es entendida sólo como *el objeto del conocimiento*. Por eso dice Martínez Marzoa que la *Naturaleza* de la *Crítica del Juicio* ya "no puede en modo alguno entenderse a partir del uso terminológico que <<naturaleza>> tenía ya antes en la *Crítica de la razón pura*".²¹²

La *naturaleza* que se perfila en la *Crítica del Juicio* es mucho más compleja y dinámica que la productividad meramente mecánica, porque Kant introduce la noción de una técnica de la *Naturaleza*. Aunque no queda del todo satisfecho con la analogía entre la *naturaleza* y el arte, que es una semejanza imperfecta si se maneja de manera directa, sin que medie una adecuada forma de exposición. *Naturaleza* y arte, entendido en lo general como *técnica*, son distintos porque toda técnica productiva encaminada a producir objetos puede comprenderse teóricamente, como una serie de nexos causa-efecto, mientras que, en el fondo, la *naturaleza* sería la facultad productiva de la *vida* misma, cuyos secretos no se pueden arrancar tan fácilmente por principios de determinación teórica. Martínez Marzoa se percata de que la cuestión de lo *factible*, o, digamos, lo *fabricable*, desde el punto de vista hipotético, es "una cuestión cognoscitiva; el <<saber>> técnico es conocimiento. Por lo tanto, lo que se hace presente en ese <<saber>> es *naturaleza* en el sentido de la *Crítica de la razón pura*".²¹³

Sin embargo, en el segundo capítulo se ha visto que sólo es posible caracterizar el fundamento de la causalidad natural, que parece obrar conforme a una técnica intencionada, con el uso adecuado de la analogía. Con *uso adecuado*, queremos decir que hay una manera de hablar de semejanzas entre cosas que son completamente distintas, como el entendimiento del hombre y lo que en la interioridad del fundamento

²¹² Desconocida raíz común, p. 77.

²¹³ *Ibidem*, p. 78.

podría ser una suprema inteligencia. Para no incurrir en el antropomorfismo dogmático, hay que echar mano de otra clase de antropomorfismo, el simbólico, que consiste en tomar como punto de partida el objeto de una intuición sensible, como en el ejemplo del reloj, y ponerlo en conexión con su causa eficiente, el relojero, para después aplicar la regla de la reflexión sobre la intuición a ese otro objeto que es totalmente distinto, el desconocido fundamento de la naturaleza, cuya relación con el mundo –como un espejo en el que se refleja la causa suprema– es perfectamente semejante, y en este sentido es análoga.

La *analogía* kantiana requiere cuatro términos y dos nexos causales: causa a (el relojero), efecto b (el reloj), causa A (Dios, como supremo artista) efecto B (el mundo), de las cuales podemos conocer a y b (y, parcialmente B, *el mundo*), quedando A, la causa suprema del mundo, como lo incognoscible; pero de lo cual podemos tener un *símbolo* en la causa a, que es el artífice humano.

Se puede decir que la analogía es un espejo –*speculum*– que permite a la razón otear, ver (desde lo alto: *oto*, *altus*) hacia el incognoscible fondo de la Naturaleza. Pero, ¿qué tan confiable es tal espejo, y tal especulación?; ¿permite aventurar la construcción de sistemas metafísicos que juzguen sobre la constitución del universo físico, de tal manera que se determine si hay en él una finalidad?

En una teodicea, como la de Leibniz, se considera que Dios es la inteligencia arquitectónica que puede estar en el fondo de la legalidad natural. Pero, Kant cuestiona a Leibniz por no distinguir entre lo dado a los sentidos y lo meramente pensado. Lo cual marca una enorme diferencia entre el sistema leibniziano y la noción kantiana de sistema, pues el sistema kantiano, antes de hacer afirmaciones sobre la realidad misma, atiende a la forma de los conceptos sobre lo real. Su punto de partida no es la sistemática del universo, sino la sistemática de estos conceptos. Aquí, lo que hace la reflexión es tomar, por un lado, los principios del entendimiento y, por otro la finalidad, en tanto principio heurístico, para articular a la facultad de conocer y a la facultad de desear. Ahora bien, si no se apela a la obra, el mundo, de un posible autor inteligente, Dios, sino al supuesto conocimiento sobre el autor mismo, hay que enfrentarse a la crítica kantiana al

teísmo y al deísmo, y revisar las *pruebas* de la existencia de esa idea hiperbólica.

