



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

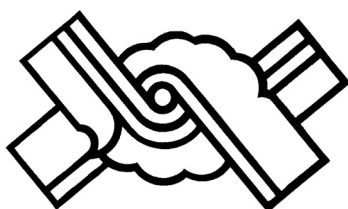
**NATURALEZA Y SUBJETIVIDAD.
UNA APROXIMACIÓN A LA
FILOSOFÍA KANTIANA**

TESIS DE POSGRADO

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
ALFONSO GAZGA FLORES**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO**



MÉXICO, D.F.

2012



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

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
I. Experiencia y causalidad.....	12
1. La filosofía trascendental como ontología.....	12
2. La condición de lo que sucede.....	23
II. Causalidad natural y libertad trascendental.....	33
1. La <i>crítica</i> de la razón pura.....	34
2. Cosmología y libertad trascendental.....	42
3. Mundo y naturaleza.....	45
4. Libertad trascendental y causalidad natural.....	51
III. Libertad y racionalidad técnica.....	73
1. De la libertad trascendental a la libertad práctica.....	74
2. El problema de la libertad en el registro de la racionalidad práctica.....	76
3. Libertad y <i>faktum rationis</i>	87
4. El modelo causal de la racionalidad técnica.....	103
IV. Naturaleza y subjetividad.....	115
1. Facultad de juzgar reflexionante y técnica de la naturaleza.....	116
2. La modalidad teleológica de la facultad de juzgar reflexionante.....	126
2.1. El juicio estético de reflexión.....	129
2.2. Ciencia de la naturaleza y finalidad interna.....	136
2.2.2. Organismos y fines naturales.....	140
2.3. Mecanismo de la naturaleza y teleología.....	149
2.4. Naturaleza, metafísica y <i>fin final</i>	163
Conclusiones.....	178
Bibliografía.....	190

AGRADECIMIENTOS

Agradezco:

A mi director de tesis, Dr. Crescenciano Grave Tirado, quien generosamente aceptó dirigir este trabajo y cuya rigurosa enseñanza ha sido un estímulo constante para adentrarme en los laberintos conceptuales de la filosofía kantiana; vaya aquí mi más profundo reconocimiento.

A mi revisora de tesis, Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, cuyo apoyo constante ha sido imprescindible para la culminación de este trabajo.

A mis lectores de tesis, profesores Dr. Efraín Lazos Ochoa, Dr. Pedro Stepanenko Gutiérrez y Dr. Ricardo Horneffer les agradezco por sus sugerencias, comentarios y críticas a la versión inicial de este trabajo; espero poder haber atendido de manera pertinente a sus observaciones.

Al CONACYT por la beca otorgada para la realización de mis estudios de maestría durante el periodo 2005-2007.

Por otra parte, quiero expresar mi agradecimiento al Mtro. José Francisco Ruíz Cervantes del Instituto de Investigaciones en Humanidades de la UABJO, institución en la cual laboro y quien en todo momento me otorgó las facilidades de tiempo y espacio para llevar a cabo esta investigación.

A mi madre, por su apoyo incondicional en todo momento.

A mi abuela y a mis hermanos

A mis amigos, Abraham Nahón y Judith Romero, quienes me han apoyado de diversas maneras durante los meses dedicados a la redacción final de esta tesis.

A Catherine, quien con infinita paciencia me ha acompañado y alentado a lo largo de esta travesía académica y personal.

Finalmente, dedico esta tesis a la memoria de mi padre, Rafael Gazga Iturribarría, quien hace ya muchos años me mostró por primera vez las infinitas posibilidades de la filosofía en un largo diálogo en torno a las paradojas eleáticas; en una buena medida, esta tesis no es más que una continuación de ese diálogo inconcluso.

Pero no podemos aducir fundamento alguno [*Wir konnten aber doch keinen Grund angeben*] de por qué tenemos precisamente tal especie de sensibilidad y tan naturaleza del entendimiento, mediante cuyo enlace se vuelve posible la experiencia; ni aun menos, de por qué ellas, como fuentes de conocimiento, por lo demás, enteramente heterogéneas, concuerdan empero siempre tan bien para la posibilidad de un conocimiento empírico en general, y principalmente (como lo señalará la *Crítica de la facultad de juzgar*) para la posibilidad de una experiencia de la naturaleza bajo las múltiples leyes particulares y meramente empíricas de ella, de las cuales el entendimiento no nos enseña nada *a priori*; como si la naturaleza estuviese arreglada intencionalmente para [corresponder] a nuestra capacidad de comprensión. Esto no pudimos explicarlo [*erklären*] (ni puede tampoco nadie hacerlo).

I. Kant, *Über eine Entdeckung...*

Lo que tiene de estupendo la *Crítica de la facultad de juzgar* es que Kant ha expresado allí la representación, es más, el pensamiento *de la idea*. La representación de un *entendimiento intuitivo*, de la finalidad *interna*, etc., es lo *universal* pensado al mismo tiempo como *concreto* en sí mismo. Únicamente en estas representaciones la filosofía kantiana se muestra, por tanto, *especulativa*.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*

INTRODUCCIÓN

Pero la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «Yo» comprende y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable.

A. Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*

Es lícito observar que en la larga historia de recepción del pensamiento kantiano, la *Crítica de la facultad de juzgar* [KU] ha sido, en comparación con las otras dos *Críticas*, la que ha tenido una fortuna mayormente desigual tanto por lo que respecta a su influencia ulterior como a la atención que ha recibido por parte de la literatura especializada. En efecto, si por una parte es indudable la fuerte relevancia que la tercera *Crítica* tuvo en el contexto filosófico alemán de fines del siglo XVIII y principios del XIX,¹ por otra parte, su influencia y tratamiento posteriores tradicionalmente se han concentrado casi exclusivamente en los desarrollos teóricos que Kant lleva a cabo en la primera parte de la obra (ese conjunto de problemas que se ubican tradicionalmente en el ámbito de la estética), quedando la segunda parte, la correspondiente a la «Analítica de la facultad de juzgar [*Urteilkraft*] teleológica», en un lugar manifiestamente secundario.² Como lo ha señalado recientemente un comentarista, es probable que a esto haya contribuido tanto el progresivo descrédito del modelo teleológico como criterio explicativo de la naturaleza — más allá de su fugaz reivindicación en algunos momentos del Idealismo alemán— así como el propio señalamiento de Kant en la Introducción a la tercera *Crítica* al enfatizar el papel meramente complementario de la crítica del enjuiciamiento teleológico frente al carácter «esencial» propio de la crítica del enjuiciamiento estético.³ Respecto a esto último, resulta sumamente sintomático que sea dentro del propio párrafo de la Introducción de la *Crítica*

¹ Cfr. Ernst Cassirer, «Goethe y la filosofía kantiana» en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, (edición de Roberto R. Aramayo; traducción de R. R. Aramayo y Salvador Mas), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007. pp. 233-279.

² Entre otros, Paul Guyer ha señalado recientemente la poca atención que ha recibido por parte de la crítica especializada la segunda parte de la tercera *Crítica*: «Kant's argument that we must be led from our experience of organisms to a teleological, but ultimately "ethicotheological" view of nature as a whole has not had much impact on subsequent philosophy, or even received much attention in Kant scholarship». Paul Guyer, «Kant's ambitions in the third *Critique*», en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to KANT AND MODERN PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, New York, 2007. p. 580.

³ Cfr. Alejandro Vigo, «Determinación y reflexión», en *Anuario Filosófico*, Vol. XXXVII. Núm. 3, págs. 749-795, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

de la facultad de juzgar, dedicado precisamente a la justificación de la inclusión del tratamiento del enjuiciamiento teleológico, donde Kant advierta sin ambages que «la parte que contiene el discernimiento [*Urteilkraft*] estético es esencial en una crítica del discernimiento, porque sólo ésta alberga un principio que el discernimiento pone totalmente *a priori* como fundamento de su reflexión sobre la naturaleza».⁴ Esta advertencia, como ya lo hemos sugerido, deja al análisis correspondiente a la teleología en una posición decididamente ambigua dentro del proyecto general de la *Crítica de la facultad de juzgar*, algo que, pese a todo genuino intento de comprensión, no puede eludirse a la hora de abordar las reflexiones de Kant a este respecto. Precisamente, la lectura que nos proponemos desarrollar en este ensayo está inicialmente orientada por un interés histórico-conceptual respecto al estatuto teórico-discursivo que posee la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante en el contexto de la tercera *Crítica* y las consecuencias que de ella se derivan en la conceptualización de la subjetividad dentro del pensamiento kantiano.

A primera vista, sin embargo, no es del todo claro que las reflexiones kantianas en torno a la teleología proporcionen expresamente elementos teóricos que abonen para la caracterización del modelo de subjetividad que tiene cabida en la filosofía crítica. En efecto, al considerar las diversas estrategias interpretativas que admite el tratamiento de la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante, cabría identificar someramente dos grandes tendencias que se corresponden con dos de los ámbitos de aplicación del enjuiciamiento teleológico. Por lo que respecta a la primera de ellas, se trataría de tomar como punto de referencia la justificación inicial que Kant hace respecto a la inclusión de un modelo causal teleológico en términos reflexivos dentro de la filosofía crítica; como es sabido, dicha justificación viene dada por la exigencia de proporcionar un marco teórico-explicativo para una serie de particulares empíricos cuya estructura interna no es susceptible de ser aprehendida desde un modelo causal meramente mecanicista. La configuración interna de los seres vivos sería, en efecto, lo que en primera instancia conduciría a legitimar críticamente un modelo de enjuiciamiento reflexivo teleológico. Con esto, se trataría de integrar en el estudio de la naturaleza un recurso heurístico y regulativo

⁴ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Ak. 193. La *Crítica de la facultad de juzgar* (en adelante *KU*) será citada a partir de la edición en castellano de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas (I. Kant, *Crítica del discernimiento*, A. Machado Libros, Madrid, 2003), indicando exclusivamente la paginación de la Academia (Ak): I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, en *Kants Werk*, Akademie Textausgabe, Band V, Berlín, Walter de Gruyter, 1968.

desde el cual enjuiciar (reflexivamente) los procesos de producción, crecimiento y conservación de los organismos vivos.⁵

Ahora bien, por lo que respecta a la segunda estrategia referida, ésta tiende a centrarse y destacar las reflexiones incluidas en los párrafos finales de la *KU*, donde Kant elabora una compleja argumentación para justificar la postulación de un autor inteligente del mundo en clave moral. De acuerdo con esto, la relevancia de la «Analítica del enjuiciamiento teleológico» radicaría en su papel de propedéutica que llevase de la naturaleza hacia su fundamento divino, traspaso justificado en última instancia por la exigencia de otorgar algún tipo de cobertura conceptual que permita pensar la vinculación entre moralidad y felicidad.⁶

A nuestro juicio, la dificultad más evidente con que tropiezan estas lecturas reside en que terminan por eludir la importante indicación que Kant realiza en el primer párrafo de la «Metodología de la capacidad de juzgar teleológica» al señalar que, en términos estrictos, «la teleología en cuanto ciencia no pertenece a ninguna doctrina, sino tan sólo a la crítica y ciertamente a una capacidad cognoscitiva peculiar, a saber, la del discernimiento [*Urteilskraft*]».⁷ Aun sin emprender una exégesis exhaustiva respecto a lo señalado aquí por Kant, cabe inferir que si el enjuiciamiento teleológico no tiene componente doctrinal alguno sino sólo crítico-reflexivo, entonces —y expresado en términos sumamente breves—, puede concluirse que la teleología no dice nada respecto al mundo, sino sólo respecto al propio sujeto. A partir de esto, la hipótesis general que orienta este ensayo es que esta remisión de la teleología hacia la *crítica* no sólo supone un fuerte componente metodológico, sino que también conduce a una conceptualización de las relaciones entre naturaleza y subjetividad donde esta última obtiene una más acusada caracterización de su condición finita o derivada y cuya expresión límite reside, paradójicamente, en la postulación de una subjetividad arquetípica como soporte de la naturaleza teleológica.

⁵ Un par de ejemplos de estas estrategias interpretativas se localizan en Eugenio Moya, «Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano» en *Revista de Filosofía*, Vol. 30 Núm. 2, págs. 61-88, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2005; y Paul Guyer, «Organisms and the Unity of Science», en: Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁶ Cfr. Reiner Wiehl, «De la Teleología a la Teología ¿Aporía o camino? En relación a un debate central de la filosofía moderna», en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 27, págs. 217-241, Editorial Complutense, Madrid, 1993.

⁷ *KU*, Ak. 417

Desde esta hipótesis general, en este ensayo perseguimos distintos objetivos estrechamente relacionados entre sí. En primer lugar, mostrar cómo frente a una noción de Naturaleza entendida como un plexo articulado donde impera el régimen de la causalidad eficiente, en la «Analítica de la facultad de juzgar teleológica» se avanza hacia una caracterización de la naturaleza en términos de un *modelo causal teleológico* cuya peculiaridad estriba en que tal caracterización está sustentada en una transferencia analógica de la capacidad representativo-causal propia de la razón técnico-práctica. Lo que en primera instancia pretendemos defender a partir de esto es que, del mismo modo que por lo que respecta al proceder crítico referido al conocimiento y a la moral, en el caso del enjuiciamiento teleológico Kant está identificando y desgajando las estructuras subjetivas que hacen posible *juzgar* a la naturaleza en términos de causas finales. Como intentaremos mostrar, lo específico de la concepción kantiana del enjuiciamiento teleológico de la naturaleza reside justamente en el reconocimiento del carácter doblemente *subjetivo* de esta modalidad de predicación judicativa; es decir: no sólo *subjetivo* en tanto no implica determinación objetiva alguna, sino también en el sentido de que se trata de una proyección de la propia estructura causal técnica de la subjetividad sobre la naturaleza.

Ahora bien, en un segundo momento, argüiremos que en el caso específico del tratamiento de lo que Kant denomina como *finalidad externa* de la naturaleza (frente a la *finalidad interna* propia de los seres vivos), Kant avanza hacia lo que proponemos denominar como una teoría *antropogénica* en clave crítica, donde la subjetividad humana es reflexionada subjetivamente como la causa última que orienta y hacia la que se dirige todo el ordenamiento teleológico de la naturaleza. Respecto a esto, defenderemos que el paso de la finalidad interna a la finalidad externa supone un salto discursivo desde una problemática inicialmente referida al estudio de la naturaleza hacia una serie de consideraciones tanto de índole práctico-moral como metafísico-especulativo; de manera específica, intentaremos mostrar que al integrar a la propia subjetividad humana en el relato teleológico de la naturaleza, Kant está intentando responder a la pregunta por el lugar y papel que le corresponde a los seres humanos dentro de una naturaleza despojada de cualquier atributo teológico o sustancialista.

Ahora bien, a nuestro juicio, una de las consecuencias que se han derivado de las interpretaciones centradas exclusivamente en los desarrollos teóricos de la primera parte de

la tercera *Crítica* (la parte correspondiente a la «Analítica de la facultad de juzgar estética») es que el objetivo que Kant consigna explícitamente como tarea propia de una crítica de la facultad de juzgar, i. e., el enlace entre los dos dominios legislativos de la razón: naturaleza y libertad, ha sido tradicionalmente abordado sólo de manera accesoria y sin la suficiente atención requerida. Por supuesto, acometer la tarea correspondiente a evaluar el resultado del propósito que Kant adscribe a la *Crítica de la facultad de juzgar* implicaría revisar no sólo las dos partes que la componen, sino también analizar la relación de ésta con las otras dos *Críticas*, de modo tal que se tengan los elementos suficientes para poder evaluar la plausibilidad o implausibilidad del cierre sistemático que Kant pretende alcanzar a través de la mediación del enjuiciamiento reflexivo. Como es evidente, esto supone una tarea sumamente vasta y exhaustiva que rebasa con mucho los límites de este ensayo. Con un alcance mucho más restringido, un tercer objetivo de este trabajo es sugerir una interpretación en torno a esta problemática, intentando mostrar cómo es justamente la remisión de la subjetividad a la naturaleza teleológica la que permite en último término establecer un puente de enlace [*Verbindungsmittel*] entre razón teórica (naturaleza) y razón práctica (libertad). Expuesto en términos sumamente generales, lo que nos proponemos defender en torno a esto es que en atención a los desarrollos teóricos que Kant lleva a cabo en la última parte de la *KU* es factible interpretar que la vinculación entre naturaleza (causalidad eficiente) y libertad se lleva a cabo a través de la remisión de la razón teórica y de la razón práctica hacia un fondo de procedencia común que no es otro sino la naturaleza entendida en términos teleológicos. Pero dado que, como ya señalábamos, para Kant la legitimidad del enjuiciamiento teleológico reside en un principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante que *supone* a la naturaleza como sustentada en una estructura representativo-causal análoga a la racionalidad técnico-práctica, lo que se deriva de aquí es que la subjetividad humana sólo puede comprenderse a sí misma, por lo que respecta a su origen y destino o determinación (*Bestimmung*), como efecto o resultado de una estructura también *subjetiva*.

A partir de esto, lo que pretendemos mostrar en este ensayo es mostrar que las conclusiones de la «Analítica del juicio teleológico» son el resultado del entrecruzamiento de distintas líneas de fuerza argumentativa que, en su interrelación, conducen a una caracterización de la subjetividad como instancia autónomamente donadora de sentido y,

paradójicamente, radicalmente consciente de su finitud constitutiva y constituyente. En particular, argumentaremos que a partir del modo en que Kant caracteriza la mediación reflexiva entre naturaleza y subjetividad en la última parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*, dicha subjetividad admite ser interpretada no sólo como una estructura que la reflexión trascendental llega a localizar desde su propio proceder metodológico, sino sobre todo como una tarea abierta determinada por la asunción crítica y consciente de su irreductible finitud.

Ahora bien, como ya hemos señalado, la «Analítica de la facultad de juzgar teleológica» es el resultado de distintas líneas temáticas cuyo desarrollo puntual ha sido llevado a cabo por Kant en las dos primeras *Críticas*; debido a la imposibilidad de abordar detalladamente cada una de ellas, intentaremos ganar una vía de acceso a esta problemática a través de un análisis general en torno a los distintos modelos causales que se entrecruzan en la «Analítica de la capacidad de juzgar teleológica». Consideramos que esta opción interpretativa no sólo está plenamente legitimada toda vez que Kant plantea la problemática en torno a una comprensión teleológica de la naturaleza en términos propiamente causales, sino que también resulta fructífera como una estrategia hermenéutica que nos permita la revisión de algunos de los problemas claves del pensamiento kantiano que desembocan en la discusión que pretendemos abordar. De este modo, a través del tratamiento de algunas de las distintas modulaciones de la noción de causalidad dentro del pensamiento de Kant, nos proponemos desbrozar un camino que nos lleve a la problemática referida. A este respecto, tomaremos básicamente como puntos de referencia las discusiones desarrolladas por Kant en la «Segunda analogía de la experiencia» en la *Crítica de la razón pura* y en la «Analítica» de la *Crítica de la razón práctica*.

Así, en un primer capítulo, propondremos una caracterización sumamente general de la fundamentación trascendental de la causalidad natural eficiente que Kant desarrolla en la «Segunda Analogía de la experiencia» de la *Crítica de la razón pura*. El objetivo de esta primera aproximación es mostrar el modo en que Kant adscribe al concepto de causalidad el estatuto de principio del entendimiento para la posibilidad de la experiencia, estableciendo o fundando de este modo el marco trascendental desde el cual tiene lugar una comprensión de la naturaleza en la que impera una legalidad causal eficiente. En el segundo capítulo, ponemos a discusión el problema de la libertad trascendental que Kant desarrolla

en la «Tercera Antinomia de la razón»; el objetivo general de este segundo capítulo será mostrar tanto el alcance del concepto de causalidad natural como el modo en que Kant legitima la posibilidad de *pensar* una causalidad cuya causa no sea a su vez causada, es decir, una causalidad por libertad. En un tercer capítulo abordaremos el tema de la libertad práctica con la finalidad expresa de mostrar cómo la distinción estructural entre el modelo de causalidad eficiente y el modelo causal por libertad es conducido hacia la propia subjetividad, instaurando de este modo una escisión frente a la cual las reflexiones que Kant desarrolla en torno a la teleología pretenden dar una respuesta. En este mismo capítulo proponemos una sumaria caracterización de ese modo causal ínsito a la racionalidad humana que Kant llega a denominar como técnico-práctico, el motivo por el cual nos detendremos en este tema es debido a que (como intentaremos mostrar) es desde este modelo causal que Kant otorga legitimidad al enjuiciamiento reflexivo de la naturaleza en términos teleológicos. En el cuarto y último capítulo —el más extenso— abordaremos ya directamente las reflexiones de Kant en torno a la modalidad teleológica de la capacidad de juzgar reflexionante desarrolladas en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Ahora bien, al hacer uso de la estrategia referida no pretendemos en ningún momento una comprensión exhaustiva de los distintos modelos causales que analizaremos; nuestra estrategia tiene más bien un propósito funcional: recuperar aquellos elementos teóricos que nos permitan una mayor comprensión del papel que el modelo causal teleológico juega dentro del pensamiento kantiano. Valga esto como advertencia preliminar.

CAPÍTULO I

EXPERIENCIA Y CAUSALIDAD

El objetivo de este capítulo es mostrar los rasgos generales del problema de la causalidad eficiente dentro la filosofía kantiana. Sumariamente, este capítulo se articula en torno a dos apartados principales. En el primero expondremos brevemente las líneas generales del proyecto trascendental kantiano con la finalidad expresa de clarificar la noción de «objetividad» que se desprende de éste pues, como veremos, el tratamiento que Kant lleva en torno a la causalidad puede ser considerada como un caso específico de «constitución» de objetividad. En el segundo apartado propondremos una lectura del argumento kantiano a favor del principio causal incluido en la «Segunda analogía de la experiencia» dentro de la *Crítica de la razón pura*, y mostraremos en qué medida éste principio es considerado por Kant como condición de posibilidad de la experiencia.

1. La filosofía trascendental como ontología

Más allá de la discusión respecto a si la filosofía trascendental kantiana comporta exclusivamente una dimensión epistemológica o si se decanta hacia una ontología propiamente dicha, es lícito observar que en diversos momentos y contextos discursivos, Kant parece situar el proceder teórico-reflexivo de la filosofía trascendental en una posición estructuralmente análoga a lo que en la tradición leibniziano-wolffiana⁸ es denominado como *ontología*.⁹ En efecto, en el contexto específico de la discusión en torno al

⁸ La denominación «sistema leibnizo-wolffiano» se encuentra originalmente en un escrito de G. B. Bilfinger publicado en 1725 e intitulado *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana et mundo*. Cfr. Concha Roldán, “Crusius: un jalón olvidado en la ruta del criticismo”, *Revista de Filosofía*, 3ª época. vol. III, núm. 3, págs. 123-140. Universidad Complutense, Madrid, 1990. p. 128.

⁹ Valga como ejemplo lo señalado por Kant en carta dirigida a Marcus Herz en enero de 1792, donde el filósofo de Königsberg caracteriza a la filosofía trascendental como «una ciencia completa de *la ontología como pensar inmanente* [*der Ontologie als immanenten Denkens*], es decir, ese pensar a cuyos conceptos se puede garantizar su realidad objetiva» Carta a Beck del 20 de enero de 1792, I. Kant, *Philosophical correspondence*, University of Chicago Press, Chicago, 1967. p. 112. Y en esa obra de circunstancias de 1791 conocida como *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Kant manifiesta explícitamente esta identificación entre filosofía trascendental y ontología: «La ontología es aquella ciencia (en cuanto parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en la medida en que se refieren a objetos que puedan darse a los sentidos y ser pues acreditados por la experiencia. La ontología no toca lo suprasensible, fin final sin embargo de la metafísica; no pertenece pues a ésta sino como propedéutica, como pórtico o atrio de la metafísica propia, y es denominada filosofía

«descubrimiento» de las categorías a través de las distintas funciones lógicas de los actos judicativos en la *Crítica de la razón pura* Kant sugiere, al referirse a la «filosofía trascendental de los antiguos»¹⁰ una doble relación respecto a esta última desde su propia caracterización de la filosofía trascendental: por una parte se insinúa una analogía estructural de las categorías del entendimiento con los conceptos puros de la filosofía trascendental de ascendencia escolástica (i. e., *unum, verum y bonum*), y por otra, se enfatiza una distancia demarcadora cuyo punto de inflexión reside en primera instancia en la exigencia de reconocer que los «trascendentales» de la ontología racionalista-dogmática no son en realidad predicados últimos de las *cosas* —i. e., no son atributos que pertenezcan por derecho a las cosas mismas— sino que, antes bien, son criterios para el *conocimiento* de las cosas.

Escribe Kant al respecto: «los predicados presuntamente trascendentales [i. e., *unum, verum y bonum*] de las *cosas* no son nada más que requisitos y criterios lógicos de todo *conocimiento* de las *cosas* en general».¹¹ El trastrocamiento de los consabidos hábitos discursivos de la tradición filosófica leibniziano-wolffiana se muestra aquí de manera meridiana: los predicados «trascendentales» ya no indican un modo sustantivado del orden de lo real —no hay «los trascendentales»— sino que califican, adjetivamente, aquellos criterios que hacen posible toda objetividad *strictu sensu*, esa objetividad cuya expresión judicativa formal es lo que Kant caracteriza como juicios sintéticos *a priori*.¹² En este preciso sentido, es posible considerar, inicialmente, que para Kant lo *trascendental* designa el modo de proceder reflexivo-conceptual que permitirá sacar a la luz esos criterios y requisitos que condicionan toda objetividad posible, y sólo en un segundo momento (y por extensión) es que los predicados generales para el conocimiento de las cosas en general (i. e., las categorías) admiten la denominación de *trascendentales*. Esto implica que, a

trascendental por contener las condiciones y primeros elementos de todo conocimiento *a priori*», I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Tecnos, Madrid, 2002. Ak. 260.

¹⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 114. Como es habitual, en lo sucesivo se localizarán las referencias a la *Crítica de la Razón Pura* (en adelante *KrV*) precedidas de las letras «A» y «B», correspondientes a la primera y segunda edición de la obra respectivamente. La edición utilizada es la de Mario Caimi (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe de Mario Caimi, UNAM/UAM/FCE, México, 2009).

¹¹ *KrV*, B 114

¹² Esto ha sido enfatizado por L. E. Hoyos en su artículo «Trascendental» «con la noción de trascendental, tomada como característica de una filosofía, o de un tipo de conocimiento, Kant alude, ciertamente, a la metafísica tradicional; pero esa alusión es al mismo tiempo demarcadora y distanciadora». L. E. Hoyos, «Trascendental», en Juliana González y Eugenio Trías, *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003. p. 70

diferencia de la ontología o *metaphysica generalis* de la filosofía leibniziano-wolffiana, la filosofía trascendental kantiana tiene primariamente un fuerte componente metodológico que se expresa como el conocimiento de las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento objetivo.¹³

Ahora bien, como se sabe, la definición de *conocimiento trascendental* que Kant propone en las primeras páginas de la primera *Crítica* sufre un cambio en su formulación entre la versión de la primera edición y la segunda. En la denominada edición A, Kant ha señalado que el *conocimiento trascendental* «se ocupa no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general»¹⁴, de acuerdo a esta definición, el conocimiento trascendental se refiere sólo y exclusivamente a las condiciones intelectuales (conceptos puros) que permiten la constitución de la objetividad (objeto en general). En contraste, en la edición B, la definición del *conocimiento trascendental* señala que éste no sólo tiene que habérselas con conceptos *a priori*, sino en términos mucho más genéricos, con «nuestro modo de conocer objetos en general». Es bajo esta segunda formulación del *conocimiento trascendental* que se pone en evidencia que éste engloba tanto las condiciones sensibles como las condiciones intelectivas que intervienen para un genuino conocimiento de objetos. Desde esta perspectiva, aparece con una mayor claridad el señalamiento de Kant respecto a que el compendio de los principios que se refieren y determinan lo que puede ser legítimamente considerado como *objeto en general* (sin referirse, por lo tanto, a lo *dado*) es de lo que se ocupa la *filosofía trascendental*.¹⁵

Es a partir de esto que consideramos que la disputa entre si un acercamiento a la filosofía kantiana debe privilegiar el aspecto epistemológico frente a su faz ontológica sólo

¹³ «[Kant] simplemente ha trasladado, dicho con un juego de palabras, la trascendencia de lo trascendente (el “más allá”) a la immanencia, es decir, al modo de abrirse *todo* entendimiento humano a la comprensión del ente en cuanto tal. Ha trasladado la metafísica del ser a una metafísica del conocimiento». Humberto Giannini Iñiguez, «De la metafísica a la ontología», en Juliana González y Eugenio Trías, *Cuestiones metafísicas*, op. cit. p. 34

¹⁴ *KrV*, A 11

¹⁵ Es indudable que el proyecto kantiano en torno a la determinación del ámbito de la objetividad cognitiva está encaminado en una primera instancia a legitimar que los principios constitutivos de la experiencia (categorías, intuiciones, apercepción trascendental) sólo tienen validez en tanto son referidos a fenómenos. Si la *filosofía trascendental*, según la definición referida, no tiene como objeto lo *dado* (tarea que Kant adscribe a lo que denomina como *fisiología racional*) esto debería entenderse en el sentido de que ésta no tiene, en tanto tal, la finalidad de desarrollar una «metafísica de la naturaleza» propiamente dicha (en el sentido de una ciencia natural), sino más bien se trata, como señala Kant, de una especie de «propedéutica» que a manera de «ejercicio introductorio» (A 850 / B 878) analiza y fundamenta las condiciones de posibilidad de toda posible *metafísica* (constitución racional de órdenes objetivos), donde tendría cabida «tanto [la metafísica] de la naturaleza como de la moral». A 850 / B 878.

puede ser resuelta haciendo énfasis en que la Ontología o *metaphysica generalis* es convertida por Kant en una meta-teoría del conocimiento, y que esta última, a su vez, está sostenida por una interpretación *ontológica* del sujeto y del campo de la objetividad. La caracterización de la filosofía trascendental como ontología puede entenderse, desde esta perspectiva en particular, como una indagación que establecerá las condiciones trascendentales del ser-objeto o del objeto *qua* objeto. Como es sabido, el desarrollo concreto de esta indagatoria se lleva a cabo través del análisis de la dimensión formal-estructural del sujeto y de sus facultades cognitivas. Este «descenso» a la subjetividad, este *regressus* (primer modo de la reflexión trascendental) hacia el sujeto tendrá como resultado la constatación de que la objetividad (lo condicionado) sólo es posible desde la subjetividad (la condición), de modo tal que será desde ésta donde se determine lo que puede calificarse como *Objeto*. Considerándolo con más exactitud: la estructura de la subjetividad trascendental en su modalidad cognitiva será la que otorgue esas condiciones que posibilitan toda experiencia, en tanto conferirá a esta última su *formalidad objetiva*, es decir, constituyéndola e instituyéndola en tanto *natura formaliter*. Como es sabido, el punto nodal de este modelo epistemológico se cifra en el *reconocimiento* y la *localización* de la aperccepción trascendental como condición última (condición incondicionada) de toda posible *objetividad*:

La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*.¹⁶

Ahora bien, antes de alcanzar esta tesis, Kant inicia distinguiendo, al interior de la estructura formal de la subjetividad, entre dos facultades cognoscitivas básicas que, pese a provenir de una «desconocida raíz común», poseen cada una una característica y funciones netamente distinguibles:

Existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*.¹⁷

¹⁶ *KrV*, B 138

Entendimiento y sensibilidad, espontaneidad de los conceptos y receptividad de las intuiciones son las dos facultades del conocimiento humano que, en su interrelación, hacen posible todo conocimiento. Como es sabido, estas dos facultades son para Kant mutuamente independientes en términos estructurales, i. e., cada una de ellas es condición necesaria del conocimiento, pero por sí solas son cada una insuficientes; sólo en tanto ambas intervienen es que tiene lugar la elaboración de juicios genuinamente objetivos. Como reza la frase kantiana: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas».¹⁸ El rasgo esencial aquí es que «sólo cuando actúan *conjuntamente* [el entendimiento y la sensibilidad] pueden juzgar con validez objetiva»¹⁹.

Ahora bien, considerando en primer lugar la función que desempeña la facultad sensible, cabe señalar que ésta otorga la primera referencia, el primer contacto del sujeto con aquello que será constituido en Objeto:

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere *inmediatamente* a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio.²⁰

La dimensión inmediata propio de la intuición, su referirse sin mediación (conceptual) alguna a los «objetos» es lo que en un primer momento caracteriza a la sensibilidad.²¹ Escribe Kant: «Dar un objeto, si esto no se ha de entender a su vez de

¹⁷ *KrV*, B 29

¹⁸ *KrV*, A 51 / B 76

¹⁹ *KrV*, A 271 / B 327

²⁰ *KrV*, A 19 / B 33

²¹ Esta «inmediatez» posee un estatuto *sui generis* en virtud del carácter idealista trascendental de las formas puras de la intuición. Se trata de una «inmediatez» que debe ser entendida ya dentro de la dimensión trascendental de las formas puras, i. e. una «inmediatez» mediata, si entendemos por esto que la relación del sujeto con lo dado sólo es posible en virtud de las condiciones formales-sensibles de la subjetividad. No está de más insistir en relación a esto que la subjetividad (finita) no *crea* sus objetos (y de ahí su carácter receptivo por lo que respecta a la sensibilidad), sino más bien permite que estos sean *presentados*, integrados en su propio marco formal (sensible): «[Esta forma de intuir] se llama sensible porque *no es originaria*, es decir, [no es] tal, que por ella sea dada la existencia misma del objeto de la intuición (y esta [manera de intuición], por lo que podemos entender, sólo puede corresponderle al Ente originario [*Urwesen*]), sino que depende de la existencia del objeto, y por tanto, es posible sólo gracias a que la capacidad representativa del sujeto es afectada por aquél. Tampoco es necesario que limitemos nuestra manera de intuición en el espacio y en el tiempo a la sensibilidad del ser humano; puede ser que todo ente pensante finito deba concordar necesariamente en esto con el ser humano (aunque esto no podamos establecerlo); pero no por esta validez universal [esa manera de intuición] deja de ser sensibilidad, precisamente porque es derivada (*intuitus*

manera solamente mediata, sino [que significa] exhibir inmediatamente [tal objeto] en la intuición»²² y «la forma de todo fenómeno debe estar presta *a priori* en la mente [*Gemüthe*], y por eso debe poder ser considerada aparta de toda sensación».²³ Recuérdese a este respecto que la sensibilidad, de acuerdo al cuadro de las facultades presentado por Kant retrospectivamente en la denomina *Primera versión de la Introducción*²⁴ no forma parte de las facultades superiores cognoscitivas, es decir que, estrictamente hablando, la sensibilidad no *representa* conceptualmente nada, sino antes bien lo *presenta* y conforma desde sus formas puras: tiempo y espacio: «Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición posible, gracias a la cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori*».²⁵ Espacio y tiempo no son propiedades de las *cosas en sí mismas* ni entidades con existencia independiente de la subjetividad, sino antes bien condiciones formales de la facultad receptiva. Espacio y tiempo son entonces condición del *darse* de los fenómenos, por lo cual estos últimos sólo *son* en virtud de estas *formas* inherentes a la propia subjetividad. Gracias a esta estructura *a priori*, lo dado a la sensibilidad es susceptible de ser primariamente integrado y articulado para su ulterior conversión objetiva:

En efecto, si se tiene en cuenta que sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad se nos puede manifestar un objeto, es decir, convertirse en objeto de la intuición empírica,

derivativus) y no originaria (*intuitus originarius*) y por tanto no es intuición intelectual, la cual, por las razones que acabamos de aducir, sólo parece corresponderle al Ente originario [*Urwesen*], pero nunca a un ente [que es] dependiente, tanto según su existencia, como según su intuición» *KrV*, B 72

²² *KrV*, A 156/B 195.

²³ *KrV*, A 20/B 34

²⁴ En la *Primera versión de la introducción a la Crítica de la facultad de juzgar*, Kant señala: «podemos reducir todas las facultades del espíritu humano, sin excepción, a estas tres: la facultad de conocimiento, el sentimiento de placer y displacer y la facultad apetitiva». A cada una de estas facultades le corresponde, por su parte, una facultad superior de conocimiento, la cual establece el principio trascendental que rige la función de dichas facultades. Así, a la facultad de conocimiento corresponde el entendimiento, a la facultad de desear la razón y a sentimiento de placer y displacer la facultad de juzgar. Del mismo modo, como ya se señaló, a cada uno de estos pares les corresponde un principio *a priori* propio, a saber: al entendimiento la legalidad, a la razón la finalidad que es a la vez obligatoriedad y a la facultad de juzgar la finalidad». *EE*, § III, Ak. 206. Las referencias a la *Primera versión* (en adelante *EE*) se harán a partir de la edición en castellano de Pablo Oyarzún, (I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas 1992), indicando número de párrafo (§) y paginación de la Academia (Ak): I. Kant, *Von der Philosophie als einem System. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, ed. G. Lehmann, Hamburg, 1990.

²⁵ *KrV*, A 39 / B 56

entonces espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos.²⁶

La sensibilidad, en tanto facultad receptiva, es pues la condición subjetiva que hace posible el establecimiento y la *situación o posición (setzen)* de lo que es dado en vistas a ser constituido en objeto de una experiencia posible.²⁷ Se entiende, a partir de esto, la definición de fenómeno dada por Kant: «El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*».²⁸ De este modo, la característica primordial del fenómeno consiste en ser lo *indeterminado* del objeto; no sólo lo indeterminado y no sólo un «objeto indeterminado» (puesto que en sentido estricto Objeto sólo puede ser aquello que posee *determinación*), sino lo indeterminado del objeto, aquello que debe esperar a su determinación y constitución *conceptual*: «Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada».²⁹ Espacio y tiempo, por tanto, son las condiciones formales de la sensibilidad que posibilitan toda intuición empírica. Hay, sin embargo, una diferencia esencial entre ellas. Mientras el tiempo es denominado por Kant como la forma pura de la intuición del sentido interno, el espacio es denominado como la forma del sentido externo. Es importante hacer notar que, de acuerdo a esto, mientras el espacio sólo se refiere a los «objetos externos» a nuestra capacidad representativo-epistémica, el tiempo se refiere a todo tipo de intuición sensible (ya sean internas o externas), pues aun las intuiciones externas, aquellas que se dan bajo la condición del *espacio*, son también reconocibles como modificaciones del sujeto, por lo cual están subordinadas también al tiempo:

En consecuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos.³⁰

²⁶ *KrV*, A 89 / B 122

²⁷ «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones» *KrV* A 19 / B 33

²⁸ *KrV*, A 20 / B 34

²⁹ *KrV*, B 137

³⁰ *KrV*, A 34 / B 51. Es importante hacer hincapié en la asimetría que supone la distinción entre sentido interno (tiempo como forma pura) y sentido externo (espacio como forma pura): i) Hay una prioridad del tiempo en la medida en que éste es condición formal de toda representación, ya sea ésta meramente subjetiva

Lo importante aquí, como veremos, es que la caracterización del tiempo en tanto condición de *todos* los fenómenos es lo que permite a Kant defender que el engarce entre lo dado a la sensibilidad y su categorización por medio del entendimiento es posible en virtud del tiempo como forma pura de la intuición. En efecto, las categorías, en tanto factores operatorios y dinámicos de la subjetividad en su rasgo epistémico, ejercen su función (de síntesis) no sólo ni primariamente sobre la diversidad sensible, sino sobre el tiempo mismo (en tanto forma pura). El Objeto (*Objekt*), en un sentido estricto, es así el resultado de la categorización del tiempo que es, a su vez, una temporalización de la categoría, un «encarnar» en el tiempo de los conceptos puros del entendimiento.

De acuerdo a esto, y frente a la caracterización de la facultad receptiva como aquella que condiciona la *situación* de los fenómenos conformándolos temporalmente, la *determinación objetiva* de estos últimos es una función que recae en la labor *legisladora* del entendimiento. En contraposición pues a la receptividad característica de la sensibilidad, el entendimiento es definido por Kant en un primer momento como una facultad espontánea que tiene la capacidad de elaborar por sí mismo representaciones (conceptos de un objeto general):

(estados privados y privativos del sujeto) o representación de la realidad empírica externa. En el primer caso el tiempo es condición *inmediata* de los fenómenos internos y, en el segundo, condición *mediata* de los externos. En este sentido, la intuición interna es la condición *mediadora* en la aprehensión de las intuiciones externas. La importancia de esto reside en que la distinción entre sentido interno y sentido externo no es *necesariamente* análoga a la distinción entre fenómenos meramente subjetivos (estados privados del sujeto) y fenómenos externos al sujeto. No es *necesario* que esto sea así puesto que los mismos fenómenos externos están condicionados en última instancia por el sentido interno como condición de su aprehensión (*prioridad trascendental del sentido interno*); ii) Prioridad del espacio: sin duda una de las discusiones que más tinta ha hecho correr dentro de la literatura kantiana es aquella que intenta clarificar el sentido y alcance del argumento de Kant en contra del escepticismo epistemológico («Refutación del idealismo»). Sin entrar en una discusión en torno a esta problemática, vale señalar que en la *Crítica* Kant enfatiza que la *materia* (i. e., el contenido representacional) que llena nuestra estructura subjetiva es lo presentado vía el sentido externo: «En esta última[el sentido interno] las representaciones de los *sentidos externos* constituyen la verdadera materia con que ocupamos nuestro psiquismo» (B 67). Creo que esta última tesis (pese a los problemas exegéticos que conlleva) deja en claro que el «contenido» con que llenamos nuestro aparato cognitivo es el que suministra el sentido externo. (*Prioridad epistemológica del sentido externo*). En cualquier caso, lo relevante aquí radica en que el sentido interno (tiempo) *mediatiza* la aparición de los fenómenos externos, y es por precisamente por ello que estos últimos suponen siempre y necesariamente un marco de temporalidad (permanencia, sucesión o simultaneidad). Pese a esto último, lo dado en la sensibilidad vía el sentido externo permanece como tal, i. e., como «externo» en tanto «contenido representacional» aun cuando reciba un carácter temporal por parte del sentido interno.

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden de recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento.³¹

Pues bien, expresado en términos sumamente breves, de lo que se trata a partir de esto es de mostrar el modo en que estas dos facultades se interrelacionan. La estrategia argumentativa que Kant propone para responder a esto está regida en primera instancia por el gozne sobre el cual se articula la Mismidad del Sujeto y la Unidad del Objeto (*Objekt*): las categorías, en tanto conceptos de un «objeto en general = x», *unifican* toda pluralidad sensible bajo una sola Unidad que no es otra que la unidad expresada por la Mismidad del Sujeto (i. e. el «Yo pienso [que] tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones»³²) Toda pluralidad debe poder ser enlazada y reunida en una unidad por medio de la facultad espontánea de conocimiento, es decir, a través de la función sintética del entendimiento. Esto es así ya que, de acuerdo a Kant, la noción de síntesis incluye en tanto tal la referencia a una diversidad (*verschieden*) que debe ser reunida así como el factor de unificación de esa reunión. Ahora bien, este concepto normativo supone necesariamente la re-presentación de unidad que permita establecer posiciones fijas en la aplicación de los juicios. Esta representación de *unidad* no es por tanto un concepto temático, sino sólo aquello que es inherente a la aplicación de las categorías. Establecido esto, Kant puede dar paso a la consideración de que la unidad que antecede lógicamente y trascendentalmente a la síntesis llevada a cabo por el entendimiento es el «Yo pienso», principio al cual Kant define como «el concepto más elevado de que ha de depender todo uso del entendimiento».³³ Según la conocida fórmula kantiana:

El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí.³⁴

³¹ *KrV*, A 51

³² *KrV*, B 132

³³ *KrV*, B 134

³⁴ *KrV*, B 132

El «Yo pienso» (*Ich denke*) sustenta, en su reflexividad, el ser-objeto; es éste el fundamento último de toda posible objetividad, puesto que en todo uso de las categorías (en tanto funciones de enlace) es necesario que esté presente esta necesaria unidad originaria de apercepción. En este sentido, los conceptos puros del entendimiento pueden ser descritos como los diversos modos de exposición de la unidad originaria de la apercepción. Lo que Kant está señalando con esto es que la Unidad del Objeto (*Objekt*) es el correlato trascendental de la Mismidad del Sujeto, y esto a su vez es sólo posible gracias a la *conciencia de la identidad* (autoconciencia, reflexión) en la actividad sintética realizada por el sujeto. Es pues la Mismidad subjetiva la que funda la Unidad objetiva, lo cual implica que para toda posible objetividad es necesaria la unidad sintética de apercepción («Yo pienso»).

Pero esta síntesis (llevada a cabo por el entendimiento) «considerado en sí mismo —escribe Kant— no es más que la unidad del acto del que es consciente en cuanto tal acto, incluso prescindiendo de la sensibilidad».³⁵ Y, sin embargo, esta autorreferencia obtiene un rendimiento estratégico: «es a través de tal acto como el entendimiento es capaz de determinar internamente la sensibilidad en relación con la variedad que, según la forma de la intuición sensible, puede serle dada».³⁶ El acto de síntesis (apercepción) es llevado a cabo también sobre el sentido interno (tiempo en tanto forma pura) lo que permite la *determinación* de lo dado en la sensibilidad. Esto es lo que Kant denomina como *síntesis trascendental de la imaginación*, la cual tiene como primer resultado someter al *sentido interno* a la unidad del entendimiento:

El sentido interno contiene (...) la mera *forma* de la intuición, no la combinación de lo diverso incluido en ella ni, consiguientemente, intuición alguna *determinada*, la cual sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de lo diverso a través de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético ejercido por el entendimiento sobre el sentido interno) acción que he denominado como la *síntesis figurada*.³⁷

Para que la diversidad sensible sea representada como tal, i. e. como una *representación*, es menester que la imaginación (operando de manera condicionada por el

³⁵ *KrV*, B 153

³⁶ *KrV*, B 153

³⁷ *KrV*, B 154

entendimiento) determine al sentido interno. Dicho de otro modo: para lograr establecer cualquier pluralidad en *una* representación y para alcanzar la representación de una pluralidad es necesario recorrer la variedad dada, reunirla, reproducirla y reconocerla: en aquí donde radica precisamente la *conceptualización* del material sensible y, por ende, su conversión objetiva.³⁸ Pero, más importante aún, es que dicha síntesis no sólo se efectúa sobre el material dado a la sensibilidad (no sólo sobre los contenidos representados), sino también sobre el tiempo mismo (como forma de la intuición) de modo tal que sea posible establecer límites, recortes, representaciones del propio tiempo (y, por extensión, del espacio).³⁹ El propio carácter serial del tiempo es de este modo un resultado de la síntesis del sujeto al «producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición».⁴⁰ Dicho brevemente: la seriación del tiempo es algo que se construye: repetición, adición y reconocimiento de unidades homogéneas que, para constituir una «determinada magnitud temporal»⁴¹ deben *poder* ser acompañadas de la representación *Yo pienso* (autoconciencia).

Escribe Kant: «no podemos asumir los fenómenos en la conciencia empírica, esto es, aprehenderlos, sino mediante una síntesis de lo diverso a través de la cual se producen las representaciones de un espacio o un tiempo determinados, es decir, mediante la unificación de lo homogéneo y mediante la conciencia de la unidad sintética de tal diversidad homogénea».⁴² Una determinada magnitud temporal es el resultado de enhebrar lo pasado con el presente y, a la vez, conservarlo (igualdad cuantitativa sostenida por la Mismidad subjetiva). Esto último es así pues la síntesis por la que se construye un tiempo (y espacio) determinados se produce también por sí misma *temporalmente*, y es su reconocimiento en la apercepción originaria (conciencia de la unidad sintética) lo que, en última instancia, permite dar cuenta de la secuencia temporal. Y es que el sujeto está

³⁸ Visto este proceso desde el tiempo mismo, resulta entonces que éste posibilita la exposición sensible (en términos temporales) de las categorías, se trata pues de una temporalización de las estructuras del entendimiento. Pero a su vez el tiempo es conceptualizado, i. e. llevado al rango de representación bajo la égida de la categoría a través de la función que realiza la imaginación. Es por esto último que el tiempo no sólo limita la aplicación de las categorías (ciñendo el orden de la objetividad al plano de aquello que puede ser dado en la sensibilidad), sino que las realiza, les otorga plena significación.

³⁹ Un argumento por reducción al absurdo podría mostrar que, en efecto, si esto no fuera posible, i. e. sin la determinación del tiempo (y del espacio) por medio de la imaginación, la intuición de una pluralidad no sería más que la intuición de cada uno de los elementos que la componen, dadas en *un instante* del tiempo, lo cual supondría no tener la más mínima representación del tiempo (no habría experiencia objetiva de la sucesión temporal en tanto tal).

⁴⁰ *KrV*, A 143 / B 182

⁴¹ *KrV*, A 163 / B 204

⁴² *KrV*, A 162 / B 203

también *en* el tiempo como un Otro respecto al Sujeto al cual es inherente el tiempo como forma pura. Si esto no fuese así sería imposible remitir el proceso cambiante de percepciones que se dan en el sujeto a una única e idéntica conciencia. Tenemos pues, a partir de esto, dos distintas caracterizaciones del tiempo: 1) Tiempo (T1) como estructura, como forma pura interna, como condición que hace posible que algo («materia trascendental») pueda ser presentado; y 2) Tiempo (T2) como secuencia, como *magnitud extensiva*. Pero dado que T1 es condición de posibilidad de todos los fenómenos,⁴³ la síntesis (síntesis de aprehensión) por la que se constituye T2 es también una síntesis sobre lo representando (fenómenos) en T1. Es precisamente aquí donde tiene lugar la introducción del principio causal pues lo que éste lleva a cabo es, en una primera instancia, *ordenar* la serie del tiempo, *cualificar* la mera secuencia en razón de un *antes* y un *después*.

Nótese que la construcción de una determinada magnitud temporal no atiende a su carácter cualitativo, pues se trata más bien de la adición-repetición-conservación de unidades homogéneas, el puro «uno y otro y otro»: mera magnitud temporal. Lo que la regla causal proporciona es un primer momento es precisamente un criterio para pasar del *curso del tiempo* a su *ordenación* y del mero flujo temporal a su irreversibilidad. Se trata pues de pasar de la serie o secuencia del tiempo (y de los fenómenos presentes en él) a su consecuencia.

2. La condición de lo que sucede

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la formulación del principio causal que Kant propone señala que «Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *de acuerdo con una regla*»⁴⁴, mientras que en la segunda edición de la *Crítica* este principio es reformulado del siguiente modo: «Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa [*Ursache*] y efecto [*Wirkung*]»⁴⁵. Pese a la diferencia de formulación del principio causal entre la primera y segunda edición de la *Crítica*, es relevante señalar que la exposición de lo que Kant denomina como la «Prueba» del principio causal se mantiene inalterable en ambas ediciones, con la excepción de dos

⁴³ «Todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales» *KrV*, A 34 / B 50

⁴⁴ *KrV*, A 189

⁴⁵ *KrV*, B 232

párrafos iniciales agregados en la edición B que se conectan directamente con lo expuesto por Kant en la «Primera Analogía». Ahora bien, es indispensable abordar algunos aspectos de ésta última (y de la función de las «Analogías de la experiencia» en su conjunto) puesto que en ella se establece que todo *acontecimiento* y todo cambio (*wechsel*) sólo resultan inteligibles desde algo que funcione como sustrato *permanente*.

Habíamos mostrado en el apartado anterior que para Kant la función de las categorías dentro de la constitución de la objetividad es la de realizar enlaces normativos de la diversidad sensible. Pues bien, las «Analogías» son precisamente «casos específicos» del enlace normativo que las categorías suministran a la variedad empírica. Su particularidad estriba en que se refieren a la relación temporal de los fenómenos, es decir, son normas o reglas que se aplican a la diversidad fenoménica por lo que a sus relaciones temporales se refiere: Frente a lo que Kant denomina como «Principios matemáticos» («Axiomas de la intuición» y «Anticipaciones de la percepción»), los cuales no se refieren más que al aspecto cuantitativo de los fenómenos (magnitud e intensidad), siendo la primera condición de la causalidad toda vez que sintetizan lo homogéneo (i. e. *enumeran* términos equivalentemente cuantitativos lo que da lugar a la primera forma de enlace [*Verbindung*] objetivo⁴⁶), las «Analogías» *establecen* la relación dinámica (*nexus*) entre los fenómenos. Como veremos, lo que en última instancia Kant trata de llevar a cabo con la exposición de las «Analogías» es el justificar la *unidad* de la experiencia (objetividad), mostrando que es imposible que en ésta tenga lugar hiatos o cesuras que rompan su *regularidad*. Ahora bien, en una primera aproximación, las «Analogías» son caracterizadas por Kant como el compendio de reglas que se derivan de combinar la triada de categorías que corresponden a la clase «relación» (sustancia-accidente, causalidad-dependencia y comunidad) con los tres modos en que los fenómenos pueden encontrarse temporalmente: *permanencia*, *sucesión* y *simultaneidad*.⁴⁷

Escribe Kant. «Estos principios tienen la particularidad de que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de su intuición empírica, sino simplemente a la *existencia* de tales fenómenos y a la relación que guardan entre sí con respecto a esa su existencia»⁴⁸, y

⁴⁶ *KrV*, A 163 / B 204

⁴⁷ *KrV*, A 177 / B 220

⁴⁸ *KrV*, A 178 / B 221

son *reglas* pues regulan «*a priori* la existencia de los fenómenos».⁴⁹ Ahora bien, dado que todos los fenómenos están condicionados por la forma pura del tiempo, y dado que «sólo en éste, como sustrato (como forma permanente de la intuición interna), podemos representar tanto la simultaneidad como la sucesión»⁵⁰, y puesto que el tiempo mismo no es perceptualmente accesible, Kant considera que se requiere alguna condición invariable y perceptualmente accesible que funcione como «el sustrato que *represente el tiempo en general* y que nos sirva de punto de referencia al que remitir todo cambio o simultaneidad percibidos en la aprehensión».⁵¹

La caracterización que Kant propone del tiempo como «sustrato» puede entenderse en el sentido en que éste es una forma pura, i. e. la estructura formal de la subjetividad en el cual se hallan todos los fenómenos. Justamente, a partir de esto es que adquiere sentido la tesis de Kant en contra de la mutabilidad del tiempo: «el tiempo, en el que hemos de pensar todo cambio de los fenómenos, permanece y no cambia»⁵². Para clarificar esto último Kant argumenta que si el tiempo mismo (T1) cambiara (si fuese sucesivo *en cuanto tal*), esto habría de ocurrir (el cambio o sucederse de tiempo) en otro tiempo donde el tiempo se sucediera. Se entiende que esto conduce inevitablemente a un regreso al infinito, pues el «segundo» tiempo *donde* el «primero» *sucede* habría a su vez que ser permanente o sucesivo, y si fuese sucesivo se «debería pensar otro tiempo en el que ello fuese posible»⁵³, y así, *ad infinitum*. Sin embargo, y en alguna medida, decir que el tiempo «permanece» parecería conducir a un resultado paradójico puesto que se le está asignando al «tiempo» mismo una característica ya de suyo temporal. Empero, lo que la tesis de Kant pretende dejar en claro es simplemente que el tiempo es *uno* y el *mismo*, y que las partes de éste no son simultáneas (esto supondría dos tiempos a la vez), sino más bien sucesivas.⁵⁴ En este sentido, la tesis a favor de la *permanencia* del tiempo es en realidad una tesis a favor de la identidad numérica y estructural del tiempo:

⁴⁹ *KrV*, A 179 / B 222

⁵⁰ *KrV*, B 224

⁵¹ *KrV*, B 225. El subrayado es nuestro.

⁵² *KrV*, B 224

⁵³ *KrV*, A 183 / B226

⁵⁴ «En efecto no existe más que un tiempo y en él hay que situar todos los tiempos de forma sucesiva, no simultánea». *KrV*, A 189 / B 232

No es el tiempo el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponden, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia. Sólo desde esta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos.⁵⁵

Este tiempo «permanente» es el que hemos caracterizado antes como T1, y su «expresión empírica» es lo que Kant denomina como *sustancia*, la cual puede ser descrita en un primer momento como el «polo objetivo» de la forma pura (subjetiva) del tiempo (T1) que posibilita toda determinación temporal (T2): La sustancia es así la expresión empírica de lo permanente (trascendental), el existir incesante que hace posible en una primera instancia la unidad de la experiencia.⁵⁶

Ahora bien, lo que nos interesa destacar aquí es que Kant sostiene que para dar cuenta del cambio y del suceder es menester apelar a algo que permanece, i. e., algo que funciones punto de referencia al que remitir todo cambio, todo «empezar a ser» y todo «dejar de ser».⁵⁷ La sucesión temporal o, mejor aún, la sucesión *per se*, sólo resulta inteligible desde la permanencia, y no al revés. Esto es así pues, como ya vimos, para Kant el tiempo mismo no es sucesivo, sino la condición de la sucesión. Esto significa que no hay sucesión temporal, sino sucesión *en* el tiempo, i. e. en la forma inmutable que condiciona toda sucesión. La experiencia del cambio y del suceder es entonces sólo posible desde algo que permanece. El paso de un estado de cosas (A) por otro estado de cosas (B) sólo es posible si hay algo (X) que perdura y se mantiene durante el proceso del cambio. De este modo, la permanencia del tiempo (su identidad), y su expresión empírica (sustancia)⁵⁸ presiden, en tanto condición necesaria, el cambio y la sucesión. Como señala Kant: «El surgir o el perecer sin más, que no sean una mera determinación de lo permanente, no

⁵⁵ *KrV*, A 144 / B 183

⁵⁶ «La afirmación de que el tiempo es inmodificable o permanente, en realidad, equivale a declarar que este conserva su identidad como uno y el mismo tiempo (estructura temporal) durante todo el cambio». Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Gran Castro, Barcelona, Anthropos/UAM, 1992. p. 314

⁵⁷ Gilles Deleuze, en su ensayo «Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana», ha formulado con claridad meridiana el sentido de esta tesis: «Todo lo que se mueve y cambia está en el tiempo, pero el propio tiempo no cambia, no se mueve, como tampoco es eterno. Es la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable que no cambia. No una forma eterna, sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento». G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 46.

⁵⁸ «La permanencia expresa al tiempo» A 186 / B 226

pueden constituir una percepción, ya que es precisamente dicha permanencia la hace posible representarse el paso de un estado a otro, al igual que el del no-ser al ser».⁵⁹

Empero, si bien lo permanente (sustancia) es condición necesaria de todo *suceso*, no es condición suficiente de éste, pues para que se dé un suceder objetivo o un paso del ser al no-ser (o viceversa) en tanto determinaciones de lo permanente, es menester regular, constituir objetivamente *lo que sucede*. Precisamente la tarea de esta constitución objetiva es lo que Kant le adscribe al principio que enlaza causa y efecto: «todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *de acuerdo con una regla*».⁶⁰ De este modo, el principio causal de la Segunda Analogía establece que para todo suceder (para todo «llegar a ser») se requiere una condición antecedente (causa) que lo determine, y no sólo que lo anteceda. Es decir, este principio garantiza la legalidad del curso ininterrumpido del *acontecer*, así como también cualifica al tiempo mismo.

Ahora bien, aquí surge un nuevo problema puesto que, señala Kant, las propias percepciones de un fenómeno son en sí mismas sucesivas, i. e., se dan una después de otra, lo cual no significa (o, al menos, no implica necesariamente) que lo percibido (el «contenido representacional») sea también sucesivo. Esto es: dado que toda aprehensión de un fenómeno se da temporalmente, *en* el tiempo, no es posible inferir de ahí que también lo percibido sea a su vez sucesivo: «La aprehensión de la variedad del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes se siguen unas a otras. Si se siguen o no también en el objeto constituye un segundo punto de la reflexión no contenido en el primero».⁶¹ Para ilustrar esto, Kant propone considerar el ejemplo de la aprehensión de una casa, donde si bien las percepciones se siguen unas a otras (v. g. se percibe primero el tejado, después las ventanas, luego la puerta), esto no significa que la misma casa se esté «sucediendo» o haya sufrido cambio o alteración alguna. Esta es una de las razones por las cuales Kant señala que el orden objetivo de un suceso no puede ser inferido desde el orden subjetivo en el que se dan las percepciones. Por esto, más que inferir un orden temporal objetivo del orden temporal subjetivo en que se aprehenden los fenómenos, de lo que se trata es de *distinguirlos*.⁶² Distinguir entre la mera aprehensión subjetiva (percepción) y la

⁵⁹ *KrV*, A 188 / B 231

⁶⁰ *KrV*, A 189

⁶¹ *KrV*, A 190 / B 235

⁶² *KrV*, A 191 / B 236

representación objetiva (unidad de la experiencia). Esto es: dado que toda aprehensión implica una síntesis cuantitativa que da como resultado un tiempo (y espacio) determinados, ésta aprehensión no permite, por sí sola, distinguir o discernir *sucesos objetivos* (sucesos cualificados). Esto es así pues por orden temporal objetivo (Objeto) Kant no entiende, en este contexto, algo radicalmente ajeno al sujeto, sino «distinto» en la medida en que lo percibido en la aprehensión está sometido a una regla. En este sentido, se trata de distinguir entre la sucesión de percepciones en su mero flujo mental y la percepción de una sucesión.

Ahora bien, dado que de acuerdo a Kant toda aprehensión es sucesiva (una percepción sigue a otra) es menester someter ésta a una regulación tal que la determine y le permita acceder de su mero carácter subjetivo a su ordenamiento objetivo; tal regla es, precisamente, el esquema de causalidad. En otras palabras, el orden de un suceso es objetivo cuando la síntesis sucesiva (aprehensión) está determinada por la regla que estipula que «podemos hallar en lo que precede la condición bajo la cual sigue siempre (es decir, de modo necesario) el suceso»⁶³ Nótese que la regla causal no se refiere al orden en que las percepciones son aprehendidas, sino al orden en que éstas deben ser *conceptualizadas* para otorgarle el carácter de objetividad al suceso:

Si investigamos qué propiedad nueva confiere a nuestras representaciones la *referencia a un objeto* y qué dignidad adquieren mediante tal referencia, observamos que ésta no hace más que obligarnos a ligar esas representaciones de una manera determinada, por una parte y, por otra, someterlas a una regla.⁶⁴

Si nuestra interpretación es correcta, es lícito observar que, en última instancia, el fenómeno (en este caso un suceso) adquiere el estatuto de objeto por la función sintética (*sobre y desde* el tiempo) que ejerce el Yo: El «Yo pienso» (*Ich denke*) que acompaña toda percepción (conciencia empírica) en una aprehensión (la cual es irremediamente sucesiva) se reconoce (reflexión) como el Mismo (apercepción originaria) en las distintas percepciones.⁶⁵ Se trata de una síntesis de la síntesis: «Yo pienso» [*Ich Denke*]

⁶³ *KrV*, A 200 / B 246

⁶⁴ *KrV*, A 197 / B 243

⁶⁵ «La conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto. Por consiguiente, tal relación no se produce por el simple hecho de que

reflexionado en el transcurrir temporal. Esto es: dado que la síntesis es sucesiva, la Unidad del Objeto es el resultado de la proyección de la Mismidad del Sujeto, de «la continua [durchgängige] identidad de la autoconciencia». A partir de esto se entiende que es en última instancia esta relación del Yo consigo mismo (desdoblamiento del Yo en tanto Yo que está en el tiempo, que posee una «historia», y el Yo como función determinante del cual sólo podemos decir que «existe» como inteligencia⁶⁶) lo que garantiza la objetividad de todo suceso: el Yo somete las percepciones a una regla de modo tal que *confiere formalidad objetiva* a lo percibido (contenido representacional), pero dado que en el caso de un suceso se trata de una aprehensión (serie de percepciones) que es también sucesiva, el contenido de ésta será objetivo (sucesión objetiva) en la medida en que esté determinada por una regla de ordenación temporal (esquema de causa). Debe notarse que dado que sin determinación conceptual no hay Objeto, lo que la regla efectúa no es imponer (arbitrariamente) una relación causal (el sujeto no es causa del mundo), sino más bien conceptualiza y, por ende, *objetiva* el suceso aprehendido, el cual, por otra parte, sin esta *determinación* conceptual sería, literalmente, in-significante, i. e. no poseería significación *conceptual* alguna:

Convierto, pues, en *objetiva* mi síntesis subjetiva (de aprehensión) siempre en relación con una regla en virtud de la cual los fenómenos se hallan determinados en su secuencia, es decir, a medida que van produciéndose. *Sólo bajo esta condición es posible la experiencia de algo que sucede.*⁶⁷

Una de las conclusiones que pueden derivarse del pasaje transcrito, es que el orden de síntesis sucesiva (propio de toda aprehensión) se convierte en objetivo sólo si éste se halla determinado por una regla; pero dado que en la síntesis de aprehensión lo aprehendido implica necesariamente un contenido representacional (i. e., no la representación por sí misma, sino lo que se representa), éste último (el fenómeno) se halla a su vez sometido a la regla la cual, como ya vimos, señala que «todo lo que sucede tiene

cada representación mía vaya acompañada de conciencia, sino que hace falta para ello que una una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas». B 133

⁶⁶ *KrV*, B 158

⁶⁷ *KrV*, A 195 / B 240

una causa»⁶⁸ que lo anteceda. De este modo, *el principio causal posee validez objetiva para todo suceso, puesto que es la condición de posibilidad para la experiencia de la sucesión*. Para Kant el principio causal es así condición de la sucesión misma (no condición *para que* algo suceda, sino *condición de lo que sucede*⁶⁹), esto es, condición para que ésta pueda convertirse en objeto de una experiencia posible. El principio causal es pues condición de la objetividad del *suced*er puesto que estipula que para todo *suceso*, para todo «llegar a ser» (X y –X como estados seriados de algo que perdura Y) se requiere una condición antecedente, misma que debe estar conectada a su vez con otra condición que sea su causa y así, indefinidamente. La universalidad y necesidad de la regla causal se refieren pues a que en el ámbito de la experiencia, los fenómenos están ordenados temporalmente según un antes y un después, y el antecedente es causa física del consecuente.

Tal y como nosotros lo entendemos, el argumento de la «Segunda Analogía» apunta a clarificar y explicitar la objetividad del suceder; i. e. no de los sucesos concretos que se dan en la experiencia, sino al carácter de la sucesión en tanto que sucesión. En este sentido, la universalidad y necesidad de la «causa» se refieren a su estatuto de regla trascendental (es condición de la objetividad de todo suceder) y no a los casos concretos de su aplicación. Es decir, un suceso B requiere *necesariamente* poder ser enlazado con un estado de cosas A que le preceda y a lo cual esté ligado (regla causal); sin embargo esto no implica que el estado de cosas A sea causa eficiente del suceso B, y tampoco implica que, aun siéndolo, dado A en el futuro tendremos necesariamente B. Recuérdese que para Kant la regla causal indica *solamente* que dado un suceso B «podemos hallar en lo precedente la condición bajo la cual se sigue necesariamente el caso»⁷⁰. Esto significa que la regla o principio causal ordena ir de lo condicionado a su condición, y no la inversa (si fuese a la inversa, es decir, si el principio determinara el paso de la condición a la condicionado, se convertiría al principio causal en una deducción lógica y, por ende, al mundo en su totalidad como una derivación causal del sujeto).⁷¹

⁶⁸ *KrV*, A 196 / B 241

⁶⁹ Félix Duque, “Causalidad y teleología en Kant”, en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo, (eds). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Tecnos, 1989. p. 289.

⁷⁰ *KrV*, A 201 B 246

⁷¹ Félix Duque, “Causalidad y teleología en Kant”, op. cit. p. 295.

De acuerdo al modo en que hemos reconstruido la argumentación de Kant, nos parece que una manera de interpretar las tesis desarrolladas en la Segunda Analogía es que el principio de la relación causal eficiente para la objetividad de los acontecimientos, está dirigido a lograr una completa intelección y legitimación (*quid juris*) de la uniformidad, orden, coherencia y unidad de la experiencia (*necessitas phaenomenon*) y no, como podría derivarse de una lectura apresurada, proponer una ley (empírica) universal de la causalidad (en todo caso esto último es tarea del científico o del filósofo natural, no del filósofo trascendental). Esta última distinción es esencial, pues para Kant las leyes trascendentales de la experiencia no son homologables con las denominadas leyes de la naturaleza ya que, en última instancia, éstas últimas sólo son posibles en virtud precisamente de las leyes trascendentales que las condicionan.⁷² En otros términos: los principios trascendentales son así condiciones de posibilidad de la legalidad de la experiencia (objetividad) pero no leyes que especifiquen el *qué* de los contenidos empíricos: «Acerca de cómo pueda algo cambiar, de cómo sea posible que en un punto temporal suceda un estado a otro estado opuesto, no poseemos a priori el mínimo concepto. Para ello hace falta conocer las verdaderas fuerzas, conocimiento que sólo puede dárse nos empíricamente».⁷³

Recapitulando: todo suceso requiere como su condición necesaria la identificación de algo permanente que funcione como el punto de referencia al cual remitir todo cambio; argumentando apagógicamente, podemos aducir una situación hipotética donde nada permaneciera, donde todo estuviese en un fluir constante, interminable; en tal caso sería imposible establecer cualquier simultaneidad y toda sucesión (X y –X como estado sucesivos de Y) resultaría ininteligible puesto que sería imposible determinar relaciones de precedencia y consecuencia (temporal). Nada *sería*, todo estaría *siendo*. A partir de esto, la regla según la cual todo suceso supone una causa («principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad») implica que todos los fenómenos están conectados (dinámicamente) en el tiempo, y que un «empezar a ser» no precedido de un estado de cosas antecedente «es algo tan imposible de *aprehender* como el tiempo vacío mismo»⁷⁴. La regla o principio causal establece pues que para toda sucesión objetiva (i. e., todo

⁷² «Todas las leyes de la naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos fenoménicos especiales». *KrV*, A 198 / B 159.

⁷³ *KrV*, A 207 / B 252

⁷⁴ *KrV*, A 192 / B 237

sucederse inteligiblemente) es necesaria la condición de un antecedente que lo *determine* en el tiempo:⁷⁵

Cuando percibo, pues, que algo sucede, lo primero que tal representación contiene es que algo precede, ya que precisamente con respecto a ese algo obtiene el fenómeno su relación temporal, a saber, la de existir después de un tiempo precedente en el que no existía aun.⁷⁶

Como conclusión de este primer capítulo, podemos considerar que para Kant el papel fundamental de la Segunda analogía de la experiencia reside en que ella es ordena las relaciones temporales entre los fenómenos permitiendo así una experiencia articulada y coherente que no admita hiatos en su uniformidad formal.⁷⁷ Es decir que todo *objeto* (en tanto resultado del enlace de lo dado en la sensibilidad por medio del entendimiento) está ya siempre en relaciones sucesión sin que sea posible que algo tenga lugar en la experiencia sin estas condiciones constitutivas. Dicho en términos sumamente breves: no hay posibilidad de experimentar objetivamente ningún acontecimiento que no esté regulado por la ley que enlaza causa y efecto.

⁷⁵ Escribe Allison: «La afirmación de que todo evento tiene alguna causa equivale a la afirmación según la cual para todo evento existe alguna condición antecedente no especificada a la cual dicho evento se refiere de esta manera». *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, op. cit. p. 345

⁷⁶ *KrV*, A 198 / B 243

⁷⁷ La interpretación que estamos sugiriendo aquí se inscribe en esa versión «débil» del alcance del argumento a favor de la categoría de causa como condición de posibilidad de la experiencia; en su extenso trabajo sobre el tema de la causalidad en Kant, Eric Watkins ha resumido puntualmente el sentido de esta interpretación: «By contrast, a second line of interpretation does not presuppose that Kant is attempting to refute the global skeptic (i.e., one who is skeptical with regard to all claims to knowledge about the external world), but rather suggests that Kant is presupposing that we have experience (in the sense specified above, namely experience of a single world) and simply attempting to display various necessary conditions of that experience. For the context of the Analogies this interpretation would mean that every object that we could know must be locatable in one and the same time, which is possible only if they are related by temporal relations of succession and coexistence. Thus, by assuming that we have experience, Kant is presupposing that we have knowledge of objective succession and is simply asking how that knowledge is possible. The answer of the Second Analogy is that such fundamental knowledge is possible only if we apply the category of causality, that is, if the world (or the succession of the states of its objects) is governed by causality. While such an interpretation is obviously not as ambitious as the antiskeptical line, its chances of success may be considerably greater and it is by no means a trivial or unimportant undertaking. Establishing that the causal order is more fundamental than or prior to the experienced temporal order is neither easy nor uninteresting, and, if successful, shows that knowledge of the world must employ the categories, a conclusion that Hume certainly would not have wanted to accept. Thus, on this interpretation, even if the Second Analogy is not designed to defeat global skepticism, it can at least attempt to defeat someone who is skeptical about the category of causality». Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 207

CAPÍTULO II

CAUSALIDAD NATURAL Y LIBERTAD TRASCENDENTAL

El problema [de la libertad] no es propiamente fisiológico, sino trascendental. Por eso, la cuestión de la posibilidad de la libertad interesa, ciertamente, a la psicología, pero, puesto que se basa en argumentos dialécticos de la mera razón pura, sólo la filosofía trascendental debe ocuparse de ella, y de su solución.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*

En el capítulo precedente de este trabajo hemos propuesto una caracterización general del modelo de causalidad eficiente que Kant desarrolla en la Segunda Analogía de la experiencia. De acuerdo a ésta, la ley que enlaza causa y efecto es un principio *a priori* del entendimiento que, en tanto tal, condiciona necesariamente la posibilidad de toda experiencia objetiva de acontecimientos o sucesos de la naturaleza. El hecho de que la ley causal tenga el estatuto de un principio *a priori* del entendimiento implica que ella opera en términos judicativos, enlazando distintas percepciones en un ordenamiento necesario. De este modo, si nuestra interpretación es correcta, el estatuto de *necesidad* que posee la ley causal se refiere a que todo acontecimiento, para convertirse en objeto de una experiencia posible, depende de la función de enlace que el entendimiento realiza en términos causales. La causalidad natural, regida por la operatividad del entendimiento sobre lo dado en la sensibilidad, es terminantemente inquebrantable y no admite fisuras en su uniformidad, todo *suceder*, [*geschehen*] en tanto implica un *llegar a ser*, está necesariamente conectado con el estado precedente en el que *no era* y que a su vez también ha *llegado a ser*. La Segunda Analogía de la experiencia es así el esquema de aplicación de la función categorial del entendimiento sobre los fenómenos, esquema que intelige el plexo de alteraciones [*Veränderungen*] de la experiencia a través de la ley de conexión de la causa y el efecto.

Ahora bien, en función de los intereses que orientan este trabajo, de manera específica por lo que respecta al análisis de la vinculación entre naturaleza (causalidad eficiente) y libertad dentro de la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante, en este segundo capítulo nos proponemos analizar las reflexiones que Kant desarrolla en torno a la libertad trascendental en la Tercera Antinomia dentro de la primera *Crítica*; la

razón por la cual abordaremos esta discusión en particular reside en que a nuestro juicio es en este contexto en particular donde Kant formula claramente cuál es el sentido y alcance de la distinción entre los modelos causales de la naturaleza y de la libertad más allá de su ulterior significación práctico-moral. La convicción que orienta esta opción hermenéutica es que en el tratamiento de la libertad dentro del ámbito de la racionalidad práctica no es siempre fácil elucidar su genuina significación como modelo causal antitético a la causalidad natural. Por el contrario, consideramos que en el marco del análisis trascendental en torno a la libertad, queda evidenciada tal significación, por lo que resulta pertinente demorarnos en esta problemática. Nuestro propósito en este capítulo será pues proponer una *recreación interpretativa* de las líneas mayores del tema de la libertad trascendental dentro de la Tercera Antinomia.

1. La crítica de la razón pura

El marco discursivo en el que surge la discusión en torno a la libertad trascendental está enmarcado en una problemática más amplia la cual puede caracterizarse *prima facie* como un análisis y una revisión de la razón en tanto «facultad cognoscitiva humana». ⁷⁸ La *crítica de la razón pura* (en el doble sentido del genitivo) es justamente la expresión radical de este examen de la razón que es, al mismo tiempo, una descripción de su dinámica operativa en tanto dicha facultad pretende *per se* establecer un orden objetivo de conocimientos. La razón, empero, *desde y por* sí misma es incapaz de constituir objetividad alguna, toda vez que carece de las condiciones necesarias y suficientes para ello: si la *objetividad* es el resultado de la operatividad del entendimiento sobre lo dado en la sensibilidad (la determinación categorial de los fenómenos), la razón por sí sola no puede elaborar juicios sintéticos *a priori* (que pueden interpretarse como la expresión formal judicativa de toda objetividad posible) ya que no cuenta con las condiciones (categorías e intuiciones) para ello. Sin embargo, como señala Kant, pese a la vía infructuosa que esto supone para la razón, en ella está afincado un interés teórico-especulativo por lo que ésta se afana en otorgar respuesta a esa serie de cuestionamientos y cuestiones que «son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder;

⁷⁸ *KrV*, A 297 / B 353

pues sobrepasan toda facultad de la razón humana». ⁷⁹ Es en este preciso contexto, como señalábamos, donde puede ubicarse el núcleo temático del ejercicio crítico respecto a las pretensiones epistémicas de la razón pura. Es aquí también donde la razón (en tanto facultad cognoscitiva considerada subjetivamente) será puesta en cuestión, limitando sus aspiraciones y orientando un posible uso legítimo de la misma.

Ahora bien, como una primera aproximación a esta problemática, hay que recordar que Kant propone denominar como *Dialéctica Trascendental* tanto a la tendencia de la razón hacia el extravío de sus efectivas posibilidades («hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura» ⁸⁰) como al análisis crítico de las condiciones subjetivas que dan lugar a esas ilusiones y extravíos en el uso teórico-especulativo de la razón pura. Emplazada conceptualmente de este modo, y reuniendo los dos sentidos (objetivo y subjetivo) de la expresión, *dialéctica trascendental* indica tanto a) una «lógica de la ilusión» (*Logik der Scheins*) cuyo carácter estrictamente *trascendental* reside en que dicho «arte sofisticado» ⁸¹ está afincado en la propia estructura racional de la subjetividad, así como b) la investigación crítica correspondiente a ese equívoco proceder de la razón.

La función de la *crítica* a este respecto será pues detectar esas condiciones subjetivas que posibilitan el extravío de la razón, neutralizando la ilusión (*Schein*) de aquellos juicios (trascendentes) que se pretenden conocimiento objetivo de lo que está más allá de la experiencia:

Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente un sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo (*Blendwerk*), dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección. ⁸²

Una de las conclusiones que puede derivarse del pasaje citado es que las ilusiones y espejismos a que la razón se ve abocada en su uso teórico-especulativo no son algo que el

⁷⁹ *KrV*, A VII

⁸⁰ *KrV*, A 298 / B 354

⁸¹ *KrV*, A 61 / B 86

⁸² *KrV*, A 298 / B 354

proceder crítico-trascendental elimine y deseche de manera absolutamente definitiva, por el contrario lo que la tarea crítica lleva a cabo es contener y mostrar como infructuoso este uso de la razón pura: «la “Dialéctica trascendental” se contentará con descubrir la apariencia ilusoria (*Schein*) de juicios trascendentes, y con impedir, a la vez, que ella engañe; *pero no puede conseguir nunca que ella, además, llegué a desaparecer*». ⁸³ No hay sutura definitiva de las ilusiones de la razón, por el contrario ésta siempre pergeñará juicios, conceptos e ideas pretendidamente objetivas que rebasan el horizonte de legitimidad epistémica. Lo que sí hay es una maquinaria de engaño (*Blendwerk*) inscrita en la propia naturaleza de la razón (especulativa), una maquinaria que tiene sus propias reglas y criterios de operación, esa «zona ártica interna en la que enloquece la aguja de cualquier brújula» ⁸⁴ —como señalan Deleuze-Guattari— donde se gestan los contenidos de esa modalidad del discurso metafísico ⁸⁵ que Kant se empeña en denunciar.

Como se sabe, Kant localiza la expresión más alta del horizonte discursivo de la metafísica dogmática en el sistema lebniziano-wolffiano. Ahora bien, en la articulación tradicional de tal sistema se establecen —a partir del esquema *Metaphysica generalis–Metaphysica specialis*— tres grandes registros: i) la inmortalidad del Alma (*psychologia rationalis*), ii) el Mundo como totalidad (*cosmologia rationalis*) y iii) Dios (*Theologia rationalis*). ⁸⁶ Estos registros temáticos trazan el escenario de las tres *ideas trascendentales* o *conceptos trascendentes* ⁸⁷ hacia los que se dirigirá el escarpelo crítico, erigiendo a su

⁸³ *KrV*, A 297 / B 354; el subrayado es nuestro.

⁸⁴ Gilles Deleuze / Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993. p. 56.

⁸⁵ Que la crítica a la metafísica sea uno de los propósitos y una de las motivaciones básicas del despliegue de la filosofía kantiana nos parece que no admite discusión, basta al respecto recordar los prólogos a la *Crítica* así como el planteamiento general de los *Prolegómenos* para ponderar la importancia que esta tarea reviste para Kant. No obstante esto, habría que matizar el sentido y alcance tanto del proceder crítico respecto a la metafísica, como de la comprensión de ésta desde los propios presupuestos kantianos. En términos sumamente generales, cabe reconocer al menos cuatro sentidos distintos del término «metafísica» dentro de la filosofía kantiana: en un primer sentido, por «metafísica» habría que entender todo ese cúmulo de discursos pretendidamente cognitivos cuyos «objetos» temáticos poseen un carácter suprasensible; en un segundo sentido, «metafísica» u ontología apunta al propio proceder de la filosofía trascendental toda vez que ésta funda y establece las condiciones últimas de toda discursividad legítimamente objetiva; en una tercera acepción, «metafísica» designa internamente a la filosofía kantiana un nivel de fundamentación supeditado al nivel trascendental (ontología crítica) donde intervienen conceptos empíricos (metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres) Todavía cabría una cuarta acepción de la voz «metafísica» que tiene que ver con la legitimación de lo suprasensible (libertad-ley moral) dentro del registro de la racionalidad práctica.

⁸⁶ Escribe Kant: «El sujeto pensante es el objeto de la psicología; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la cosmología, y la cosa que encierra la suprema condición de posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la teología». *KrV*, A 334 / B 391

⁸⁷ Toda *idea trascendental* es un *concepto trascendente* (y viceversa) ya que, por lo que respecta a lo indicado en la primera fórmula, lo «trascendental» designa el estatuto originario de tales ideas dentro del propio

alrededor la frontera intransitable del territorio de la experiencia.⁸⁸ Para trazar esta frontera y limitar los excesos de la razón cuando ésta se pretende origen de conocimientos objetivos, es necesario, señala Kant, «una investigación subjetiva de la razón misma como fuente de ideas»⁸⁹ El procedimiento a seguir para llevar a cabo esta investigación es precisamente descomponer la operatividad procedimental de la razón y realizar una descripción de su funcionamiento.

Como punto de partida para esta «investigación subjetiva», Kant avanza la distinción entre un *uso formal* y un *uso real* de la razón, caracterizando al primero de ellos como aquel en el cual la razón hace abstracción de todo contenido posible (no hay en tal uso referencia alguna a objetos) y al segundo como aquel en el cual la razón pura es fuente de «ciertos principios y conceptos que ella no toma ni de los sentidos ni del entendimiento»⁹⁰. Esta distinción estructural entre los dos usos de la razón (en tanto facultad subjetiva y de cara a su interés especulativo) tiene un rendimiento estratégico, ya que le permite a Kant derivar a partir del primero de tales usos (aquel que apunta a su aspecto lógico-formal) el procedimiento por el que el segundo (real-trascendental) se instituye como fuente originaria de principios (*Principien*) con presunta validez epistémica.⁹¹ Con la finalidad de clarificar el sentido de esta distinción, y adelantando la comprensión de su operatividad *in concreto*, Kant define el conocimiento por principios (*Erkenntniß aus Principien*) como «aquel en el que *conozco por conceptos* [*Begriffe*] lo

mecanismo de la subjetividad en tanto estructura epistémica (cuyo origen dentro de tal estructura reside a su vez en la razón); y toda idea trascendental es un concepto trascendente puesto que aun cuando esté afincada en la propia dinámica de la racionalidad, tales ideas se constituyen como conceptos determinados-determinantes que no son empero legítimamente constitutivos de experiencia alguna.

⁸⁸ Kant enfatiza al respecto que ese mar literalmente ignoto allende las fronteras del territorio de la verdad, donde tiene cabida la especulación metafísica, no es otra cosa sino el océano de la ilusión: "Este territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrasco, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás." *KrV*, B 295 / A 236

⁸⁹ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, § 205, Ak. 330. Las referencias a los *Prolegómenos* (en adelante *Proleg*) se harán a partir de la edición de Mario Caimi, (I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999), señalando número de parágrafo (§) y paginación de la Academia (Ak). *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1979.

⁹⁰ *KrV*, A 299 / B 355

⁹¹ «Por analogía con los conceptos del entendimiento, podemos esperar que el concepto lógico [de razón] suministre a su vez la clave del trascendental, y que la tabla de las funciones de los primeros suministre a la vez la guía genealógica de los conceptos de razón» *KrV*, A 299 / B 356

particular en lo universal»⁹². Así, toda derivación de un conocimiento *particular* posible por medio de un *universal* que lo subsuma y lo determine sería «conocimiento por principios» (el ejemplo paradigmático es el del silogismo como estructura argumentativa). Ahora bien, dado que en la definición propuesta la subsunción se lleva a cabo entre «meros conceptos», excluyendo así toda proposición o juicio que haga referencia a intuiciones, Kant precisa que habría que entender por «principios en sentido absoluto»⁹³ a aquellos que pretenden suministrar conocimientos sintéticos *exclusivamente* a través de meros conceptos. Frente a estos «principios en sentido absoluto», cuando en un silogismo un juicio sintético (*a priori* o *a posteriori*) haga las veces de la mayor, se llamará «principio [sólo] comparativamente».⁹⁴

A partir de esta primera aproximación a la operatividad subjetiva de la razón, ésta es caracterizada por Kant como la *facultad de los principios (Vermögen der Principien)*, entendiendo a estos en su sentido estricto como conocimientos sintéticos *a priori por meros conceptos* que funcionarían como fundamentos (*Grundsätze*) últimos de explicación con validez objetiva. Ahora bien, para mostrar el paso (subrepticio) por el que la razón deviene tal *facultad de los principios*, Kant constata que en su uso lógico-formal esta facultad subjetiva da lugar a silogismos, estructura propiamente *lógica* donde se establece una relación entre *fundamento* (premisa mayor) y *conclusión* mediada por la *consecuencia* (premisa menor). La dinámica interna de la razón (en su uso lógico) es así develada como una facultad que opera silogísticamente, es decir, a través de inferencias mediatas:

En todo silogismo pienso primero una *regla (mayor)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, *subsumo* un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio de la *facultad de juzgar*. Finalmente determino mi conocimiento con el predicado de la regla (*conclusio*), y por tanto *a priori*, por medio de la *razón*.

Pese a que en esta descripción esquemática de la estructura silogística se toma como punto de partida la regla mayor como ya dada, no es esto lo que ocurre en la mayoría los casos pues, por el contrario, con lo que la razón se enfrenta es con el caso en el que la propia conclusión es planteada como un juicio (proposición) condicionado y así se ve

⁹² *KrV*, A 300 / B 357. El subrayado es nuestro.

⁹³ *KrV*, A 301 / B 358

⁹⁴ *Ibid.*

impelida a buscar los juicios o proposiciones que funcionarían como condicionantes de tal conclusión; esto es: la exigencia de *determinación* del predicado de la conclusión exige buscar la regla mayor que permita subsumir el juicio expresado en la menor. *Stricto sensu*, la razón supone una dinámica *pro-silogística* dado que la exigencia de buscar la regla mayor para la determinación del predicado de la conclusión la lleva a la prosecución de condiciones (los juicios de los que deriva la conclusión) que implican cada vez una mayor extensión lógica (*universalitas*: la máxima extensión cuantitativa de la premisa mayor en un silogismo) al extremo de pretender suturar definitivamente esta búsqueda, es decir, llegar a proposiciones que no deriven de ninguna otra, i. e. que sean incondicionadas.⁹⁵

Este proceder silogístico de la razón en su uso lógico permite a su vez mostrar que lo que dicha facultad pretende en su uso teórico es que la multiplicidad de conocimientos sean reducidos al mínimo número de principios [*Principien*]; es decir, la razón pura teórico-especulativo obedece a una tendencia o *principio de economía explicativa*: «la razón, en la inferencia [mediata, que da lugar a silogismos] procura reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios (condiciones universales), y [procura] efectuar, con ello, la máxima unidad de ellos»⁹⁶. El paso del uso lógico al uso trascendental de la razón se da precisamente aquí, pues la máxima lógica de la razón, esa máxima de economía explicativa, se convierte en un principio de la *razón pura* [*Principium der reinen vernunft*] en tanto *supone* (la propia razón) que este principio económico explicativo (estrictamente subjetivo) tiene a su vez validez objetiva, i. e., vale para las cosas mismas. La clave de este paso subrepticio está en que de la *necesidad subjetiva* de reducir la multiplicidad de conocimientos del entendimiento a la unidad de la razón (propia de su dinámica pro-silogística), se infiere (falazmente) que esta reducción a unidad acontece también de manera *objetiva*:

En nuestra razón, (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales acontece que la necesidad subjetiva de

⁹⁵ *KrV*, A 322 / B 378

⁹⁶ *KrV*, A 305 / B 361. El primer uso de corchetes es nuestro.

una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas.⁹⁷

El desmontaje de la dinámica interna de la razón en su uso lógico permite así la clarificación de su uso trascendental, pues la necesidad subjetiva de reducir la multiplicidad de conocimientos del entendimiento a la unidad de la razón que se evidencia en la prosecución pro-silogística lleva a esta facultad a demandar que esta máxima unidad se dé también como una determinación «objetiva» de las cosas mismas. Se entiende entonces que si en la estructura silogística la determinación del predicado de la conclusión exige la *condición* que lo subsuma, cuando esto es emplazado hasta su máxima expresión, es decir, cuando se demanda la *condición última* de todo posible condicionado, dicha condición no puede ser ni estar a su vez condicionada (si esto no fuese así, la prosecución pro-silogística continuaría) y, por tanto, se entiende como radical y absolutamente incondicionada [*Unbedingte*]. Lo incondicionado se convierte así en el «negocio [*Geschäfte*]»⁹⁸ de la razón pura, ya que ésta se afana por encontrar ese *fundamentum inconcussum veritatis*:

Esta máxima lógica [de ascender pro-silogísticamente hacia la condición última de todo posible condicionado] no puede volverse un principio de la razón pura de otra manera, que suponiendo que si lo condicionado es dado, está dada también (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada.⁹⁹

De acuerdo a Kant, para la razón pura en su uso trascendental todo condicionado (*conclusio*) está *suficientemente* determinado gracias a la totalidad de sus fundamentos *a parte priori*, es decir, gracias a la serie completa de condiciones que le anteceden: «si un conocimiento es considerado como condicionado, la razón se ve obligada a considerar como completa la serie de las condiciones en la línea ascendente, y como dada en su totalidad».¹⁰⁰ De este principio trascendental de la razón pura se derivan una serie de consecuencias: i) debido a este principio, la razón se ve impelida a rebasar el ámbito de la experiencia (donde todo conocimiento *posible* es siempre ya condicionado), por lo que la

⁹⁷ *KrV*, A 297 / B 353

⁹⁸ *KrV*, A 333 / B 390

⁹⁹ *KrV*, A 307 / B 364

¹⁰⁰ *KrV*, A 332 / B 388

máxima unidad buscada (hasta alcanzar lo incondicionado que explique la totalidad de los conocimientos condicionados) debe postularse en una esfera suprasensible; ii) la razón se autoerige (ilusoriamente) como fuente de juicios sintéticos *a priori*, pues el propio principio en el que sustenta su operatividad trascendental es él mismo sintético toda vez que afirma que si se da lo condicionado debe darse conjuntamente la totalidad de las condiciones-condicionantes de tal condicionado, pero de lo condicionado y por mero *análisis* del mismo sólo se sigue alguna condición, pero no la totalidad de las condiciones ni lo incondicionado absolutamente; iii) este principio da lugar a la postulación de *conceptos puros* incondicionados los cuales son a su vez conceptos *trascendentes* respecto a toda experiencia posible: son *trascendentes* debido a que no admiten ni exposición, ni exhibición alguna en el plano de la experiencia.