No se alcanza a ver tan profundamente, en el oculto fondo de las cosas naturales, como para saber si hay dioses que determinen su finalidad. Ya sea que se identifique al fundamento de la Naturaleza con un solo Dios, como en el panteísmo spinozista, en tanto un ser inmanente, y se excluya la finalidad intencional, o que, como ser trascendente, se crea que el Dios único es *quien* le infunde los fines a la naturaleza, como en el teísmo cristiano. Pero, ¿cómo inclinarse por alguna de estas concepciones de la idea teológica, si no se puede conocer, en el sentido de un juicio determinante, la constitución interna de la deidad? Sólo cabe un juicio reflexionante, y formularlo en los términos kantianos de la analogía. De acuerdo con Crescenciano Grave:

Kant critica la presunción del conocimiento metafísico, pero mantiene las ideas racionales sobre el sujeto inmaterial, el mundo inteligible y el ser supremo de la metafísica que ha criticado. Esta conservación lo lleva a [...] preservar la metafísica, después de su autocrítica como razón pura, ya no como ciencia, sino como conocimiento analógico.²¹⁴

Como dice Crescenciano Grave, el recurso de la analogía reabre y *preserva* los asuntos de la metafísica especial, pues "Kant constriñe a la facultad cognoscitiva de la razón, que, por así decirlo, deja libre su poder analógico".²¹⁵ La crítica kantiana a la metafísica no tiene el propósito de extinguir la razón pura especulativa en provecho únicamente del sano entendimiento, sólo se trata de "mantener la disposición natural de la razón a la metafísica y, al mismo tiempo, evitar que se caiga en el engaño".²¹⁶

El uso de la analogía permite ampliar los alcances del pensamiento, mas no del conocimiento, a diferencia de lo que ocurre en el campo de las ciencias matemáticas pues, efectivamente, se amplía el conocimiento con el uso de ciertas analogías, entendidas como *proporcionalidad*. Se puede usar una analogía matemática allí donde no se conocen, directa e inmediatamente, distancias enormes, que rebasan por mucho la humana estatura. Dichas analogías sirven para despejar

²¹⁴ *Op. cit.*, p. 72.

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ *Ibidem*, p. 81.

algunas incógnitas de carácter científico-técnico, tal como ocurre en las diversas modalidades del cálculo. Pero estas analogías no son suficientes para desvelar las incógnitas que ya no conciernen a los objetos sensibles –por más que su *quantum* pueda extenderse hasta lo descomunal– sino a lo suprasensible, a lo que es *absolutamente grande*, tal como lo señala Kant en la analítica de lo sublime. Los fenómenos naturales pueden ser *símbolo* de lo infinito y la contemplación de los más terribles desastres pueden despertar en el hombre el sentimiento de lo sublime, que, en relación con la moral, apunta hacia lo nouménico, lo incondicionado, aquello que no es mera naturaleza: la legalidad moral.

Pero, no hay que apresurar el abandono de la razón pura especulativa, pues cabe la posibilidad de poner en acción la facultad de reflexionar sobre la cadena total de los fenómenos y realizar un ascenso en la serie fenoménica desde lo condicionado a lo incondicionado, hacia la suprema unidad del sistema de la naturaleza. Ello entraña la posibilidad –y hasta *el deber*– de sobreponerse a los límites que impone la determinación teórica.