Ahora bien, esta serie de consecuencias estructurales en el uso ilegítimo de la razón pura que se derivan del principio trascendental que la sustenta, confluyen hacia lo que Kant denomina como *Ideas trascendentales*, las cuales no son más que la expresión particular de los distintos modos de inferencia que soportan los silogismos: «Hay, pues, sólo tres especies de estos silogismos dialéctico, tantas como son las ideas, a las cuales se dirigen las conclusiones de ellos».¹⁰¹ Es necesario tomar en cuenta que la propia denominación «Idea», como sinónimo de los conceptos puros de la razón, indica una clara ascendencia platónica, por lo que las Ideas de la razón pueden entenderse como modelos o arquetipos explicativo-causales de la totalidad de lo real. Expresan aquello que *es* sin condición de *ser* o siendo condición de sí mismo; aquello que funciona como criterio de *explicación omnimoda* de todo condicionado posible sin ser a su vez *explicatio* ni derivación de nada. La definición que Kant da a este respecto reza en los siguientes términos: «entiendo por Idea un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto [*Gegenstand*] congruente [*congruierend*] en los sentidos»,¹⁰² este concepto necesario de la razón, dado que es un concepto racional puro, «se puede definir, en general, —agrega Kant— mediante el concepto de lo incondicionado [*Begriff des Unbedingten*], en la medida en que él contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.»¹⁰³

¹⁰¹ *KrV*, A 340 / B 389

¹⁰² *KrV*, A 327 / B 383

¹⁰³ *KrV*, A 331 / B 379

Como ya señalábamos, esta caracterología de las Ideas, aunada a los tres modos básicos de silogismo dará lugar, en su concreción, a la tríada de problemas —ese «negocio de la razón»— que constituye al discurso metafísico: «la razón pura suministra la idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*), y finalmente, también para un conocimiento trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*)».¹⁰⁴ Es este el ámbito teórico donde el problema de la metafísica (en tanto saber efectivo) y la metafísica como problema (en tanto *metafísica naturalis*) se entrecruzan en una inflexión discursiva que por una parte censurará la validez objetiva de la metafísica mientras que por otra cultivará un territorio donde la vocación subjetiva hacia lo incondicionado encuentre cabida. No nos detendremos en esta problemática que rebasa con mucho los propósitos y límites de este trabajo, basta con señalar que en el caso concreto de la Idea correspondiente a una presumible ciencia trascendental del Mundo (*cosmologia rationalis*), Kant mostrará cómo es en ella donde a través de la búsqueda de lo incondicionado para la totalidad de la serie causal de los fenómenos se construye el concepto racional puro de libertad trascendental. A partir de esto, Kant emplazará una primera elaboración conceptual de ese particular modelo causal donde es posible pensar una causa literalmente extemporánea que inicie desde y por sí misma (i. e., de modo incondicionado) una serie de consecuencias. La clave para dar cabida a esto será, como es bien sabido, el propio marco conceptual del idealismo trascendental.

2. Cosmología y libertad trascendental

En la conocida carta a Garve del 21 de septiembre de 1798, Kant realiza una significativa revisión del sentido de las antinomias de la razón pura; de acuerdo a ésta, las antinomias de la razón serían la expresión radical del conflicto de la razón consigo misma, conflicto originario que habría sido el motivo impulsor para la investigación subjetiva en torno al funcionamiento y límites de la razón pura en su uso especulativo:

No ha sido la investigación sobre la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., el punto del que he partido, sino la antinomia de la razón pura: «el mundo tiene un comienzo – o no tiene ningún comienzo», etc., hasta la cuarta: Hay libertad en el hombre, contra aquella [que dice]: no hay libertad, sino que todo es en él necesidad natural; eso fue lo que

¹⁰⁴ *KrV*, A 335 / B 392

primeramente me despertó del sueño dogmático y me impulsó a la crítica de la razón misma a fin de eliminar el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma.¹⁰⁵

La interrogación que la razón hace sobre sí misma en tanto proyecto y tarea expresa de la filosofía crítica encuentra su *leitmotiv* en el «escándalo» en que ésta se encuentra al querer conciliar las tesis contrapuestas respecto a la libertad y la causalidad natural. Haciendo uso de la misma metáfora de los *Prolegómenos* referida a la filosofía de Hume como aquella que habría interrumpido su sueño dogmático,¹⁰⁶ en el pasaje citado Kant otorga a la antinomia entre libertad y causalidad natural una relevancia determinante como motivación teórica del criticismo. Pero ya en los *Prolegómenos* mismos podemos leer una declaración en términos similares. En una nota a pie de página dentro del contexto del análisis de la Tercera antinomia de la razón, Kant reclama que sea esta antinomia en particular la que ocupe principalmente la atención de sus lectores, puesto que en ella se manifiesta en puridad el conflicto de la razón: «Por eso me gustaría que el lector crítico se ocupase principalmente de esta antinomia, porque parece que la naturaleza misma la hubiera erigido para dejar perpleja a la razón en sus pretensiones temerarias, y para obligarla a examinarse a sí misma».¹⁰⁷

No es nuestra intención terciar aquí en la polémica en torno al alcance de tales afirmaciones, donde parecen explicitarse las motivaciones últimas de la filosofía crítica; si bien es posible arriesgar una lectura que en efecto ubicase el problema de la libertad como el centro de gravedad de la empresa entera de la filosofía kantiana, esto —creemos— nos conduciría a un reduccionismo teórico de valía semejante al que insiste en defender que las motivaciones de índole exclusivamente epistemológicas son las claves para una «correcta» interpretación del pensamiento de Kant. Más allá de estos reduccionismos interpretativos que, en la mayoría de los casos, terminan por ofrecer lecturas definitivas que cancelan todo nuevo intento de comprensión, la relevancia que para nuestros propósitos tienen los pasajes

¹⁰⁵ I. Kant, *Philosophical correspondence*, op. cit. p. 152.

¹⁰⁶ «Lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primeramente mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente», *Proleg*, Prólogo, Ak. 260 y «Este producto de la razón pura en su uso trascendente [Kant se refiere a la Idea trascendental de Mundo] es el más notable fenómeno [*Phänomen*] de ella, y es también el que, de todos, actúa con mayor fuerza para despertar de su sueño dogmático a la filosofía y para moverla al arduo trabajo de la crítica de la razón», *Proleg*, § 50, Ak. 338

¹⁰⁷ *Proleg*, § 50, Ak. 338

citados radica en que nos permiten precisar la *originaria oposición* que da lugar al conflicto de la razón consigo misma, es decir, la oposición entre causalidad natural eficiente y causalidad por libertad.

El modo concreto en que este conflicto tiene lugar, así como la estrategia seguida por Kant para avanzar hacia una resolución del mismo, muestra el papel preponderante que la cosmología racional (en tanto presunta ciencia racional del Mundo) ocupa dentro del sistema de las ideas trascendentales de la razón. Esta prelación conceptual que la Idea de Mundo supone frente a las otras dos, puede entenderse desde, al menos, un par de perspectivas:

i) En una primera instancia, será desde esta Idea, o mejor aún, bajo la égida de su operatividad, que la razón se vea inmersa en un estado [*Zustand*] de desazón y apremio por intentar conciliar posturas antitéticas respecto a lo incondicionado en la trama del conjunto o completud de la totalidad de los fenómenos; esta desazón y conflicto de la razón será la que promueva, como señala Kant en los pasajes recién citados, el análisis de la razón en tanto facultad cognoscitiva considerada subjetivamente. Vale decir que las posturas antitéticas de la razón en la Idea de Mundo son el caso paradigmático de esa situación en la que la razón se encuentra al pretender avanzar hacia la resolución de esos cuestionamientos y preguntas que le son planteadas por su propia naturaleza.

ii) En segundo lugar, dentro la comprensión sistemática de las Ideas de la razón, la Idea de libertad (misma que es planteada dentro del tercer conflicto cosmológico) funcionará como el genuino punto de partida del cual se derivan las otras dos. Esto es: de cara a la representación sistemática de los objetos temáticos de la metafísica, el orden de fundamentación de los mismos para la razón teórico-especulativa exige iniciar con el concepto de libertad el cual, *ex hypothesis*, unido al concepto de Dios, permitiría el tránsito hacia el concepto de inmortalidad del alma. Citamos *in extenso*:

La metafísica tiene por objetivo propio de su investigación sólo tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad*, de manera que el segundo concepto, enlazado con el primero, ha de conducir al tercero como conclusión necesaria. Todo aquello de lo que esta ciencia además se ocupa, le sirve sólo de medio para llegar a estas ideas y a realidad de ellas. No las necesita para la

ciencia de la naturaleza, sino para llegar más allá de la naturaleza. La inteligencia [*Einsicht*] de ellas haría que la *teología*, la *moral*, y por el enlace de ambas, la *religión*, y por tanto, los fines supremos de nuestra existencia, dependiesen únicamente de la facultad especulativa de la razón, y nada más. En una representación sistemática de aquellas ideas, el orden mencionado, *sintético*, sería el más apropiado; pero en la elaboración que necesariamente debe precederle, será más adecuado el *analítico*, que invierte ese orden, para el fin de nuestro gran provecho, avanzando nosotros de aquello que la experiencia nos suministra inmediatamente, la *doctrina del alma*, a la *doctrina del mundo* [*Weltehre*], y de allí al conocimiento de Dios.¹⁰⁸

La larga cita que hemos transcrito tiene una importancia medular para lo que a continuación abordaremos. De acuerdo a lo que Kant señala aquí, es la Idea de *libertad* el punto de partida *sistemático* para la correcta comprensión de las otras Ideas de la razón, puesto que ella funciona a modo de fundamento o *ratio esendi* (i.e., *ex hypothesis*, bajo la condición de que fuese posible su determinación teórica) de las otras dos, aun cuando en orden de su exposición (la *ratio cognoscendi*) el punto de partida sea la doctrina del alma. Se entiende, entonces, que el punto de partida *expositivo* en las inferencias dialécticas de la razón sea el de la doctrina racional del alma (lo que Kant denomina como «Paralogismos de la razón pura»), aun cuando en orden a su correcta articulación metafísica sean las «Antinomias de la razón pura» y, de manera particular, la Tercera antinomia, la base conceptual y metafísica de las otras dos.

En lo que sigue expondremos los argumentos kantianos en torno al conflicto entre causalidad por libertad y necesidad causal natural, enfatizando en este contexto la deriva decididamente metafísica que esta discusión plantea.

3. Mundo y Naturaleza

La difícil tensión de la razón al pretender determinar *objetivamente* la totalidad de los fenómenos da lugar —escribe Kant— «a una antitética enteramente natural, para la cual no se precisa cavilar ni tender lazos artificiosos, sino que la razón cae por sí misma en ella, y de manera inevitable».¹⁰⁹ Esto es así pues en el caso específico de esta inferencia dialéctica, donde la razón pretende asir lo incondicionado en la serie de relaciones

¹⁰⁸ *KrV*, A 337 / B 295 n.

¹⁰⁹ *KrV*, A 407 / B 434

(formales) de fundamento-consecuencia propia del silogismo hipotético, el conflicto surge cuando ella se aplica a la *síntesis objetiva* de los fenómenos, i. e., a las relaciones (subordinadas) entre ellos. Ahora bien, dado que toda síntesis fenoménica implica *sucesión*, la totalidad de la serie de los fenómenos sólo puede alcanzarse cuando todos las «partes» estén totalmente integradas, es decir, cuando el *sucederse* (expresión temporal del silogismo hipotético) o el *condicionarse* (su expresión lógico-ontológica) de un fenómeno a otro alcance una *determinación* absoluta.

De acuerdo a Kant, esta determinación absoluta es expresamente el objetivo de los afanes de la razón cuando ésta se aplica a la síntesis objetiva de los fenómenos, lo cual da a su vez como resultado ese presunto saber instituido en la tradición filosófica como doctrina racional del Mundo. El proyecto de esta ciencia cosmológica, de esta doctrina (estrictamente racional) del Mundo como totalidad, es exclusiva de la razón pura en su uso especulativo. Es ella (la razón en tanto facultad subjetiva) la que realiza dicha proyección y la que se ve obligada, en su búsqueda de lo incondicionado para la *síntesis objetiva* de los fenómenos, a decantarse hacia aseveraciones dogmáticas que se excluyen mutuamente.

Como señala Kant reiterativamente, lo que en este caso está en cuestión no es la «unidad sintética absoluta de las condiciones de posibilidad de *las cosas en general*»¹¹⁰ (lo cual en todo caso llevaría a la razón a la Idea de Dios) sino «la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para *un fenómeno dado*»¹¹¹. Lo que está en juego entonces en la *cosmología rationalis* es la comprensión y *determinación omnimoda* de los fenómenos empíricos, es decir, de la «totalidad absoluta del conjunto [*Inbegriffs*] de las cosas existentes».¹¹²

Ahora bien, la totalidad de las cosas existentes (los fenómenos empíricos) reclama a su vez ser pensada de dos modos distintos y mutuamente excluyentes: o bien se piensa la totalidad de la serie como determinada sin detener en ningún punto la relación fundamento-consecuencia o bien se piensa un fundamento absolutamente suficiente (respecto a sus consecuencias) que no esté a su vez fundamentado por nada. Este rasgo bipolar de la razón (dogmática) la sumerge en un estado [*Zustand*] de tensión y conflicto constante, el cual sólo

¹¹⁰ *KrV*, A 340 / B 397

¹¹¹ *Ibid.*.

¹¹² Señala Heidegger al respecto: «en el concepto de mundo está pensada la totalidad empírica de los fenómenos (objetos), pero todavía no lo incondicionado en absoluto, es decir, todavía no lo absolutamente incondicionado». M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001. pp. 300-301.

puede ser resuelto (transitoriamente) al optar por una de las dos posiciones antitéticas. Sin embargo, para Kant, en cualquiera de los dos casos, sin embargo, ya se trate de la «desesperanza escéptica», ya del «empecinamiento dogmático», tiene lugar la «muerte de una filosofía sana».¹¹³ Y es que, en todo caso, el dogmatismo como padecimiento de la filosofía —en sus dos vertientes: racionalista y empirista-escéptico— no hace sino eludir el conflicto y la tensión de la razón, sin resolverlos de manera definitiva.¹¹⁴ La filosofía crítica, piensa Kant, es por el contrario la *disciplina de la razón* que, a partir de la cautela y del examen de sí misma [*Vorsicht und Selbstprüfung*] funciona discriminando, deslindando y ubicando cada estamento de los intereses de la razón en el lugar que genuinamente le corresponden.¹¹⁵ En otros términos: lo que la filosofía crítica hace no es *resolver* el conflicto de la razón consigo misma, sino *disolverlo* identificando las causas que lo originan:

La antinomia de la razón pura pondrá a la vista los principios trascendentales de una presunta cosmología pura (racional), no para darla por válida y adoptarla, sino, como lo indica ya la determinación de un conflicto de la razón, para representarla en su apariencia ilusoria [*Scheine*], deslumbrante, pero falsa, como una idea [*Idee*] que no se puede hacer compatible con los fenómenos.¹¹⁶

El dispositivo metodológico que Kant emplaza para intervenir en este conflicto de la razón consigo misma es lo que denomina como «*método escéptico*», el cual es definido como aquel en el que se contempla la disputa antitética de la razón en *analogía* con el proceder de los «legisladores sabios», a fin de descubrir y elucidar «el punto de

¹¹³ *KrV*, A 479 / B 498

¹¹⁴ Félix Duque escribe al respecto: «Por cierto, Kant no se propone acabar con esos conflictos (pues ellos se dan y se darán justamente sin fin) sino regularlos críticamente, haciendo así cultivable (*Kultur*) mediante una disciplina el campo hasta ahora disputado por sedentarios y nómadas. Convierte en *res publica* (*gemeines Wesen*) no en cementerio, el antiguo campo de batalla. Por ende, las tensiones han de continuar (...)». Félix Duque, «Kant: fundamento y abismo» en Manuel E. Vázquez, Romà de la Calle (eds). *Filosofía y razón: Kant, 200 años*, Universitat de València, Valencia, 2005. p.50

¹¹⁵ «Extravíos aislados [de la razón] pueden remediarse con la censura; y las causas de ellos, con la crítica. Pero allí donde, como en la razón pura, se encuentra todo un sistema de engaños e ilusiones que están bien entrelazados entre sí y reunidos bajo principios comunes, parece requerirse una legislación particular, y negativa, la cual, con el nombre de disciplina, a partir de la naturaleza de la razón y de los objetos del uso puro de ella erige un sistema, por decirlo así, de la cautela y del examen de sí, [sistema] ante el cual ninguna falsa apariencia ilusoria sofisticada puede subsistir, sino que debe traicionarse enseguida a sí misma, sean cuales fueren los fundamentos que le sirven de excusa», *KrV*, A 711 / B 739

¹¹⁶ *KrV*, A 408 / B 435

malentendido»,¹¹⁷ es decir (y por extensión de la analogía), las causas subjetivas que originan el conflicto antinómico. La razón, al pretender alzarse como fuente de conocimientos objetivos en el registro de los fenómenos, no hace —señala Kant— sino llevar hasta su límite a los conceptos puros del entendimiento, liberándolos «de las inevitables limitaciones de una experiencia posible»,¹¹⁸ por lo que las ideas trascendentales (conceptos puros de la razón) pueden caracterizarse como «categorías» extrapoladas hacia y hasta lo incondicionado.

Ahora bien, en tanto la búsqueda de lo incondicionado implica *ascender* prosilogísticamente, la razón exige completar la serie regresiva hacia el fundamento [*Gründ*] último; es por esto que Kant enfatiza que «para la comprensibilidad [*Begreiflichkeit*] completa de lo que está dado en el fenómeno necesitamos ciertamente los fundamentos [*Gründe*], pero no las consecuencias»¹¹⁹. Se aprecia claramente a partir de esto que, conjuntando la estructura formal del silogismo hipotético con aquellas categorías que dan lugar a una relación seriada, es decir, donde la síntesis implique una vinculación o trama *sucesiva* de fundamento a consecuencia, pueden derivarse las distintas modalidades de conflicto antinómico de la razón.

Recuperando la tabla de las categorías, la función del entendimiento en los términos del juicio hipotético sería aquella que corresponde a la categoría de causalidad, en tanto ésta establece una relación (dinámica) de fundamento a consecuencia (causa y efecto). Sin embargo, en la inferencia dialéctica respecto a la totalidad de lo existente (el plano de la fenomenalidad empírica) la razón se despliega en cuatro conflictos distintos, correspondientes a lo que en el fenómeno implica seriación (expresión temporal del silogismo hipotético). Así, tiempo y espacio, como *quanta* de la intuición, ocupan las dos primeras antinomias, ya que por un lado el tiempo en sí mismo implica seriación —*stricto sensu*, *tiempo* es condición de posibilidad de toda serie posible— por lo que la razón al pretender lo incondicionado en la serie temporal del mundo piensa ya un inicio extemporáneo, ya una infinitud positiva del tiempo; en el caso del espacio, si bien éste no es por sí mismo una serie, la extensión o materia, como aquello que ocupa un espacio (su realidad empírica) sí implica una relación seriada de condicionado (un *quanta* de materia) a

¹¹⁷ *KrV*, A 424 / B 452

¹¹⁸ *KrV*, A 409 / B 436

¹¹⁹ *KrV*, A 411 / B 438

condición (interna: las partes que lo *componen*), por lo que aquí también la razón se ve inmersa en una antinomia al buscar lo incondicionado para la materia condicionada: ya sea postulando lo *simple* como límite —y fundamento último— de lo compuesto, ya afirmando la división infinita de la materia —se entiende: una infinitud «positiva».

Kant propone ubicar a estas dos antinomias como aquellas que corresponderían «al todo matemático de los fenómenos»¹²⁰, vale decir, a la composición/división de los fenómenos en tanto (y sólo en tanto) espacio-temporalidad: serie de los fenómenos en el tiempo (en tanto temporales) y serie de los fenómenos en el espacio (en tanto materia). Es por esto que en el caso de los conceptos de mundo [*Weltbegriffe*], la síntesis opera sobre lo *homogéneo*: relación de subordinación tiempo *a parte* tiempo, relación de subordinación de materia *a parte* materia.

Frente a esto, Kant señala que la razón también se ve impelida a postular lo incondicionado para la síntesis de los fenómenos en el orden de sus relaciones causa-efecto y contingencia-necesidad, donde lo que se busca es «la unidad en la *existencia* [*Dasein*] de los fenómenos»;¹²¹ es decir que lo que razón pretende en su búsqueda de lo incondicionado para lo que a la *existencia* de los fenómenos se refiere es el fundamento último de su subordinación *dinámica*. En otros términos: el orden de la *existencia empírica* de los fenómenos implica relaciones dinámicas entre ellos, donde es necesario pensar (es una exigencia de la razón) el fundamento de esta *dynamis* empírica, ya sea considerando su existencia en sí misma (antinomia de la contingencia-necesidad), ya las relaciones entre los fenómenos existentes (antinomia entre causalidad natural y causalidad por libertad).

De esto último surge una importante distinción al interior mismo de la *cosmología racionalis* y de los conceptos trascendentales de mundo [*Weltbegriffe*], donde por un lado estarían los conceptos correspondientes a la noción de *Mundo* [*Welt*] *stricto sensu* —el todo *matemático* de los fenómenos— y por otro los conceptos trascendentes de la *Naturaleza* [*Natur*] —la totalidad *dinámica* de la existencia fenoménica:

En atención a la diferencia de lo incondicionado matemático y de lo incondicionado dinámico, al que apunta el *regressus*, yo llamaría, sin embargo, a las dos primeras, conceptos de mundo [*Weltbegriffe*] en sentido estricto (del mundo en lo grande y lo

¹²⁰ *KrV*, A 419 / B 447

¹²¹ *Ibid.* Subrayado en el original

pequeño), y a las dos restantes, empero, *conceptos trascendentes de la naturaleza* [*transcendente Naturbegriffe*].¹²²

«Naturaleza» y «mundo» no son términos reductibles ni tienen la misma extensión: si bien ambos en un sentido amplio pertenecen a la *cosmologia rationalis* o *Weltlehre*, el primer concepto designa el conjunto o *summa* de los fenómenos emplazados espaciotemporalmente respecto a su posibilidad *existencial*, es decir, tanto respecto al *cómo* del *acontecer* o advenir de los fenómenos a la existencia como a su carácter modal en el plano lógico-ontológico (necesidad y contingencia). El segundo concepto, por su parte, tiene como referente la espaciotemporal en tanto tal, es decir, el origen o infinitud del tiempo así como la simplicidad o división infinita de la materia (lo real del espacio).

Vemos, a partir de esto, que la discusión en torno a la causalidad natural y a la causalidad por libertad está inserta perentoriamente en esa problemática respecto a la condición ontológica fundamental (en los dos sentidos de la expresión) del *suced*. A nuestro juicio, esta dimensión ontológica de la discusión, en tanto incide en el *ser* del *suced*, anuncia ya la posterior imbricación o, mejor aún, exigencia de flexión (si bien exclusivamente subjetiva) del *deber* sobre el *ser* (de la libertad sobre la Naturaleza como un plexo causalmente articulado y cohesionado). Como veremos, al plantear la antinomia entre causalidad natural y causalidad por libertad, Kant mostrará que la única *causa* que en sentido estricto podría calificar como tal es la que inicia una serie de efectos sin estar a su vez condicionada causalmente, es decir, sin ser a su vez efecto de otra causa que la anteceda. La causalidad por libertad sería entonces aquella que gozaría del estatuto ontológico de *dar razón suficiente* de sus efectos puesto que los *genera* desde y por sí misma.

En lo que sigue avanzaremos en torno a esta discusión, procurando mostrar cómo para Kant es desde la perspectiva conceptual del idealismo trascendental donde resulta factible *pensar* un modelo de causalidad por libertad el cual, al menos en términos negativos (en tanto no implica contradicción lógico-trascendental), otorgará un primer criterio de legitimidad teórica a la libertad práctica.

¹²² *KrV*, A 421 / B 448

4. Libertad trascendental y causalidad natural

Uno de los rasgos más notables del tratamiento kantiano de las Antinomias de la razón pura reside en la estrategia discursiva desarrollada y los recursos retóricos empleados para mostrar los conflictos de la razón consigo misma. Pues en efecto, en el propio nivel textual del tratamiento que da Kant a esta problemática, es posible reconocer con mayor detalle la factura del proceder de la razón cuándo ésta pretende asir objetivamente lo incondicionado. Como se sabe, las Antinomias son presentadas a la manera de un *theatrum philosophicum* donde los conflictos de la razón son llevados a escena, y donde cada uno de los oponentes de la antinomia caracterizan los dos diferentes modos posibles en que, de acuerdo a Kant, la razón procede al pretender determinar conceptualmente lo incondicionado para la síntesis objetiva de los fenómenos en lo que a sus relaciones de existencia se refiere. Esta puesta en escena de la razón (de su operatividad dogmática, tanto racionalista como empirista) permite entender que la estrategia argumentativa de Kant a este respecto tiene como propósito expreso —a través del emplazamiento del armazón teórico de la reflexión crítica— intervenir en este conflicto de la razón consigo misma a fin de procurar la *disolución* del mismo; lo cual será alcanzado toda vez que se deuele el carácter ilusorio del supuesto del que parten ambas posturas antinómicas.

En «La historia de la razón pura», ese último capítulo de la *Crítica* que corresponde a la Doctrina del Método, Kant señala que desde la perspectiva trascendental bien podrían interpretarse al «conjunto de trabajos»¹²³ que la razón ha llevado a lo largo de la historia de la filosofía, es decir, el conjunto de procedimientos y disquisiciones que la razón pura ha puesta en marcha antes de ser desbrozado «el camino crítico», como los distintos modos, las diversas modalidades de la misma en atención a su objeto, a su método y al origen (*Urprung*) de sus conocimientos; pero, señala Kant, pese a las diferencias que pueden encontrarse entre estas distintas modalidades de los trabajos de la razón pura, lo que dan como resultado en todos los casos son «edificios [*Gebäude*], pero sólo en ruinas».¹²⁴ En este sentido, los diversos modos en que la razón opera al pretender asir lo incondicionado en la trama causal fenoménica expresan cada uno emplazamientos conceptuales acrílicos que, en tanto tales, erran en su pretensión de determinación conceptual respecto a aquello

¹²³ *KrV*, A 852 / B 880

¹²⁴ *Ibid.*

que escapa a toda genuina referencia objetiva. Por lo que respeta a la formulación que Kant propone en la Tercera Antinomia de la razón, ésta es presentada en los siguientes términos:

Tesis	Antítesis
<p>La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad.</p>	<p>No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.</p>

La búsqueda de lo incondicionado para la serie de las relaciones causales entre los fenómenos lleva a la razón al conflicto antinómico entre causalidad natural (incondicionada) y causalidad por libertad. Como se aprecia a partir de la formulación kantiana, en esta antinomia las dos partes en conflicto aceptan la validez de la causalidad natural, sin embargo la postura de la Tesis exige apelar a la causalidad por libertad mientras que la Antítesis convierte este modelo de explicación en el único posible. Pese a la aparente disimetría entre la Tesis y la Antítesis, es lícito observar que no hay tal: no se trata de considerar, *además* de la causalidad natural, otro tipo de causalidad para explicar los fenómenos todos del mundo en sus relaciones causales; antes bien, tanto Tesis como Antítesis se excluyen mutuamente en función de lo que cada una postula como incondicionado: en un caso la serie causal infinita, mientras que en el otro su interrupción en una causa no causada.¹²⁵ Es precisamente en este punto donde surge la antinomia, la cual obliga a la razón a decantarse definitivamente por una de las dos posturas, sin poder conciliarlas. El estado de conflicto y tensión de la razón se evidencia expresamente aquí: o causalidad natural o causalidad por libertad, o determinismo mecanicista heterónimo o determinación causal autónoma.

Ahora bien, para Kant los argumentos que cada una de las partes esgrime para defender su respectiva postura muestran claramente la *actitud dogmática* que los sustentan,

¹²⁵ Escribe Henry Allison a este respecto: «In this case, it is a conflict between the conception of the world as containing an infinite series of causal conditions, each of which is itself conditioned by its antecedent condition, and the conception of this series (and, therefore, the world as a whole) as anchored in something that is itself unconditioned». Henry Allison, «Kant on freedom of the will» en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 394.

esa actitud o carácter dogmático que resulta ejemplar como caso de una razón en «estado de naturaleza»¹²⁶ que se enfrenta con sus propias controversias. Como señalábamos líneas arriba, es por esto que resulta relevante atender la estrategia discursiva desde la que se formula el conflicto de la razón consigo misma en la Tercera Antinomia, puesto que permite discernir lo que Kant hace al poner en escena las dos distintas modalidades procedimentales de la razón. Pues en efecto, entendiendo que se trata de una escenificación de uno de los conflictos de la razón quedan en claro por qué los argumentos que cada una de las partes en conflicto esgrimen toman como punto de partida lo que la otra defiende. Así, cada una de las modalidades de esta razón dogmática procede argumentando por *reductio ad absurdum* para apoyar sus respectivas posturas, a saber:

Respecto a la «Tesis», ésta inicia postulando lo contrario de aquello que se pretende defender, es decir: i) no hay libertad (i. e. una causa que a su vez no sea causada); pero puesto que ii) «todo *lo que acontece* [*was geschieht*] presupone un estado anterior, del que se sigue indefectiblemente, según una regla»,¹²⁷ y iii) dado que este principio se aplica a todo estado, iv) entonces (toda) causa en el orden de los fenómenos es a su vez efecto de una causa que le antecede, y esta última es también un efecto de otra causa más, y así, *ad infinitum*; v) pero dado que «la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada acontece sin causa suficientemente determinada *a priori*», mientras no se establezca esta «causa suficientemente determinada *a priori*» es imposible la *completud* de la serie causal que la razón exige; vi) por lo cual resulta necesario *para la razón* postular un primer inicio o primer motor que funcione como fundamento explicativo de la serie causal. Este primer inicio o primer motor es precisamente la idea de libertad como un modo causal explicativo (incondicionado) de la totalidad de los fenómenos.

En su extenso trabajo sobre el tema de la libertad en la filosofía kantiana, Henry Allison señala que la dificultad exegética de este argumento por *reductio* reside en la proposición «una causa suficientemente determinada *a priori*», dado que bien podría interpretarse esta frase en el sentido de que cualquier *causa* que dé lugar a una secuencia de

¹²⁶ En «La disciplina de la razón pura», al referirse a la función de la *crítica* respecto a las controversias generadas por la razón pura, Kant señala: «Sin ella [sin la crítica] la razón está como en estado de naturaleza, y sólo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones, mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que todas las decisiones las extrae de las reglas fundamentales de su propia institución, y cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos trae la tranquilidad de un estado de Derecho» *KrV*, A 751 / B 779

¹²⁷ *KrV*, A445 / B 473

sucesos es «una causa suficiente» para esto, sin que se tenga que asumir el compromiso conceptual de caracterizarla como una causa incondicionada, es decir, una causa no-causada. Empero, como el mismo Allison señala, este modo de interpretar el argumento no permitiría avanzar hacia la postulación de la libertad trascendental como lo incondicionado que la razón propone respecto al orden de las relaciones causales de los fenómenos.¹²⁸ La exposición de Kant, por el contrario, intenta mostrar cómo esta modalidad dogmática de la razón, al operar sobre las relaciones causales entre los fenómenos, lleva precisamente a postular la libertad como lo incondicionado de toda cadena causal (y de la totalidad de la cadena causal del Mundo). Por esto, consideramos que en el sintagma «una causa *suficientemente* determinada a priori», el adverbio «suficientemente» (*hinreichend*) debe leerse en el sentido en que indica la determinación total, completa de la serie causal, es decir, como aquella causa que es «suficiente» en el sentido de que con ella basta (no se requiere de otra más) para *dar razón*, para *inteligir* la totalidad causal fenoménica. Pero si esto es así, se entiende que dicha causa no puede más que pensarse de manera incondicionada.¹²⁹

Desde esta propuesta interpretativa consideramos que lo que la postura del que sostiene la Tesis se condensa en la convicción de que resulta inviable aceptar un *regressus in infinitum en la explicación* de la totalidad de los fenómenos del mundo (en su subordinación causal), motivo por el cual debe postularse *necesariamente* un primer comienzo o *primer motor* que permita completar la serie ascendente de relaciones causales:

La confirmación de esta *necesidad* [*Bedürfnis*] de la razón, de apelar, en la serie de las causas naturales, a un primer comienzo por libertad, luce muy claramente en que todos los filósofos de la Antigüedad (excepto la escuela epicúrea) se vieron forzados a suponer, para la explicación de los movimientos del mundo, un *primer motor*, es decir, una causa que actuaba libremente, y que comenzaba primero, y por sí misma [*von selbst*], una serie de

¹²⁸ Como es bien sabido, este es el modo en que Schopenhauer interpreta este argumento, por lo que llega a afirmar que en este caso no se trata más que de un sofisma. Cfr. A. Schopenhauer, «Crítica a la filosofía kantiana», Apéndice al Tomo I de *El mundo como voluntad y representación*, pp. 99 – 114.

¹²⁹ Ahora bien, hemos indicado ya que la estrategia argumentativa de Kant a este respecto tiene que ver con mostrar el modo en que la razón pura funciona en su anhelo de lo incondicionado, por ello podemos interpretar los argumentos a favor de la Tesis como una reducción de aquellos planteamientos filosóficos que postulan la necesidad de detener la explicación de la serie causal en algún punto.

estados. Pues no se atrevieron a hacer comprensible un primer comienzo a partir de la mera naturaleza.¹³⁰

La escenificación de la razón dogmática *interesada* en cuestiones metafísicas es pues lo que la postura de la «Tesis» manifiesta, un *interés* que, como señala Kant, supone como basamento no sólo el rasgo especulativo-teórico de la razón, sino sobre todo su aspecto práctico-arquitectónico.¹³¹ Ese rasgo o aspecto que la lleva a pretender clausurar definitivamente toda secuencialidad causal y explicativa en un punto último que no admite ya condicionamiento alguno (o que en todo caso podría interpretarse como condicionante de sí mismo, al modo de la *causa sui* spinoziana). Es en este sentido en el que consideramos deben interpretarse el último párrafo de la «Observación sobre la tercera antinomia» transcrito líneas arriba, como ejemplo o caso clínico de una razón ignorante de sus genuinas posibilidades.¹³²

En una traza análoga, por lo que respecta a la «Antítesis», la estrategia discursiva de esa modalidad de la razón que Kant califica como *fisiócrata*¹³³ también procede *apagógicamente*, es decir, suponiendo inicialmente lo contrario de lo que se pretende defender, a saber: i) hay libertad, i. e. «una facultad [*Vermögen*] de comenzar absolutamente un estado, y por tanto, también una serie de consecuencias de él»,¹³⁴ ii) si esto es así, entonces la causa que *ex hypothesi* inicia espontáneamente (desde sí misma) una secuencia causal también tiene que pensarse como determinada absolutamente, es decir, sin que *nada* preceda a su determinación (el estado o causalidad de la causa no habría *llegado a ser*, no habría *sucedido*, sino que siempre habría sido); iii) pero esto supone necesariamente un hiato o vacío —un «vacío» ontológico— en la urdimbre causal de la naturaleza ya que la legalidad en la secuencialidad dinámica de ésta exige que la determinación del estado de

¹³⁰ *KrV*, A 451 / B 479 (subrayado nuestro)

¹³¹ Kant señala al respecto: «La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como si pertenecieran a un posible sistema, y por eso admite solamente aquellos principios que, por lo menos, no tornen, a un conocimiento que ella se propone tener, incapaz de estar junto con otros en algún sistema. Pero las proposiciones de la antítesis son de tal género, que hacen enteramente imposible el acabamiento de un edificio de conocimientos». *KrV*, A 474 / B 502

¹³² O, en todo caso, de una razón pre-moderna (lo cual puede decirse también como veremos, de la postura que se sostiene en la Antítesis), i. e., una razón ajena a la estrategia realizativa de la misma, esa estrategia de autoconstitución de la razón condensada en la poderosa metáfora del Giro Copernicano. Cfr. José Luis Villacañas Berlanga, «Historia de la razón y giro copernicano» en *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXVII, UCM, Madrid, 2004. pp. 67-88

¹³³ *KrV*, A 449 / B 447

¹³⁴ *KrV*, A 445 / B 473

la causa previo a su acción (su causalidad) esté en conexión [*Zusammenhang*] con el estado precedente de dicha causa; iv) entonces, de aceptar la hipótesis de la libertad trascendental se rompería con la *unidad y coherencia de la experiencia* puesto que habría al menos un caso en el cual no podría establecerse la conexión entre el antecedente y el consecuente en la concatenación de «los acontecimientos del mundo»¹³⁵; v) por esto, en tanto una causa no causada impide y trastoca la unidad de la experiencia es imposible que ésta puede ser emplazada jamás en experiencia alguna, por lo que no es más que «una vacía criatura del pensamiento [*Gedankending*]».¹³⁶

El punto nodal de este argumento reside en la referencia a la *unidad de la experiencia* que, según lo expuesto, se vería recusada si se acepta una causalidad excéntrica respecto a la propia de la causalidad natural. Desde la perspectiva del *fisiócrata trascendental* (o empirista, en el sentido kantiano de la denominación) esta unidad de la experiencia está implicada o es resultado de la *legalidad* en la concatenación de los acontecimientos, legalidad cifrada en la determinación ininterrumpida de las causas eficientes. Como señala Kant en los *Prolegómenos*: «Esta determinación [*Bestimmung*] de la causa [*Ursache*] para la causalidad [*Causalität*] debe ser también algo que acontece u ocurre [*geschieht*]; la causa *debe haber comenzado a actuar*; pues de otro modo no se podría pensar ninguna sucesión temporal entre ella y el efecto».¹³⁷ En sentido estricto, una causa no causada sólo puede ser pensada como una causa que *no ocurre*, es decir, que no acontece *en el tiempo*; por lo tanto, una causa no causada sería ajena a toda sucesión temporal, lo cual exige concebirla como una causa que carecería de *causalidad*: «si [el estado precedente de la causa] hubiera estado siempre, no habría producido un efecto que surge por primera vez en el tiempo»¹³⁸. Una forma de interpretar esta última aseveración es considerando efectivamente que la causalidad [*Causalität*: el estado de la causa previo al inicio de acción] de la causa [*Ursache*: el comienzo dinámico de la acción] también debe haber surgido [*entstanden*]; es decir, para su posibilidad efectiva fue necesaria a su vez una causa [*Ursache*] de su causalidad [*Causalität*]. Es por esto que toda causalidad en el ámbito de la experiencia —concluye el defensor de esta postura— es siempre condicionada, pues

¹³⁵ *KrV*, A 447 / B 475

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Proleg*, § 53, 334

¹³⁸ *KrV*, A 532 / B 560

«acontecer» (paso de no-ser a ser) implica condiciones temporales, por lo que un acontecimiento «en el mundo»¹³⁹ que derive de una causa incondicionada infringe la legalidad de la naturaleza propiciando así una ruptura en la trama causal.

La indicación «en el mundo [*in der Welt*]» incluida en la formulación de la «Antítesis» señala expresamente que lo que el *fisiócrata trascendental* defiende es la imposibilidad de que en la secuencia temporal advengan efectos cuya causa no esté a su vez implicada en dicha secuencia. Una posible objeción a esto sería defender que la facultad de la libertad estuviese fuera del mundo, es decir, postular una facultad tal que antecediase el discurrir temporal; esta objeción es empero negada también por el defensor de la «Antítesis»:

Ahora bien, aunque se concediera, de todas maneras, una facultad trascendental de la libertad, para comenzar las mudanzas del mundo [*Weltveränderungen*], esta facultad debería estar, por lo menos, sólo fuera del mundo (aunque siempre sigue siendo una atrevida pretensión la de suponer, fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles, todavía un objeto, que no puede ser dado en ninguna percepción posible). Pero no puede nunca estar permitido que se atribuya a las sustancias en el mundo mismo, tal facultad; porque entonces desaparecería la mayor parte de aquella concatenación de fenómenos que se determinan necesariamente unos a otros según leyes universales, a la que se da el nombre de naturaleza; y con ella [desaparecería] la señal de verdad empírica que distingue la experiencia del sueño.¹⁴⁰

De acuerdo a esto, sólo una problemática causa supramundana podría convenir a la conceptualización de la causalidad por libertad, puesto que ésta sólo es pensable eximiéndola de todo emplazamiento mundano —una facultad trascendental para la causalidad por libertad no podría *ser en el mundo* pues al serlo dejaría de ser *libertad*. Pero esta causa supramundana, como también se señala en el pasaje transcrito, no puede ser dada en ninguna precepción posible, siendo entonces estrictamente meta-física y, como tal, incognoscible —no puede llegar a ser objeto de experiencia alguna.

¹³⁹ *KrV*, A 444 / B 472

¹⁴⁰ *KrV*, A 450 / B 478

Como conclusión a esto, Kant afirma que si bien el defensor de la «Antítesis» menoscaba con esta postura los «principios puros de la razón»¹⁴¹ que otorgan legitimidad a la moralidad y a la religión, obtiene una ventaja respecto al defensor de la «Tesis» puesto que se mantiene dentro de los estrictos límites de la experiencia, reprimiendo y conteniendo así «la petulancia y la temeridad» de una razón ignorante de su determinación [*Bestimmung*] propia.

Ahora bien, uno de los rasgos definitorios de esta puesta en escena de las modalidades especulativas de una razón (pura) ignorante de sus límites, es la insistencia que Kant hace en distinguir los diversos intereses que subyacen a estas tesis contrapuestas. Así, si por un lado el defensor de la postura de la «Tesis» muestra un interés explícito tanto por las consecuencias morales que se derivan de la aceptación de una causa no causada así como por la exigencia de conclusión definitiva de los conocimientos racionales a partir de un fundamento último, el defensor de la «Antítesis» se mantiene —señala Kant— en el territorio propio de la experiencia, sin verse seducido por la promesa de una «razón idealizante» que, frente al legítimo recurso de la observación y de la investigación de la naturaleza, lo lleva sólo a «pensar e inventar [*denken und zu dichten*]»¹⁴².

Empero, más allá de esto, consideramos necesario tomar con sumo cuidado la afirmación del defensor de la «Antítesis» respecto a la excentricidad de la facultad o capacidad [*Vermögen*] causal que da inicio a los cambios o modificaciones que se dan en el mundo, ya que este extrañamiento frente al mundo también indica que se trata de una excentricidad respecto a la temporalidad.

En los *Prolegómenos*, Kant afirma expresamente que el problema metafísico de la libertad aparece cuando «mediante una acción *algo* debe comenzar, y por consiguiente el efecto debe poder ser hallado en la serie temporal y por tanto en el mundo sensible (p. ej., el comienzo del mundo), [entonces] surge la cuestión de si la causalidad misma de la causa debe comenzar, o si la causa puede dar inicio a un efecto, sin que comience su causalidad misma».¹⁴³ La segunda opción sugerida en la cita es la que corresponde, como hemos visto, al que defiende la postura de la «Antítesis»; lo cual a su vez nos permite dar cuenta que no se trata de que este filósofo de raigambre epicúrea dibujado por Kant en la postura de la

¹⁴¹ *KrV*, A 468 / B 496

¹⁴² *KrV*, A 469 / B 498

¹⁴³ *Proleg*, §53, Ak. 343

«Antítesis» se decante meramente por la causalidad natural frente a la causalidad por libertad vindicada a su vez por el filósofo platónico de la «Tesis», sino que de una manera más precisa, defiende la imposibilidad de una causalidad ajena a la urdimbre temporal del mundo. Para Kant, el problema de esta postura, sin embargo, reside en su propio dogmatismo, i. e., pensar la totalidad de las causas naturales de manera incondicionada, negando no sólo el conocimiento de una causa no causada, sino también su posibilidad ontológica:

Pero si el empirismo se vuelve, él mismo, dogmático con respecto a las ideas (como muchas veces ocurre) y niega con atrevimiento lo que sobrepasa la esfera de sus conocimientos intuitivos, entonces incurre él mismo en la falta de la inmodestia, que es aquí tanto más reprobable, cuanto que con ellos se ocasiona un perjuicio irreparable al interés práctico de la razón.¹⁴⁴

Empirismo y dogmatismo, *epicureísmo* y *platonismo* son pues las dos modalidades y modulaciones de una razón especulativa *acrítica* que pretende clausurar definitivamente la secuencia causal de la naturaleza, ya abriéndola ininterrumpidamente hacia el infinito (o mejor aún, hacia lo indefinido) o ya deteniéndola en una causa no causada.¹⁴⁵ Pese a sus conclusiones antitéticas, ambas posturas comparten, sin embargo, un mismo proceder dogmático precisamente por no atender y tematizar aquellas condiciones estructurales que posibilitan, legitiman y limitan el uso de sus respectivos marcos conceptuales. Por el contrario, el proceder crítico interviene en este conflicto racional *disolviendo* la ilusión subyacente a los argumentos esgrimidos por las dos posturas enfrentadas. Es decir que, más que resolver el conflicto, Kant se propone disolverlo al mostrar el supuesto equívoco y acrítico que ambas posturas comparten. Dicho supuesto, basamento de la ilusión que da lugar a una presunta ciencia racional del mundo y con ello a la formulación de conceptos trascendentes de la naturaleza [*transcendente Naturbegriffe*], no es otro sino la falta de

¹⁴⁴ *KrV*, A 471 / B 499

¹⁴⁵ «Esta es la oposición entre epicureísmo y platonismo. Cada uno de ellos dice más de lo que sabe; pero de tal manera que el primero estimula y favorece el saber; aunque en perjuicio de lo práctica; el segundo suministra excelentes principios para lo práctico, pero por eso mismo, con respecto a todo aquello acerca de lo cual sólo nos es dado un saber especulativo, le permite a la razón entregarse a explicaciones ideales de los fenómenos naturales, y descuidar, por ellas, la investigación física». *KrV*, A 472 / B 500

distinción (y por ende la confusión) entre el registro de lo fenoménico y el plano de lo *nouménico*.

Sin entrar en una discusión detallada en torno a esta distinción de añeja tradición en la literatura kantiana, cabe poner de manifiesto lo que bien podría calificarse como la función operativa de la misma, esa que exige afincarla en referencia a la estructura de la subjetividad en su registro epistémico. En este sentido, la distinción entre *fenómeno* [*Erscheinung*] y *cosa en sí* [*Ding an sich selbst*] debe entenderse como una consecuencia necesaria de la comprensión idealista trascendental de la relación sujeto-objeto desde la cual Kant justifica la posibilidad del conocimiento *a priori*.

En efecto, si la experiencia sólo es posible en virtud de la conformación categorial por parte del entendimiento sobre lo dado en la sensibilidad (lo que corresponde al ámbito de los fenómenos), no es contradictorio pensar que algo subsiste al prescindir de las condiciones subjetivas (entendimiento y sensibilidad) que determinan toda objetividad posible, i. e., eso excéntrico a la órbita de la subjetividad teórica cuya paradójica posibilidad no permite más que *pensarlo* en términos negativos, como aquello que no soporta (dado su carácter *en sí*, es decir, absuelto respecto al sujeto) ninguna determinación espaciotemporal ni categorial. Al resumir los resultados de la «Estética trascendental», Kant señala con respecto a esto:

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los númenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos.¹⁴⁶

Pensar las cosas prescindiendo o cancelando su referencia al marco sensible de la estructura de la subjetividad que hace posible el darse de los fenómenos, es lo que en una primera instancia indica la doctrina de los noúmenos en sentido negativo, la cual traza en términos meramente problemáticos (en tanto no imposible de pensar) el registro temático de aquello radicalmente irreductible al ámbito de la racionalidad teórica y que, sin embargo, no puede eludirse ni eliminarse toda vez que señala el límite de la subjetividad finita desde la cual se funda la posibilidad de la experiencia.

¹⁴⁶ *KrV*, B 307

Se entiende, a partir de esta secuencia de ideas, que la distinción entre fenómeno y cosa en sí no implica una escisión metafísica entre dos «mundos» de experiencia posible jerarquizados ontológicamente (al modo de cierto platonismo) sino (al menos en este nivel de análisis) de la consideración de los objetos en tanto condicionados subjetivamente (lo que estrictamente los posibilita en tanto tales) y su consideración fuera de esas condiciones subjetivas que los realizan y legitiman: «en la relación del objeto dado con el sujeto (...) establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto fenómeno y *ese mismo objeto* en cuanto objeto en sí». ¹⁴⁷ Si la experiencia es el resultado de la operación de las estructuras de la subjetividad sobre lo dado en la sensibilidad (y este *darse* es a su vez posible sólo en virtud de esta última estructura subjetiva), esto implica que los fenómenos sean en su radical desnudez intuitivo-conceptual (aquello que queda fuera del marco de la subjetividad epistémica), si bien es, por definición, imposible de conocer, no es contradictorio *pensarlo* dada la propia caracterización idealista trascendental de la experiencia.

Expuesto en otros términos: dado que los «objetos de la experiencia *nunca* son dados *en sí mismos*, sino sólo en la experiencia, y no existen fuera de esta» ¹⁴⁸, aquello que no cumple o satisface las condiciones necesarias (localizadas en la estructura trascendental de la subjetividad) para su posibilidad objetiva (en tanto conformación unitaria de la pluralidad dada en la sensibilidad) es ciertamente imposible de *conocer* (es literalmente inobjetable) pero no por ello es imposible de *pensar* —se entiende: un pensar en términos negativos, sin ninguna determinación espaciotemporal ni configuración categorial.

Ahora bien, para Kant el desconocimiento de la distinción crítica ha tenido como resultado en la historia de la filosofía el incesante conflicto en torno a lo incondicionado que da lugar a los tres grandes escenarios donde tiene lugar la metafísica. Pero la raíz de este conflicto reside, como acabamos de ver, en la perspectiva *realista trascendental* (i. e., la consideración de los fenómenos como cosas en sí mismas) que asumen todas las versiones de la metafísica dogmática en la tradición filosófica.

Para Kant, en el caso específico de la Tercera Antinomia las dos posturas contrapuestas comparten el supuesto de la *realidad trascendental* de los fenómenos, pues

¹⁴⁷ *KrV*, B 69. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁸ *KrV*, A 492 / B 521

que tanto que «Tesis» como «Antítesis» consideran a los fenómenos como *cosas en sí misma*, ignorando que éstos (los fenómenos) sólo son tales en su remisión a la estructura de la subjetividad:

El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, *existirían fuera de nosotros incluso según conceptos del entendimiento*.¹⁴⁹

De acuerdo a lo señalado por Kant en esta cita, al ignorar, o mejor aún, al no tematizar el papel que la subjetividad trascendental juega en la constitución del conocimiento y en la configuración del ámbito de la objetividad, el realista trascendental se ve abocado a pensar a los fenómenos como si estos fuesen cosas en sí mismas, soslayando y eludiendo su genuino carácter relativo a la subjetividad. Es esta confusión y falta de distinción crítica la que impide resolver satisfactoriamente los conflictos de la razón consigo misma por lo que a las relaciones causales entre los fenómenos se refiere; pues en efecto, a partir del supuesto realista trascendental que asumen, las dos tesis contrapuestas son abiertamente excluyentes y antitéticas. Sin embargo, desde la perspectiva del idealismo crítico, se puede argüir y defender que tanto causalidad natural como causalidad por libertad son conceptualmente posibles:

¿Es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que deriva, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad?, ¿no habrá que decir, por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?¹⁵⁰

La argumentación que Kant desarrolla para dar una respuesta afirmativa a la última pregunta del pasaje transcrito, toma como punto de partida la constatación de que lo está en juego en la *cosmología rationalis* es la completud o determinación omnimoda de las relaciones de subordinación entre los fenómenos lo que, como ya hemos visto, da lugar a las cuatro series de tesis antinómicas donde las dos primeras se refieren a la totalidad de la

¹⁴⁹ *KrV*, A 369. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁰ *KrV*, A 536 / B 564

síntesis de los *quanta* de tiempo y espacio (síntesis de lo homogéneo), mientras que las dos segundas pretenden la completud de la síntesis de los fenómenos en sus relaciones de existencia (síntesis de lo heterogéneo).¹⁵¹

Esta distinción entre lo incondicionado matemático y lo incondicionado dinámico (correspondiente respectivamente a los conceptos trascendentes de *Mundo* y *Naturaleza*) reviste una importancia fundamental en tanto que si por una parte lo incondicionado matemático es el resultado de la clausura de la serie de condiciones para tiempo o materia (donde cada uno de sus condicionantes supone una naturaleza idéntica a su condicionado), la serie de condiciones dinámicas no exige necesariamente la homogeneidad entre condición y condicionado. Pues en efecto, en este último caso es posible *pensar* que entre lo condicionado y su condición hay una heterogeneidad de inicio:

En la conexión matemática de las series de los fenómenos no puede entrar ninguna otra condición, salvo la *sensible*, es decir, una [condición] tal, que sea ella misma una parte de la serie; mientras que, por el contrario, la serie dinámica de las condiciones sensible admite además una condición heterogénea, que no es una parte de la serie, sino que, como meramente *inteligible*, reside fuera de la serie.

La naturaleza de la síntesis dinámica propia de la secuencia causal, al admitir la heterogeneidad en la serie de condiciones para un fenómeno dado, permite *establecer* entre condición y condicionado una diferencia de naturaleza, de modo tal que la condición puede *pensarse* sin contradicción alguna como ajena y radicalmente diferente a la serie condicionada a la que da lugar. El andamiaje teórico del idealismo trascendental muestra aquí un rendimiento estratégico, pues es precisamente la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* la que otorga cobertura conceptual a la relación condición-condicionado de la serie causal. Si la adecuada intelección de la secuencia causal exige que para todo condicionado (para todo efecto o suceso del mundo) es necesario que le anteceda temporalmente un estado de su condicionante (la causalidad de la causa) y a su vez exige se que este

¹⁵¹ «Las series de las condiciones son, por cierto, todas homogéneas en la medida en que se atiende a la extensión de ellas, [en la medida en que se atiende a] si son adecuadas a la idea, o si ellas son demasiado grandes, o demasiado pequeñas, para aquéllas. Pero el concepto del entendimiento que sirve de fundamento a esas ideas contiene, o bien solamente una síntesis de lo homogéneo (la cual se presupone en toda cantidad, tanto en la composición de ella, como en su división), o bien también [una síntesis] de lo heterogéneo, lo cual puede, al menos, ser admitido en la síntesis dinámica, tanto en la del enlace causal, como en la del [enlace] de lo necesario con lo contingente». *KrV*, A 350 / B 558

condicionante sea por su parte condicionado, entonces éste último también debe tener un condicionante (causa) de su realización (de su *llegar ser*) y así, *ad infinitum*. Pero si esto es así, es legítimo sostener que una causa no causada o incondicionada sólo puede pensarse como excéntrica a esta secuencia, es decir, ajena a determinaciones temporales,¹⁵² lo que a su vez es admite ser estipulado si se atiende a la dimensión estrictamente *fenoménica* de la causalidad natural. En los *Prolegómenos*, Kant afirma a este respecto:

Si se tomasen los objetos del mundo sensible por cosas en sí mismas, y si a las leyes de la naturaleza, mencionadas anteriormente, se las tomasen por leyes de las cosas en sí mismas, la contradicción [entre causalidad natural y causalidad por libertad] sería inevitable. (...) Pero si la necesidad natural se refiere solamente a los fenómenos y la libertad solamente a las cosas en sí mismas, no surge ninguna contradicción, aunque se admitan o se concedan ambas especies de causalidad por muy difícil y aun imposible que sea hacer comprensible la causalidad de la última especie.¹⁵³

Como hemos visto en el capítulo anterior de este trabajo, las «Analogías de la experiencia» pueden considerarse como reglas para la determinación de los fenómenos en el tiempo: la *permanencia*, la *sucesión* y la *simultaneidad* son principios constitutivos *a priori* que la estructura epistémica de la subjetividad impone sobre el entramado fenoménico para ordenarlo y otorgarle coherencia. De manera específica, el resultado de la Segunda Analogía de la experiencia es susceptible de ser interpretado como el establecimiento de un marco conceptual para la intelección de los acontecimientos del mundo.

Pero si esto es así, entonces la causalidad por libertad no es algo que *sucedá* (la libertad no es una causa temporalmente emplazada) sino que en sentido estricto es condición o fundamento (*Grund*) del *sucedé*. El efecto o la serie de efectos dependen absolutamente de ese fundamento que es ajeno a toda determinación temporal. Pero un fundamento entendido de este modo no puede ser pensado más que como *libre* en tanto *es capaz* de iniciar por sí mismo [*von selbst*] o de manera espontánea [*sponte*] una serie de consecuencias en el tiempo. Lo cual a su vez implica que sólo en tanto caracterizada como

¹⁵² Escribe Kant al respecto: «Entiendo por libertad, en sentido cosmológico, la facultad de comenzar por sí mismo un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo». *KrV*, A 533 / B 561

¹⁵³ *Proleg*, § 53, 343.

una facultad (*Vermögen*) trascendental —se entiende: en tanto no empírica— la causalidad por libertad podría tener lugar:

Pero si, por el contrario, la libertad ha de ser una propiedad de ciertas causas de los fenómenos, entonces esa libertad, con respecto a los fenómenos como sucesos, debe ser una facultad [*Vermögen*] de iniciarlos *por sí* (*sponte*), esto es, sin que la causalidad misma de la causa tenga necesidad de comenzar, y por consiguiente, sin que se necesite ningún otro fundamento determinante de su comienzo. Pero entonces las *causa*, por lo que respecta a su causalidad, no debería estar sometida a determinaciones temporales de su estado, esto es, *no* debería ser *fenómeno*, esto es, debería ser considerada como una cosa en sí misma, y solamente los efectos deberían ser considerados, empero, como *fenómenos*.¹⁵⁴

Esta caracterización conceptual de la libertad trascendental es para Kant absolutamente insoslayable toda vez que es ella la que tolera (desde la perspectiva de la racionalidad teórica) el *concepto* práctico de la misma. Según Kant, es esta «verdadera piedra de escándalo de la filosofía»¹⁵⁵ que representa la idea trascendental de libertad la que en última instancia exige ser salvaguardada en su posibilidad —en tanto que su conceptualización no implique contradicción alguna— ya que ella funciona como basamento de su conceptualización en términos de la racionalidad práctica: «en esta idea trascendental de la libertad [donde] se funda el concepto práctico de ella».¹⁵⁶

La clarificación y desmenuzamiento caracterológico del concepto metafísico o trascendental de libertad —Kant usa de manera indistinta ambas expresiones en los pasajes que estamos comentando— cobra así una importancia fundamental pues su negación teórica imposibilitaría su *conceptualización* práctica: «la supresión de la libertad trascendental aniquilaría a la vez toda libertad práctica».¹⁵⁷ Atendiendo al contexto en el que está inserta, esta última afirmación no implica una conexión necesaria entre libertad trascendental y libertad práctica, sino más bien una relación *teórica* entre el *concepto* de libertad trascendental —su caracterización en tanto *Idea trascendental* de la razón— y el

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ *KrV*, A 448 / B 476

¹⁵⁶ *KrV*, A 533 / B 561

¹⁵⁷ *KrV*, A 534 / B 562

concepto de libertad práctica, siendo aquélla —piensa Kant— el verdadero núcleo de sentido del problema de la libertad.¹⁵⁸

Es por esto último justamente que el problema de la libertad exige un tratamiento teórico cuyo nivel discursivo no puede ser otro que el de la propia filosofía trascendental: «el problema [de la libertad] no es propiamente fisiológico, sino trascendental. Por eso, la cuestión de la posibilidad de la libertad interesa, ciertamente, a la psicología, pero, puesto que se basa en argumentos dialécticos de la mera razón pura, sólo la filosofía trascendental debe ocuparse de ella, y de su solución».¹⁵⁹ Esta solución, como hemos visto, *no dice* que la libertad trascendental sea positivamente posible, sino sólo que su representación o conceptualización —la *idea trascendental* de la libertad— no implica (internamente) contradicción alguna ni conlleva (externamente) a la supresión de la legalidad de la causalidad natural.

Si nuestra interpretación es correcta, la relevancia del largo tratamiento que Kant le da a esta problemática reside en que una correcta caracterización de la idea trascendental de libertad es condición necesaria para otorgar al concepto de libertad práctica un armazón teórico de naturaleza ontológica. Se entiende por esto que sea precisamente en este momento de la discusión en torno a la libertad cosmológica donde Kant introduzca (sin aparente solución de continuidad) el tema de la libertad práctica o libertad humana, señalando asimismo que es en torno a la posibilidad de ésta última hacia la que la razón pura se ha dirigido originariamente aun cuando enmascare su indagación bajo el ropaje de la discusión y puesta en cuestión del problema de la libertad cosmológica.

Para Kant la verdadera naturaleza del problema de la libertad se muestra en ese límite (ontológico) en y desde el cual se piensa un fundamento (en el sentido fuerte del término) de *suceder*, ese fundamento que en tanto origen absoluto de acontecimientos en el

¹⁵⁸ Esta vinculación conceptual entre la Idea cosmológica de libertad y libertad práctica ha sido puesta de relieve por Fernando Montero Moliner en su trabajo «Libertad y experiencia. La fundamentación de la libertad moral en la *Crítica de la razón pura*», donde señala: «Pues bien, aunque sea de modo muy esquemático, quisiera apuntar que la *semántica* kantiana consagrada a la *significación* de los conceptos prácticos confirma la vinculación que se acaba de proponer entre la *libertad* como Idea meramente cosmológica y como fundamento de la moralidad. O, dicho de otra manera, que su *significación ética* constituye una variante de la *significación trascendental* (o *lógica*) que poseen los conceptos puros del entendimiento y las Ideas trascendentales. Es decir, opuesta a la *significación empírica* que facilitan los fenómenos a cualquier concepto». Fernando Montero Moliner, «Libertad y experiencia. La fundamentación de la libertad moral en la *Crítica de la razón pura*», en *Kant después de Kant*, op. cit. pp. 28-29.

¹⁵⁹ *KrV*, A 535 / B 563

plano fenoménico —el orden o registro de «lo que es»— es estrictamente realizativo, por lo que reclama ser pensado en términos de *deber ser*:

El [verbo infinito] *deber* [*Sollen*] expresa una especie de necesidad y de conexión con fundamentos, que no se presenta en toda la naturaleza. El entendimiento puede conocer de ésta solamente *lo que existe*, o lo que ha sido, o lo que será. Es imposible que en ella algo *deba ser* diferente de lo que efectivamente es, en todas estas relaciones de tiempo; es más, el [infinitivo verbal] *deber* no tiene significado alguno, si se atiende meramente al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe acontecer en la naturaleza; así como tampoco [podemos preguntar] qué propiedades tiene la obligación de tener el círculo; sino: qué acontece en aquélla, o qué propiedades tiene el último.¹⁶⁰

El *deber ser* es la expresión conceptual de un modo causal específicamente distinto a la causalidad mecánica natural, una causalidad estrictamente metafísica cuyo fundamento es por ende irrestrictamente *inteligible* o suprasensible. Ahora bien, de acuerdo con Kant, este fundamento sólo es atribuible a un «objeto» que, pese a pertenecer al ámbito empírico «como un miembro de la cadena natural»,¹⁶¹ posea *en sí mismo* una capacidad o facultad (*Vermögen*) causal o realizativa determinable objetivamente. Se entiende, en este orden de ideas, que dado que estos criterios son *conditio sine qua non* para la posibilidad de la conceptualización de una causalidad libre, Kant está excluyendo tanto al presumible objeto correspondiente a la Idea de un ser inteligible puro como a los objetos de los sentidos que no posean una facultad o capacidad causal susceptible de ser determinada inteligiblemente. La conclusión de esta argumentación lleva pues a limitar la posibilidad de la libertad al registro de nuestra subjetividad finita:

En la naturaleza inanimada, o que tiene vida meramente animal, no encontramos ningún fundamento para concebir alguna facultad que no sea condicionada de manera meramente sensible. Sólo el hombre, que por otra parte conoce a toda la naturaleza únicamente por los sentidos, se conoce a sí mismo también por mera apercepción; y [se conoce así] en acciones y determinaciones internas que no puede contar entre las impresiones de los sentidos, y es para sí mismo, por un lado, ciertamente fenómeno [*Phänomen*], pero por otro lado, a saber,

¹⁶⁰ *KrV*, A 547 / B 575

¹⁶¹ *KrV*, A 544 / B 573

con respecto a ciertas facultades, [es] un objeto meramente inteligible, porque la acción de él no puede contarse entre lo que pertenece a la receptividad de la sensibilidad.¹⁶²

En tanto la causalidad por libertad requiere un fundamento inteligible, éste sólo puede hallarse en las subjetividades finitas que somos, seres susceptibles de determinación objetiva para la acción.¹⁶³ En esta medida, se entiende que la facultad *objetivamente determinable* a la que Kant se refiere aquí no es otra sino la *razón* en su uso práctico, pues es ella la que, al considerar sus objetos en tanto Ideas, los realiza desde ese fundamento determinante del suceder que no pertenece al ámbito fenoménico, sino al orden del concepto y de la *representación*. Kant señala en relación con esto que la diferencia específica entre la modalidad causal propia de la naturaleza y la modalidad causal por libertad reside en que este último caso no se sigue meramente «el orden de las cosas tal y como se presentan en el fenómeno»¹⁶⁴, sino que construye un orden secuencial propio a través o por mediación de las Ideas que la propia racionalidad humana elabora.

En cierta medida, nos parece que Kant está tejiendo a partir de esto una trama conceptual que permita inteligir y dar razón de la especificidad de la *praxis* humana donde ésta es pensada en términos de capacidad objetivante que *instituye* en el orden de lo real empírico ámbitos de sentido que escinden el irrestricto mutismo de la *natura*. La razón humana, vale decir, implica así una dimensión práctica en la medida en que *inserta* en el plano de los fenómenos y de su legalidad tramas causales, acaecimientos [*Eräugniß*] y acontecimientos [*Begebenheit*] como resultado de su previa representación.

El rasgo práctico de la razón se evidencia justamente al constatar que ésta supone una capacidad causativa cuyos fundamentos no radican en la urdimbre fenoménica, sino en las ideas y conceptos, es decir, en su registro representacional:

Ya se trate de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable [*Angenehme*]) o de [un objeto de] la razón pura (lo bueno [*Gute*]): la razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni sigue el orden de las cosas tal como éstas se presentan en el

¹⁶² *KrV*, A 546 / B 574

¹⁶³ Escribe Crescenciano Grave respecto a esto: «Ésta es la única manera de concebir la libertad: sólo así podemos comprender cómo el deber determina la actividad de la cosa en sí (de la razón humana) de tal modo que ella es la causa de acciones cuyo efecto es un fenómeno espacio temporal en el mundo sensible», Crescenciano Grave, *El destino de la razón. Una introducción a Kant*, UNAM, México, 2007, p. 63.

¹⁶⁴ *KrV*, A 548 / B 576

fenómeno, sino que se fabrica, con entera espontaneidad, un orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales ella incluso declara necesarias unas acciones que sin embargo no han ocurrido y que quizá no ocurran nunca, pero de las cuales presupone empero que la razón pudiera tener causalidad respecto a ellas.¹⁶⁵

Es sumamente relevante dar cuenta que, tal y como Kant señala en el pasaje citado, la causalidad de la razón engloba no sólo lo que en el lenguaje moral kantiano se conoce como imperativos categóricos, sino que también incluye a los imperativos hipotéticos —técnicos y pragmáticos— los cuales, en tanto sostenidos o soportados por el marco representativo de la racionalidad, implica un sobreponerse o superponerse —Kant usa al respecto el verbo *überwinden*— a los impulsos meramente sensibles, propios de un *arbitrium brutum*. Frente a éste, el albedrío [*Willkür*] humano, en tanto capaz de ser determinado por móviles que «sólo son representados por la razón» es un *arbitrium liberum* o libre albedrío.

Esta conceptualización de la causalidad de la razón desarrollada por Kant en el contexto de la *Crítica de la razón pura* y de los *Prolegómenos* permite caracterizar a ésta como una causalidad fundada en la capacidad representativa de la subjetividad finita y que, en tanto tal —en tanto capacidad representativa con poder causativo—, nos permite suspender o superar (de manera relativa) el orden de las relaciones causales fenoménicas y su temporalidad inexorable, inaugurando así *inéditas* tramas de sentido y significación. Lo llevado al plano empírico (el efecto o producto) tiene como causa de su posibilidad una *representación* —idea o concepto— que reside en la razón. Así pues, la causalidad de la razón es entendida por Kant en este contexto como la capacidad de la misma de realizar y comenzar una serie de acontecimientos que no son una mera continuación de la causalidad natural, sino que están mediados —mediación que implica diferenciación y diferir respecto a la urdimbre causal fenoménica— por un fundamento espontáneo de representación.

Es sugerente dar cuenta a este respecto que no hay en esta primera conceptualización de la causalidad de la razón en el criticismo kantiano una definitiva demarcación entre los distintos contenidos representacionales que operan como fundamentos de determinación del albedrío. Lo que hay es, por el contrario, una

¹⁶⁵ *KrV*, A 548 / B 576

superposición entre la representación de objetos o acciones a realizar que suponen la satisfacción de inclinaciones y aquellas donde «se hace abstracción de las inclinaciones y de los medios naturales para satisfacerlas».¹⁶⁶ En suma, la noción de libertad práctica entendida como un modo causal propio de la razón es para Kant —en este preciso contexto discursivo— comprendida como independencia y separación de la determinación mecánica propia de la causalidad natural. No importa, por tanto, si la regla de acción que la razón da conlleva contenidos meramente empíricos o estrictamente racionales, puesto que en ambos casos la causalidad de la razón es determinada por un fundamento que no es fenoménico: «[El] "deber" expresa una acción posible, cuyo fundamento no es nada más que un *mero concepto*; mientras que por el contrario el fundamento de una acción meramente natural necesariamente tiene que ser siempre un fenómeno».¹⁶⁷

Esta concepción de la racionalidad práctica difiere considerablemente de la sostenida por Kant tanto en la *Fundamentación* como en la *Crítica de la razón práctica*: la introducción del problema de la libertad práctica en el ámbito de la discusión en torno a la libertad cosmológica deja sin determinar de manera suficiente la implicación necesaria entre libertad y moralidad; pues en efecto, tal y como hemos visto, lo que Kant parece indicar aquí es que si bien *libertad práctica* y causalidad de la razón no son expresiones estrictamente sinónimas sí son operativamente equivalentes: la causalidad de la razón implica independencia respecto a la causalidad natural, y es esto precisamente es lo que caracteriza al *arbitrium liberum* o libre albedrío [*Willkür*], siendo indiferente si el objeto representado por la razón es absolutamente independiente de móviles empíricos o si por el contrario está afinado en ellos.¹⁶⁸ Empero, en ambos casos, piensa Kant, hay independencia o superación respecto a la causalidad fenoménica, pues aun cuando haya móviles empíricos en la acción a realizar, estos son encuadrados o acomodados [*hinein paßt*] por la razón para la ulterior realización de dicha acción:

¹⁶⁶ *KrV*, A 806 / B 834

¹⁶⁷ *KrV*, A 547 / B 576

¹⁶⁸ Esto ha sido señalado por Henry Allison en su análisis de la conceptualización de la libertad en la *Crítica de la razón pura*: «la concepción kantiana de la libertad práctica [en la *KrV*] no es una concepción del mero actuar moral. "Lo práctico" a lo que Kant se refiere incluye las decisiones morales, pero no se limita a ellas, de la misma manera como las reglas incluyen las reglas morales, pero no se limitan a ellas», Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*, op, cit. p. 487

Tenemos una facultad de sobreponernos [*überwinden*], mediante representaciones de lo que es beneficioso o perjudicial aun de manera más remota, a las impresiones [ejercidas] sobre nuestra facultad apetitiva sensible [*Begehrungsvermögen*]. Pero esas reflexiones acerca de lo que es digno de ser apetecido en atención a todo nuestro estado, es decir, [acerca de] lo que es bueno [*gut*] y provechoso [*nützlich*] se basan en la razón [*Vernunft*].¹⁶⁹

En este pasaje queda de manifiesto que Kant no establece aún la ulterior y decisiva distinción entre fundamentos empíricamente determinados y el fundamento puramente racional de la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*]; pues aun cuando llega a establecer que el fundamento determinante de tal facultad tiene una implicación con la moralidad, i. e., la determinación de la acción a través de leyes morales puras con exclusión de móviles empíricos, no se limita a ésta e integra lo que en el léxico kantiano será posteriormente denominado como preceptos [*Vorschrift*] prácticos.

Ahora bien, es significativo que ya en el contexto de los textos a los cuales no estamos remitiendo, al sugerir Kant esta última distinción denomine a la ley práctica sustentada en los móviles de la felicidad —la satisfacción de todas las inclinaciones—, como ley pragmática [*pragmatisch*] o *regla de la sagacidad o prudencia* [*Klugsheitsregel*] y a la ley práctica que prescinde de inclinaciones como *ley moral* [*Sittengesetz*]. Esta doble denominación designa así dos distintas modalidades de causalidad «racional» que Kant distingue en función de los principios que en cada de una de ellas operan. Sin embargo, tal y como intentaremos discutir en el capítulo siguiente, esta distinción inscrita en la concepción operativa de la racionalidad práctica irá adquiriendo cada vez una mayor separación resultado de una más acusada conceptualización, al grado de que en ese texto inédito de Kant denominado *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»* la esfera de «lo práctico» será definitivamente exclusiva de la legalidad derivada de la libertad, siendo por su parte la regla de prudencia (*Klugsheitsregel*) y las reglas de la habilidad [*Geschicklichkeit*] nada más que «la teoría de lo que pertenece a la naturaleza de las cosas, sólo que aplicada al modo en que éstas pueden ser producidas por nosotros con arreglo a un principio».¹⁷⁰ Es decir que tanto los preceptos de habilidad como los de prudencia serán excluidos de la esfera de la filosofía práctica *stricto sensu*; recludos a modo de apéndices

¹⁶⁹ *KrV*, A 802 / B 830

¹⁷⁰ *EE*, § 1, Ak. 196

de la filosofía de la naturaleza (la aplicación «práctica» de la teoría), obtendrán sin embargo una importancia mayor como expresión de un modelo causal desde el cual Kant fundará el recurso analógico para la reflexión de la naturaleza en términos teleológicos.

Ahora bien, más allá de la recuperación que haremos en torno a la última problemática referida cuando analicemos el modelo causal teleológico, lo que nos interesa destacar como resultado del análisis llevado a cabo en este capítulo es, en primer lugar, que pese al crédito conceptual que se otorga a la libertad en la disolución de la Tercera Antinomia, ésta no alcanza en ningún momento el estatuto de «realidad objetiva», quedándose en mero modelo referencial desde el cual juzgar las acciones de los seres racionales. En el plexo fenoménico, el único en el que la razón teórica puede dar lugar a juicios genuinamente objetivos (a través del trabajo conjunto de entendimiento y sensibilidad), la libertad no tiene cabida; por el contrario, la causalidad por libertad conduce a un rompimiento de la serie causal natural, a un desprendimiento de la naturaleza y de su ordenamiento; en definitiva, a una cesura del suceder regular de la naturaleza.

Por otra parte, tal y como intentamos mostrar, el conflicto de la razón (teórica) consigo misma es para Kant expresión no sólo de la pretenciosa tendencia de la razón hacia lo incondicionado, sino también síntoma de un genuino interés que, en último término, está decantado hacia consideraciones de tipo práctico-moral. En este sentido, nos parece que lo que Kant está señalando con esto es que, paradójicamente, la infructuosa resolución del problema de la libertad dentro de la razón teórica es señal de su fecundidad en el registro de la razón práctica.

A partir de esto, en el capítulo siguiente desarrollaremos una lectura de los modos causales de la razón expuestos por Kant en la *Crítica de la razón práctica* (causalidad por libertad: imperativo categórico) y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (causalidad técnico-práctica: imperativo hipotético), con la finalidad de mostrar, en primer lugar, el modo en que la distinción estructural entre los modelos causales de la libertad y de la causalidad natural eficiente son conducidos hacia la propia subjetividad; en segundo lugar, propondremos una caracterización general del modelo de racionalidad técnica, con la finalidad de clarificar el modelo causal desde el cual Kant legitima el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza.

CAPÍTULO III

LIBERTAD PRÁCTICA Y RACIONALIDAD TÉCNICA

Jamás se habría atrevido alguien en la peligrosa empresa [*Wagstücke*] de introducir la libertad en la ciencia [*Freiheit in die Wissenschaft*] si la ley moral, y con ella la razón práctica, no hubiera intervenido y no nos hubiera impuesto este concepto.

I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*

La tensión conceptual que se genera al interior de la razón al pretender cancelar de manera definitiva la serie de relaciones causales de la naturaleza —i. e., la totalidad *dinámica* de la existencia fenoménica— es para Kant no sólo expresión de la insuficiencia cognitiva de la razón teórica, sino también síntoma de un legítimo interés que en última instancia la crítica ha de revelar. Paradójicamente, el infructuoso resultado de la razón cuando ésta pretende por sí sola un genuino conocimiento objetivo, tiene para Kant un rendimiento estratégico pues muestra, por vía negativa, la genuina orientación del uso puro de dicha razón. Como vimos en el capítulo precedente, este uso no está dirigido a otra cosa sino al registro de la *praxis* y del actuar moral.

A tenor de esto, nuestro propósito en este capítulo se centra en desarrollar una interpretación en torno a los dos modelos causales «subjetivos» que tienen lugar en la filosofía práctica de Kant. En el primer apartado, nos proponemos analizar la estrategia que Kant emplaza para legitimar el modelo de causalidad de libertad práctica, toda vez que es justamente este modelo causal el que obtendrá el estatuto de «realidad objetiva», instaurando así una legalidad propiamente racional, independiente de la naturaleza fenoménica. La relevancia que esto tiene para los propósitos de nuestro trabajo reside en que a través de este análisis podremos abordar posteriormente dos problemáticas mutuamente relacionadas: por lo que respecta a la primera, veremos cómo en la discusión que Kant emplaza respecto al *fin último* y *fin final* de la naturaleza reflexionada teleológicamente, la libertad práctica (autonomía moral) será la que en su efectiva realización permita legitimar la adscripción de la subjetividad humana en la privilegiada posición de *fin último* de la trama natural. Por lo que respecta a la segunda de las problemáticas referidas, intentaremos mostrar que una de las consecuencias conceptuales

que se derivan de la justificación de la realidad objetiva [*objektive Realität*] de la libertad práctica es que la escisión *radical* entre causalidad natural y causalidad por libertad termina estando incorporada en la propia subjetividad humana. Y, como veremos, es frente a esta escisión de la subjetividad que Kant esgrimirá el recurso de la reflexión teleológica de la naturaleza.

Ahora bien, en un segundo apartado propondremos una caracterización del modelo causal propio de la racionalidad técnico-práctica toda vez que, tal y como hemos señalado, es desde éste que Kant legitima por vía analógica el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza.

1. De la libertad trascendental a la libertad práctica

La disolución del conflicto de la razón expuesto en la Tercera Antinomia ha permitido a Kant salvaguardar la *problematicidad* de la *Idea* de libertad como un modo causal específico y radicalmente excéntrico respecto a los cauces de la causalidad natural; la conclusión de este paso es que «la naturaleza *no está en conflicto*, por lo menos, con la causalidad por libertad».¹⁷¹ Sin embargo, esto no es aun suficiente para legitimar (*quid juris*) el *concepto* de *libertad práctica*, pues para esto último se requiere no sólo dejar abierta su compatibilidad con el mecanismo causal de la naturaleza, sino mostrar su efectividad [*Wirklichkeit*] en tanto condición de la capacidad causal de la razón. El problema inicial respecto a esto es que aquello que el concepto de libertad designa no es susceptible de *exhibición* alguna en el plano de la experiencia, por lo que el recurso de apelar a la experiencia para validar su realidad objetiva está *de facto* negada.¹⁷² Empero, esta misma carencia muestra ya por vía negativa la fallida estrategia que supone la tematización desde la racionalidad teórica de la libertad; dicho muy brevemente: si la

¹⁷¹ *KrV*, A 558 / B 586

¹⁷² Kant insiste tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Fundamentación* en la imposibilidad de derivar no sólo el concepto de libertad de la experiencia, sino el propio concepto de deber; la expresión más clara al respecto se encuentra al inicio de la Segunda sección de la *Fundamentación*: «Si hemos extraído hasta ahora nuestro concepto del deber del uso ordinario de nuestra razón práctica, no hay que inferir de ello, en modo alguno, que lo hayamos tratado como un concepto de experiencia. Más bien, si prestamos atención a la experiencia de la conducta de los hombres, encontramos quejas frecuentes y, como nosotros mismos admitimos, justas, de que no se puede aducir ejemplo alguno de la actitud de obrar por deber puro». I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. 406. Las referencias a la *Fundamentación* (en adelante *GMS*) se harán a partir de la edición de José Mardomingo, (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999), señalando únicamente la paginación de la Academia (Ak). *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1979.

libertad es un problema de la razón (en tanto facultad subjetiva) no lo es en función de su significación teórica (como presumible objeto de conocimiento), sino en función de su significación práctica. Este es uno de los resultados «correctivos» de la disolución de la Tercera Antinomia: si el uso teórico de la razón es infructuoso respecto a la determinación positiva [*positiv bestimmt*] de la libertad no por ello es insignificante ni baladí puesto que su propia esterilidad epistémica signa por vía negativa el derrotero óptimo y genuino donde el problema de la libertad tiene legítimamente cabida, el cual no es otro sino el correspondiente al uso práctico de la razón.

Ahora bien, es lícito observar que es justamente este resultado de la disolución de la Tercera Antinomia la que subyace a la insistencia por parte de Kant en mantener fuera del horizonte discursivo de la razón el problema *teórico* de la libertad trascendental, para abocarse a su genuina significación práctica.¹⁷³ Y es esto, a su vez, lo que paradójicamente le imprime a este problema su evidente grado de dificultad conceptual.¹⁷⁴ Algo sobre lo que Kant insiste al señalar que el infinito verbal *deber* [*Sollen*] inscrito en el registro de la moralidad designa —como hemos visto ya respecto a la Tercera Antinomia— una acción [*Handlung*] o acontecimiento que no sólo conlleva necesidad sino que su fundamento *no pertenece* a la serie de los fenómenos y que, por tanto, no está sujeta a condiciones temporales que lo determinen.

En este sentido, la inclusión de la libertad en la modalidad práctica de la razón es, por su parte, una exigencia que la propia dinámica de la razón práctica manifiesta toda vez ella es condición de la realidad efectividad de su uso. En efecto, el concepto de libertad práctica aparece en la filosofía moral kantiana para legitimar la validez objetiva de la *moralidad* —donde están incluidos tanto el concepto de deber como el de ley moral— puesto que aquélla es presentada por Kant como condición necesaria de ésta última.

Como se sabe, la compleja imbricación entre los conceptos de libertad y moralidad teje algunos de los momentos de mayor dificultad teórica de la filosofía kantiana: desde la famosa declaratoria de circularidad en la mutua derivación de ambos conceptos en la

¹⁷³ Es este el sentido en el que pensamos debe interpretarse la afirmación kantiana respecto a la indecibilidad de la razón respecto al problema de la libertad trascendental: «Por el momento me serviré del concepto de libertad sólo en sentido práctico, y que dejo de lado, por haberlo tratado más arriba, el [concepto de libertad] en significado trascendental, [concepto] que no puede ser presupuesto empíricamente como un fundamento de explicación de los fenómenos, sino que es, él mismo, un problema para la razón» *KrV*, A 802 / B 829

¹⁷⁴ Kant llega a señalar que a través del concepto de *libertad* la razón práctica presenta a la razón especulativa «el problema más insoluble para sumergirla así en la más grande incertidumbre». *KpV*, Ak. 30

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, hasta la tesis de que la conciencia de la ley moral puede ser considerada como un *hecho de la razón* en la *Crítica de la razón práctica*, este problema, nos parece, signa una fuerte tensión conceptual al interior del proyecto kantiano de una fundamentación de la filosofía moral, lo que dificulta sin duda una exposición definitiva y taxativa del mismo.¹⁷⁵ Por nuestra parte, y dado los intereses que guían este trabajo, intentaremos ganar una vía de acceso a esta problemática desde la discusión en torno a la caracterización conceptual de la causalidad por libertad propuesta por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, donde se evidencia prístinamente que el problema en torno a la libertad práctica puede expresarse como la exigencia de establecer la efectiva «*posibilidad [Möglichkeit] de principios prácticos a priori*»,¹⁷⁶ es decir, la posibilidad del uso práctico de la razón.

2. El problema de la libertad en el registro de la racionalidad práctica

Como una continuación de las conclusiones obtenidas en la Tercera Antinomia, Kant escribe en un pasaje de la *Crítica de la razón práctica* que el verdadero sentido de la presencia del concepto de libertad en el registro teórico-especulativo de la razón debe entenderse como una imposición realizada por la propia racionalidad práctica:

Puesto que el concepto de libertad no puede explicar nada concerniente a los fenómenos, sino que aquí el mecanismo de la naturaleza debe siempre constituir el hilo conductor; puesto que además, la antinomia de la razón pura, deseándose elevar a lo incondicionado en la serie de las causas, se pierde, tanto en uno como en el otro concepto, en incomprendibilidades, mientras que el último (el mecanismo) por lo menos tiene utilidad en la explicación de los fenómenos, jamás se habría atrevido alguien en la peligrosa empresa [*Wagstücke*] de introducir la libertad en la ciencia [*Freiheit in die Wissenschaft*] si la ley moral, y con ella la razón práctica, no hubiera intervenido y no nos hubiera impuesto este concepto.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Como se sabe, Kant trata este problema en los dos textos mayores donde aborda directamente el tema de una filosofía moral, es decir, tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*. Considerando los objetivos de este trabajo, no nos detendremos a un tratamiento detallado de las diferencias de exposición que hay entre estas dos obras, centrandó nuestra discusión básicamente en los análisis contenidos en la «Analítica» de la Segunda Crítica.

¹⁷⁶ *KpV*, Ak. 16

¹⁷⁷ *KpV*, Ak. 30

Se entiende, en este orden de ideas, que para Kant la libertad no reclama ser tematizada *teóricamente* por ella misma (esto sería confundir el uso teórico con el uso práctico de la razón) sino en relación a su relevancia como condición *sine qua non* de la validez de la ley moral. Como ya hemos indicado líneas arriba, para Kant el añejo problema metafísico de la libertad que la razón —en ese su «destino singular» del que se habla en el Prólogo a la primera *Crítica*— se plantea a sí misma obtiene su genuina significación en tanto asunto de la racionalidad práctica ya que sin la propiedad de la libertad en la voluntad de los seres racionales la moralidad *stricto sensu* no obtendría fundamento alguno. Respecto a esto, en el Prefacio a la *Crítica de la razón práctica* Kant aclara inmediatamente que el motivo por el cual dicha obra no tiene una denominación simétrica a la de la *Crítica de la razón pura* —i. e.: «Crítica de la razón *pura* práctica»— es precisamente debido a que el objetivo que se persigue es el de «establecer simplemente *que hay razón pura práctica*»,¹⁷⁸ es decir: la tarea de la *crítica* en torno a la factualidad de la razón deberá establecer que ésta es capaz desde y por sí misma —sin ningún tipo de condicionamiento externo a ella— de fungir como fundamento determinante del actuar de las subjetividades racionales finitas que somos.