Hay, pues, una cierta sospecha de nuestra razón, o, por decirlo así, una seña que la naturaleza nos hace, de que, por medio de aquel concepto de causas finales, podríamos pasar por encima de la naturaleza y enlazarla ella misma con el punto más alto en la serie de las causas.²¹⁷

El pensamiento reflexionante puede sobrepasar los límites del conocimiento teórico. Sin embargo, no debe olvidarse que el ascenso irrestricto sobre los límites de la experiencia ha hecho cuestionable la metafísica especulativa, que frente a la razón teórica parece empequeñecerse, dada su imposibilidad de ser un conocimiento de lo suprasensible. Pero, para pensar aquello que supera al entendimiento, no hay que apelar al entendimiento mismo, pues éste se encuentra tan ceñido por los principios de determinación de los fenómenos, que no puede, por sí solo, superar sus propios límites. La superación de esos límites requiere de instrumental adecuado. En palabras de Kant:

El escoplo y el martillo pueden servir muy bien para trabajar un trozo de madera de construcción; pero para grabar se necesita un buril. Así, son también utilizables el sano entendimiento y el especulativo, pero cada uno a su modo, aquél, si se trata de juicios, que encuentran su inmediata aplicación en la experiencia, y éste, donde se debe juzgar en general acerca de nociones puras, por ejemplo, en la Metafísica, donde

²¹⁷ KU, §72, A316 B320.

el que, frecuentemente, *per antiphrasin*, se llama a sí mismo entendimiento sano, no tiene que dar dictamen alguno.²¹⁸

Diferentes herramientas se usan en diferentes labores, con base en sus distintas capacidades. Algo similar ocurre con los usos de la razón, que corresponden a diferentes facultades y que, a su vez cuentan con sus propios principios metafísicos, así como son distintas las formas de exposición de sus conceptos. Se puede decir que la analogía es un instrumento adecuado a las facultades cognoscitivas del hombre. Pero no se trata de un instrumento punzante, mucho menos podría hablarse de un instrumento contundente, ni es una herramienta que, como el buril, incida firmemente sobre una superficie, es, como se ha sugerido, más un instrumento reflejante, es como ese espejo que se puede colocar sobre un muro muy alto, al cual no se puede franquear; pero sí que se puede extender el espejo, para ver lo que hay en el otro lado del cerco.

Ver por el *speculum* no es contemplar de manera directa. Por esto aceptaremos que la *kantiana* manera de juzgar sobre lo incognoscible no es completamente satisfactoria, dada su incapacidad de producir la certeza propia de un juicio apodíctico. Mas, no por ello se deja de considerar su utilidad para la razón, cuya sed de absoluto no queda saciada con el conocimiento determinante.

Si se considera insuficiente la estrategia de las analogías, a la manera kantiana, mediante el antropomorfismo simbólico, se puede tomar en cuenta otra estrategia que Charo Crego enumera para el problema de la nivelación entre la belleza natural y la belleza artística, a la que ha denominado *de la realidad*, retomando la propuesta de Gadamer sobre la función que desempeña *el genio* en la producción artística. Crego dice que las "distinciones entre apariencia y realidad, carácter hipotético y real, se superan en el tercer frente al que denominábamos de la realidad, que se inaugura con la introducción de la noción de genio".²¹⁹

Para Kant, el genio, como sujeto, es <<favorito de la naturaleza>>, y como fuerza productiva es un *don* o <<la capacidad innata mediante la cual la naturaleza le da la regla al arte>>. Crego

²¹⁸ *Prolegomena*, prefacio, 260, 10.

²¹⁹ *Op. cit.*, p. 140.

dice que la figura del genio artístico no sólo presenta la ya mencionada *apariencia* de los productos del arte *como si* fuesen naturaleza, o de su inversa, que la naturaleza aparezca *como si* fuese un arte, sino que, de esta manera se puede *postular* que el fundamento de la belleza natural y de la belleza artística es el mismo. "Ahora bien –dice Crego–, al juzgar a la naturaleza como arte real estamos postulando una finalidad objetiva y con ello abandonando nuestro terreno para adentrarnos al de la teleología".²²⁰ La dificultad radica en saber cómo se pasa desde la analogía de las *cosas como fines de la naturaleza* hacia la postulación de <<la naturaleza como arte real>>, pues como dice Crego, la analogía entre arte y Naturaleza permite dar ese paso, mediante el principio de la *finalidad* como <<principio trascendental de nuestra facultad de juzgar>>:

Sólo considerándola en analogía con el arte podemos postular de la naturaleza cierta finalidad. Y esta finalidad, principio trascendental de nuestra facultad de juzgar, será la que enlace precisamente la *Crítica del Juicio Estético* con la *Crítica del Juicio Teleológico*.²²¹

La investigación nos ha llevado a ubicar la *finalidad* como un principio de la subjetividad trascendental, que sirve para articular las facultades, y no para conocimiento de la Naturaleza en sí. Lo que no queda claro es la relación que este principio tiene con la postulación de la naturaleza como arte real. Claro está que Crego no se refiere a los postulados del pensar empírico en general que, según categorías de modalidad, son la *posibilidad*, la *realidad* y la *necesidad*; pero que deben servir a la experiencia. Sin embargo, hay que estar abiertos a la posibilidad de otra clase de postulados, pues algo similar ocurre con las analogías de la experiencia, de las que se ha partido para después ver cómo Kant echa mano de otras analogías que exceden el marco de la experiencia posible. Quizá no se deba negar la ampliación de los términos que Kant aplica a las condiciones de posibilidad de la experiencia, de manera que las restricciones iniciales dan paso a una metafísica distinta de la dogmática. Sin embargo, aquí no se explicarán todavía los pormenores de una postulación de otra índole que no sea la de fundamento para la experiencia, pues, ¿cómo decir que algo es *real*, incluso *necesario*,

²²⁰ *Idem.*

²²¹ *Ibidem*, p. 130.

cuando se trata de lo suprasensible? Ello presenta el reto de no quedarse anclado en el escepticismo; pero tampoco dejarse arrastrar por el dogmatismo. ¿Cómo alcanzar tal equilibrio?

El asunto requiere de un estudio más detenido, que nos proponemos para otra oportunidad, cuando ya no se hable sólo en términos de analogía, sino de *postulados*. Por ahora se puede señalar que también la razón práctica tiene sus propios postulados que son la *inmortalidad del alma*, la *libertad* y la *existencia de Dios*. En palabras de Kant:

Estos postulados no son dogmas teóricos sino *suposiciones* emitidas desde el punto de vista necesariamente práctico, y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en *general* (mediante su relación con lo práctico y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.²²²

Si bien es cuestionable toda *demostración*, por principios de la razón teórica, de la existencia de Dios, esta idea pura de la razón es la condición necesaria de un mundo inteligible para la existencia del bien supremo, concepto en el cual Kant considera que ya no son incompatibles los dos principios contendientes en la filosofía moral: la felicidad y la virtud. Pero para la razón teórica, Dios es una de las *ideas problemáticas* de la metafísica especulativa.

¿Cómo es el fundamento de la naturaleza? Por ahora sólo se apunta que tal fundamento es incognoscible, según los principios de determinación de los fenómenos; pero así mismo se usa la analogía entre naturaleza y la técnica para otear en el fondo de la cosa en sí; aunque sea mediante un espejo, oscuramente.

²²² KpV, 133, 240.

Bibliografía

Fuentes principales

- Kant Immanuel, *Kritik der Urteislkraft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
-- *Crítica del juicio*, trad. Manuel G. Morente, México: Madrid: Espasa Calpe, 1977.
-- *Crítica de la razón pura*, trad. De Pedro Ribas, España: Alfaguara, 2004, 692 páginas.
-- *Crítica de la razón práctica*, México: UAM Iztapalapa, 2001, 199 p.
-- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner, 1999, 95 páginas.
-- *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999.
-- *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, México: FCE, 147 págs.
-- *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. Samuel Nemirovsky, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, 205 p.
-- *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, trad. Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero, Buenos Aires: Losada, 2005, 264 p.
- Aristóteles, *Obras*, Trad. De Francisco. De P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1635.
-- *Poética*, Trad. Juan David García Bacca, México: UNAM, 1946, 37 páginas.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu (Obras de Wilhelm Dilthey I)*, trad. Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978, 426 páginas.
-- *De Leibniz a Goethe (Obras de Wilhelm Dilthey III)*, México: 1978, Traducción de José Gaos, et alter, 402 páginas.
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1996, 231 páginas.
- Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Trad. Jaime Salas Ortúeta, Madrid: Alianza, 1994, 192 páginas.
- Leibniz, G.W., *Monadología*, Buenos Aires: Aguilar, 1980.
-- *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las substancias*, así como de la unión entre el alma y el cuerpo, Buenos Aires, Aguilar c.1963.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Tecnos, Madrid, 1999

Newton, Isaac, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, *Enciclopedia Británica*, Chicago, 1952, número 34.