Ahora bien, como punto de partida para esta requisitoria, Kant comienza por reconocer que en el registro de la subjetividad se erige, frente a la facultad de conocer y el uso teórico de la razón que le corresponde, la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*] a la cual define como la capacidad «*que tiene un ser de causar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones*». ¹⁷⁹ En el desear [*Begehren*], por tanto, la representación no sólo subjetiva el objeto o efecto deseado sino que también se piensa como capacidad causal para su realización. La realidad del objeto sería así resultado de la capacidad causal-representativa de la facultad de desear.¹⁸⁰

Pese a que en el contexto de la *Crítica de la razón práctica* se pasa muy rápidamente por este tema, es conveniente destacar que en esta concepción de la facultad de desear se evidencia que ésta es pensada por Kant no sólo como una facultad causal

¹⁷⁸ *KpV*, Ak. 3

¹⁷⁹ *KpV*, Ak. 9

¹⁸⁰ Esta caracterización de la facultad de desear, sin embargo, puede conducir a la objeción que señala que el mero desear no es condición suficiente de la realidad del objeto deseado. Kant responde a esto afirmando que precisamente la conciencia de la insuficiencia subjetiva para la realización de *todo* objeto o acción que se desea muestra que en todo desear está presente la referencia a las representaciones en tanto causas de la realidad de dicho objeto o acción deseada. Vid. *KU*, Ak. V. 178

productiva y objetivante, sino también como una capacidad que está inseparablemente enlazada con la conciencia de satisfacción respecto a la efectiva consecución del fin que se propone:

*[El placer es] la representación de la correspondencia [Übereinstimmung] del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad mediante la cual una representación causa la realidad de su objeto*¹⁸¹

Placer [Lust] expresa por tanto la coincidencia de la representación causal (subjetiva) de la realidad del objeto con la realización efectiva del objeto o acción deseada. Es relevante tomar en cuenta que hay en esta comprensión de la función representativo-causal de la subjetividad un rasgo de temporalidad —extraño a los *modi* del tiempo de la *natura formaliter*— inscrito en la operatividad de la facultad de desear que el placer devela: éste implica ya siempre distancia, diferir y mediación entre la representación del objeto o acción deseado y su efectiva realización. Esta realización o efecto de la acción como resultado del placer que de ella se espera (una espera o esperanza propiamente representacional) es así un ser futuro que funge como fundamento de su causalidad. Este componente de temporización como apertura hacia el futuro que la facultad de desear manifiesta en su operatividad causal (por mediación del placer que se espera como resultado de ella) la desgaja *ab initio* la de urdimbre causal de la naturaleza impuesta por el entendimiento.

Tal y como Kant señala, la mediación de la representación para la realización del objeto o acción deseada introduce una causalidad de tipo finalística en donde la representación del efecto de la causalidad (lo consecuente) opera como fundamento (lo antecedente) de su causa. Ahora bien, la frase restrictiva «condiciones subjetivas de la vida», presente en el pasaje transcrito, indica a su vez la especificidad del *principio interno* de cambio y de movimiento propio de una «sustancia finita»¹⁸² que posee la facultad de

¹⁸¹ *KpV*, Ak. 9. Subrayado en el original.

¹⁸² Kant incluye esta frase en la definición de «vida» que da en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, la cual reza en los siguientes términos: «La *vida* es la facultad de una *sustancia* para determinarse a sí misma a actuar a partir de un *principio interno* —de una *sustancia finita* para determinarse al cambio— de una *sustancia material* para determinarse al movimiento o al reposo, como cambio de su estado. Ahora bien, nosotros no sabemos de ningún otro principio interno de una sustancia para cambiar su estado, sino el de su *deseo* [*Begehren*] y, en general, ninguna otra actividad interna más que el *pensamiento*, y

obrar [*Wesens*] «según las leyes de la facultad de desear»¹⁸³. Esto, sin embargo, no implica que estemos (todavía) ante una modalidad causal radicalmente distinta a la de la causalidad natural, pues la causalidad que tiene lugar en la facultad de desear cabe (aun cuando su principio de cambio sea interno a ella) dentro de la causalidad de la naturaleza, en tanto su explicación se realiza en términos de la ley de conexión entre causa y efecto. No nos detendremos ahora a discutir esto último, baste por lo pronto con tomar en cuenta que la articulación conceptual de todos estos términos conduce a concebir a la facultad de desear como una capacidad causal y representativa vinculada al sentimiento de placer y displacer, y es precisamente en torno a ella, en tanto una de las facultades del espíritu [*Vermögen des Gemüts*], que la crítica debe determinar «las condiciones, la extensión y los límites de su uso».¹⁸⁴

En esta amplia y extensa indagatoria, Kant distingue en una primera instancia que lo específico de la facultad de desear en los seres racionales reside en su capacidad de «determinar su causalidad por la representación de reglas».¹⁸⁵ La modalidad causal que supone la representación de reglas es pues lo distintivo de los seres racionales en tanto sujetos de deseo. A esta capacidad causal representativa es a la que propiamente Kant denomina como *voluntad* [*Wille*]; ya en la *Fundamentación*: «La *voluntad* [*Wille*] es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales»,¹⁸⁶ ya en la *Crítica de la razón práctica*: «en el concepto de una *voluntad* [*Willens*] ya está contenido el concepto de una causalidad», Kant insiste tanto en la dimensión causal de la voluntad como en su carácter exclusivo respecto a los seres racionales. En otros términos: si la facultad de desear indica el rasgo volitivo de la subjetividad, su especificidad dentro de la definición genérica de «vida» reside en la *voluntad*, la cual es entendida como la instancia representativa-legal propia de los seres racionales: «sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de leyes, esto es, según principios, o [dicho de otro modo, tiene] una *voluntad*».¹⁸⁷ Sólo los seres racionales pueden entonces determinar su actuar en función de la representación de reglas o leyes, ya que, como señala Kant en el mismo pasaje de la

con éste, lo que de aquél depende: el sentimiento de placer o displacer y el *apetito* o voluntad». I. Kant, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, UNAM, México, 1993. Ak. 544.

¹⁸³ *KpV*, Ak. 9

¹⁸⁴ *KpV*, Ak. 21-22

¹⁸⁵ *KpV*, Ak. 32

¹⁸⁶ *GMS*, Ak. 446

¹⁸⁷ *GMS*, Ak. 412

Fundamentación referido, para la «derivación de las acciones a partir de leyes se exigen razón». ¹⁸⁸ Ahora bien, Kant denomina a estas reglas o leyes cuya representación determina la causalidad subjetiva como «*Principios prácticos*», los cuales son a su vez definidos en los siguientes términos:

Principios [Grundsätze] prácticos son proposiciones [Sätze] que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas* si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o *leyes* [Gesetze] *prácticas* si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional.

A partir de esta definición que figura como póstico en la «Analítica» de la *Crítica de la razón práctica*, Kant plantea la discusión respecto a la posibilidad [Möglichkeit] de principios prácticos *a priori* o leyes prácticas objetivas frente a las máximas o principios prácticos de validez meramente subjetiva. Como ya hemos indicado, esta estrategia a seguir —abiertamente distinta por otra parte a la emplazada en la *Fundamentación*— tiene como objetivo expreso mostrar la vinculación entre *moralidad* —cuya expresión formal son precisamente los principios prácticos de validez objetiva— y *libertad*, en tanto propiedad de la voluntad de ser causalmente eficaz «independientemente de causas ajenas que la determinen»; ¹⁸⁹ pues sólo si se admite que la razón pura o la pura razón es suficiente para fungir como fundamento de determinación de la voluntad —y entonces, la voluntad sería *libre* puesto que tendría en sí y para sí misma el principio de su obrar— ésta se alzaría como legisladora y fuente de leyes prácticas, por el contrario —escribe Kant—, «si no se admite, todos los principios prácticos serán simplemente máximas». ¹⁹⁰

Se entiende, a partir de esto, que la ley práctica sólo puede provenir de la propia razón (sin mezcla de ninguna instancia externa a ella) y que su enunciación, en tanto tiene una extensión cuantitativa de universalidad y una extensión cualitativa de validez para la voluntad de todo ser racional implica *objetividad*: la ley práctica supone un valor absoluto

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ *GMS*, Ak. 466

¹⁹⁰ *KpV*, Ak. 19

e irrestricto en tanto dictada por la propia razón.¹⁹¹ Pero que la razón pura se alce como legisladora prácticamente y que sea capaz de determinar a la voluntad implica que esta última se ve compelida o constreñida a obrar —y es aquí donde aparece *in nuce* el concepto de *deber* en términos prácticos— ya que la facultad de desear en los seres racionales finitos es, por definición, susceptible de ser determinada por motivos [*Triebfeder*] ajenos a la propia razón pura. Por lo tanto, la regla que la razón da a la voluntad tendría el carácter de un *imperativo* o mandato, puesto que la constriñe necesariamente a la acción:

Para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un imperativo, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la constricción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla.¹⁹²

Si la razón por sí sola determinara a la voluntad la acción no sólo sería necesaria objetivamente, sino también lo sería de manera subjetiva; por contraste, la voluntad de los seres racionales finitos no es determinada únicamente por la razón, por lo que si bien las acciones a las que ésta última obliga son necesarias objetivamente, son por otra parte subjetivamente contingentes. Si esto no fuese así, «deber» y «querer» [*wollen*] coincidirían radicalmente —tales serían los casos de una voluntad divina o de una voluntad santa—; por el contrario, en el caso de las subjetividades finitas que somos, la regla que la razón dicta a la voluntad supone una dimensión objetivamente necesaria que, dada nuestra constitución subjetiva susceptible de determinación por inclinaciones [*Neigungen*], adquiere el carácter de imperativo.

Ahora bien, Kant distingue a este respecto entre dos tipos de imperativos que mandan a la voluntad y la constriñen a obrar de determinada manera, ya sea que manden de manera *hipotética* o de manera *categorica*. Con esta distinción (sobre la que ahondaremos en

¹⁹¹ Como vimos en el capítulo precedente, la razón, en tanto facultad subjetiva, tiende siempre a la universalidad de sus juicios (de ahí su carácter regulativo y jerarquizante respecto a las leyes empíricas sustentadas en el entendimiento), sin embargo, en su uso teórico es incapaz de alcanzar la universalidad e incondicionalidad que se propone, pero ahora, en el plano de su uso práctico, esa tendencia a la universalidad adquiere un rendimiento estratégico.

¹⁹² *KpV*, Ak. 20. En la *Fundamentación* podemos leer: «Para seres que, como nosotros, son afectados además por sensibilidad como resortes [*Triebfeder*] de otro tipo, y en los que no siempre ocurre lo que la razón haría por sí sola, esa necesidad de la acción se llama solamente un "deber" [*Sollen*], y la necesidad subjetiva se distingue de la objetivad» *GMS*, Ak. 468

el apartado siguiente de este capítulo) Kant se propone diferenciar los tipos de mandatos que la razón dicta en función de la relación medios-fines que subyace en la capacidad causal de la voluntad. Así, los *imperativos hipotéticos* determinan a la voluntad en tanto medio causal eficiente para un efecto (posible o real) que se desea, mientras que los *imperativos categóricos* se erigen como mandatos que la razón hace sobre la voluntad en tanto sí misma, si referencia a un fin ulterior.

A partir de esta clasificación se entiende que si bien toda máxima es un principio práctico, no por ello es un imperativo respecto al cual la voluntad se encuentre constreñida, pues para esto último es menester que la máxima («el principio subjetivo del querer [Wollens]»¹⁹³) rebase su mera validez subjetiva y devenga en una regla objetiva que exprese la constricción de la voluntad para la realización de la acción. Pero Kant señala que esto a su vez puede suceder de dos maneras distintas: o bien la voluntad es constreñida a la acción como medio para un fin ulterior que se desea o bien el imperativo manda de manera incondicional la realización de la acción (sin referencia a un fin ulterior). En el primer caso se trataría de imperativos hipotéticos mientras que en el segundo de imperativos categóricos.

Tal y como señala Kant en la *Fundamentación*, la posibilidad —en el sentido de la posibilidad de la constricción de la voluntad que el imperativo estipula— de los imperativos hipotéticos no supone mayor problema toda vez que el fin ulterior que se desea (la representación del efecto deseado) conlleva por sí mismo el acopio y el deseo de los medios para su realización.¹⁹⁴ Sin embargo, la posibilidad respecto a la efectiva realidad de los imperativos categóricos sí supone una evidente dificultad toda vez que en tal caso la función determinante de la razón se piensa totalmente *a priori* sobre el «mero querer [das *Bloße Wollen*]»,¹⁹⁵ pero para que una determinación de esta guisa sea factible es menester que la voluntad sea pensada como independiente de toda inclinación empírica, lo cual conduce necesariamente a pensarla como *libre*. Para aclarar esto último, Kant propone una distinción respecto a los fundamentos determinantes de la voluntad, mostrando como cada

¹⁹³ *GMS*, Ak. 401 *n*

¹⁹⁴ «Quien quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder» *GMS*, Ak. 417

¹⁹⁵ *KpV*, Ak. 21

uno de ellos supone distintas relaciones entre la voluntad —el principio subjetivo del *querer*— y la razón —la instancia representacional de las reglas.

En un primer momento, el fundamento determinante de la voluntad se empata sin solución de continuidad con la apertura que instaura la facultad de desear: el objeto [*Objekt*] o *materia* de deseo deviene como motor impulsor que mueve a la voluntad hacia su prosecución, una prosecución siempre mediada por la representación de la realidad y de la realización del objeto deseado; pero una representación de tal índole, en tanto impacta la capacidad receptiva de la subjetividad provocando o *imaginando* que provoca satisfacción, no es otra cosa sino *placer* [*Lust*]. Por lo tanto, señala Kant, «ese placer debió ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del arbitrio [*Willkür*]». ¹⁹⁶ Ese placer, a su vez, signa la dependencia de la voluntad hacia la existencia de un objeto que se barrunta llegará a ser —y es en este dejo de sospecha respecto al futuro en el que anida el carácter contingente del placer— ocasión de agrado, por lo que su naturaleza no puede ser sino empírica y *a posteriori*:

De ninguna representación de objeto alguno, cualquiera que ella sea, se puede conocer *a priori* si estará ligada con *placer* [*Lust*] o con *displacer* [*Unlust*] o si será *indiferente*. Así pues, en tal caso el fundamento determinante del arbitrio debe ser siempre empírico, y por lo tanto también el principio práctico material que lo presuponía como condición. ¹⁹⁷

Lo *empírico* del objeto de deseo del que pende la voluntad no reside entonces en el carácter sensible del mismo, sino en su estatuto de ocasión o causa de placer que se *espera* del mismo. Un objeto de los sentidos es por supuesto empírico, pero no todo lo *empírico* (en este preciso sentido) se limita a los objetos de los sentidos: de cualquier representación de un objeto de la facultad de desear que determina a la voluntad, en tanto está ligada al sentimiento de placer, no se puede saber *a priori* si en efecto dará ocasión al placer que se espera de ella, y es esta espera la que, además de impulsar a la acción, confiere al objeto deseado su carácter empírico. Por esto Kant afirma que todo objeto de deseo (en el sentido objetivo del genitivo) es siempre empírico, sin importar si lo representado en la representación del mismo tenga su origen en los sentidos o en el intelecto:

¹⁹⁶ *KpV*, Ak. 21

¹⁹⁷ *Ibid.*

Las representaciones de los objetos pueden ser diversas, pueden ser representaciones del intelecto y hasta de la razón, en contraposición de las representaciones de los sentidos; sin embargo, el sentimiento de placer, solo por el cual las representaciones constituyen propiamente el fundamento determinante de la voluntad (el agrado, el placer, que uno espera [*erwartet*] y que impulsa la actividad de producción del objeto) es de la misma clase no sólo en cuanto que nunca puede ser conocido más que empíricamente, sino también porque afecta una sola y la misma fuerza vital [*Lebenskraft*] que se manifiesta en la facultad de desear y, en esta relación, no puede ser distinto, más que en el grado, de cualquier otro fundamento determinante.¹⁹⁸

Lo que Kant denomina como «fuerza vital» en esta cita no es otra cosa sino el sentimiento de placer y displacer que resulta afectado/estimulado en función de la sensación de agrado que se espera del objeto, y es precisamente esta expectativa respecto al agrado lo que *inclina* al sujeto hacia la prosecución del objeto. El rasgo dinámico del deseo o de la apetencia reside así en la *inclinación* [*Neigung*], pues es ésta la que promueve al sujeto hacia la realización del objeto. Pero la inclinación sólo es posible en virtud del placer que se espera de la realidad del objeto, lo que implica a su vez que para que se dé tal inclinación es necesario la ligazón entre la *representación* del objeto con su *existencia* efectiva: «En esta medida, la satisfacción no presupone el mero juicio sobre el objeto, sino la relación de su existencia con mi estado, en tan éste se ve afectado por un objeto tal».¹⁹⁹ Nótese que la expectativa de agrado que se supone respecto a la realidad de un objeto o acción es la raíz de la inclinación, por lo que dicha expectativa aparece condición necesaria de ésta última.²⁰⁰ O en otros términos: es imposible que haya inclinación respecto a algún objeto o acción de los cuales no se presuponga que su existencia será causa de agrado: «Así pues, este placer debió ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del arbitrio».²⁰¹ Es por esto último que el único criterio que distingue a las distintas representaciones ligadas al sentimiento de placer es el grado de satisfacción [*Zufriedenheit*] que se espera de la realidad (realización) del objeto deseado. Y este grado

¹⁹⁸ *KpV*, Ak. 23

¹⁹⁹ *KU*, Ak. V. 207

²⁰⁰ Si bien toda inclinación presupone la expectativa de satisfacción como su condición, lo contrario no es el caso. Como veremos someramente más adelante, el placer estético (reflexionante) es para Kant un modo de satisfacción que excluye toda posible inclinación.

²⁰¹ *KpV*, Ak. 21

de placer, a su vez, es lo que cuantifica la intensidad de la *inclinación* que se tenga hacia el objeto.

Ahora bien, para Kant esta exigencia de satisfacción o de agrado expresa una disposición originaria de los seres racionales finitos, que cuando es extrapolada al conjunto de la existencia no es otra cosa sino la conciencia del deseo de la *felicidad* [*Glückseligkeit*]: «La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo [*Wesens in der Welt*], a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad*».²⁰² El anhelo de felicidad es pues un síntoma de la infranqueable menesterosidad y carencia de las racionalidades finitas que somos, una condición que no admite resolución y que signa a la facultad de desear como dependiente respecto a lo contingente empírico:

Ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito, y por ello un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear. En efecto, la satisfacción con toda su existencia no es una posesión originaria y una bienaventuranza, que supondría una conciencia de autosuficiencia e independencia, sino más bien un problema que le ha plantado su propia naturaleza finita puesto que tiene necesidades y estas necesidades conciernen a la materia de su facultad de desear, es decir, a algo que se refiere a un sentimiento subjetivo de placer o displacer que está a la base, y que determina lo que necesita para estar contento con su estado.²⁰³

Es este rasgo de contingencia respecto a la materia (objeto) de la facultad de desear lo que impide establecer una legalidad objetiva desde el *principio del amor propio* [*Prinzip der Selbstliebe*].²⁰⁴ Es relevante dar cuenta que la *contingencia* no reside en el anhelo de felicidad en tanto tal (por el contrario, Kant piensa a éste como una condición subjetivamente necesaria), sino en el carácter mudable del objeto representado en esta puesta en marcha de la facultad de desear sustentada en el anhelo de felicidad. El objeto de deseo tendrá siempre un carácter empírico, *a posteriori*, inevitablemente subjetivo (en el sentido de privativo a la volición del sujeto). Y aun cuando se suponga unanimidad respecto a lo que debe admitirse como objeto de satisfacción para cualquier subjetividad,

²⁰² *KpV*, Ak. 125

²⁰³ *KpV*, Ak. 25

²⁰⁴ *KpV*, Ak. 22. «El principio de hacer de la felicidad el fundamento determinante del arbitrio, es el principio del amor propio».

dicha unanimidad sería sólo accidental pues el fundamento determinante de la voluntad seguirá siendo de naturaleza empírica.²⁰⁵

Ahora bien, al argumentar que los principios prácticos que presuponen como fundamento determinante de la voluntad una máxima cuyo contenido representacional esté enlazado con el sentimiento de placer son insuficientes para convenir al estatuto de leyes prácticas (las cuales, por definición, suponen validez necesaria), Kant procede a mostrar (por vía apagógica) que dado lo anterior, la legalidad práctica sólo es posible si las máximas de la voluntad son pensadas haciendo abstracción de todo contenido representacional (i. e., el objeto de la voluntad), es decir, atendiendo meramente a su *forma*: «Ahora bien, si de una ley [*Gesetze*] se abstrae toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento determinante), no queda de esa ley más que la mera forma [*Form*] de una legislación universal».²⁰⁶ Dado que la *materia* de un principio práctico es el objeto que es deseado, y dado que dicha materia implica una vinculación con el sentimiento de placer (ya que supone una inclinación) el estatuto del mismo será siempre empírico y, por lo tanto, contingente; pero si esto es así, entonces la regla de acción jamás podrá constituirse en ley práctica, pues no podrá acceder al estatuto apodíctico de esta última. Más aun: la dependencia de la voluntad respecto al objeto que se desea se trasmina a la propia regla, la cual deviene dependiente y sujeta a condiciones empíricas. Siendo por tanto ésta una alternativa infructuosa para fundar la legalidad de los principios prácticos, Kant argumenta que sólo excluyendo todo contenido representacional de la máxima es factible que ésta pueda convenir al carácter de ley práctica.

Kant considera que a partir de este criterio es como pueden discriminarse los principios prácticos meramente subjetivos (cuyo fundamento es la determinación de la voluntad a través de un objeto de la inclinación) de los propiamente objetivos, donde el fundamento de determinación de la voluntad no puede ser otro sino «la mera forma legislativa de la máxima».²⁰⁷ Y en este mismo movimiento se insinúa ya que la exclusión y

²⁰⁵ Kant aclara este paso de su argumentación con la siguiente observación: «Sería mejor sostener que no hay leyes prácticas, sino sólo *consejos* para el uso de nuestros deseos, antes que admitir que principios meramente subjetivos fueran elevados al grado de leyes prácticas, las cuales tienen una necesidad totalmente objetiva y no simplemente subjetiva y tienen que ser conocidas *a priori*». *KpV*, Ak. 26

²⁰⁶ *KpV*, Ak. 27

²⁰⁷ *KpV*, Ak. 28

negación de toda materia de la voluntad implicará que ésta trasmute su condición dependiente de lo empírico para alzarse como una voluntad libre.

3. Libertad y *faktum rationis*

Como punto de partida para alcanzar la conclusión referida en el apartado anterior, Kant distingue que lo específico de una máxima que pueda valer como ley práctica es que ésta tenga una validez irrestricta de modo tal que su legislación pueda enunciarse en términos universales; es *necesario* que esto sea así (i. e., es necesario que la máxima convenga a la universalidad), de lo contrario la máxima seguiría estando sujeta a condiciones empíricas (contingentes), y no podría constituirse en una «ley» *stricto sensu*. Pero una representación de tal guisa, exclusivamente formal, sin contenido empírico alguno, no puede sino provenir de la propia razón.

La conclusión de este paso es que la formalidad de la ley, en tanto excluye todo contenido representacional empírico, no sólo no puede pertenecer al ámbito fenoménico, sino que su efectividad como fundamento determinante de la voluntad exige que esta última —en tanto principio de acción— sea a su vez pensada como independiente de los fenómenos. La clave aquí reside en que si la voluntad es susceptible de determinación por parte de la ley práctica (como principio de su causalidad) no puede ser pensada como perteneciente al ámbito fenoménico —esto implicaría el tipo de contradicción que vimos respecto a la Tercera Antinomia— *por lo que* la legalidad causal del mismo no le es atribuible:

Pero sin ningún otro fundamento determinante de la voluntad puede servir de ley a ésta sino sólo aquella forma legislativa universal, entonces una voluntad tal debe ser pensada, respecto de la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, i. e., la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Pero una independencia tal se llama *libertad* en el más estricto, es decir, trascendental sentido. Así pues, una voluntad a la cual la mera forma legislativa de la máxima puede servir de ley, es una voluntad libre.²⁰⁸

La conclusión respecto al carácter libre de una voluntad determinable por la ley práctica implica recíproca y necesariamente que la única ley que puede determinar a una

²⁰⁸ *KpV*, Ak. 29

voluntad libre es la ley práctica puesto que una voluntad libre excluye como fundamento de su determinación toda condición empírica: «Por consiguiente la forma legislativa, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento determinante de la voluntad libre».²⁰⁹

En las distintas formulaciones en torno a este problema, Kant destaca que la *condición de posibilidad* del imperativo categórico, en tanto expresión formal de la ley moral que la razón prescribe *a priori* a la voluntad —o mejor dicho: en tanto ley que la voluntad se da a sí misma— no puede ser otra sino la libertad en tanto modo causal donde el fundamento de la causa supone extemporaneidad y, por tanto, autodeterminación.

El punto nodal de la fundamentación de una filosofía moral se encuentra para Kant precisamente en esto: mostrar que el concepto de *deber* [*Pflicht*] «no sea una quimera [*Hirngespinnst*]»²¹⁰ sólo es posible si se admite la libertad de la voluntad, de lo contrario sería imposible toda prescripción que pretendiese validez objetiva, es decir, sería imposible toda ley práctica. El círculo está trazado: la mutua reciprocidad entre voluntad libre y ley práctica signa una circularidad argumentativa frente a la cual Kant intenta encontrar en el contexto de la *Crítica de la razón práctica* que estamos comentando una solución menos comprometida que la esgrimida en la *Fundamentación* donde, a través de la problemática apelación a los distintos puntos de vista que supone la distinción entre lo fenoménico y lo *nouménico*, se pretendió *deducir* la ley práctica desde la libertad.²¹¹

Pues bien, en la segunda *Crítica* la propuesta de solución a esta circularidad se traza bajo la rúbrica de lo que Kant denomina como el «hecho de la razón [*Faktum der Vernunft*]»,²¹² el cual no es otro sino la *conciencia de la ley moral*.²¹³ Para Kant, esta

²⁰⁹ *KpV*, Ak. 29

²¹⁰ *GMS*, Ak. 445

²¹¹ Kant habla en la *Fundamentación* de la circularidad argumentativa que supone admitirnos como «libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y después nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad». *GMS*, Ak. 451. No es nuestra intención terciar aquí en la polémica respecto a la pertinencia argumentativa de la vía por medio de la cual Kant ensaya salir de esta circularidad en la *Fundamentación*, pues esto supondría una indagatoria que rebasa con mucho los límites de este trabajo. Sin embargo, nos parece que al procurar otro recurso argumentativo más allá del sostenido en la *Fundamentación*, Kant debía tener claro que la solución propuesta en esta obra no era del todo satisfactoria. Una importante interpretación relativamente reciente que defiende la solución esgrimida en la *Fundamentación* respecto a los distintos «puntos de vista» puede encontrarse en Christine Korsgaard, «Morality as freedom» en *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, 1996.

²¹² *KpV*, Ak. 31

conciencia de la ley moral se da inmediatamente al poco que se preste atención a la «necesidad con que la razón nos la prescribe [la ley moral] y a la abstracción de todas las condiciones empíricas que la razón nos indica».²¹⁴ La *conciencia de la ley moral*, en tanto «*hecho de la razón*», no debe empero confundirse ni con un mero hecho empírico ni como algo *dado* —si fuese así, cabría deducirla trascendentalmente a partir de sus condiciones de posibilidad, lo cual eliminaría su carácter incondicionado— sino más bien como la manifestación de la capacidad legislativa de la propia razón. En lo que podría parecer un mero juego de palabras, cabe decir que la conciencia de la ley moral no es un hecho fáctico, sino un hecho *factual*, es decir, un hecho *hecho* desde la propia razón.

En una nota que aparece en el Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, Kant sintetiza esto: «si bien la libertad es, sin duda alguna, la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es, empero, la *ratio cognoscendi* de la libertad».²¹⁵ Por esto, se entiende que sea precisamente la *conciencia* de la ley moral, al mostrarse como resultado de la capacidad autolegislativa de la razón, la que conduzca necesariamente al concepto de la libertad.²¹⁶ Kant señala respecto a esto que en orden a la correcta trabazón conceptual entre moralidad y libertad, el conocimiento [*Erkenntnis*] o conciencia de la primera es la que conduce a la segunda:

La ley moral, de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego formulamos la máxima de la voluntad), es la que se nos presenta *primeramente*, y puesto que la razón presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre la cual las condiciones sensibles no pueden prevalecer sino que es totalmente independiente de ésta, conduce directamente al concepto de libertad.²¹⁷

Ahora bien, más allá de los problemas exegéticos que la tesis del *hecho de la razón* supone —muchos de los cuales han sido recurrentemente evidenciados por la literatura

²¹³ En su importante trabajo sobre la *Crítica de la razón práctica*, Lewis White Beck recupera los distintos pasajes en los que ya explícitamente, ya implícitamente, Kant menciona este *faktum rationis* distinguiendo dos sentidos distintos del mismo: o bien el «hecho de la razón» se refiere a la *ley moral* en cuanto tal o bien se refiere a la *conciencia* de la ley moral. Al primer sentido, L. W. Beck lo califica como «objetivo», mientras que al segundo como «subjetivo». Cfr. Lewis White Beck, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, University Of Chicago Press, Chicago, 1996. p. 167

²¹⁴ *KpV*, Ak. 30

²¹⁵ *KpV*, Ak. 7

²¹⁶ *KvP*, Ak. 29

²¹⁷ *KpV*, Ak. 30

kantiana de manera profusa y escrupulosa— y sin pretender por tanto una lectura con pretensiones de exhaustividad, nos parece sin embargo que es posible identificar, desde la recreación interpretativa que estamos sugiriendo del tema de la libertad en la filosofía moral kantiana, un par de rasgos definitorios en torno a este problema.

En una primera instancia, es necesario tener en cuenta que la apelación al *hecho de la razón* aparece en la discusión que Kant emplaza como una tesis exclusiva de la racionalidad práctica, y no como una proposición emplazada desde el interés y el uso teórico de la razón; aunque esto podría parecer una obviedad, es sin embargo necesario tenerlo en consideración para no confundir los distintos criterios de fundamentación respectivos a cada uno de los usos de la razón. La razón pura en su uso especulativo delega en el entendimiento la posibilidad de una genuina referencia objetiva, limitándose ella a la regulación y ordenamiento jerárquico de los conceptos de experiencia. La razón en su uso práctico, por su parte, se inserta en la operatividad de ese componente específico de la facultad de desear propia de los seres racionales finitos, el cual no es otra sino la voluntad, pues hay en ésta una capacidad causal sustentada en la representación de reglas. Y la representación de reglas no puede provenir sino de la propia razón. Si se acepta lo anterior, el problema entonces no reside en la legitimación conceptual del uso de la razón cuando en función de nuestras inclinaciones, ejecutamos acciones adecuadas para satisfacerlas, pues en tal caso la «adecuación», la disposición de los medios necesarios para satisfacer nuestra inclinación, es resultado de un cálculo que sólo la razón puede proporcionar.

El problema para Kant, insistimos, no es pues el del uso de la razón dentro de la operatividad de la facultad de desear, sino el de su uso como *razón pura* en su vinculación con la voluntad. Justamente, la significación del *hecho de la razón* es a este respecto definitoria, pues es a través de la conciencia de la ley moral que la *razón pura* se devela, se muestra, se manifiesta siendo lo que en esencia es: la facultad legislativa en el registro práctico de la subjetividad. Ahora bien, en el entendido de que estamos frente a un problema mayor de la filosofía moral kantiana, cabe sugerir que dada la inaccesibilidad por parte de la razón pura en su uso teórico hacia lo incondicionado, la razón pura en su uso práctico *expresa* o *manifiesta* esto incondicionado por medio de la conciencia de la ley moral —donde lo incondicionado no se queda al nivel de lo meramente pensable, sino que contiene el carácter de fundamento determinante de la voluntad, es decir que es realizativo

en el registro de la *praxis*. Más que un hecho de experiencia, la experiencia del *hecho*, de la factualidad de la razón.²¹⁸ Esto quiere decir que en tanto *hecho de la razón* la conciencia de la ley moral no es mero *dato* que llegue a la conciencia, sino *hechura* de la propia razón; pero esta hechura de lo incondicionado sólo es posible pensarla como auto-realizativa, es decir, como fundada en la libertad.²¹⁹

Porque la libertad, tal y como señala Kant en la Tercera Antinomia, no es ni dato de conocimiento ni contenido representacional alguno que admita exhibición alguna en el plano de la experiencia; la libertad, viene a decir ahora en la Segunda *Crítica* no es sino *condición (ratio essendi)* del hecho de la hechura de la razón. La libertad no pertenece a lo objetual, sino a lo factual.²²⁰ Esto es lo que el *hecho de la razón* evidencia. Citamos *in extenso*:

La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [*Faktum*] de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, e. g., de la conciencia de la libertad (porque esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética a priori, la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica, mientras que sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ello se requeriría, como concepto positivo, una intuición intelectual, la cual de ningún modo puede ser admitida aquí. Sin embargo, para no caer en falsa interpretación al considerar esta ley como *dada*, se debe notar bien que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual la razón se manifiesta [*ankündigt*] como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).²²¹

Ahora bien, si la razón pura es capaz de legislar sobre la voluntad entonces ésta no obtiene su fundamento de determinación de ninguna instancia externa a ella, sino que la propia racionalidad inscrita en ella es la que (le) da la ley, por lo que la voluntad deviene *autónoma*. La autonomía designa así el principio racional de la ley moral. Kant distingue a

²¹⁸ Esto, a su vez, se empata con el propio procedimiento deductivo de la razón práctica puesto que ésta, como señala Kant «no trata de objetos para *conocerlos* sino de su propia capacidad para realizarlos [*wirlich zu machen*]». *KpV*, Ak. 89

²¹⁹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996. pp. 23-24

²²⁰ En «Morality as freedom», Christine Korsgaard señala: «En la filosofía de Kant, la libertad de la voluntad *no se puede* establecer teóricamente. Establecerla equivaldría a alcanzar conocimiento del mundo nouménico, y esto es algo que no podemos tener. La libertad de la voluntad se afirma, pero sólo como un postulado práctico, y así sólo desde un punto de vista práctico», Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, 1996. p. 97.

²²¹ *KpV*, Ak. 31

este respecto entre la independencia de la voluntad de todo objeto deseado (de la materia de la facultad de desear como fundamento de determinación) y la legislación de la razón pura sobre dicha voluntad. Esta distinción corresponde a los conceptos de *libertad en sentido negativo* y *libertad en sentido positivo* respectivamente.²²²

En su sentido negativo, el concepto de libertad designa la independencia de la voluntad para elegir sin estar determinada por un fundamento material, mientras que en su sentido positivo el concepto de libertad designa la legislación interna²²³ a la que la voluntad libre (en sentido negativo) se habría de someter. De este modo es que la *ley moral* expresa y manifiesta la *libertad* de la voluntad. La referida distinción permite también salvar el escollo de la imputabilidad moral, pues se entiende que si bien sólo en tanto sometida a la legislación de la razón pura la voluntad expresa la libertad, esto no implica que en cuanto está determinada por inclinaciones la máxima de su acción sea inmune a la ley moral.

En un sentido muy preciso, la voluntad es *radicalmente* libre, pero por eso mismo admite realizar esa su libertad o enajenarla en la prosecución de un objeto que se desea: si la máxima de acción que la voluntad adopta es conforme a la legalidad moral ocurre que se somete o sujeta a sí misma (el sujeto actúa desde la autonomía), si por el contrario la máxima no se conforma a la ley moral (i. e., una máxima que no sea susceptible de universalización y por tanto tenga un carácter meramente subjetivo) entonces la libertad no se realiza pero no por ello deja de estar como trasfondo *precisamente* de la elección de la máxima,²²⁴ pues la libertad «es la condición formal de todas las máximas».²²⁵ Expresado en otros términos: si la ley moral expresa un mandato es menester que entre la razón pura práctica y la voluntad libre (en sentido negativo) se establezca un desnivel en donde, expresándolo en esa terminología jurídica tan cara al pensamiento kantiano, habría un sujeto que coacciona y un sujeto que es coaccionado.

²²² *GMS*, Ak. 446 y *KpV*, Ak. 58

²²³ La constricción que establece la razón práctica «puede ser llamada constricción interior». *KpV*, Ak. 32

²²⁴ En un provocador y sugerente ensayo, M. Cohen-Halimi polemiza respecto a la conclusión que se deriva de la distinción entre los sentidos positivo y negativo de libertad: «La ley moral es el hecho indubitable de la razón, sin ser por ello deducible. Como hecho indubitable prueba apagógicamente la condición por la que está condicionado. Esta condición es la libertad. Pero, para "fundamentar (*Grund*) todas las leyes morales y la imputación conforme a ellas" (*KpV*, Ak. 96), la libertad no establece ni positiva ni ostensivamente la ley moral. La ley moral es un hecho que se da originariamente con la razón, pero que no deja de estar condicionado por la libertad. Así, pues, seríamos libres «antes» de ser racionales». M. Cohen-Halimi, «*Faktum rationis* y conciencia común: fe y saber en la moral», UCM, Madrid, 2009. p. 2.

²²⁵ *KpV*, Ak. 33

En el caso de una acción cuya máxima esté fundada en la autonomía, los papeles del sujeto que impone el mandato y el sujeto que se somete al mismo se trasponen en ese punto cero donde tiene lugar la libertad (en sentido positivo); en el caso contrario, cuando un sujeto agente actúa en función de sus inclinaciones —subordinando el deber al principio del amor propio— los papeles del sujeto que manda y el sujeto que se somete al mando no alcanzan a encontrarse en ese punto donde se expresa estrictamente la libertad pero esto no implica que no hayan *podido* hacerlo. Kant es enfático a este respecto: «uno juzga que *puede* [*kann*] hacer algo al cobrar conciencia de que *debe* [*soll*] hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad [*und erkennt in sich die Freiheit*] que, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida».²²⁶ En breve: el *deber* devela y revela a la libertad, es decir, el *poder ser* de otro modo que lo establecido por la legalidad causal eficiente de la naturaleza sensible. Respecto a esto, Kant insiste en que la *presencia* de la ley práctica en el registro de la facultad de desear no es algo que requiera *por sí mismo* ninguna justificación filosófica ni admita por lo tanto refutación alguna por parte de las «divagaciones [*kopferwirrenden*] especulativas de las escuelas»,²²⁷ pues se presencia anida «hasta en los hombres más vulgares».²²⁸ Para Kant, la presencia de la ley práctica y de la libertad es algo respecto lo cual no cabe disimulo alguno:

Basta analizar el juicio que hacen los hombres sobre la conformidad de sus acciones con la ley y se verá siempre que objete lo que quiera la inclinación, sin embargo su razón, incorruptible y obligada por sí misma, en una acción siempre confronta la máxima de la voluntad con la voluntad pura, es decir, consigo misma en cuanto se considera práctica *a priori*.²²⁹

²²⁶ *KpV*, Ak. 30

²²⁷ *KpV*, Ak. 35

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *KpV*, Ak. 32. Paradójicamente, la radical pureza racional de la ley moral es algo que Kant expresa con una innegable dosis de patetismo, basta citar dos ejemplos paradigmáticos: en el ensayo titulado «Acerca de un tono aristocrático que viene utilizando últimamente en filosofía», Kant afirma: «Todo hombre se encuentra en su razón con la idea de deber y *se estremece al escuchar su voz inflexible* en cuanto se hacen sentir las inclinaciones que le tientan a desobedecerla»; y en la *Crítica de la razón práctica*: «Hay algo tan singular en la estimación ilimitada de la ley moral pura, desprovista de toda utilidad, tal como la presenta para nuestra observancia la razón práctica, *cuya voz hace temblar incluso al malhechor más malvado y le obliga a esconderse de su mirada*». *KpV*, Ak. 80

Es por lo señalado en este pasaje que la estrategia argumentativa que Kant emplaza para mostrar la realidad efectiva de las leyes prácticas —y, a partir de ello, la realidad de la libertad práctica— es la de *contrastar* las máximas que pueden adoptarse como principios [*Grundsätze*] de acción (a través de lo que denomina como *el uso racional práctico más ordinario*²³⁰) con el carácter universal de la ley práctica. Este recurso de apelación a la conciencia moral ordinaria para evidenciar la realidad efectiva de la ley práctica no debe empero entenderse como una remisión al plano de la *experiencia* desde la cual fundamentar —si se quiere, por vía comparativa de datos empíricos— la universalidad de la ley; esto sería tanto como pretender hacer derivar lo *a priori* de lo empírico, convirtiendo a este último en condición de posibilidad de aquél.²³¹ Por el contrario, este recurso argumentativo tiene como objetivo evidenciar la presencia de la ley práctica en todo acto judicial moral: la constatación de la necesidad que dicha ley prescribe a poco que se presente atención a la formulación de las máximas de acción que nos hacemos. Es precisamente esta conciencia de la ley la que corresponde al «*hecho de la razón*». De aquí, insistimos, la estrategia de Kant de apelar al contraste por medio de ejemplos que muestran que pese a la fuerza de las inclinaciones la ley moral prevalece como baremo respecto al cual contraponer la máxima de acción.²³²

Ahora bien, nos parece que en este punto de la argumentación kantiana es necesario hacer un par de precisiones: en una primera instancia, es importante dar cuenta de que la obligación que impone la ley moral debe entenderse como una forma radical de la sujeción, i. e., del *hacerse sujeto* como resultado de la sumisión de la voluntad (contingente y subjetiva) bajo la ley moral (libre y objetiva). El sujeto llega a sí mismo al ser sujetado a la

²³⁰ *KpV*, Ak. 91

²³¹ «No se necesita ser precisamente un enemigo de la virtud, sino sólo un observador dotado de sangre fría, que no toma en seguida el más vivo deseo del bien por la realidad del mismo, para dudar en ciertos momentos (sobre todo cuando se es entrado en años, con una capacidad de juzgar en parte escarmentada y en parte aguzada para la observación por experiencia) de si realmente podemos encontrar en el mundo alguna virtud verdadera». *GMS*, Ak. 407

²³² En *Desconocida raíz común*, Martínez Marzoa expresa este punto en los siguientes términos: «El ámbito de las posibles acciones más ha de estar constituido por entidades de las que tenga sentido preguntarse si se contradicen o no con la forma de la ley universal, o sea: por entidades que se pueda enunciar en términos que las hagan confrontables con la forma de la ley universal, esto es: en términos universales, en conceptos». Felipe Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*, Madrid, Visor, 1987. pp. 43-44.

libertad.²³³ En segundo lugar, la ley moral no supone en efecto contenido alguna pero establece una exigencia a cumplir la cual no es otra sino de la conformidad de las máximas de acción con la forma universal que la ley lleva inscrita en tanto tal: «obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal».²³⁴ Aquella máxima que no admita la universalización, al no convenir con la ley moral, da como resultado una acción que no es susceptible de estimación moral. Pero una acción de tal índole no por ello deja de ser una «acción» resuelta desde alguna máxima, es decir, desde un principio práctico cuyo estatus moral es susceptible de ser medido en función de su conformidad o contrariedad a la universalidad formal de la ley moral. Y a su vez, es precisamente por esto que una acción cuya máxima de resolución sea contraria a la ley moral muestra, ya por vía negativa, el carácter *imperativo* de esta última. Kant señala esto de manera expresa: «nosotros somos conscientes, mediante la razón, de una ley a la que están sujetas todas nuestras máximas».²³⁵ La sujeción de las máximas a la ley práctica, y su posibilidad de transgresión, signa así el carácter *imperativo* propio del registro moral. Pues la ley práctica, en tanto establece una exigencia a cumplir, entra en pugna con la disposición subjetiva a la satisfacción, deviniendo así en un mandato.²³⁶

Por su parte, en el caso de aquellas máximas que no cumplen o que abiertamente transgreden la prescripción de la ley, éstas aparecen *negativamente* bajo la idea de la culpa [*Schuld*] y del merecimiento de castigo [*Strafwürdigkeit*].²³⁷ Como ya lo hemos señalado líneas arriba, en una voluntad perfecta, cuya determinación fuese única y exclusivamente la razón pura (tal sería *ex hypothesis* el caso de la voluntad divina), el mandato que la ley moral impone no tendría sentido alguno *en tanto* mandato, pues en tal voluntad divina coincidirían en perfecto quiasmo el *querer* y el *deber*.²³⁸

²³³ Celia Amorós expresa esto con claridad meridiana: «Es, pues, en tanto que *estoy sujeto* a la ley moral como me descubro a mí mismo *siendo sujeto* de una voluntad libre». Celia Amorós, «Críticas a la ética kantiana en los escritos póstumos de J. P. Sartre» en *Kant después de Kant*, op. cit. p. 556

²³⁴ *KpV*, Ak. 30

²³⁵ *KpV*, Ak. 44

²³⁶ «En la voluntad patológicamente afectada de un ser racional se puede encontrar un conflicto de las máximas con las leyes prácticas reconocidas por él mismo». *KpV*, Ak. 19

²³⁷ *KpV*, Ak. 37

²³⁸ Si *querer* y *deber* coincidiesen radicalmente, la misma noción de libertad perdería sentido, puesto al no haber *deber* (como imperativo o mandato frente al *querer*) no habría tampoco *libertad realizada*. En los *Prolegómenos*, Kant ha señalado a este respecto: «La idea de la libertad se presenta solamente en la relación de lo *intelectual*, como causa, con el *fenómeno*, como efecto. Por eso no podemos atribuirle libertad a la materia con respecto a su incesante acción por la cual llena su espacio, aunque esta acción se produzca por un

En resumen: la ley moral, expresión de la legislación de la razón sobre la voluntad (en el límite: expresión de la obligación de la voluntad a sí misma), es la *ratio cognoscendi* de la libertad práctica, pero la libertad práctica funciona al mismo tiempo a modo de *ratio essendi* de la ley moral; pero si bien la ley moral y la libertad se implican recíprocamente, en orden a su trazado conceptual la libertad es *condición de posibilidad* de la ley, mientras que esta última es *condición del conocimiento* o conciencia de aquélla.

Ahora bien, como ya hemos sugerido, la tesis de la conciencia de la ley moral como un *hecho de la razón* no supone para Kant establecer la causalidad de la libertad en términos de su determinación teórica —la causalidad por libertad sigue siendo intransigentemente incognoscible—, sino más bien supone *dar razón* de su realidad efectiva [*Wirklichkeit*] mediante y desde su capacidad realizativa misma (cuya expresión unívoca es la ley moral).²³⁹ La ley moral deviene así ese «principio incontestable y verdaderamente objetivo de la causalidad [por libertad]». ²⁴⁰ Este procedimiento *sui generis* por medio del cual se le concede realidad objetiva al concepto de libertad, a través del «crédito» otorgado a la ley moral, es para Kant suficiente para satisfacer esa necesidad de lo incondicionado inscrita en la razón pura que la lleva a pensar problemáticamente (desde su operatividad teórica) una causa no causada.

La ley moral, en tanto «principio de la deducción de la libertad como causalidad práctica»,²⁴¹ instituye así la apertura de la racionalidad finita hacia lo estrictamente

principio interno. Igualmente, tampoco podemos considerar esta acción conveniente, para seres inteligibles puros, p. ej. para Dios, en la medida en que su acción es inmanente, ningún concepto de libertad. Porque su acción, aunque independiente de causas determinantes externas, está sin embargo determinada en su razón eterna, y por tanto, en la *naturaleza* divina. Sólo cuando mediante una acción *algo* debe *comenzar*, y por consiguiente el efecto debe poder ser hallado en la serie temporal y por tanto en el mundo sensible (p. ej. el comienzo del mundo), surge la cuestión de si también la causalidad misma de la causa debe comenzar, o si la causa puede dar inicio a un efecto, sin que comience su causalidad misma. En el primer caso, el concepto de una causalidad es un concepto de la necesidad de la naturaleza; en el segundo caso, es un concepto de la libertad. Por esto verá el lector que al definir yo la libertad como la facultad de comenzar por sí un suceso, toqué exactamente el concepto que es el problema de la metafísica». *Proleg.*, §53, Ak. 344

²³⁹ En su trabajo «Ética y racionalidad en Kant», Oswaldo Market señala a este respecto: «Volvemos a preguntarnos, ¿qué puede legitimar el uso práctico de las ideas y, en primer lugar, el de la libertad? La respuesta dentro del marco del pensamiento kantiano sólo puede ser: el descubrimiento de lo apriórico en la dinámica práctica de la razón, por tanto, de la instancia «pura» de la acción. No podrá consistir en el *conocimiento de la libertad*, sino en la constatación de ella que tenga lugar en nosotros. O sea, según Kant, tendrá que ofrecérsenos como un *Faktum*. Tal "Faktum moral" es el que formula de diversas maneras, análogas entre sí, como *imperativo categórico*», Oswaldo Market, «Ética y racionalidad en Kant», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 9, UCM, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 71.

²⁴⁰ *KpV*, Ak. 105

²⁴¹ *KpV*, Ak. 48

metafísico o suprasensible, ya que determina positivamente lo que la razón teórica había dejado como indeterminado, i. e., la legalidad de la causalidad por libertad: «La ley moral es en realidad [*ist in der Tat*] una ley de la causalidad mediante [*durch*] la libertad».²⁴² En tanto causa no causada, la noción de libertad no denota tanto un *acontecer* como un *deber ser*, un *fundamento absoluto mediante* el cual es determinada la capacidad realizativa de la subjetividad racional finita, es decir, la voluntad. Por eso es que, en puridad, la razón pura no es *en sí misma* causal (y, por tanto, tampoco causalmente libre): la libertad se dice de la voluntad en tanto *capacidad causal* cuyo fundamento de determinación es la ley moral (expresión, a su vez, del fundamento de determinación de la pura razón):

[La razón práctica] sólo pone en la *razón pura* (y por ello se llama práctica) el *fundamento determinante* [*Bestimmungsgrund*] de la causalidad del hombre como un ser sensible (causalidad que está dada); así pues, usa el concepto mismo de causa [*Ursache*], de cuya aplicación a los objetos para el conocimiento teórico ella puede hacer aquí abstracción totalmente (...), no para conocer los objetos, sino para determinar la causalidad referente a todos los objetos en general.²⁴³

La noción de *causa* [*Ursache*], referida al ámbito de la voluntad, tiene así dos sentidos distintos y mutuamente excluyentes. Por un lado, como Kant señala aquí, la «causalidad del hombre» como un ser sensible (fenoménico) es algo que no admite discusión, dicha causalidad «está dada» en tanto la subjetividad supone un componente volitivo (i. e., representativo-causal), desde el cual se piensa como causa de la realidad de los «objetos» que se propone como fines a realizar. Si el fundamento determinante de la voluntad es un objeto de esa volición (un objeto de deseo), la causalidad de la misma debe entenderse (y explicarse) en los mismos términos de la relación causal fenoménica, puesto que toda materia (contenido representacional) que funja como determinación de la voluntad posee un estatuto sensible y empírico. En este preciso sentido, la causalidad de la voluntad es, como señala Kant en la *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, una más de las «causas naturales».²⁴⁴

²⁴² *KpV*, Ak. 47 Subrayado nuestro.

²⁴³ *KpV*, Ak. 49

²⁴⁴ *EE*, § 1, Ak. 197

Por otra parte, la noción de *causa* aplicada a las acciones resueltas desde la ley moral se entiende no en los términos de relación causa-efecto fenoménica, sino como *fundamento determinante* de la capacidad causal de la voluntad. Es por esto que la conexión causal referida a la voluntad conformada *a y por* la ley moral sigue siendo inaccesible en términos teóricos, ya que su fundamento determinante no pertenece al orden de lo empírico sino de lo estrictamente inteligible (la ley moral es conceptualidad pura con capacidad causal): «la causalidad por libertad tiene que ser buscada siempre fuera del mundo sensible, en lo inteligible».²⁴⁵

Si el fundamento determinante de la voluntad pertenece al orden de lo inteligible, entonces lo que subyace a la posibilidad de la causalidad (práctica) por libertad es la distinción fenómeno/noúmeno referida ahora al propio ser racional finito. En este sentido, la ley moral no sólo evidencia a la libertad, sino que otorga *determinación positiva* a lo suprasensible remitido a la propia subjetividad (cuyo conocimiento *stricto sensu* fue exhibido como ilusorio en la *Crítica de la razón pura*). Si nuestra interpretación es correcta, el sentido de lo *nouménico* que está operando aquí no es el de lo que subsiste al prescindir de los condiciones estructurales de la subjetividad que hacen posible el *darse* de los fenómenos, sino el presumible y problemático (desde la perspectiva de la racionalidad teórica) «objeto» de una intuición no sensible. Un «objeto» metafísico, rigurosamente incondicionado: «El concepto de libertad es el único que nos permite no tener que buscar fuera de nosotros mismos para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible».²⁴⁶ De este modo, la ley práctica, al revelar la libertad como su condición de posibilidad, permita avanzar hacia lo suprasensible incondicionado, ocupando ese «lugar vacío»²⁴⁷ que había dejado la razón especulativa respecto a lo inteligible. Y es aquí donde recibe una mayor significación la apuesta kantiana por mantener incólume la distinción fenómeno/noúmeno (pese a los problemas que había dejado abiertos en la *Crítica*

²⁴⁵ *KpV*, Ak. 105

²⁴⁶ *KpV*, Ak. 106. Para Kant esto incondicionado interior a la subjetividad finita es para Kant lo que en última instancia nos determina en tanto *personas* (representantes de la Humanidad). Lo incondicionado de la subjetividad es también la condición última de nuestra capacidad de proponernos fines a realizar. La segunda formulación del imperativo categórico en la *Fundamentación* es enfática a este respecto: «*obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca como meramente medio*», *GMS*, Ak. 429

²⁴⁷ *KpV*, Ak. 85

de la razón pura).²⁴⁸ En este mismo tenor, la «Dialéctica trascendental» en general, y las «Antinomias de la razón» en particular, son ahora valoradas por Kant positivamente, ya que a modo de claves hermenéuticas permiten reordenar y fijar escrupulosamente los respectivos usos de la razón:

De modo que la antinomia de la razón pura, que se manifiesta en su dialéctica, es el error más benéfico en el que pudo haber caído la razón humana, ya que nos obliga a buscar la clave para salir de este laberinto, la cual, una vez que se ha encontrado, nos descubre además lo que no se buscaba pero que se necesitaba, i. e., la perspectiva de un orden de cosas superior e inmutable.²⁴⁹

Este *orden de cosas superior e inmutable*, ineludiblemente interno a, pero no por ello confundido categóricamente con la subjetividad, no es otro sino el orden de la libertad y de la ley moral como exposición radical de ella. Un orden superpuesto sobre la causalidad fenoménica y por ello inflexiblemente sobrenatural y extemporáneo. Este orden, empero, en tanto condición de la causalidad de la voluntad, supone una dimensión activa y eficiente *cuyos efectos* no pueden darse sino en el (ahora) disminuido orden causal fenoménico. Esto es así pues el resultado de la determinación apriórica-racional de la voluntad (en cuanto ésta opera efectivamente como una capacidad causal) es una acción que encarna, se incorpora al plexo de relaciones causales de la naturaleza fenoménica; la libertad que opera como fundamento de la voluntad se transmuta así en hecho, en facticidad.²⁵⁰ Escribe Kant respecto a esto: «independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la

²⁴⁸ «Pero para poder afirmar la libertad se precisa una experiencia que así lo justifique. Si fuéramos meros seres cognoscentes, capaces sólo de representaciones objetivas, esto sería imposible y nos tendríamos que contentar con la mera problematicidad de la libertad, es decir, nos quedaríamos sin poder afirmar ni negar su realidad. Si la *KrV* ha dejado esa puerta abierta, es gracias a la experiencia moral, estudiada en la *KpV* (Crítica de la razón práctica), como podemos afirmar la realidad de la libertad, de nuestro ser originario, pues sólo para un ser libre tiene sentido la moral y puede ésta llegar a la conciencia», Jacinto Rivera de Rosales, «Realidad e interés. El horizonte de la filosofía kantiana», en *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, Núm. 003, Universidad del Norte, Barranquilla, 2005. p. 19.

²⁴⁹ *KpV*, Ak. 108

²⁵⁰ Como escribe Félix Duque: «[el resultado de mi acción] se hace un *lugar* en el mundo, a pesar de no provenir del mundo mismo, sino de la libertad de mi acción». Félix Duque, «Dios y el éter en la filosofía última de Kant» en *THÉMATA. Revista de filosofía*, Núm. 38. 2007. p. 28

Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural».²⁵¹ Este pasaje, p[er]t[ic]o del ensayo *Ideas para una historia en clave cosmopolita*, muestra claramente que *naturaleza y libertad* no son s[ol]o tramas causales distintas, sino estructuras legales abiertamente enfrentadas y excluyentes una de la otra. Y esto tanto respecto a la raz[on] te[or]ica (la libertad es incognoscible) como en el de la raz[on] pr[act]ica (la naturaleza no puede ser fundamento determinante de la voluntad en tanto *buena voluntad*).

Por lo que se refiere a esta [u]ltima, si la v[ia] de fundamentar la moral en la determinaci[on] sensible de la voluntad es infructuosa, la fundamentaci[on] inteligible de esta misma voluntad (por medio de la raz[on] pura) excluye definitivamente lo sensible y emp[ir]ico como condici[on] de su posibilidad. Por lo que respecta al registro del conocimiento, la postulaci[on] de una causa no causada no es m[as] que el resultado de los infructuosos afanes de una raz[on] ignorante de s[í] misma que (ya corregida por la cr[it]ica) termina por reconocer que es incapaz de conocer lo que tal Idea refiere.

Lo que nos interesa enfatizar a partir de esta reconstrucci[on] de los argumentos de Kant en torno a la libertad pr[act]ica, es que la legalidad de la causalidad por libertad y la legalidad de la causalidad de la naturaleza est[an] arraigadas, as[í] sea en sentidos distintos, en el mismo ser racional finito. Ya como realizaci[on] (desde la raz[on]) o como intelecci[on] objetiva (desde el entendimiento), ambas expresan dominios conceptuales de una misma subjetividad. Pero tambi[en], en un sentido m[as] profundo, el entrecruzamiento entre libertad y naturaleza ocurre y hiende a la propia subjetividad entre lo noum[en]ico y lo fenom[en]ico, dando como resultado una irresoluble escisi[on] interna:

Dos cosas llenan el [a]nimo de admiraci[on] y veneraci[on] siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicaci[on] reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre m[í] y la ley moral dentro de m[í]. No necesito buscarlas ni conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en una regi[on] trascendente fuera de mi horizonte; las veo delante de m[í] y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. (...) El primer espect[aculo] de una cantidad incontable de mundos, anula totalmente mi importancia como criatura animal que tiene que restituir al planeta (un simple punto en el universo) la materia de la que se formó. (...) El segundo espect[aculo], en cambio, eleva infinitamente mi

²⁵¹ I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, op. cit., p. 33.

valor como inteligencia, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible.²⁵²

La escisión entre naturaleza y libertad está pues incorporada a nuestra naturaleza finita, partición que nos constituye y que se manifiesta *in extremis* en los intereses prácticos de la razón.²⁵³ Respecto a las distintas formulaciones y modulaciones que admite este problema en la filosofía kantiana, nos interesa rescatar y destacar aquella en la que se constata el «insondable abismo»²⁵⁴ entre las legislaciones del entendimiento (concepto de naturaleza) y de la razón (concepto de libertad), hiato infranqueable en términos *objetivos* puesto que *lo que es* y *lo que debe ser* se excluyen mutuamente: la causalidad natural no puede dar cabida a la libertad pero tampoco la causalidad por libertad (en tanto su fundamento es suprasensible) puede llegar a ser naturaleza, estando una legislación frente a la otra «como si fueran dos mundos totalmente distintos».²⁵⁵

Tal y como hemos intentado mostrar, se trata de un problema *irresoluble* desde las propias legislaciones objetivas de la razón, pues aun cuando los efectos del actuar moral encarnen en la naturaleza, éstos terminan por diluirse en el propio mecanismo natural, en la *empiría*, sin posibilidad de *tener lugar* —como libertad— dentro de ella.

En otros términos: no hay paso objetivo de una a otra legislación ni a lo legislado por ellas; ni el mecanicismo puede dar razón de la libertad ni la libertad puede dar razón del

²⁵² *KpV*, Ak. 162

²⁵³ De las diversas formulaciones en torno a esto último cabe destacar, en función del texto que estamos comentado, la difícil solución propuesta por Kant para conciliar naturaleza y libertad en el registro de la facultad de desear: moralidad-libertad y felicidad-fenomenalidad son conceptos (y realización prácticas) ininterrumpidamente antinómicos aunque quepa la *esperanza* (la paradójica *exigencia* de esperanza) de un entrecruzamiento de los mismos en la postulación del problemático concepto de «bien supremo [*höchsten Guten*]», un mero *postulado de la razón* que permitiría la conjunción entre ley moral (libertad) y felicidad (cuya posibilidad en último término no reside sino en la caridad que nos pudiese dispensar la naturaleza). *KpV*, Ak. 107. Sin detenernos a un análisis de detallado del concepto de *bien supremo*, vale decir que por momentos éste parece funcionar más a modo de mecanismo de compensación que otorgase ganancias a la administración moral de las apetencias (intransigentemente subjetivas) que a modo de una tesis legítimamente inserta en los meros límites de la razón y del relato trascendental propuesto por Kant. En efecto, si se *postulan*, es precisamente porque Dios e inmortalidad del alma son huella del rebasamiento o paso hacia lo trascendente sin mediación alguna. Por el contrario, como veremos, la vía crítico-reflexiva abierta por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* intentará resolver esta escisión entre naturaleza y libertad por mediación analógica con el hacer técnico humano, una mediación meramente subjetiva desde la cual la naturaleza es pensada *como si* procediera bajo el modelo de una causalidad finalística y teleológica. El resultado será pensar a la libertad como *ínsita, in nuce*, en la propia naturaleza —si bien no sea ella la que finalmente intervenga para que libertad tenga lugar— cuyo fin final no puede ser otro sino lo único incondicionado de lo cual se tiene objetivamente constancia, es decir, la ley moral.

²⁵⁴ *KU*, Ak. V. 176

²⁵⁵ *Ibid.*

mecanicismo (en el sentido de que la libertad no es susceptible de ser emplazada como causa no causada de la totalidad de la *natura materialiter*).²⁵⁶ Este conflicto trascendental de la razón es el que, justamente, Kant intentará resolver a través de una comprensión teleológica de la naturaleza donde éste admite ser pensada de modo tal que «la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad».²⁵⁷ La apuesta kantiana para alcanzar esto es la de insertar una versión de la subjetividad dentro de la *natura* a través de una transferencia analógica de la técnica humana sobre la naturaleza, de modo tal que ésta devenga una trama causal proyectante de fines, siendo el *fin final* de la misma (la clausura de su ordenamiento) la propia libertad práctica. Lo relevante de esto, más allá del trabajo de filigrana que supone, es que esta construcción conceptual es llevada cabo desde una comprensión radical de la finitud de la razón. Sólo desde tal comprensión se entiende que el modelo empleado para dar cabida a una naturaleza ordenada teleológicamente tenga una dimensión meramente subjetiva y analógica, lo cual por exclusión quiere decir lo que ya señalábamos líneas arriba: el paso, la vinculación entre naturaleza y libertad sigue siendo imposible en términos objetivos y de identidad lógica.

Por esto, el tránsito de una a otra, bajo la égida de la facultad de juzgar reflexionante, implicará así una mediación que se desarrolla en dos vertientes y cuya formulación conceptual es la de una *reflexión subjetiva de la naturaleza en analogía con la técnica humana*. Pero con esto, la misma noción de *naturaleza* es reformulada: se tratará de una naturaleza superpuesta a la causalidad eficiente, una naturaleza susceptible o apta para que en ella tenga lugar la causalidad por libertad. Es importante insistir en que no se trata para Kant de convertir *objetivamente* a la naturaleza en *libertad*, sino de pensar a la naturaleza de modo tal que la libertad no sea absolutamente ajena ella, lo cual sólo es posible (desde la perspectiva kantiana) si se piensa que la causalidad de la naturaleza tiene como un efecto ínsito en su propio despliegue a la subjetividad capaz de determinarse (pero esta capacidad, como ya vimos, no depende de la naturaleza) autónomamente a la acción.

²⁵⁶ «El concepto de libertad no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; ni tampoco el concepto de naturaleza determina nada con respecto a la ley práctica de la libertad; y no es posible tender un puente de un dominio al otro». *KU*, Ak. V. 195

²⁵⁷ *KU*, Ak. 195

Sólo desde tal comprensión (meramente subjetiva y analógica) la naturaleza podrá ser emplazada como una amplísima trama causal en la cual la libertad tenga cabida.

Respecto a esto, en nuestra lectura insistiremos en la relevancia que posee el modelo causal desde el cual la naturaleza es analógicamente reflexionada, es decir, el hacer y obrar humanos, pues es esta modalidad técnico-práctica de la razón la que funciona como criterio de enjuiciamiento analógico para la naturaleza teleológica.

En lo que sigue intentaremos aislar temáticamente lo que constituye a la racionalidad técnico-práctica, con el objetivo de avanzar hacia una mayor comprensión de la modalidad teleológica de la facultad de juzgar reflexionante.

4. El modelo causal de la racionalidad técnica

Se intenta, en este apartado, aislar la especificidad de ese modo causal de la razón sugerido por Kant ya en el «Canón» de la *Crítica de la razón pura*, el cual bien puede ser denominado *racionalidad técnica* en tanto modalidad causal representacional específicamente distinta a la de la *racionalidad práctica*.

A este respecto, es lícito observar que la excesiva atención dada en la literatura kantiana al problema de la fundamentación de una *filosofía moral pura* ha soslayado el papel que la razón materialmente determinada o impelida por incentivos sensibles juega al interior del proyecto crítico. Pues si bien se ha insistido recientemente en la necesidad de matizar la tradicional interpretación excesivamente formalista de la ética kantiana, recuperando y vindicando la relevancia que los imperativos pragmáticos y la correspondiente *doctrina de la virtud* poseen para una comprensión más amplia de la filosofía moral de Kant,²⁵⁸ el papel que juegan los imperativos de habilidad o técnicos [*Kunst*] ha quedado tradicionalmente en segundo plano.

En términos muy generales, y que se irán precisando a lo largo de este capítulo, intentaremos mostrar que el modelo causal que los *preceptos o reglas de habilidad* presuponen —frente al correspondiente de la *ley moral* sustentada en la autonomía de la voluntad— es susceptible de ser emplazado como el hilo conductor para la comprensión del

²⁵⁸ Desde perspectivas y tradiciones distintas, contamos en nuestro contexto con dos trabajos que atienden esta dimensión de la filosofía moral kantiana: Óscar Martiarena, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, Alia, México, 2009; y Faviola Rivera, *Virtud y justicia en Kant*, Fontarama, México, 2003.

tránsito (en términos meramente subjetivos y analógicos) de una concepción mecanicista de la naturaleza a la concepción teleológica propia del juicio reflexionante.

Ahora bien, tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*, donde el objetivo expreso de Kant es clarificar y fundamentar el *principio supremo de la moralidad*,²⁵⁹ la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico comporta comparativamente una desproporción en sus tratamientos respectivos. Que esto sea así se entiende tanto en función de la problemática general que orienta estas dos obras (i. e., la fundamentación crítica del actuar moral) como por la insuficiencia que Kant reconoce respecto a los imperativos hipotéticos mismos en tanto que no pueden alzarse al rango de leyes prácticas. Sin embargo, como ya hemos insistido, a nuestro juicio es posible desgajar la estructura general de los imperativos hipotéticos y a través de ello identificar un modo causal específico que no se confunde definitivamente con la causalidad mecanicista de la *natura materialiter* ni con la causalidad por libertad. Dicho de manera muy general, lo que los imperativos hipotéticos muestran es una causalidad de tipo técnico donde la categoría de *fin* [*Zweck*] es el eje rector que los dota de sentido.

En una primera aproximación a esta problemática, es relevante dar cuenta que si bien en la caracterización que Kant propone de los imperativos hipotéticos se excluye respecto a ellos que la razón pura por sí sola pueda fungir como fundamento suficiente de determinación de la voluntad, no por esto son absolutamente ajenos a la presencia de la razón misma, aun cuando en este caso ella funcione más bien a modo de instrumento o medio «para la satisfacción de las distintas inclinaciones».²⁶⁰

Recuperando lo señalado en el capítulo precedente respecto a la caracterización que Kant propone de la facultad de desear en la segunda *Crítica*, los imperativos hipotéticos serían aquellos donde el fundamento determinante de la voluntad sería un objeto cuya «realidad es deseada».²⁶¹ El deseo o apetencia de un objeto es así la condición última de estos principios prácticos subjetivos donde la voluntad está subordinada o sometida a una instancia externa a ella misma (*heteronomía*) y donde la razón (en tanto facultad de las

²⁵⁹ *GMS*, Ak. 392

²⁶⁰ I. Kant, «Probable inicio de la historia humana», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit. p. 83

²⁶¹ *KpV*, Ak. 21

reglas) cumple un papel subsidiario dentro de esa apertura de deseo que la subjetividad instaura. Porque más allá de su insuficiencia como principios prácticos objetivos, para Kant los imperativos hipotéticos están anclados o son expresión de la propia dimensión finita de la subjetividad, la que la llevan a procurar la satisfacción de sus inclinaciones.

Ahora bien, en este punto es importante dar cuenta de que *inclinaciones* [*Neigungen*] indica ya una relación entre la facultad de desear y la razón; es decir que por *inclinaciones* no habría que entender en ningún caso el mero *instinto* (esa «voz de Dios» o «llamada de la Naturaleza»²⁶² como lo denomina Kant), puesto que en tanto deseo subjetivado, se trata ya siempre de una *relación* construida desde la instancia *representacional* de la facultad de desear.

Esta relación representacional, en tanto proyectiva, indica el rasgo temporal propio de la facultad de desear subjetiva (es decir, la expectativa de futuro), mismo que se inserta en la lógica del placer por lo que este es definido por Kant precisamente como «aquella relación de la representación [*Vorstellung*] con el sujeto mediante la cual es determinada la facultad de desear para la realización [*Wirklichmachung*] del objeto».²⁶³ Las *inclinaciones* están pues siempre mediadas por una condición representacional y suponen una apertura de futuro del cual no pueden desprenderse.²⁶⁴

Esto también permite entender mayormente que la diferencia entre las distintas inclinaciones depende del grado de placer que se espera de la realidad (realización) del objeto deseado, y no de la naturaleza (sensible o inteligible) de las representaciones que instan a la facultad de desear hacia su prosecución. Desde esta perspectiva, bien puede pensarse que a las inclinaciones le subyacen como condición de posibilidad no la «naturaleza» en tanto «realidad» excéntrica a la subjetividad, sino siempre una naturaleza trasmisada por la apertura de deseo que la capacidad representativa de la facultad de desear

²⁶² «Probable inicio de la historia humana», ed. cit. p. 79

²⁶³ *KpV*, Ak. 21

²⁶⁴ En ese «simple viaje de placer» que Kant declara emprender en el opúsculo ya referido, el filósofo de Königsberg consigna que la *expectativa de futuro* es uno de los rasgos definitorios de la razón en su progresivo desprendimiento de la naturaleza y lo caracteriza en los siguientes términos: «Esta capacidad de gozar no sólo del momento, sino también del venidero, esta capacidad de hacerse presente un tiempo por venir, a menudo muy remoto, es *el rasgo decisivo del privilegio humano*, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino —pero al mismo tiempo es asimismo una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el futuro incierto, cuitas de las que se hallan exentos todos los animales». «Probable inicio de la historia humana», p. 82

instaura.²⁶⁵ En breve: las inclinaciones no se dan jamás en la insignificancia de la *natura* pre o ante-humana, pues siempre se dan en un ámbito o mundo previamente configurado por la subjetividad.²⁶⁶

En un pasaje de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant avanza una caracterización de las relaciones entre *apetencia*, *inclinación* y *deseo* donde enfatiza esta dimensión representativa y temporal que estamos intentando destacar: «*Apetito [Begierde]*» es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro como un efecto de la autodeterminación. El apetito sensible habitual dicese *inclinación [Neigung]*. El apetecer sin aplicar la fuerza de producción del objeto es el *deseo [Wunsch]*». ²⁶⁷ De acuerdo a esto, toda apetencia [*Begierde*], en tanto puesta en marcha de la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*], conlleva *la representación de algo futuro como efecto*; ya sea que la fuerza para producir el objeto sea aplicada (*inclinación*) o ya que permanezca en un plano meramente representativo (*deseo*), en ambos casos la *representación de algo futuro* es la *causa* de la apetencia. Pero que esta apetencia no se quede en mera representación y que el sujeto se autodetermine a la producción del objeto es lo que distingue a la *inclinación* propiamente dicha del mero deseo.²⁶⁸

A partir de esto, es posible caracterizar un modo causal específico donde la representación del objeto funciona como condición (causa) de su realización (efecto); pero esto a su vez sólo es posible si subyace como su condición una capacidad representativa-causal, es decir, una voluntad. Por mediación de la subjetividad finita la causalidad mecánica es rebasada puesto que la representación del objeto futuro *antecede* en el tiempo a

²⁶⁵ Sobre esto ha señalado Villacañas Berlanga: «¿Qué significa que el hombre no tenga instintos ni natura naturas legal y exigente? Pues sencillamente, que sólo posee inclinaciones, que su naturaleza no es tal, pues no le determina, sino que sólo le inclina». José Luis Villacañas Berlanga, «Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo» en *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, Visor, Madrid, 1990. p. 18

²⁶⁶ Se entiende que en sentido estricto, para Kant la naturaleza ante o pre-humana no es ni siquiera homologable con la *natura formaliter*, pues ésta es ya el resultado de ese «deleiteo» que el entendimiento realiza sobre lo dado en la sensibilidad; se trataría en todo caso de lo radicalmente otro respecto a la subjetividad, ese resto que quedaría al prescindir de la estructura de la subjetividad que hace posible la articulación de la experiencia.

²⁶⁷ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, p. 198. Las referencias a la *Antropología* (en adelante *ApH*) se harán a partir de la traducción de José Gaos, (I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991), señalando únicamente número de página de la edición española.

²⁶⁸ Esto permite entender de una manera más precisa que en esa tipología de las acciones que Kant lleva a cabo en la *Fundamentación*, donde se propone responder a la pregunta en torno a la especificidad del valor moral de una acción, las acciones *por deber* y las acciones *conforme al deber* se distinguen no en función del fin o producción del objeto (pues este fin puede ser el mismo), sino en función de la máxima que subyace a la realización o ejecución del mismo.

su realización: la representación del efecto es el fundamento de la causalidad que lo produce. Esta representación del efecto es lo que estrictamente Kant denomina como *fin*, por lo que la causalidad que la voluntad establece es una causalidad de tipo teleológico: «el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto se llama fin».²⁶⁹ Desde los imperativos hipotéticos se establece entonces una causalidad teleológica donde el efecto (fin) es causa (representación del objeto que se apetece) de la causalidad que lo produce. Lo que imperativo manda es así el acopio y cálculo de medios requeridos para la producción del objeto.

En su formulación más amplia, desde la cual es posible identificar los rasgos que los constituyen, Kant define a los imperativos hipotéticos como aquellos que «representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera)».²⁷⁰ Por definición, son *imperativos* en tanto mandan a la voluntad para la realización de un efecto o propósito que se desea, ya sea que dicho propósito esté inscrito en la propia dinámica volitiva del ser racional finito (la totalidad de la satisfacción de sus inclinaciones, es decir, la felicidad) o ya que el fin que se proponga dicha facultad tenga un estatuto de mera posibilidad (referido a las distintas circunstancias en que se requieran medios para fines). En el primer caso se trataría de imperativos de la *prudencia* [*Klugheit*] mientras que en el segundo de imperativos de *habilidad* [*Geschicklichkeit*].

En el contexto de la *Fundamentación*, Kant señala que los imperativos de la prudencia, en tanto ordenan la realización de una acción por un *propósito real* [*wirklichen*] y subjetivamente necesario, pueden ser denominados como «principios *asertórico-prácticos*», mientras que los imperativos de habilidad, dado que el propósito es coyuntural a las circunstancias, se trata de «principios *problemático-prácticos*».²⁷¹ Esta doble denominación es a su vez remarcada por Kant en función del *grado de constricción*²⁷² que suponen estos imperativos, de modo tal que los principios asertórico-prácticos son denominados como *consejos de la prudencia* mientras que a los principios problemático-

²⁶⁹ *KU*, Ak. V 181

²⁷⁰ *GMS*, 414

²⁷¹ *GMS*, 415

²⁷² *GMS*, 416

prácticos les convendría la denominación de *reglas de habilidad*.²⁷³ Sobre esta segunda distinción y denominación, Kant propone una más en función de la pertenencia temática de los dos tipos de imperativos hipotéticos: «Se podría denominar a los primeros imperativos [problemático-prácticos] *técnicos* (pertenecientes al arte [*Kunst*]), a los segundos [asertórico-prácticos] *pragmáticos* ([pertenecientes] a la bienandanza [*Wohlfahrt*]))». ²⁷⁴ De acuerdo a estas clasificaciones, los imperativos hipotéticos son o bien imperativos o consejos de la prudencia (principios asertórico-prácticos-pragmáticos), o bien imperativos o reglas de la habilidad (problemático-prácticos-técnicos).

Pese a las múltiples denominaciones que Kant propone de los dos tipos de imperativos hipotéticos, ambos tienen como su condición de posibilidad la determinación de la voluntad a través de la representación de un objeto o materia cuya realidad se apetece, es decir, por medio de inclinaciones, por esto su diferencia interna es meramente relativa, pues para Kant el único imperativo que difiere específicamente de los imperativos hipotéticos es el imperativo categórico. En este orden de ideas, es importante dar cuenta de que la especificidad de los imperativos hipotéticos no reside en que incluyan un fin a realizar (el imperativo categórico también incluye o supone un fin), sino en las razones o motivos por los cuales se determina a la voluntad a la acción.²⁷⁵ A diferencia del imperativo categórico, donde la máxima de la acción se funda en la mera forma de la ley, los fines que dictan los imperativos hipotéticos están sustentados en una condición meramente subjetiva, i. e. son fines o propósitos sustentados en inclinaciones.²⁷⁶ Pero esto, como ya señalábamos, no significa que sean fines o propósitos que estén terminantemente fuera de la órbita de la racionalidad; la razón se hace presente (ella dicta la realización de la acción como medio

²⁷³ *GMS*, 416

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ En «Kant's Formula of Humanity», Christine Korsgaard precisa a este respecto: «Kant considera que el rasgo característico de la humanidad, o la naturaleza racional, es la capacidad de proponerse fines. Los fines son “propuestos” por la razón práctica, los seres humanos nos distinguimos de los animales por el hecho de que la razón práctica, y no el instinto, es el determinante de nuestras acciones. Un fin es un objeto de la libre elección, del libre arbitrio. Un ser racional, como poseedor de una voluntad, obra de acuerdo con un fin. En el caso de las acciones morales valiosas, el fin se elige por la necesidad del principio plasmado en la máxima; pero sólo los fines moralmente obligatorios se eligen libremente conforme a la agencia de la razón práctica. Todas las máximas se adoptan libremente y, por ende, todos los fines se eligen de esa misma forma». Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, op. cit. p. 124.

²⁷⁶ El problema de fondo es que las inclinaciones no pueden fundar ninguna legalidad moral. Lo cual no significa que el actuar sustentado en inclinaciones sea *en tanto tal* contrario al deber, puesto que puede darse el caso de una acción que estando sustentada en una inclinación coincida con una acción ordenada categóricamente por la representación formal de la ley; sin embargo dicha coincidencia sería estrictamente contingente.

para el fin que se espera), si bien en este caso, como señala Kant, ella «no determina por sí sola suficientemente a la voluntad».²⁷⁷

Ahora bien, esta tipología de los imperativos hipotéticos que Kant propone en la *Fundamentación*, es revisada y corregida en la denominada *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio»*, con la justificación expresa de evitar las confusiones respecto a lo que habría que entender como específico y propio de la filosofía práctica. En esta obra, Kant señala que la distinción esencial, la distinción a la que hay que atender para determinar la especificidad de lo *práctico* no reside hacia el interior de los modos causales de la voluntad, sino respecto a su diferencia con lo *teórico-natural*. Filosofía práctica y filosofía teórica, conocimiento y moral, no difieren en virtud de que en el segundo caso la voluntad sea una facultad representativo-causal mientras que en el primero el entendimiento establezca (también representativamente) las condiciones de posibilidad de los objetos y sus determinaciones; por el contrario, sólo cabría hablar estrictamente de proposiciones prácticas cuando éstas «consideran la *libertad* bajo leyes».²⁷⁸ La diferencia entre proposiciones prácticas y proposiciones teóricas, entre moralidad y conocimiento, entre cosas sometidas a la legalidad causal natural y la posibilidad de las mismas según las leyes de la libertad no reside en que en el primer caso se dé la mediación de una voluntad como causa mientras que en el segundo la relación causal se establezca «fuera de ella, en las cosas mismas»;²⁷⁹ su diferencia específica se encuentra en que las proposiciones prácticas son aquellas que dan la ley (concepto de libertad) a la voluntad. El resto, aquello que no es ni conocimiento puro ni actuar moral no es otra cosa sino «la teoría de lo que pertenece a la naturaleza de las cosas, sólo que aplicada al modo en que éstas pueden ser producidas por nosotros con arreglo a un principio».²⁸⁰

En esta reformulación que Kant consigna respecto a lo señalado en la *Fundamentación*, los imperativos hipotéticos son ahora radicalmente excluidos del ámbito de la filosofía y racionalidad práctica para ser incluidos y recluidos en la «parte práctica de una *filosofía de la naturaleza*».²⁸¹ Esto es así pues, según Kant, para su efectiva realización es necesario que tanto los *consejos de prudencia* como las *reglas de habilidad* incluyan, en

²⁷⁷ *GMS*, 412

²⁷⁸ *EE*, § 1, Ak. 197

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

sus respectivas consideraciones, determinaciones teóricas respecto a la naturaleza (tanto externa como interna, en el entendido de que ambas obedecen a la misma legalidad signada por el entendimiento).

Ahora bien, para evitar ambigüedades a este respecto, Kant sugiere prescindir del adjetivo «práctico» para este tipo de proposiciones o principios (los correspondientes a los imperativos hipotéticos) y en su lugar denominarlas como proposiciones o principios *técnicos*: «Todas las proposiciones restantes [respecto a las proposiciones prácticas *stricto sensu*] de la ejercitación, cualquiera sea la ciencia a la que se anexasen, pueden ser llamadas, si acaso se tema la ambigüedad, proposiciones *técnicas* [*technische*] en vez de prácticas. Pues pertenecen al *arte* [*Kunst*] de poner en pie [*das zu stande zu bringen*] lo que se quiere que deba ser». ²⁸² Imperativos hipotéticos y proposiciones técnicas son pues expresiones que indican una misma estructura causal-representativa, aquella que por mediación de la facultad de desear *conduce a algo a la existencia desde su previa representación*, resignificando así a la *natura materialiter* al insertar en ella algo que previamente no estaba dentro de sus propias *posibilidades* (el plexo de articulaciones causales que la configuran).

Por otra parte, que tanto los *consejos de prudencia* como las *reglas de habilidad* puedan ser caracterizados como imperativos técnicos, cuando esta última denominación pareciera sólo corresponder a las reglas de habilidad, es justificado por Kant al señalar que frente a la contradicción que supone la denominación «imperativos problemáticos» es menester que tanto estos últimos como los imperativos pragmáticos sea incluidos dentro del género *imperativos técnicos*. Esto es así pues tanto lo que corresponde a las reglas de habilidad [*Geschicklichkeit*] como lo que corresponde a la consejos prudencia [*Klugheit*] indican un modo de producción, ya respecto a la ejecución de un fin posible, ya respecto a la puesta en marcha de los medios necesarios para la consecución de la felicidad. Para Kant se trata en ambos casos de modalidades particulares de la causalidad técnica, ya que su posibilidad realizativa reside en la intervención de la voluntad como su fundamento: hay un propósito o fin que es *representado* como deseable y para que éste sea alcanzado es necesario —una necesidad que se sigue analíticamente del deseo del fin— el uso de los medios:

²⁸² Ibid.

Quien quiere el fin [*Zweck*] quiere también (en tanto la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esta proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin.²⁸³

La relación medios-fines es, en términos de la *causalidad técnica*, una relación ya siempre mediada por la representación del resultado o efecto como condición de la causalidad de la causa. Pero esto implica que los medios están a su vez en una relación de dependencia respecto al fin que se proyecta, es por esto que los medios —la causalidad de la causa— poseen sentido sólo en relación con el fin propuesto. En el aspecto práctico, la razón por la que la voluntad deviene dependiente y heterónoma cuando actúa en función de un propósito vinculado con el sentimiento de placer y displacer, es que en tal caso el fin mismo está condicionado (la causalidad de la causa) por inclinaciones —en sentido estricto, la voluntad que actúa desde la determinación de la razón pura es también dependiente, pero su dependencia es autorreferencial: autonomía.

Ahora bien, en el pasaje de la *Primera versión* que estamos comentando, Kant señala la necesidad de corregir la denominación dada a las reglas de habilidad como imperativos problemáticos, siendo que su denominación correcta es la de imperativos técnicos o del arte, Kant afirma que si bien los imperativos pragmáticos «también están entre los técnicos», es necesario darles una denominación especial pues el fin que estos ordenan, i. e, la felicidad, no sólo exige la ejecución de un fin, sino «también la determinación de aquello que constituye este mismo fin (la felicidad), la cual tiene que suponerse conocido en los imperativos técnicos generales».²⁸⁴ Esto supone una jerarquización al interior de los propios imperativos técnicos-hipotéticos, donde los imperativos de prudencia (*Klugheit*) supondrían una posición más alta y privilegiada respecto a los imperativos de habilidad (*Geschicklichkeit*).

Forzando la terminología empleada por Kant aquí, cabría pensar en una subordinación de la técnica de la naturaleza (como aplicación práctica del conocimiento)

²⁸³ *GMS*, 417

²⁸⁴ *EE*, § 1, Ak. 198

frente a la técnica de sí, o sobre sí mismo (la cual está supuesta en la doctrina de la prudencia); pues aun cuando en ambos modos del imperativo hipotético se trata de realizaciones subjetivas que no alcanzan el rango de acciones moralmente meritorias, y aunque en los dos tipos de imperativos esté implicada una modalidad causal técnica, lo *pragmático* (imperativos de prudencia) adquiere para Kant un estatuto más alto respecto a lo meramente *técnico* (imperativos de habilidad). La razón de esto, y que no aparece del todo explicitado en el texto de la cita ni en general en la *Primera introducción*, es que siendo toda causalidad técnica un modo de producción por el cual la voluntad es causa de un fin que se propone ella misma (aunque no necesariamente *desde* ella misma), entonces todo fin (*Zweck*) está siempre condicionado respecto a la capacidad proyectiva-causal de la voluntad racional; pero si esto es así, se entiende que dado que la voluntad de un ser racional es la condición de todos los fines, el fin último de la misma no puede ser sino el propio ser racional.

Respecto a esto, en un pasaje de la *Antropología*, Kant señala expresamente que: «Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa al hombre tiene el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el *hombre mismo*, porque él es su propio fin último [*letzter Zweck*]». ²⁸⁵ Desde aquí se entiende que la *técnica de sí* en tanto expresión de los imperativos de prudencia muestre una preponderancia respecto a los imperativos de habilidad. Y aun cuando en términos estrictos sólo el imperativo categórico supone una diferencia específica respecto a los otros dos, los tres incluyen rasgos específicamente racionales:

Entre los vivientes *habitantes de la tierra* es el hombre notoriamente diferente de todos los restantes por su capacidad *técnica* (o unida a la conciencia, mecánica) para manejar las cosas, por su capacidad *práctica* (para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con sus propias intenciones) y por la capacidad *moral* (de obrar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes), tres grados residentes en su esencia y cada uno de los cuales puede ya por sí solo diferenciar característicamente al hombre de los demás habitantes de la tierra. ²⁸⁶

²⁸⁵ *ApH*, p. 8

²⁸⁶ *ApH*, p. 278

Ahora bien, a partir de la sumaria caracterización que estamos proponiendo respecto a los imperativos técnicos como un modo causal específico del hacer humano dentro del *juego del mundo*²⁸⁷ —ya como intervención (técnica) sobre la naturaleza, ya como «lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo»²⁸⁸—, es posible reconocer que en ellos confluyen tanto aspectos del uso teórico de la razón como rasgos de sus uso práctico. Efectivamente, el *efecto* de toda causalidad técnica (tanto hacia lo exterior a la propia subjetividad como hacia sí misma), eso que podríamos denominar (si es que acaso no supone un pleonasma) como el «*faktum* técnico», expresa en su realización la intervención de las capacidades representativas respectivas a la facultad de conocer y a la facultad de desear, es decir, entendimiento y voluntad: «Entendimiento y voluntad son en nosotros fuerzas fundamentales, de las que la última, en la medida en que está determinada por el primero, es una facultad para producir *algo con arreglo a una Idea* que es llamada fin» y también: «entendimiento y voluntad [son] causa de la posibilidad de ciertos productos dispuestos por completo según fines; a saber: las *obras de arte* [*Kunstwerke*]».²⁸⁹ Este entrecruzamiento entre la facultad de conocer y la facultad de desear signa por tanto un campo de significación que no se confunde con la naturaleza mecánica, pues la relación causal que supone dicho campo no se explica sólo en función de la regla que establece la conexión entre causa y efecto —alteración de los fenómenos en el tiempo donde el efecto está condicionado unilateralmente por la causa— sino que exige ser inteligida como una relación donde i) el efecto(fin) es causa (fundamento) de la causalidad de la causa (voluntad) y ii) donde el todo (fin) es condición de las partes (medios) y recíprocamente las partes (medios) son condiciones para la articulación del todo (fin). Pero, además, tampoco se confunde con la causalidad por libertad, toda vez que está imbricado en ellos un componente propiamente volitivo.

Así, entendimiento y voluntad son las condiciones subjetivas de un modelo causal técnico a través del cual se inauguran en la *báthos* de la experiencia—por vía de los

²⁸⁷ «Las expresiones: *conocer el mundo y tener mundo* difieren bastante en su significación, pues el que conoce el mundo se limita a *comprender* el juego que ha presenciado, mientras que el que tiene mundo *ha entrado en juego* [Spielen] en él». *ApH*, p. 9

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ I. Kant, *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, Ak, VIII 181 *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37, UCM, Madrid, 2004. pp. 7-47

imperativos *hipotéticos*— ámbitos de sentido y entramados significativos que se superponen a la univocidad causal de la misma.