Schelling, G. W. F., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, España: Anthropos, 1989, 330 páginas.

Fuentes secundarias

Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México: UNAM-FFyL, 2007, 385p.

--*La semiótica, teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México: FCE, 2004, 207 p.

--*Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-FFyL, c. 2000.

--*et al, Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, México; Universidad Iberoamericana, 1995.

Cabrera Villoro, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, México: Paidós: UNAM, FFyL, 1998, 203 páginas.

Cachún Pavón, Alfonso, *La teleología en Immanuel Kant, un estudio sobre la Zweckmassigkeit en la "Primera introducción" a la Kritik der Urteilskraft*, México: edición de autor, 2004, 25 páginas.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1975, 403 páginas.

--*Kant, vida y doctrina*, México: FCE, 1977.

Cohen, I. B., *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*, trad. Carlos Solís, Madrid: Alianza, 1983, 121 páginas.

Cherniss, Harold, *La Crítica Aristotélica a la filosofía presocrática*, Trad. Loretta Brass de Eggers, et alter, México: UNAM, 1991, 473 páginas.

Donceel, J.F. S.J., *Antropología filosófica*, Argentina, Ediciones Carlos Lohlé, 1969, 507 páginas.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005. 2 tomos.

--*La actualidad de lo bello*, España: Paidós, 1991, 124 páginas.

Granja Castro, Dulce María (coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, España: Anthropos, 1994.

--*Kant en español: Elenco bibliográfico*, México: UAM.

--*El neokantismo en México*, México: FFyL, 2001, 399 páginas.

Grave Tirado, Crescenciano, *El destino de la razón: una introducción a Kant*, México: UNAM, FFyL, SUA-Biblioteca Crítica col. de Filosofía No. 4, 2007.

--*Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, México: Ediciones in nombre-FFyL, 2008.

Jaeger, Werner, *Aristóteles*, versión de José Gaos, México: FCE, 1946, 556 páginas.

Korsgaard Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 442 páginas.

Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant*, España: Anthropos, 1989, 142 p.

--*Desconocida raíz común*, Balsa de la Medusa,

Mayr, Ernst, *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, Katz Editores, Argentina, 2006.

Ramos, Samuel, *El concepto griego de lo bello*, México: sobretiro del volumen de homenaje del Colegio Nacional a Alfonso Reyes, 1956, pp. 122-129.

Reath, Andrew (editor), Hannah Ginsborg, Marcia L. Homiak, Jean Hampton, et al., *Reclaiming the History of Ethics: essay for John Rawls*, United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.

Taylor, Charles, *Las fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.

Turró, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, México: Anthropos, UAM-Iztapalapa, 19—, 385 páginas.
-- *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos, 1985.

Villacañas, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid: síntesis, 2001.
--, José Luis, V. Bozal, Fca. Pérez Carreño, Charo crego, et al., *Estudios sobre la <<Crítica del Juicio>>*, España: CSIC-Visor, 1990.

Villegas, Jaime Antonio, *El juicio estético en Kant*, México: ENEP Acatlán, 1977, 156 páginas.

Publicaciones periódicas

Cabrera, Isabel, "Verdad y juicio reflexionante en Kant", en *Diánoia*, número 42, 1996, pp.81-89.

Guyer, Paul, "Los principios del juicio reflexivo", trad. De Efraín Lazos Ochoa, en *Diánoia*, número 42, 1996, pp. 1-59.

Vigo, Alejandro G., "Reflexión y juicio", en *Diánoia*, volumen LI, número 57 (noviembre de 2006), pp. 27-64.