Si bien, como ya señalábamos, no hay en los textos mayores de la filosofía práctica de Kant una tematización profusa en torno a la racionalidad técnico-práctica, y pese a que ésta ha quedado abiertamente soslayada y minusvalorada tradicionalmente en la literatura kantiana, nos parece que al poco que se preste atención, la modalidad causal que los imperativos hipotéticos suponen cobra una importancia inusitada respecto a la exigencia kantiana de trazar un puente que cierre la cesura *subjetiva* entre libertad y naturaleza. Y no sólo porque será justamente el modelo de una causalidad técnico-práctica el que resulte emplazado como *análogon* desde el cual pensar una naturaleza técnica, sino también porque en virtud de su carácter bifronte (articulación de entendimiento y voluntad) permite dar cuenta de la doble vertiente que la modalidad teleológica del juicio reflexionante supone: teórica y práctica. En lo que sigue intentaremos discutir (y justificar) esta última aseveración, con el objetivo expreso de mostrar la dimensión *metafísica* (aun cuando meramente analógica y estrictamente subjetiva) que supone la *reflexión* técnica de la naturaleza y su causalidad teleológica.

Ahora bien, como conclusión de nuestro recorrido a lo largo de este capítulo, es importante mencionar que los dos modelos causales «internos» que hemos analizado, causalidad por libertad y causalidad técnico-práctica, suponen dos distintas estructuras representativo-causales. Por lo que respecta al primer de ellos, en la vinculación que Kant establece entre libertad y ley moral se pone de manifiesto el carácter práctico de la razón en tanto capacidad de determinación autónoma para la acción; en esta medida, los fines que la razón práctica se propone son radicalmente independientes de la naturaleza, lo que, como veremos, será para Kant condición necesaria para la adscripción de los seres racionales en la posición de fin último de la naturaleza. Por lo que respecta a la caracterización que propusimos en torno a los imperativos hipotéticos, intentamos mostrar la especificidad de ese modelo causal técnico desde el cual Kant legitima en términos analógicos la comprensión teleológica de la naturaleza, un modelo causal propiamente finalístico donde la representación del objeto opera como condición de posibilidad para su ulterior realización.

CAPÍTULO IV

NATURALEZA Y SUBJETIVIDAD

Del hecho de que el mundo sea conocido, no puede originarse ningún valor para la existencia del mundo.

I. Kant, *Kritik der Urteilsfrakt*

A lo largo de los capítulos precedentes de este trabajo hemos desarrollado una exposición general de los tres modelos causales que Kant caracteriza en la primera y segunda *Críticas*; respecto a esto, nos interesaba mostrar, en primer lugar, que Naturaleza y Libertad son para Kant dominios causales mutuamente excluyentes y que el paso de uno a otro no soporta determinación *objetiva* alguna; en una segunda instancia, intentamos mostrar que lo que en la Tercera Antinomia aparecía exclusivamente como un conflicto teórico-discursivo de la razón dogmática, se convierte en la segunda *Crítica* —a través de la justificación de la realidad objetiva de la libertad práctica— en un conflicto inscrito en la propia subjetividad. En este sentido, en el capítulo precedente hemos insistido en que una de las consecuencias de la concepción kantiana en torno a la libertad práctica reside justamente en que la distinción entre naturaleza y libertad es remitida a la propia subjetividad humana, horadando de este modo a «uno y el mismo sujeto [*in einem und demselben Subjekte*]»²⁹⁰ en dos legalidades plenamente diferenciadas (fenómeno/noúmeno) y sin posibilidad de tránsito de una a la otra.

A partir de esto, en este último capítulo nos proponemos mostrar que es a través de la comprensión reflexiva de la naturaleza en términos teleológicos que Kant proporciona un marco conceptual desde el cual es posible resolver la escisión *subjetiva* entre lo fenoménico y lo nouménico, es decir, entre naturaleza y libertad. En un sentido mucho más preciso, lo que nos proponemos mostrar es que la concepción kantiana del enjuiciamiento teleológico de la naturaleza debe entenderse como una proyección sobre ésta de la operatividad propia de la racionalidad técnico-práctica, es decir, *como si* la propia naturaleza estuviese sostenida por una estructura subjetiva (*intellectus archetypus*).²⁹¹ Pero dado que se trata de una estructura subjetiva *técnica*, esto supone que no sólo se trata de una capacidad representativa-causal sino también *intencional*; lo que Kant sostiene respecto a esto es

²⁹⁰ *KpV*, Ak. 5

²⁹¹ *KU*, Ak. V 399

justamente que la finalidad última de tal subjetividad arquetípica es la propia subjetividad humana en tanto capacidad racional de proponerse fines independientemente de la naturaleza (*fin final*). En este sentido, intentaremos mostrar que la concepción kantiana de un *intellectus archetypus* no implica en ningún momento traspaso alguno hacia lo trascendente ni hacia lo absolutamente externo a la subjetividad pues (dicho brevemente) la proyección reflexiva de tal *intellectus archetypus* encuentra su criterio de fundamentación y de construcción especular exclusivamente en la propia racionalidad finita.²⁹²

1. Facultad de juzgar reflexionante y técnica de la naturaleza

La propuesta de interpretación que desarrollamos en el capítulo precedente respecto a la vinculación entre razón técnico-práctica y enjuiciamiento reflexionante teleológico no debe entenderse en el sentido de que estemos consignando una necesaria vinculación argumentativa que llevase desde el primero de los horizontes temáticos hasta el segundo. Si bien en el *corpus* kantiano la imbricación entre «razón técnico-práctica» y «naturaleza técnica» es de suyo evidente al menos por la reiteración terminológica de la expresión «técnico», nos parece que, por el contrario, no es del todo claro que entre ambos bloques discursivos se dé una necesaria dependencia conceptual. Con esto queremos indicar puntualmente, para evitar ambigüedades, que aquí no estamos sosteniendo que para Kant es la discusión respecto a la razón técnico-práctica *en tanto tal* la que suscita la exigencia de *pensar* a la naturaleza como si ésta procediese causalmente en términos técnicos y teleológicos; lo que sostenemos, antes bien, es que es el modelo causal de la técnica humana el que supone para Kant el único recurso conceptual desde el cual puede justificarse la reflexión teleológica de la naturaleza.²⁹³ Respecto a esto, en *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, Kant afirma:

²⁹² Sobre esto escribe Villacañas Berlanga: «El procedimiento de aprobación por parte del hombre de las categorías de la teodicea se realiza de una manera crítica: no todas las propiedades del viejo Señor pasan al nuevo arquitecto de la naturaleza. La creatividad desde luego resulta transformada. Se crean conceptos y figuras; no existencia [*Dasein*]. El Señor de la existencia no es la razón, ni el hombre. Esta característica, en el concepto, ahora pertenece al Destino. Ni siquiera a Dios, que aparece como una mera hipótesis de trabajo, como un negativo para reconoces lo que positivamente es el hombre». José Luis Villacañas Berlanga, "Historia de la razón y giro copernicano", op. cit. p. 80.

²⁹³ Esto ha sido señalado por Félix Duque en «Causalidad y teleología en Kant»: «Pero si, en su mutua remisión, ambas [causalidad natural y causalidad por libertad] son irreductibles (e. d., no es posible su composición), sí es posible empero —pues sin ello no existiría experiencia alguna— *reflexionar* sobre un ejemplo de su conexión (enlace de lo heterogéneo), que en la empiría misma se exhibe». Félix Duque, «Causalidad y teleológica en Kant», op. cit. p. 301

Los *fin*es tienen una clara relación con la *Razón*, ya sea ajena, ya sea la nuestra. Sólo que también para ponerlos en una *Razón* ajena tenemos que disponer la nuestra como fundamento, al menos como un análogo de la misma, porque sin ésta aquellos <fin>es no pueden representarse en absoluto.²⁹⁴

Más allá de que en esta pasaje sea a la razón (*Vernunft*) y no a la facultad de juzgar (*Urteilskraft*) a la que se le adjudica la relación a *fin*es, es claro que la noción de *fin* (*Zweck*) aparece originalmente anclada en la propia dinámica de la subjetividad, es ella la que en *analogía* a su propio proceder en tanto razón técnico-práctica puede trasladar la noción de fin (reconvenida en *conformidad a fines*) hacia la *natura formaliter* a través de la facultad de juzgar *reflexionante*. Lo que nos interesa destacar en este punto es que la noción de fin y sus derivados (finalidad, conformidad a fines, teleología) arraigan y encuentra su origen en la propia subjetividad *finita*, es sólo desde ella que tiene sentido su posterior utilización como principio judicativo reflexionante de la naturaleza.

Ahora bien, como punto de partida para alcanzar esto último, Kant inicia estableciendo una distinción entre las distintas facultades superiores de conocimiento caracterizándolas a su vez en términos de sus distintas operaciones, a saber: entendimiento (*Verstand*), como facultad de las reglas; Juicio (*Urteilskraft*), como «la capacidad (*Vermögen*) de *subsumir lo particular* en lo general» y razón (*Vernunft*) «como la facultad de *determinación* de lo particular por medio de lo general».²⁹⁵ De estas tres capacidades o facultades, Kant reafirma que tanto entendimiento como razón poseen cada una sus respectivos principios *a priori* mediante los cuales se estatuyen como legisladoras: la razón en el orden de lo práctico (concepto de libertad) y el entendimiento en el registro de lo teórico (conceptos de la naturaleza): «Por tanto, —escribe Kant— entendimiento y razón poseen dos legislaciones distintas sobre uno y el mismo terreno [*Boden*] de la experiencia, sin que a una le quepa perjudicar a la otra».²⁹⁶ Naturaleza y libertad son así los dos *dominios* en los que entendimiento y razón, en tanto facultades superiores del conocimiento, son legítimamente legisladoras. Pero, señala Kant, es necesario suponer, *por*

²⁹⁴ *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, Ak. VIII 82

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *KU*, Ak. 175

analogía, que también la facultad de juzgar (*Urteilkraft*), aun cuando no tenga legislación alguna sobre el terreno de la experiencia —se entiende: no posee dominio alguno, es decir, no *determina* ninguna índole de Objetos—, sí albergue un «principio subjetivo *a priori* (...) que pudiese poseer un terreno de tal índole que justamente sólo este principio pudiera resultar válido al respecto».²⁹⁷ En gran medida, la pesquisa kantiana para dar caza a ese principio subjetivo *a priori* es lo que caracteriza a la denominada como *Primera versión de la Crítica de la facultad de juzgar* frente a la Introducción definitiva de la misma, ya que en esta última lo que parece prevalecer como *leitmotiv* de la misma es el estratégico rendimiento teórico de la facultad de juzgar para trazar el vínculo entre naturaleza y libertad. Por nuestra parte, en este momento de nuestra exposición, nos remitiremos regularmente a la *Primera versión*, retomando sólo en algunos momentos pasajes de la versión definitiva para completar la discusión planteada.

Pues bien, en la *Primera versión*, después de haber señalado que por analogía es lícito suponer que la facultad de juzgar albergue un principio *a priori* propio, Kant retoma la estrategia *crítica* para implementarla ya no sobre el entendimiento ni sobre la razón,²⁹⁸ sino a la propia facultad de juzgar (*Urteilkraft*) y mostrar así el uso, las condiciones y los límites de la misma. Para esto, Kant toma como objeto de análisis a la propia dinámica operatoria de la facultad de juzgar para de ahí derivar el principio que le sirve de sustento. De acuerdo a esto, la definición general de «facultad de juzgar» (*Urteilkraft*) como aquella «capacidad (*Vermögen*) de *subsumir lo particular* en lo general» muestra ya que ésta, a diferencia del entendimiento y de la razón, no posibilita desde sí misma concepto alguno (aunque en efecto haya un principio o concepto que le sirve de base, ella por sí sola no da lugar a ninguna representación conceptual: ni categorías ni Ideas) sino que su propia naturaleza, lo que estrictamente la caracteriza se da en tanto *enjuiciamiento* y no previamente a éste. Vale decir que la facultad de juzgar es dinámica pura, operatividad de la que sin embargo no se desgaja autónomamente *concepto* alguno de objetos.

Ahora bien, si esta operatividad reside —en todos los casos— en la subsunción de un particular en lo universal, esto admite dos maneras o modalidades distintas: o bien la

²⁹⁷ *KU*, Ak. 176

²⁹⁸ «[...] la crítica de la razón pura consta, por tanto, [...] de tres partes: la crítica del entendimiento puro, de la facultad de juicio pura y de la razón pura, las cuales pueden llamarse puras cuando son legisladoras *a priori*» *KU*, Ak. 179

facultad de juzgar toma del entendimiento la ley (universal) y entonces se «limita a subsumir», o bien se ve instada a buscar el concepto universal para un particular dado. De acuerdo a Kant, en el primer caso se trataría de la modalidad *determinante* de la facultad de juzgar (*bestimmende Urteilskraft*), mientras que en el segundo de su modalidad *reflexionante* (*reflektierende Urteilskraft*).

Es importante dar cuenta a este respecto que la distinción referida no es necesariamente simétrica: si la facultad de juzgar es la capacidad de subsumir lo particular en lo general, su punto de partida en sus dos modalidades no puede ser otro sino lo particular o singular que debe ser subsumido en lo universal; pero, de acuerdo a lo señalado por Kant, esta subsunción que la facultad de juzgar pretende en su propio interés teórico puede efectuarse tanto desde su modalidad determinante como desde su modalidad reflexionante. Lo relevante respecto a esto es que en el caso de la *facultad de juzgar determinante* ésta no necesita buscar el universal para el particular dado, pues al operar con los conceptos (categorías puras) que le proporciona el entendimiento, no realiza sino una función subsidiaria de aplicación del concepto al objeto correspondiente. Lo que esto implica es pues que en su modalidad determinante, la facultad de juzgar no supone autonomía alguna ya que es el entendimiento el que en última instancia le otorga el concepto desde el cual subsumir lo particular.²⁹⁹

En esta misma secuencia de ideas, Kant señala que dado que las categorías puras establecen las condiciones por las que la *natura materialiter* (la totalidad de los objetos de la experiencia) se constituye en un sistema de acuerdo a leyes trascendentales (*natura formaliter*), esta misma sistematización según leyes trascendentales deja sin determinar lo particular empírico de la naturaleza. En otros términos: para Kant la experiencia es un sistema según leyes trascendentales pues es resultado de la aplicación del marco categorial del entendimiento sobre lo dado en la sensibilidad, sin embargo tal determinación trascendental deja sin determinar a *lo particular en tanto tal*, mismo que aparece ante el entendimiento como lo variable y diverso que escapa, en su ostensible singularidad, a la sistematización trascendental de la experiencia:

²⁹⁹ Nótese que lo *determinante* referido a la facultad de juzgar implica dos sentidos distintos y mutuamente relacionados, pues no sólo lo particular es lo que resulta determinado por el concepto puro, sino que éste mismo adquiere *determinación* (no se queda en mera función de síntesis vacía) «por medio de una representación empírica [*empirische Vorstellung*] dada». *EE*, § V, Ak. 211

En efecto, si bien la experiencia constituye un sistema según leyes trascendentales, que contienen la condición de posibilidad de la experiencia en general, es posible una tan infinita diversidad de leyes empíricas y una tan grande heterogeneidad de formas de la naturaleza, que pertenecerían a la experiencia particular, que el concepto de un sistema con arreglo a estas leyes (empíricas) tiene que serle completamente ajeno al entendimiento, y no se puede concebir ni la posibilidad, ni menos aun la necesidad de un todo semejante.³⁰⁰

De acuerdo a esto, en ausencia de un código para deletrear la experiencia en su particularidad empírica, la facultad de juzgar en su modalidad reflexionante es la que se encarga de producir los universales correspondientes a los particulares dados para compendiar finalmente un sistema de leyes empíricas donde lo otrora diverso e indeterminado sea integrado *coherentemente* en una totalidad organizada, jerarquizada y unitaria, en analogía con la «unidad analítica de la experiencia»³⁰¹ según leyes trascendentales. Kant sostiene respecto a esto que para poder realizar su función, la facultad de juzgar reflexionante requiere de un principio propio de su funcionamiento, un principio que, se entiende, no puede sino ser autorreferencial o *heautónimo* —es decir, un principio que la facultad de juzgar reflexionante se da sí misma— y el cual es inicialmente caracterizado por Kant en términos de adecuación o conformidad de la naturaleza (en tanto polo «objetivo» sobre el que la facultad de juzgar reflexionante realiza su función) para la facultad de juzgar:

Por lo tanto, si tuviese cabida un concepto o una regla que surgiese originariamente de la facultad de juzgar, tendría que ser un concepto de cosas de *la naturaleza, en la medida en que ésta se rige según nuestra facultad de juzgar*, y, por consiguiente, de una constitución tal de la naturaleza que de ella no podemos hacer ningún otro concepto sino el de que su ordenamiento se rija [*richte*] según nuestra facultad de subsumir las leyes particulares dadas bajo leyes más generales que, sin embargo, no están dadas.³⁰²

³⁰⁰ *EE*, § 2, Ak. 203

³⁰¹ *EE*, § II, Ak. 204

³⁰² *EE*, § II, Ak. 202

Lo que Kant está señalando aquí es que al no ser origen ni fuente de concepto, categoría pura o Idea alguna, la facultad de juzgar reflexionante requiere, para poder operar, presuponer que la naturaleza es adecuada o idónea a su propio proceder. Es decir, si la operatividad de la facultad de juzgar reflexionante implica subsumir lo particular en lo universal —se entiende: tanto lo particular contingente y su concepto empírico correspondiente, como las leyes particulares de la naturaleza y las leyes genéricas que las subsumen—para que tal subsunción sea posible (para que este proceder efectivamente se realice) es necesario presuponer que la propia naturaleza soporta esta exigencia, i. e., que ella es conforme o idónea a nuestro requerimiento de sistematizarla. En un sentido más preciso: dado que lo particular contingente y las leyes empíricas reclaman ser integradas bajo un ordenamiento clasificatorio que conlleve niveles de especificación cada vez más detallados (pues esto es precisamente lo que las caracteriza en tanto «leyes empíricas»), es decir, un ordenamiento en términos de géneros, especies, clases, familias, etc., es necesario presumir que la naturaleza misma supone un ordenamiento dispuesto a las exigencias de sistematización de la facultad de juzgar reflexionante y, por lo tanto, «considerar el *agregado* de las experiencias particulares como un sistema de las mismas; pues sin esta suposición no puede tener lugar ninguna conexión cabalmente legal, es decir ninguna unidad empírica».³⁰³ Ahora bien, al no estar incluida en la determinación trascendental del entendimiento, esta unidad empírica no supone objetividad alguna y, sin embargo, la facultad de juzgar en su reflexión se ve obligada (y aquí reside su estatuto trascendental) a suponerla «pese a que —escribe Kant— no seamos capaces de comprenderla ni demostrarla».³⁰⁴ Kant afirma que es precisamente debido a desde la perspectiva del entendimiento tal unidad empírica es radicalmente contingente, que al encontrarla «nos alegramos (...) como si fuese un *azar favorable a nuestro propósito*».³⁰⁵

De hecho, señala Kant, aun cuando debido a la familiaridad que tenemos con la unidad empírica de la naturaleza ya no «experimentemos ningún placer apreciable» al comprenderla como un sistema dividido en género y especies, es «a buen seguro que éste [placer] tuvo su momento».³⁰⁶ Esta vinculación que Kant establece entre la facultad de

³⁰³ *EE*, § II, Ak. 202

³⁰⁴ *KU*, Ak. 184

³⁰⁵ *KU*, Ak. 184

³⁰⁶ *KU*, Ak. 187

juzgar reflexionante y el sentimiento de placer y displacer es justificada a través de un procedimiento analógico similar al que ubica a la facultad de juzgar como una de las facultades superiores del conocimiento con un principio *a priori* propio. En efecto, así como la razón legisla para la facultad de desear, y el entendimiento para la facultad de conocer, así la facultad de juzgar deberá tener un lugar dentro de las facultades o aptitudes del ánimo, y siendo que «todas las capacidades o aptitudes del alma (*Gemüt*) pueden reducirse a las tres que ya no cabe derivar ulteriormente a partir de un fundamento común: la *capacidad cognoscitiva*, el *sentimiento de placer y displacer* y la *capacidad desiderativa*», entonces la facultad de juzgar puede pensarse (por analogía) en conexión con el sentimiento de placer y displacer.

Aun cuando Kant presenta inicialmente la conexión entre facultad de juzgar y sentimiento de placer y displacer como una tesis «a título provisional»³⁰⁷ derivada de su mera homologación estructural, la caracterización de ambas muestra que su vinculación es posible toda vez que ambas suponen un estatuto estrictamente *subjetivo*, puesto que ninguna de las dos *dice* relación de determinación con objeto alguno. Por lo que respecta al sentimiento de placer y displacer esto último queda claro: su relación con las representaciones de la facultad desiderativa indica ya su referencia al propio sujeto, i. e., como un sentirse a sí mismo del sujeto que en virtud de la naturaleza de las representaciones que lo afectan, promoverá su prosecución (placer, que determina la inclinación) o su defección (displacer, que determina la aversión). Sin embargo, por lo que respecta a la facultad de juzgar reflexionante, su referencia unívoca y unilateral hacia el propio sujeto no sólo no resulta del todo obvia, sino que en tanto capacidad judicativa, la facultad de juzgar reflexionante parecería por el contrario indicar alguna referencia a objetos.

Esta equívoca comprensión de la facultad de juzgar reflexionante es denostada insistentemente por Kant al precisar que el principio que rige al enjuiciamiento reflexionante en pos de una experiencia coherente no prescribe ley alguna a la naturaleza, sino «a sí mismo [*ihr selbst*] (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla».³⁰⁸

³⁰⁷ *KU*, Ak. 178

³⁰⁸ *KU*, Ak. V 186

El sentido propio del principio de la facultad de juzgar reflexionante es pues que «*la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, de conformidad con la forma de un sistema lógico, en provecho de la facultad de juzgar*».³⁰⁹ Lo que indica el principio que la facultad de juzgar reflexionante dicta para sí misma es pues que la naturaleza *se especifica a sí misma* para el propio provecho de la facultad de juzgar, puesto que sin esta presuposición de la especificación de la naturaleza, la facultad de juzgar no podría realizar su operatividad clasificatoria. En este sentido vale decir que el funcionamiento de la facultad de juzgar reflexionante (subsumir lo particular en lo universal, sin contar *a priori* con tan universal) *ostenta* por sí mismo el principio *a priori* de la misma. Ahora bien, de este principio de la *especificación de la naturaleza* que la facultad de juzgar se da a sí misma se deriva a su vez el concepto de la naturaleza como *arte* [*Kunst*], es decir, el de la «*técnica de la naturaleza* [*Technik der Natur*] en vista de sus leyes particulares».³¹⁰

Tanto el *principio de la especificación de la naturaleza* como el *concepto de técnica de la naturaleza* (en tanto ambos residen *a priori* en la facultad de juzgar *heautónamente*) son expresiones que remiten al principio trascendental que la facultad de juzgar establece para sí misma. Un principio que no reside ni en el entendimiento ni en la razón, sino exclusivamente en la facultad de juzgar:

Ni el entendimiento ni la razón pueden fundamentar *a priori* una ley semejante de la naturaleza [de la naturaleza como sistema según leyes empíricas]. En efecto, bien puede comprenderse que la naturaleza se rija en sus leyes formales (en virtud de las cuales es, en general, objeto de la experiencia) según nuestro entendimiento, pero en vista de sus leyes particulares, de su diversidad y heterogeneidad, está libre de todas las restricciones de nuestra facultad legislativa de conocimiento, y es un mero supuesto de la facultad de juzgar, en beneficio de su propio uso, el ascender siempre de lo particular empírico a lo general que es igualmente empírico, en pos de la unificación de las leyes empíricas, que funda ese principio.³¹¹

³⁰⁹ *EE*, § V, Ak. 216

³¹⁰ *EE*, § II, Ak. 204

³¹¹ *EE*, § IV, Ak. 211

Ahora bien, como ya señalábamos, para Kant es este principio trascendental de la especificación de la naturaleza en sus leyes particulares en provecho de la propia facultad de juzgar, el que conduce al concepto de *técnica de la naturaleza*, puesto que la operatividad clasificatoria de la facultad de juzgar respecto a las representaciones y leyes empíricas particulares (y la consecuente construcción de un sistema de las mismas) sólo es posible si entre la facultad de juzgar y aquello sobre lo que juzga (la naturaleza) se da una misma estructura operatoria.

Esto quiere decir que lo *técnico* reside en la propia facultad de juzgar (esto explica a su vez que el supuesto de una técnica de la naturaleza no sea originariamente una Idea de la razón) y que «la naturaleza es representada como técnica solamente en la medida en que concuerda con aquel proceder de la facultad de juzgar y lo hace necesario».³¹² Pues bien, desde aquí es donde se deriva la noción de *finalidad* [*Zweckmässigkeit*] puesto que, como hemos visto respecto a la caracterización que Kant propone de los imperativos hipotéticos, un proceder técnico es aquel donde la representación del efecto funciona como fundamento (causa) de su realización; por analogía, lo que el concepto de técnica de la naturaleza que la facultad de juzgar reflexionante supone es que la legalidad empírica de la naturaleza —ordenación suya— es el resultado de un diseño *ex profeso* para su ordenamiento clasificatorio, pero suponer esto implica que el sistema de leyes particulares guarda *semejanza* con un proceder representacional, es decir, su formalidad legal supone *finalidad*:

En efecto, llamamos conforme a fin [*zweckmässig*] a aquello cuya existencia [*Dasein*] parece presuponer una representación de la misma cosa; pero las leyes de la naturaleza, que están constituidas y referidas unas a otras como si la facultad de juzgar [*Urteilstkraft*] las hubiese diseñado [*entworfen*] para su propio requerimiento, tienen semejanza con la posibilidad de las cosas que presupone una representación de estas cosas como fundamento suyo.³¹³

De este modo, el concepto de *conformidad a fin* [*Zweckmässigkeit*] es emplazado como resultado del principio *a priori* que la facultad de juzgar en su modalidad reflexionante se da sí misma con el propósito expreso de obtener una «experiencia

³¹² *EE*, § VII, Ak. 220

³¹³ *EE*, § V, Ak. 216

coherente»³¹⁴ respecto a los objetos de la naturaleza más allá de su formalidad trascendental.

En resumen, lo que la facultad de juzgar presupone *a priori* es que la naturaleza se especifica a sí misma en sus leyes particulares, pero dado que esta especificación sólo es posible en analogía con un proceder técnico o relativo al arte (*Kunst*), en su recíproca relación y subordinación clasificatoria la naturaleza procede *conforme a fines*. Ahora bien, es importante tomar en cuenta que esta caracterización inicial que Kant propone del concepto de finalidad de la naturaleza, tiene exclusivamente un componente epistémico. Es decir que se trata entonces de un principio heurístico para guiar y orientar la investigación de la naturaleza y de sus leyes empíricas en vista a un ordenamiento de la misma en analogía con el sistema de leyes trascendentales que la constituye. Un ordenamiento coherente y armónico que da cabida a un sistema empírico, donde las diversas y heterogéneas formas naturales se insertan en una totalidad dividida y clasificado en términos de géneros y especies. Por esto dice Kant, extendiendo la analogía de la naturaleza como arte, que «el género (considerado lógicamente) es, por así decir, la materia o el substrato bruto que la naturaleza, mediante numerosas determinaciones, elabora en especies y subespecies, y así puede decirse que *la naturaleza se especifica a sí misma* [*die Natur spezifiziere sich selbst*] según un cierto principio».³¹⁵ Este pasaje que transcribimos muestra con claridad el sentido de la expresión *técnica de la naturaleza* al cual Kant está recurriendo para caracterizar la particularidad del principio que la facultad de juzgar emplaza para su propio provecho. Retomando y ampliando la analogía más allá de lo que el propio Kant señala, vale decir que la materia o substrato bruto (el género «naturaleza») es *pensado como* siendo intervenido, trabajado con la finalidad de extraer de él *formas* cada vez más elaboradas y detalladas.

Ahora bien, en tanto principio que la facultad de juzgar reflexionante se da sí misma, la conformidad a fin de la naturaleza supone un estatuto meramente subjetivo que no conduce a la razón más allá de los límites de su ejercicio legítimo. La concepción kantiana de la facultad de juzgar reflexionante no supone de este modo ni determinación

³¹⁴ *KU*, Ak. 184

³¹⁵ *EE*, § V, Ak. 215

teórica de la naturaleza ni de determinación práctica; se trata, por el contrario, de un principio radicalmente *heautónomo*:

Esta conformidad/legalidad [*Gesetzmässigkeit*] en sí misma contingente (según todos los conceptos del entendimiento), que la facultad de juzgar (sólo en favor de sí misma) presume de la naturaleza y presupone en ésta, es una conformidad formal a fin de la naturaleza [*Zweckmässigkeit*], que nosotros sin más *admitimos* [*annehmen*] en ella, pero por lo cual no se funda ni un conocimiento teórico de la naturaleza, ni un principio práctico de la libertad.³¹⁶

El estatuto que la noción de *conformidad a fin* [*Zweckmässigkeit*] supone en el contexto referido permite dar cuenta que si bien con él se rebasa (así sea sólo de manera subjetiva) el marco clauso de una causalidad mecánica en la naturaleza, tiene un componente exclusivamente lógico-formal y no dice nada respecto a su posible uso *in concreto* a los productos de la naturaleza (particulares empíricos) en tanto tales. En efecto, para esto último será necesario un paso más que legitime el uso del mismo principio de la facultad de juzgar reflexionante (i. e., la técnica y finalidad de la naturaleza) referido a las formas particulares de la naturaleza.

2. La modalidad teleológica de la facultad de juzgar reflexionante

Para Kant el concepto de una finalidad de la naturaleza [*Zweckmäßigkeit der Natur*] reside exclusivamente en la facultad de juzgar reflexionante como un principio que ella se da a sí misma (y en esto reside precisamente su carácter reflexivo o reflexionante) desde el cual reflexiona a la naturaleza en su propio provecho operatorio (la búsqueda de universales para particulares dado y la subordinación sistemática de las leyes empíricas).³¹⁷ Habíamos insistido líneas arriba que en el desarrollo de la argumentación que Kant lleva a cabo, el concepto de *finalidad de la naturaleza* aparece como consecuencia del principio de adecuación de la naturaleza a la propia facultad de juzgar reflexionante; aunque de hecho se trata de una misma secuencia conceptual (del principio de la adecuación entre operatividad clasificatoria y naturaleza «especificante» se sigue el concepto de finalidad o idoneidad)

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Paul Guyer en «Los principios del juicio reflexivo» señala que: «El estatus de nuestra presuposición es subjetivo, pero su contenido es objetivo: nuestra presuposición es que la naturaleza misma, y no sólo nuestra representación de ella, es sistemática». Cfr. Paul Guyer, «Los principios del juicio reflexivo», op. cit. p. 27

que el concepto de finalidad aparezca en términos argumentativos y expositivos de manera posterior a la noción de adecuación o conformidad no deja de ser irrelevante pues permite entender con mayor precisión tanto su estatus estrictamente subjetivo como su remisión a una naturaleza por lo demás extraña (en términos objetivos) a cualquier causalidad distinta a la meramente mecánica.

Ahora bien, en la versión definitiva de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant precisa el sentido de esta remisión:

Las leyes empíricas particulares han de considerarse con respecto a cuanto queda sin determinar por esas leyes universales según una unidad semejante [a la que proporciona el entendimiento], *como si* [als ob] *un entendimiento (si bien no el nuestro) hubiese conferido tal unidad con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva*, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.³¹⁸

Lo señalado por Kant en este pasaje muestra con precisión el sentido de la analogía entre técnica humana y técnica de la naturaleza al afirmar que esta última es reflexionada *como si* un entendimiento análogo al nuestro la hubiese diseñado o proyectado para que pudiésemos realizar una sistematización coherente de la experiencia. En este sentido, la noción de *conformidad a fin* admite una doble vertiente: *finalidad* en tanto la naturaleza es reflexionada como si fuese resultado de un proceder representacional (ya hemos visto que en el «resultado» o efecto de la capacidad causal-representativa de la facultad de desear está implicado un fin) y *finalidad* en tanto nos pensamos como destinatarios de ese proceder representacional que suponemos en la naturaleza (por lo que respecta a la sistematicidad de sus leyes empíricas).

En la posterior la discusión respecto a la conformidad a fin o finalidad de la naturaleza representada reflexivamente por y para la facultad de juzgar reflexionante, Kant afirma que éste principio trascendental no es sin embargo suficiente para «inferir de allí la generación [*Erzeugung*] de formas sobre la producción de *formas naturales conformes a fin [zweckmäßiger] en sí mismas*»,³¹⁹ esto es así pues que aun sin esta generación de formas naturales *conformes a fin* es factible el sistema de la naturaleza según leyes empíricas. Se

³¹⁸ *KU*, Ak. 180. El subrayado es nuestro.

³¹⁹ *EE*, § VI, Ak. 218

entiende que el problema que se sugiere aquí es que dado que el principio de la facultad de juzgar respecto a una *finalidad lógica*³²⁰ de la naturaleza no se refiere más que la adecuación de la naturaleza para establecer la conexión formal de sus leyes y conceptos empíricos, los productos o formas naturales (*Naturformen*) no son por esto susceptibles de ser reflexionados a su vez conforme a fines. De ahí que Kant señale que frente a la finalidad lógica de la naturaleza, habría que entender por «*finalidad absoluta* [*absoluten Zweckmäßigkeit*] de las formas naturales aquella figura externa, o también su construcción interna, que están de tal suerte constituidas que a su posibilidad tienen que ponérseles por fundamento, en nuestra facultad de juzgar, una idea de esas formas».³²¹

Adelantando lo que discutiremos más adelante, en el caso de lo que Kant denomina como *finalidad absoluta* es siempre lo *singular sensible* (ya en su figura externa, ya en su construcción interna) lo que será representado bajo el concepto de conformidad a fines. Esto supone que hay formas de la naturaleza cuya condición (productiva) de posibilidad es inaccesible para el entendimiento categorial, ya porque su construcción interna exija emplazar un modelo causal distinto al meramente mecánico, ya porque en su aprehensión toda categorización sea eficazmente fallida.

Respecto a esto último, dentro de la comprensión de las formas de la naturaleza en su particularidad —se entiende: no las leyes empíricas, sino lo singular o particular empírico de la naturaleza— Kant distingue entre dos modalidades distintas en las que la facultad de juzgar reflexionante procede en su labor de enjuiciamiento. Por un lado la que corresponde a los denominados juicios reflexionantes estéticos, y por otro lado la que tiene que ver con los juicios reflexionantes teleológicos. Pues bien, la diferencia entre estas dos modalidades de la facultad de juzgar reflexionante suscita a su vez dos diferentes tratamientos que dan lugar cada uno por su parte a discusiones de varia índole donde la noción de *conformidad a fin* va adquiriendo distintas adjetivaciones. Por nuestra parte, y dados los propósitos que guían de este trabajo, no nos detendremos a analizar más que en términos muy generales la modalidad estética del juicio reflexionante, centrandolo por el contrario nuestra atención en la modalidad que corresponde a los juicios reflexionantes teleológicos.

³²⁰ *EE*, § VI, Ak. 217

³²¹ *Ibid.*

2.1. El juicio estético de reflexión

Uno de los rasgos específicos de la estética kantiana es que ésta no se ubica en ningún momento como una metafísica de lo bello o de la belleza, sino directamente como una *crítica* del enjuiciamiento estético. Y, en tanto *crítica*, se desarrolla como un *regressus transcendentalis* hacia las condiciones que hacen posible tal enjuiciamiento. Un enjuiciamiento de suyo *sui generis* pues, como veremos, no incluye en realidad predicación conceptual alguna sobre el Objeto al que se refiere. Un enjuiciamiento entonces donde el predicado del sujeto no le es conveniente al sujeto nominal de predicación en tanto tal, sino que es referido al propio sujeto o subjetividad que enjuicia. Una subjetividad que, por su parte, en el juego de sus capacidades cognoscitivas acoge, a modo de dispensa dada por la naturaleza,³²² una *forma* o configuración externa idónea a sí misma, dando lugar a ese placer cuya traducción judicativa se expresa afirmando que la forma del objeto en cuestión es bella.

Como punto de partida para alcanzar esta última conclusión, Kant analiza en primera instancia la articulación y relación estructural de los actos de «la facultad espontánea de conocimiento» que intervienen en la facultad de juzgar cuando ésta cuenta con el concepto empírico correspondiente:

1. la *aprehensión* (*apprehensio*) de lo múltiple de la intuición, 2. la *comprehensión*, es decir, la unidad sintética de la conciencia de esto múltiple en el concepto de un objeto (*apperceptio comprehensiva*), 3. la *presentación* (*exhibitio*) del objeto correspondiente a este concepto en la intuición. Para el primer acto se requiere imaginación, para el segundo entendimiento, para el tercero la facultad de juzgar, que, cuando se trata de un concepto empírico, sería facultad de juzgar determinante.³²³

³²² La compleja comprensión kantiana de la naturaleza como capaz de dar lugar en su mecanismo causal a tales formas que sean ocasión para el enjuiciamiento estético, ese enjuiciamiento a través del cual la naturaleza es juzgada *conforme a fines sin fin*, no excluye por supuesto que obras no naturales puedan ser enjuiciadas como bellas. En sentido estricto, tanto la denominada *belleza natural* como la *belleza artística* están sustentadas en el mismo principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante. Sin embargo, como señala Kant en expresión harto paradójica: «La naturaleza es bella cuando al mismo tiempo parece arte [*Kunst*] y el arte [*Kunst*] puede llamarse bello cuando somos conscientes de que es arte y, sin embargo, parece naturaleza». *KU*, Ak. 306

³²³ *EE*, § VII, Ak. 220

Nótese que de acuerdo a lo señalado aquí por Kant, para todo acto judicativo donde se cuente con el *concepto empírico* correspondiente es necesario que, en primer lugar, se dé la *aprehensión* de lo múltiple de la intuición a través de la imaginación, en segunda instancia tiene lugar la intervención del entendimiento al otorgar la *unidad sintética* que reúne y enlaza esta multiplicidad dada en la intuición y aprehendida por la imaginación en un concepto (universal, y por definición, aplicable en un número infinito de casos) y en tercer lugar (a través de la facultad de juzgar determinante) el objeto correspondiente es *exhibido* o emplazado en la intuición. Es por esto que en el caso de los conceptos empíricos (i. e., estando ya construido el universal), lo que la facultad de juzgar hace es meramente subsumir la intuición correspondiente en el concepto (empírico) que le corresponde. Empero, por lo que respecta a la operatividad de la facultad de juzgar reflexionante, al no contar ésta con ningún concepto empírico, el entendimiento (la *compreensión* conceptual) y la imaginación (la *aprehensión* en la intuición del objeto singular) están *subjetivamente* en una relación tal que cada una expresa su propio proceder sin estar regidas por ningún concepto determinado que establezca tal relación. Es decir que en esta relación de las capacidades cognitivas y de sus actos correspondientes, *aprehensión* y *compreensión* no están, en el caso del enjuiciamiento reflexionante, *determinadas* por concepto empírico alguno que regulase tal relación (en términos más específicos, el entendimiento no *determina* a la imaginación a que realice su función subsidiaria de esquematización); por el contrario, en el enjuiciamiento reflexionante entendimiento e imaginación se encuentran en ese «punto cero» previo a su relación jerarquizada, esa donde el entendimiento cuenta con el concepto determinado y la facultad de juzgar se limita a subsumir: «en un juicio meramente reflexionante la imaginación y el entendimiento son considerados [como estando] en la relación en la cual tienen que hallarse, en general, una frente al otro en la facultad de juzgar, por comparación con la relación en que se hallan efectivamente a propósito de una percepción dada».³²⁴

Esto quiere decir que en ausencia de un concepto empírico determinado o estando el concepto empírico sólo de modo latente pero no operando como tal, la facultad de juzgar [*Urteiskraft*] no puede subsumir ni fungir como vehículo para la función determinante del entendimiento, «limitándose» entonces a *reflexionar* una multiplicidad intuitiva

³²⁴ Ibid.

aprehendida por la imaginación (y, por tanto, en alguna medida ya con-figurada) bajo la égida de su propio principio el cual no es otro sino el de la conformidad a fin formal de la naturaleza.³²⁵ Como escribe Deleuze al comentar el argumento kantiano, en tal caso, la imaginación «no está sometida a tal o cual concepto»³²⁶ y este no sometiendo conceptual sólo puede pensarse en términos de una armonía libre (dado que la imaginación no está sometida a concepto alguno) e indeterminada (dado que el entendimiento no opera más que como facultad de los conceptos pero sin arrojar concepto determinado alguno).

En contraposición a la facultad de juzgar determinante, la cual emplaza el concepto empírico (reglado por el entendimiento) para la subsunción de la multiplicidad intuitiva aprehendida por la imaginación, la facultad de juzgar reflexionante —insistimos: bajo su propio principio operativo— es la que se encarga de mediar (reflexivamente) entre³²⁷ *aprehensión* imaginativa y *comprehensión* conceptual para alcanzar (o mejor aún: producir) el concepto empírico adecuado. Pues bien, el juicio estético reflexionante o juicio de gusto —Kant define *gusto* como «la capacidad de enjuiciamiento de lo bello»³²⁸— es precisamente aquel en el que:

La forma de un objeto [*Objekt*] dado en la intuición empírica está constituida de tal suerte que la aprehensión de lo múltiple de aquél en la imaginación coincide [*desselben*] con la presentación de un concepto del entendimiento (indeterminado cuál {sea ese} concepto), entonces concuerdan en la mera reflexión recíprocamente el entendimiento y la imaginación para *fomento de su quehacer*, y el objeto es percibido como conforme a fin [*zweckmäßig*] simplemente para la facultad de juzgar.³²⁹

Intentemos aclarar las ideas expresadas por Kant en el párrafo citado. En primer lugar es importante tomar en cuenta que Kant se refiere aquí a la forma de un objeto y no al

³²⁵ En otros términos: lo que Kant está señalando aquí por vía negativa —negativa respecto a la facultad de juzgar determinante en tanto ésta cuenta con un concepto empírico desde el cual emplazar el objeto empírico correspondiente— es que el enjuiciamiento reflexionante en tanto tal, al ser referido a particulares empíricos, obedece al mismo principio *heautónomo* que rige a la facultad de juzgar reflexionante en su propósito de ordenar y sistematizar leyes empíricas.

³²⁶ Gilles Deleuze, «La idea de génesis en la estética de Kant», en G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 78.

³²⁷ «Reflexionar (deliberar) —escribe Kant— es: comparar y mantener unidas representaciones dadas, sean con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un concepto posible a través de ello», *EE*, § V, Ak. 211

³²⁸ *KU*, Ak. 203

³²⁹ *EE*, § VII, Ak. 221

objeto en tanto tal, esto es así pues para que hubiese objeto (*Objekt*) sería necesario que hubiese *concepto determinado* que lo subsumiera, lo que en el caso referido no ocurre. En segundo lugar, en la reflexión de la forma del objeto *es posible que* las capacidades cognoscitivas que concurren (puesto que se trata de un acto de la facultad de juzgar) *se favorezcan mutuamente*, es decir que la *aprehensión* imaginativa y la *comprehensión* conceptual se encuentren a tal punto armonizadas que la forma del objeto en cuestión sea percibida (se entiende: sólo para la facultad de juzgar reflexionante) como si esa su configuración externa fuese estrictamente *idónea* a la propia operatividad de la facultad de juzgar.

Para Kant es la forma del objeto singular reflexionado (i. e., enjuiciado reflexivamente) lo que posibilita su representación *conforme a fines* puesto que responde (o mejor: se corresponde) con las condiciones subjetivas que hacen posible el acto de juzgar: adecuación entre la representación de la forma del objeto y las capacidades cognitivas (subjetivas) que intervienen en el enjuiciamiento reflexionante (imaginación y entendimiento). Escribe Kant: «Las capacidades cognitivas que se ponen en juego por medio de esta representación están aquí en un libre juego, puesto que ningún concepto determinado las limita a una regla cognoscitiva particular».³³⁰ En otros términos: la forma del objeto es reflexionada *conforme a fines* puesto que es idónea a las capacidades cognitivas que están en juego en el enjuiciamiento reflexionante. Pero si esto es así, se entiende que en un sentido más profundo, la finalidad o conformidad a fines «percibida» en el objeto singular procede de la propia facultad de juzgar reflexionante ya que es ella la que, al enjuiciar la forma del objeto, reconoce en éste, en tanto suscita el acuerdo entre imaginación y entendimiento (las capacidades cognitivas requeridas para la realización de su función), su propio principio *a priori*.³³¹

³³⁰ *KU*, Ak. V 217

³³¹ Una posible consecuencia de esto, y que aquí no indicamos sino a título provisional, es que el enjuiciamiento estético reflexionante o la experiencia placentera estética en cuanto tal verifica a la propia subjetividad cognoscitiva. En un sentido parecido, Alejandro Vigo escribe en «puede decirse que el punto de partida más característico y original del abordaje kantiano del problema del juicio puro de gusto viene dado precisamente por el hecho de quedar inserto, desde el comienzo, en un marco teórico mucho más amplio, dentro del cual únicamente una temática aparentemente tan marginal y secundaria como la del juicio acerca de la belleza adquiere, de modo insospechado, una proyección sistemática que la convierte en vía privilegiada para el acceso temático a una dimensión básica subyacente a toda experiencia de objetos y, por ende, también a todo genuino acto de conocimiento». Cfr. Alejandro Vigo, «Determinación y reflexión» en *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, Pamplona, Universidad de Navarra (2004), p. 752.

Pues bien, esta consciencia de la conformidad entre la forma del objeto y las capacidades cognitivas en el enjuiciamiento reflexionante es lo que *sensu estricto* se traduce en y para el sujeto como *placer*. Esto es así pues la representación resultante del enjuiciamiento reflexionante sobre un «objeto» singular no es referida al objeto en cuestión, sino al propio sujeto en tanto afecta sus capacidades cognoscitivas (entendimiento e imaginación). Sin embargo, señala Kant, una representación meramente «sentida» y auto-referida al sujeto sólo puede serlo «la que se refiere al sentimiento de placer y displacer, por medio de la cual no se designa nada en el objeto, sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo tal y como es afectado por la representación».³³² La naturaleza del placer estético (reflexionante) es meramente formal, no *dice* relación o implicación alguna respecto al objeto (es un placer desinteresado) por lo que el objeto no es integrado ni en la lógica de lo útil (no supone finalidad subjetiva alguna, no responde a ningún «para», el objeto no es útil ni medio para nada) ni tampoco en la lógica de lo *bueno* (no implica tampoco finalidad objetiva, no responde a ningún fundamento de determinación legal de la voluntad).

En este sentido, Kant afirma: «en consecuencia, ni el estado agradable que acompaña a la representación, ni la representación de la perfección del objeto, ni el concepto de lo bueno, pueden contener el fundamento de determinación [del juicio estético reflexionante]. Así pues, sólo la finalidad sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) en la representación de un objeto, en consecuencia, la mera forma de la finalidad en la representación mediante la cual no es dado un objeto (...) puede constituir el fundamento de determinación del juicio de gusto».³³³ Justamente es esa referencialidad de la representación hacia las propias capacidades cognoscitivas del sujeto la que, según Kant, distingue a este placer de la satisfacción que se *espera* respecto a la consecución o realización efectiva de un objeto, ya sea que tal objeto incline sensitivamente o auto-determine a la facultad de desear. Pues en estos últimos dos casos, la satisfacción está referida a otra cosa que ella misma, o a lo agradable o a lo *bueno en sí* en cuanto la facultad de desear, ya patológica, ya puro-práctica, está *interesada* en la existencia de los objetos correspondientes.

³³² *KU*, Ak. 204

³³³ *KU*, Ak. 221

Para clarificar esto último, Kant distingue entre los tres tipos de satisfacción que tienen lugar en la relación entre representaciones y el sentimiento de placer y displeacer: i) la *inclinación* (correspondiente a la facultad de desear patológicamente determinada), ii) el *respecto* (correspondiente al efecto de la ley moral sobre la facultad de desear) y iii) el *favor* (correspondiente al placer experimentado en el enjuiciamiento reflexionante estético). Este último placer es el único que expresa por sí mismo «la vivificación de las capacidades cognoscitivas»³³⁴, es decir, del entendimiento y de la imaginación que, de manera *inintencional*³³⁵ concuerdan internamente favoreciéndose una a la otra en su labor (aprehensión de lo múltiple y conceptualización). Se trata de una relación *formal* sensible, sólo referida al propio sujeto en la medida en que «afecte el estado de ánimo [*Gemütszustand*]».³³⁶ Esta afectación, en tanto radicalmente subjetiva, no es pues otra cosa sino *placer*. Pues bien, como ya señalábamos, la expresión lingüística de esta experiencia judicativa y estrictamente subjetiva es el juicio que declara como bello un objeto.

Dados los intereses que guían este trabajo, sólo nos interesa destacar respecto a la modalidad estética de la facultad de juzgar reflexionante que es a través de ella que la naturaleza es enjuiciada como si en su propia dinámica (sin propósito o fin alguno) diese lugar a configuraciones constituidas de tal modo que suscitan el acuerdo interno entre las facultades cognitivas que intervienen en la facultad de juzgar reflexionante. Un acuerdo que deriva a su vez del acuerdo externo o idoneidad del objeto (natural o artístico, pero en este último caso juzgado como natural) con las capacidad cognoscitivas que intervienen en el enjuiciamiento reflexionante.³³⁷ Pero esto a su vez exige enjuiciar a la naturaleza como poseyendo la «propiedad de proporcionarnos la ocasión de percibir la finalidad interna en las relaciones de nuestras capacidades anímicas [*Gemütskräfte*] en el enjuiciamiento de ciertos productos suyos».³³⁸ Una propiedad que sin embargo no descansa en ninguna

³³⁴ *KU*, Ak. 222

³³⁵ Se entiende: el acuerdo entre imaginación y entendimiento no puede ser más que *inintencional* pues si fuese *intencional* ya no habría meramente acuerdo y armonía, sino determinación del entendimiento sobre la imaginación a través de un concepto determinado: «Si la representación dada que origina el juicio de gusto fuera un concepto que unifica entendimiento e imaginación en un enjuiciamiento del objeto para un conocimiento del objeto, entonces la conciencia de esta relación sería intelectual (como sucede en el esquematismo objetivo del juicio del que trata la crítica)». *KU*, Ak. 219

³³⁶ *EE*, § VIII

³³⁷ Escribe Crescenciano Grave: «Este placer expresa la adecuación del objeto —su idoneidad— a las facultades de conocimiento que se ponen en juego en la facultad de juzgar reflexionante». Crescenciano Grave, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002, p. 36.

³³⁸ *KU*, Ak. 350

finalidad objetiva suya (de lo contrario, no podría darse el *libre juego* entre imaginación y entendimiento), sino en una finalidad subjetiva o formal sin fin alguno: «[La naturaleza] muestra en sus formaciones libres una gran propensión a la producción de formas que, por así decirlo, parecen estar hechas para el uso estético de nuestro discernimiento, sin que para ello se requiera nada más que su mecanismo meramente como naturaleza».³³⁹

Naturaleza y subjetividad obedecen cada una a sus propias leyes, no hay legalidad alguna (no hay concepto determinado) que rijan desde la subjetividad la sumisión de los objetos naturales enjuiciados como bellos a la facultad de juzgar reflexionante (esto supondría la *determinación* de los mismos), pero tampoco hay un fin o propósito expreso de la naturaleza en sus formas «para nuestra satisfacción».³⁴⁰ De hecho, señala Kant, la concordancia entre las formas de la naturaleza y las capacidades cognoscitivas que intervienen en la facultad de juzgar reflexionante es una «concordancia sin fin, que sobresale por sí misma de manera azarosa».³⁴¹ Las formas de la naturaleza son entonces enjuiciadas como idóneas a la propia facultad de juzgar, pero es ella misma la que desde su principio *a priori* ha establecido ese «patrón de medida».³⁴² En resumen: es desde el principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante que tiene lugar el enjuiciamiento estético, pues es él el que, al legislar sobre sí mismo (*heautónomamente*) establece las condiciones que permiten tomar a la naturaleza *favorablemente* (dando lugar al placer estético).

Ahora bien, lo relevante para nuestros propósitos en este trabajo, es que es sólo en la modalidad estética del juicio reflexionante que se cumple o verifica el principio *a priori* de la facultad de juzgar; es decir que, en sentido estricto, para Kant el único juicio con validez universal (si bien meramente subjetiva) que emerge de la facultad de juzgar reflexionante es el juicio estético; vale decir que si el principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante establece la idoneidad o correspondencia de la naturaleza a su propio inquirir, a dicha facultad de juzgar le corresponden solamente aquellos objetos (productos naturales) cuya *forma*, al ser *reflexionada* ostenta idoneidad total (sin concepto).

³³⁹ *KU*, Ak. 348

³⁴⁰ *KU*, Ak. 350

³⁴¹ *KU*, Ak. 347

³⁴² *KU*, Ak. 350

Por el contrario, como veremos, la modalidad teleológica de la facultad de juzgar reflexionante no puede dar lugar a juicios universales (ni subjetivos ni objetivos) sino a juicios estrictamente regulativos, hipotéticos, heurísticos, que son planteados en función de intereses racionales ajenos a la propia facultad de juzgar y que en su extrapolación son llevados al terreno (siempre problemático desde la perspectiva kantiana) de la metafísica.

2.2. Ciencia de la naturaleza y finalidad interna

La heterogeneidad de las formas naturales es el signo de su irremediable indeterminación categorial, respecto a la cual la facultad de juzgar reflexionante, desde su *heautonomía*, se aventura a hilvanar secuencias clasificatorias que permitan integrar y compendiar ese resto dejado por el entendimiento en su condicionamiento trascendental. En este mismo tenor, la propia naturaleza, en su dinamismo, *da lugar* a productos suyos para los cuales la explicación mecanicista se muestra abiertamente insuficiente.³⁴³ El punto nodal a este respecto es que, al menos nominalmente, Kant manifiesta inicialmente la necesidad de introducir un modelo causal teleológico (si bien meramente analógico y regulativo) exclusivamente por motivaciones de índole teórica o epistémica, puesto que es la propia experiencia la que nos conduce ante productos de la naturaleza para cuya comprensión conceptual e intelección es exiguo el modelo causal mecanicista de la naturaleza. Esto tiene una importancia mayor pues no hay en este caso la constitución e instauración de un orden judicativo autónomo o heterónimo (como en el caso de los juicios teóricos, de los juicios morales y de los juicios estéticos) frente al cual sea menester una deducción trascendental de sus condiciones de posibilidad. Por el contrario, lo que hay es propiamente contingencia (desde la perspectiva del entendimiento), una contingencia identificada en ciertos productos de la naturaleza para cuya elucidación y comprensión es insuficiente el modelo causal mecanicista:

Entre los productos de la naturaleza hallamos especies particulares y muy difundidas que contienen en sí mismas un enlace tal de las causas eficientes, al cual tenemos que poner por

³⁴³ En gran medida, los distintos momentos que la argumentación de Kant recorre están implicados en la tesis de una insuficiencia conceptual por parte del modelo causal mecánico para dar cuenta de los seres organizados. El momento clave se encuentra sin embargo en la larga discusión desarrollada en el parágrafo 74 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, intitulado elocuentemente como «*La causa de la imposibilidad de tratar dogmáticamente el concepto de una técnica de la naturaleza es la inexplicabilidad de un fin natural*», *KU*, Ak. 395

fundamento el concepto de un fin aunque tan sólo queramos llevar a cabo experiencia, es decir, observación con arreglo a un principio adecuado a su posibilidad interna. Si quisiéramos juzgar su forma y la posibilidad de ésta simplemente según leyes mecánicas (...) sería entonces imposible obtener de la forma específica de estas cosas naturales siquiera un concepto de experiencia que nos pudiese en condiciones de llegar, desde la disposición interna de ellas como causa, al efecto.³⁴⁴

De acuerdo a lo indicado por Kant en este pasaje, es justamente la insuficiencia de la legalidad físico-mecánica para la comprensión de algunos productos o cosas de la naturaleza lo que en primera instancia justifica el recurso a un modelo causal teleológico pues es éste el que permitirá inteligir, así sea de manera regulativa, la posibilidad de tales productos de la naturaleza.

Como introducción general a esta problemática, Kant hace hincapié en que una de las características definitorias del enjuiciamiento teleológico es que éste, a diferencia de la modalidad estética de la facultad de juzgar reflexionante, no supone una vinculación necesaria con el sentimiento de placer y displacer toda vez que en el caso específico de la facultad de juzgar teleológica ésta no signa exclusivamente una relación entre representación de un objeto e imaginación y entendimiento (cuyo libre juego, meramente subjetivo, es lo que se traduce en placer estético), sino de la relación de esta representación con un concepto cuyo contenido representacional es el que corresponde a una relación causal de tipo técnica. Pero un concepto de esta guisa no reside propiamente ni en el entendimiento ni en la imaginación, sino exclusivamente en la *razón*: «El concepto de fines [*Zwecke*] y de la conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] es desde luego un concepto de la razón, en la medida en que se le atribuye a ésa el fundamento de la posibilidad de un objeto [*Objekt*]». ³⁴⁵ Como ya vimos, es esta última facultad cognoscitiva la que soporta originariamente el concepto correspondiente a una *causalidad técnica* en tanto ésta expresa una relación de efecto (fundamento) a causa (causalidad de la causa) y, posteriormente, de causa a efecto (realización). Es decir, una trama causal cuyo modelo paradigmático es el de la razón técnico-práctica. Es por esto que en su formulación más amplia, Kant propone definir a la modalidad causal técnica correspondiente a la modalidad teleológica del

³⁴⁴ *EE*, § IX

³⁴⁵ *EE*, § IX

enjuiciamiento reflexionante como *técnica real* [*realen Technik*] frente a la *técnica formal* propia de la facultad de juzgar estética.

Al indicar la diferencia entre estas dos modalidades del enjuiciamiento reflexionante, Kant señala expresamente: «[*técnica real*] significa el concepto de la cosa en cuanto fin de la naturaleza, es decir, en cuanto que su posibilidad interna presupone un fin, y por lo tanto un concepto que fundamenta, en cuanto condición, la causalidad de su producción».³⁴⁶ A diferencia de la *conformidad a fin lógica* [*logische Zweckmäßigkeit*] y de la *conformidad a fin sin fin* [*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*] (directamente vinculadas en tanto ambas encuentran su principio *a priori* exclusivamente en la facultad de juzgar reflexionante), la *conformidad a fin real* [*reale Zweckmäßigkeit*] supone un elemento ajeno a la propia facultad de juzgar, el cual no es otro sino la posibilidad de «ciertas cosas de la naturaleza como si fueran productos de una causa, cuya causalidad sólo es determinada mediante la *representación* del Objeto».³⁴⁷ Es importante dar cuenta que, a diferencia de las otras dos modalidades del concepto de finalidad originarias de la facultad de juzgar, la argumentación de Kant en el caso de la conformidad a fin teleológica se instala desde el inicio en una discusión en términos de explicaciones causales respecto a los productos de la naturaleza:

La experiencia conduce a nuestro discernimiento [*Urteilkraft*] al concepto de una finalidad [*Zweckmäßigkeit*], objetiva y material, esto es, al concepto de un fin de la naturaleza, tan sólo cuando ha de enjuiciar una relación de causa a efecto, relación que sólo nos hallamos capacitados para enjuiciar como legítima cuando colocamos la ideal [*Idee*] del efecto de la causalidad como fundamento de su causa, como si esa misma idea fuera el fundamento subyacente a la condición de posibilidad de la causa.³⁴⁸

Frente a lo que Kant denomina como *finalidad objetiva formal* (propia de las matemáticas y de la geometría), cuya posibilidad reside en la determinación *a priori* de una forma de la intuición,³⁴⁹ la *finalidad objetiva material* se refiere por el contrario a «cosas

³⁴⁶ *EE*, § IX, Ak. 231

³⁴⁷ *EE*, § IX, Ak. 232

³⁴⁸ *KU*, Ak. 366

³⁴⁹ Por *finalidad objetiva formal* Kant entiende la idoneidad de las figuras geométricas para resolver diversos problemas teóricos a partir de un mismo principio. El ejemplo que Kant da a este respecto es el del círculo, pues en esta figura «tan sencilla (...) está el fundamento para solventar un gran número de problemas, cada

existentes [*existierende Dinge*] que han de darse empíricamente para poder ser conocidas»,³⁵⁰ es decir, de cosas o productos *de la* naturaleza para cuya posibilidad se exige rebasar el clauso marco del modelo causal mecanicista puesto que su orden, regularidad y organización interna no se deja aprehender a través de las meras leyes de la naturaleza físico-mecánica. Es necesario insistir respecto a esto que el emplazamiento de un modelo causal teleológico como recurso intrínseco a la facultad de juzgar reflexionante es requerido en primera instancia por motivaciones de índole epistémica, de manera particular por una clara exigencia de ampliar temáticamente los contenidos de una filosofía de la naturaleza cuyos esquemas explicativos están basados exclusivamente en una comprensión mecánica de la materia, es decir, en ese modelo matematizado donde conceptos como interacción, movimiento, choque, atracción y repulsión son el eje rector de una explicación que se pretende efectiva y cabal de los productos naturales. La caracterización de este modelo explicativo es expuesta sucintamente por Kant en los siguientes términos:

Ahora bien, cuando consideramos un conjunto de materia según su forma como un producto de las partes y de sus fuerzas, así como de su capacidad para enlazarse entre sí (añadiendo mentalmente otras materias que se nutren mutuamente) nos representamos un tipo de producción mecánica de dicho producto.³⁵¹

Pues bien, frente a esta «producción mecánica», la producción orgánica o plástica de la materia es aquella donde el producto resultante exige ser comprendido en términos de una causalidad análoga a la de la técnica humana. Sólo en tal caso es que tiene cabida propiamente calificar a un producto de la naturaleza como un *fin natural*. Para llegar a esto último, Kant comienza distinguiendo, al interior de la finalidad objetiva material, entre dos maneras de entender la causalidad teleológica: o bien considerando al producto natural como resultado de una dinámica organizativa (para la cual es menester recurrir a la

uno de los cuales demandaría de suyo distintos preparativos, y esa solución se da de suyo, por decirlo así, como una de las infinitas y eximias propiedades de esta figura». En el ejemplo referido, el círculo es idóneo *formalmente* para las exigencias de las capacidades cognitivas aplicadas a la resolución de problemas geométricos, sin embargo, esta *finalidad* o *conformidad a fin* del círculo no implica sin embargo que como fundamento suyo resida un *fin* (i. e. un *concepto* o idea que sea fundamento para la posibilidad del objeto).

KU, Ak, 362

³⁵⁰ KU, Ak. 364

³⁵¹ KU, Ak. 408

analogía con la causalidad técnica humana), o bien siendo dicho producto meramente medio para un fin ulterior. En el primer caso se trataría de lo que propiamente cabe calificar como *fin natural*, mientras que en el segundo se trata de lo que Kant denomina como un *fin de la naturaleza*. Esta sutil distinción debe entenderse desde la propia dinámica discursiva que Kant está aquí emplazando pues, como ya señalábamos, de lo que se trata *prima facie* es de legitimar el recurso a un «concepto de causas finales [*Begriff der Endursachen*]»³⁵² para conceptualizar (representar) productos de la naturaleza que no se admiten una explicación en términos de una causalidad meramente mecánica. En este sentido, *en tanto principio heurístico*, el concepto de una causalidad teleológica sólo tiene cabida dentro de una *ciencia natural* (*Naturwissenschaft*) y no más allá de ella. Que este principio heurístico adquiriera un rendimiento estratégico a través del cual sea factible rebasar la propia ciencia natural e inscribirse, señala Kant, «en otro lugar, cual es la metafísica»,³⁵³ sólo es posible una vez que se haya legitimado su uso (regulativo, heurístico) dentro de la propia ciencia natural.

2.2.2. Organismo y entendimiento arquetipo

En la caracterización inicial de la causalidad teleológica, Kant señala que ésta sólo puede emplearse legítimamente en el caso correspondiente a los *finés naturales* y no a los *finés de la naturaleza*. Esto es así pues los *finés naturales* serían aquello que cabe *representar* (subjctiva y reflexivamente) como resultado de una causalidad teleológica por lo que a su constitución dinámica interna se refiere, mientras que los segundos, en tanto son pensados como medios para un fin ulterior, exigen no sólo el concepto de fin, sino «el conocimiento del fin final (*scopus*) de la naturaleza»³⁵⁴ pues sólo desde este último es que podría legitimarse su posición en la trabazón causal teleológica. *Finalidad interna* o *fin natural* y *finalidad externa relativa* o *fin de la naturaleza* son pues dos conceptos distintos que indican cada uno relaciones causales particulares:

O bien consideramos el efecto directamente como producto del arte [*Kunstprodukt*], o bien lo consideramos sólo como material para el arte de otros seres naturales posibles; por

³⁵² *KU*, Ak. 380

³⁵³ *KU*, Ak. 382

³⁵⁴ *KU*, Ak. 378

consiguiente, o bien lo consideramos como fin o como medio para el uso teleológico de otras causas. Esta última finalidad [*Zweckmäßigkeit*] se denomina utilidad (para el hombre), o también provecho (para cualquier otra criatura), y es meramente relativa, mientras que la primera es una finalidad [*Zweckmäßigkeit*] interna del ser natural.³⁵⁵

Ahora bien, en la pesquisa que Kant emprende para legitimar este recurso (meramente reflexivo y regulativo) de una causalidad teleológica, hay una progresiva aumento de requisitos que un producto de la naturaleza tiene que cumplir para alcanzar judicativamente su estatuto como *fin natural* [*Naturzweck*]. Pues bien, el primer requisito que debe satisfacer un producto de la naturaleza para ser enjuiciado (reflexivamente) como un fin natural es que su *forma* «no sea posible con arreglo a meras leyes mecánicas de la naturaleza»,³⁵⁶ este primer requisito es pues netamente negativo y sólo indica que conforme a la peculiar condición de nuestras capacidades cognoscitivas (de manera particular, Kant se refiere a la índole del principio de conexión causa-efecto propia del entendimiento humano) la posibilidad causal de la *forma* o configuración del objeto (i. e. producto de la naturaleza) no es susceptible de ser comprendida desde el mero mecanismo de la naturaleza. Empero, aun cuando esta sea una *conditio sine qua non* que debe cumplir un producto de la naturaleza para ser enjuiciado como *fin natural*, no es aun una condición suficiente para esto.

Para mostrar la insuficiencia de tal condición, Kant pone como ejemplo el caso de alguien que en un país aparentemente deshabitado percibiera una figura geométrica (v. gr. un hexágono regular), en tal caso, argumenta Kant, la percepción del hexágono regular conduciría a quien lo percibiese a la constatación de que tal objeto exige como condición de su posibilidad una producción técnica (i. e., una capacidad representativa conceptual que fungiese como condición para la realización de tal objeto) pero esto no obligaría *necesariamente* a enjuiciar tal objeto como un fin natural: «dicho objeto puede considerarse como fin, más no como fin de la naturaleza, sino como producto del *arte* [*Kunst*] (*vestigium hominis video*)».³⁵⁷ De acuerdo con esto, para que un producto de la naturaleza admita ser enjuiciado como fin natural no es suficiente con que tal objeto aparezca (sea percibido)

³⁵⁵ *KU*, Ak. 367

³⁵⁶ *KU*, Ak. 370

³⁵⁷ *KU*, Ak. 370

como un producto del arte, i. e., como resultado de la racionalidad técnico-práctica; en tal caso sería enjuiciado meramente como un *vestigium hominis* y no como fin natural. Para eludir las limitantes de este primer requisito, Kant propone como una segunda cláusula que para que una cosa o producto natural pueda satisfacer el ser enjuiciado como fin natural, el que tal producto de la naturaleza se comporte «con respecto a sí mismo alternativamente como causa y efecto»³⁵⁸ o, en su formulación más amplia: «una cosa existe como fin natural, *cuando por sí misma es causa y efecto* (aun cuando en un doble sentido)».³⁵⁹

Ahora bien, es precisamente en este punto de su argumentación que Kant recurre a la *analogía* con la razón técnico-práctica, pues el único modelo causal que admite una relación donde el efecto es causa de su propia causalidad es el de la razón técnico-práctica: «en donde la cosa descrita una vez como efecto merece, sin embargo, hacia arriba el nombre de causa de aquella cosa de la cual es efecto».³⁶⁰ El conocido ejemplo al que Kant recurre para ilustrar esto es el de un árbol el cual, i) en tanto especie, se genera a sí mismo (es decir, opera como efecto y por otro lado como causa de sí mismo); pero no sólo se genera en tanto especie, sino que también ii) «se genera a sí mismo como *individuo*» puesto que no sólo expresa una fuerza motriz, sino una fuerza configuradora o conformadora que desde sí misma (por educación) otorga a la materia una configuración o «una cualidad específicamente peculiar que no puede conferirle desde afuera el mecanismo de la naturaleza», el árbol se *consume* progresivamente a sí mismo a través de una cualificación de la materia, cualificación y materia que son su propio producto; por último, Kant señala que el árbol iii) no sólo se genera a sí mismo en tanto especie y en tanto individuo, sino que establece (o enjuiciamos que establece) una relación de todo a partes en la cual se da una imbricación tal que las partes son condición (causas) del todo (efecto) y este último (el efecto ahora como causa) es a su vez condición de las partes (las causas ahora como efectos).

En un sentido más preciso, Kant argumenta que para enjuiciar un producto como fin natural es necesario que la existencia y la forma de las partes (v. gr. un árbol), sólo sean posibles mediante su relación y en virtud del todo; es decir, que nos representamos una causalidad técnica (por analogía con la técnica humana) donde la representación de la

³⁵⁸ *KU*, Ak. 372

³⁵⁹ *KU*, Ak. 370

³⁶⁰ *KU*, Ak. 372

totalidad antecede a la posibilidad de las partes, donde éstas *son* en función de las totalidad que las condiciona.

Sin embargo, Kant piensa que esto no es todavía suficiente para enjuiciar un producto natural como fin, puesto que la descripción referida podría ser también aplicada a su vez a una obra de arte o producto técnico. Para ilustrar esto, Kant contrapone el caso del árbol al ejemplo de un reloj, donde efectivamente las partes son condición del todo y el todo es condición de las partes. Y pese a esto, en tal caso no podría enjuiciarse al tal producto técnico como un fin natural.

Frente a esto, Kant afirma que una tercera condición que debe cumplir un producto para ser legítimamente enjuiciado como *fin natural* es que cada una de las partes sea recíprocamente causa (condición de) y efecto (lo condicionado) de la forma del todo. Es decir que la mera organización de una cosa o producto no es suficiente para que pueda ser enjuiciada como fin natural (tal sería el caso del producto técnico, v. gr. un reloj), para esto último se requiere *además* que la cosa o producto no sólo esté organizada, sino también que se organice a sí misma. Esto es: que cada parte sea un instrumento (órgano) generador de las otras partes, siendo la concatenación de esta relación causal susceptible entonces de ser enjuiciada como un efecto debido a causas finales: el concepto o la representación de la totalidad antecediendo a las partes en su relación recíproca:

En semejante producto de la naturaleza, cada parte, al igual que sólo existe *merced* a todas las demás, también se piensa como existente *para todas las otras y por motivo* del todo, esto es, como instrumento (órgano); lo cual, sin embargo, no basta (pues también podría ser un instrumento del arte), sino que cada parte ha de pensarse como un órgano *generador* de las otras partes (por consiguiente, cada una como generadora recíprocamente de las demás), algo que no puede serlo ningún instrumento del arte [*Kunst*] (...), sólo entonces y por todo ello puede tal producto ser llamado un *fin de la naturaleza* [*Naturzweck*], en cuanto *ser organizado que se organiza a sí mismo* [*organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen*].³⁶¹

A lo largo de la argumentación que estamos aquí reconstruyendo, Kant insiste en que la analogía con nuestra causalidad técnico-práctica es apenas satisfactoria para intentar

³⁶¹ *KU*, Ak. 374

acceder a la índole causal de los *seres organizados*, e insiste en afirmar que en todo caso se trata de «una *remota* analogía [*einer entfernten Analogie*] con nuestra causalidad conforme a fines»,³⁶² es decir, una analogía que no sólo indica una relación estructural entre dos modelos causales, sino una distancia que se antoja inconmensurable y por lo tanto insuficientemente resuelta: «cuando se califica a la naturaleza como un *análogo del arte* se dice muy poco de la naturaleza y de su capacidad [*Vermögen*] en los productos organizados». ³⁶³ En tanto *análogo del arte*, la naturaleza es pensada en términos de un inmenso mecanismo de relojería, en el cual si bien las partes y el todo mantienen una relación de dependencia recíproca —donde además la *representación* del todo antecede a la disposición organizada de las partes—, dichas partes no son causa eficiente (generadora) del todo y recíprocamente tampoco éste es causa eficiente (generadora) de las partes.

Es justamente el distanciamiento entre los dos términos relacionados a través de la analogía, su profunda carencia de permutación conceptual en tanto modelos causales, lo que lleva a Kant a afirmar que «hablando con propiedad, la organización de la naturaleza no guarda analogía alguna con ninguna de las causalidades que conocemos». ³⁶⁴ El enjuiciamiento reflexionante de los productos naturales como fines naturales (paradigma de la finalidad interna) es legítimo como hilo conductor para guiar la investigación acerca de la naturaleza, aun cuando para ello no contemos más que con un aminorado ejemplo desde el cual analogar la causalidad de los seres organizados.

La tesis de Kant es pues que el modelo causal de la racionalidad técnico-práctica no alcanza definitivamente para que desde ella sea analogado el ámbito correspondiente de los productos organizados, pues estos muestran siempre un excedente que la facultad de juzgar reflexionante no logra integrar en y desde sus propios recursos hermenéuticos. ³⁶⁵ Es ese excedente el que finalmente se traduce en contingencia para la índole de nuestras capacidades cognoscitivas. Y es precisamente por mantener en sus estrictos límites la especificidad de la organización interna de los organismos naturales, por dejar sin resolver el excedente que se manifiesta en los seres organizados, que Kant excluye la posibilidad de

³⁶² *KU*, Ak. 375. El subrayado es nuestro.

³⁶³ *KU*, Ak. 374

³⁶⁴ *KU*, Ak. 375

³⁶⁵ Tal y como lo entendemos, la función heurística del enjuiciamiento teleológico tiene más bien la traza de una estrategia hermenéutica que de una totalidad explicativa. El carácter contingente de los seres organizados no es para Kant objeto de análisis que pueda traducirse en términos de universalidad y necesidad (i. e. no hay enjuiciamiento sintético *a priori*, sino enjuiciamiento analógico siempre *a posteriori*).

que éstos sean pensado como obra, producto o manufactura de un artista o artífice (*Künstler*) externo y ajeno a la propia naturaleza. No hay *technítes* alguno para la naturaleza organizada, por el contrario, escribe Kant, «la naturaleza se organiza más bien a sí misma y en cada especie de sus productos organizados siguiendo globalmente un mismo modelo».³⁶⁶ Más *enérgeia* que *érgon*, los seres organizados de la naturaleza no admiten para su enjuiciamiento la hipótesis de un *technítes* (un «ser racional», precisa Kant) como causa de su posibilidad, ya que en tal caso estaríamos demeritando su capacidad (*Vermögen*) productiva. No hay ninguna *techné*,³⁶⁷ ningún arte (*Kunst*) que se asemeje estrictamente a la causalidad interna de los seres organizados:

Mas la *perfección interna de la naturaleza*, tal como la poseen aquellas cosas que sólo son posibles como *finés de la naturaleza* [*als Naturzwecke*] y se denominan por ello seres organizados [*organisierte Wesen*], no resulta explicable ni tan siquiera pensable conforme a ninguna analogía física, o sea, potencia natural, que nos sea conocida e incluso, como nosotros mismos formamos parte de la naturaleza en su sentido más lato, tampoco resulta explicable ni pensable mediante una analogía que se corresponda con el arte humano.³⁶⁸

Es esta distancia entre la causalidad de la naturaleza organizada y la causalidad técnico-práctica la que, por vía negativa, permite establecer puntualmente el estatuto conceptual del modelo causal teleológico como criterio de enjuiciamiento respecto a los seres organizados. El juicio reflexionante teleológico hace uso del concepto de un «fin en sí de la naturaleza»³⁶⁹ como un mero recurso regulativo para guiar la investigación sobre los seres organizados, sin constituirse jamás en un concepto constitutivo-constituyente del entendimiento ni de la razón. Su función es pues subsidiaria respecto a la ciencia de la naturaleza, ya que pertenece a ésta última en tanto las explicaciones desarrolladas desde la

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Es quizás en esta discusión respecto a los seres organizados el único momento en que el pensamiento de Kant se acerca a la comprensión de la naturaleza como *physis* o *natura naturans* entendida (así sea reflexivamente) como un producir desde sí, i. e., como aquello que se genera produciéndose a sí mismo, frente a lo producido que encuentra en una instancia externa (*technítes*) su condición de realización. Esta fecunda intuición kantiana es sin embargo recusada en función de la subordinación a la *natura* (en tanto empiria diversa y heterogénea con un dinamismo propio e irreductible a la determinación categorial del entendimiento) a la subjetividad reflexiva y reflexionante. Esta última jamás será para Kant una continuación (así sea por otros medios) de la *natura*, sino más bien será signo de una ruptura definitiva desde la cual y sólo desde la cual *naturaleza* (y su causa última) adquieren sentido.

³⁶⁸ *KU*, Ak. 375

³⁶⁹ Ibid.

causalidad mecánica (que se mantienen, pese a todo, vigentes e incólumes) son insuficientes para interpretar la constitución interna de los seres organizados.³⁷⁰

Como formulación general del principio de la facultad de juzgar reflexionante teleológica para enjuiciar a los seres organizados (principio que también hace las veces de la definición de los mismos), Kant señala: «*Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin y recíprocamente también medio*». ³⁷¹ Desde esta definición-principio para enjuiciar a los seres organizados, Kant hace notar que *dentro de la ciencia natural* este principio puede constituirse en una *máxima* cuya finalidad no es otra sino «ampliar el conocimiento de la naturaleza conforme a un principio diferente, cual es el de las causas finales, sin detrimento del principio mecánico que rige su causalidad». ³⁷²

Es claro que para Kant la introducción del concepto de causas finales (modelo causal teleológico) no supone una recusación de la causalidad mecánica, antes bien esta última sigue siendo el único modo causal constitutivo de la objetividad de la experiencia. Es sólo en tanto que principio de enjuiciamiento de los seres organizados que el concepto de un modelo causal teleológico tiene cabida al interior de la ciencia natural, así sea como un apéndice de ésta; y, recíprocamente, en tanto principio heurístico, el enjuiciamiento de los seres organizados sólo admite el uso regulativo del concepto de *finalidad interna*. Esto permite entender la razón de porque al interior de la ciencia natural el concepto correspondiente a una causalidad final externa no tiene ningún papel que jugar y, por el contrario, su incorporación en ella es sólo síntoma de una confusión entre los contenidos de distintos sistemas discursivos.

Según Kant, el principio heurístico de una causalidad teleológica sólo tiene cabida en la ciencia natural en tanto exigencia para enjuiciar a los seres organizados, pero precisamente por esto es que sólo la noción de *finalidad interna* tiene lugar propio (*principia domestica*) en tal ciencia natural, y el concepto de una *finalidad externa* no es más que un *principia peregrina* de ella. Su carácter *foráneo* le viene dado (a la finalidad externa relativa) debido a que ella no sólo se exige la apelación al concepto de un *fin*, sino necesariamente el concepto de un *fin final* (como condición de la condición última de la

³⁷⁰ Vale la pena recordar aquí la famosa afirmación de Kant respecto a que «para el hombre resulta absurdo (...) esperar que alguna vez pueda surgir un Newton capaz de hacer comprensible tan siquiera la producción de un hierbajo con arreglo a leyes ordenadas sin propósito alguno». *KU*, Ak. 400

³⁷¹ *KU*, Ak. 376

³⁷² *KU*, Ak. 379

relación subordinada de medios a fines propia de la causalidad teleológica), pero esto excede el ámbito de atribuciones de la ciencia natural, por lo que Kant deslinda tajantemente a la finalidad interna (la única que tiene cabida dentro de la ciencia natural) de la finalidad externa (el enjuiciamiento reflexivo de la relación medios-fines en una comprensión total de la naturaleza):

Es algo completamente distinto enjuiciar una cosa como *fin natural* [*Naturzweck*] atendiendo a su forma interna que tener por *fin de la naturaleza* [*Zweck der Natur*] la existencia de tal cosa. Para este último aserto no precisamos simplemente el concepto de un fin posible [*möglichen Zweck*], sino el conocimiento del *fin final* [*Endzwecks*] (scopus) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de la naturaleza con algo suprasensible que excede ampliamente todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza; pues el fin de la existencia de la propia naturaleza ha de buscarse allende la naturaleza.³⁷³

Fin natural [*Naturzweck*] y *fin de la naturaleza* [*Zweck der Natur*] son pues expresiones que denotan distintas comprensiones de la causalidad teleológica, siendo la primera la que corresponde a la finalidad interna, mientras que la segunda es la que correspondería a la finalidad externa. Sólo de la primera es de la que cabe hacer uso en una ciencia de la naturaleza, quedando la segunda en todo caso destinada a la metafísica. Pues bien, nos parece que es precisamente por una índole de razones similares de las que excluyen a la finalidad externa de la ciencia natural, que Kant descarta terminantemente la apelación a «una causa sobrenatural [*übernatürliche Ursache*]»³⁷⁴ como criterio interpretativo para la constitución interna de los seres organizados.

Lo que queremos señalar con esto es que, tal y como nosotros lo entendemos, el planteamiento de Kant en la «Analítica» de la «Crítica de la facultad de juzgar teleológica» tiene como propósito expreso legitimar el enjuiciamiento teleológico sólo para ser usado dentro de los estrictos límites de la ciencia natural, y es por esto que tanto la finalidad externa como la consideración de Dios «o algún otro ser inteligente como artífice» son negadas en este momento de su argumentación. En este esfuerzo por evitar ambigüedades, y que sin embargo no deja de suscitar a un nuevo orden de confusiones, Kant llega a afirmar que la finalidad de la naturaleza —como enjuiciamiento fundamentado en la

³⁷³ *KU*, Ak. 378

³⁷⁴ *KU*, Ak. 383

facultad de juzgar reflexionante—, en tanto *intencional*, sólo se atribuye propiamente a la materia, pues es ella, «en la medida en que está organizada, la que comporta necesariamente su concepto como fin de la naturaleza».³⁷⁵ En este mismo tenor, Kant considera como «absurdo» el que la naturaleza sea concebida como un ser inteligente, pero también califica como «desmesurado [*vermessen*]» el que tal ser inteligente sea situado por encima de la propia naturaleza.

De acuerdo a esto, el recurso de la analogía con la razón técnico-práctica para enjuiciar a la naturaleza sólo es legítimo entonces en tanto referido a los seres organizados y a su constitución interna, pero esto es así porque la perspectiva desde la cual se está legitimando tal recurso analógico es la de la ciencia natural propiamente dicha. Y sin embargo, aun cuando sólo dentro de la ciencia natural tenga validez el uso de la analogía con la causalidad técnica para enjuiciar a la naturaleza, Kant conduce este recurso hermenéutico hacia el extrarradio de la ciencia natural, es decir, hacia el terreno de la metafísica. Pues para Kant, el concepto de una cosa como fin natural no sólo funciona como principio heurístico para guiar la investigación en torno a los seres organizados, sino también para «meditar sobre su fundamento más supremo; desde luego, esto último no a efectos del conocimiento de la naturaleza o de su profundamento [*Urgrundes*], sino de cara a esa capacidad práctica de la razón que hay en nosotros».³⁷⁶ Ahora bien, como intentaremos mostrar en el último apartado de este capítulo, la motivación final que subyace a esta extrapolación de la causalidad técnica referida a los seres organizados hacia la naturaleza en su totalidad, viene dada no sólo por un interés práctico-moral sino también por un interés metafísico-especulativo.

Ahora bien, para legitimar a su vez el paso del *fin interno* al *fin externo*, es decir, donde el enjuiciamiento teleológico pueda ser emplazado más allá de los seres organizados y su finalidad interna, Kant desarrolla una compleja argumentación cuyo núcleo se ubica ya no en la pregunta que interroga respecto al modo causal pertinente desde el cual enjuiciar a los seres organizados de la naturaleza, sino más bien en términos de cómo son posibles tales seres organizados. Se trata pues de un paso atrás (en términos de relaciones de dependencia conceptual) que en el léxico kantiano es presentado en términos de *generación*

³⁷⁵ *KU*, Ak. 378

³⁷⁶ *KU*, Ak. 375

o *producción* [*Erzeugung*] de los fines naturales [*Naturzwecke*]. Un paso mediado entonces por una retro-referencia subjetiva o, mejor aún, por una reflexión respecto al propio enjuiciamiento reflexionante teleológico, reflexión cuyo resultado será que dado el carácter finito de nuestra subjetividad y de sus estructuras cognoscitivas, no podemos sino pensar que aquello que para nuestro entendimiento aparece como lo *contingente* de la naturaleza (los fines naturales) debe ser empero *necesario* para un entendimiento no discursivo, un entendimiento que, dentro de la argumentación kantiana, opera a modo de imagen especular invertida respecto al nuestro.

2.3. Mecanismo de la naturaleza y teleología

En un sentido que se irá precisando más adelante, cabe decir que es la propia proyección sobre la *natura materialiter* de la subjetividad en su proceder técnico-práctico lo que permite que ésta última pueda ser pensada como un *fin último* de la naturaleza, lo cual implica que la razón se vierte así sobre la naturaleza como condición de su constitución que es de hecho una auto-constitución: la razón se realiza. Esta tarea encuentra su piedra de toque en la «Antinomia de la facultad de juzgar reflexionante», donde Kant inicia retomando la discusión en torno al reconocimiento por parte del entendimiento del carácter contingente de las leyes empíricas, i. e., la constatación de la heterogeneidad y diversidad de la naturaleza como aquello que es dejado sin determinar por el entendimiento desde su genérica legalidad trascendental.

Frente a esta unidad contingente, Kant afirma que la facultad de juzgar se ve instada a proceder a su reflexión desde dos máximas distintas y aparentemente excluyentes una de la otra, máximas que se plantean —como ya lo señalábamos— en términos de la legalidad causal requerida para la producción de seres organizados:

Tesis: Toda producción [*Erzeugung*] de cosas materiales [*materieller Dinge*] y de sus formas ha de enjuiciarse como posible según leyes meramente mecánicas.

Antítesis: Algunos productos de la naturaleza material [*materiellen Natur*] no pueden enjuiciarse como posible según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento exige una

ley totalmente distinta de la de causalidad, cual es la de las causas finales [Endursachen].³⁷⁷

Es importante no pasar por alto que, tal y como Kant lo expone, estas dos máximas se gestan al interior de la propia facultad de juzgar en cuanto pretende enjuiciar la *producción* [Erzeugung] de seres organizados, esto significa que en esta Antinomia no estamos ante una confrontación entre los dos usos de la facultad de juzgar (determinante y reflexionante), pero tampoco ante una discrepancia entre principios objetivos internos a la facultad de juzgar determinante. La confrontación se da entre máximas que se gestan de manera interna a la propia capacidad de juzgar reflexionante, máximas que se proponen como criterios reflexivos que orienten y regulen su proceder. Este es el fondo de la afirmación que Kant hace cuando señala que en el caso de que, *ex hypothesis*, estuviésemos antes principios objetivos de la facultad de juzgar determinante, ambas tesis se contradirían mutuamente, lo que llevaría a concluir que alguna de las dos es falsa.

Ahora bien, en un sentido análogo a la disolución de la Tercera Antinomia en la *Crítica de la razón pura*, Kant recurre también aquí a la distinción trascendental para mostrar que ambas máximas pueden ser legítimamente emplazadas como criterios de enjuiciamiento respecto a la producción o generación de los seres organizados, insistiendo sin embargo en que en orden a no rebasar los límites de la ciencia natural, la máxima que señala que «toda producción de *cosas materiales* [materieller Dinge] y de sus formas ha de enjuiciarse como posible según leyes meramente mecánicas» ostenta una prioridad frente a la otra.

Empero, antes de mostrar el modo en que Kant recurre a la distinción trascendental para resolver (disolver) la aparente antinomia entre las dos máximas que rigen la operatividad de la facultad de juzgar reflexionante en su enjuiciamiento de la producción de cosas materiales, es necesario discutir previamente el sentido en el que Kant expone el principio de la legalidad mecánica como una máxima meramente regulativa, puesto que esto parecería entrar en contradicción con los resultados de la Segunda Analogía de la experiencia.³⁷⁸

³⁷⁷ *KU*, Ak. 388

³⁷⁸ En esta exposición en particular seguimos de cerca los resultados del análisis desarrollado por Henry Allison en torno a este tema en su artículo «Kant's Antinomy of Teleological Judgment» en Paul Guyer (ed.),

En primer lugar, es necesario tomar en cuenta que tal y como Kant lo expone, la discusión que tiene lugar en la «Antinomia de la facultad de juzgar teleológica» se desarrolla en términos del cuestionamiento por la *producción* de *cosas materiales* (o de la *naturaleza material*, como indica la máxima de la antítesis), por lo cual esto no admite ser confundido en ningún sentido con el problema en torno a las condiciones trascendentales de posibilidad que fundan el ámbito de la objetividad cognitiva —esas condiciones radicadas en las estructuras trascendentales de la subjetividad que hacen posible tanto el *darse* de los fenómenos (sensibilidad) como su genuina constitución objetiva a través de su determinación categorial (entendimiento).

Como ya lo señalábamos, no dar cuenta de esta distinción puede dar lugar a confusiones en torno al sentido general de las tesis que Kant está esgrimiendo en este preciso contexto, sobre todo por lo que respecta al estatuto epistémico de la máxima sostenida en la postura de la «Tesis». Pues en efecto, el convertir la máxima de la producción mecánica de cosas materiales en un principio regulativo de la facultad de juzgar reflexionante no implica recusar los resultados que Kant ha ofrecido en el análisis de la «Segunda analogía de la experiencia»; dicho de manera más clara: el *principio* del entendimiento que establece la regulación causal en la sucesión de los fenómenos no es idéntico ni indiscernible respecto a la «Tesis» (máxima) que sostiene la legalidad mecánica es el único criterio de enjuiciamiento para interpretar la producción de cosas materiales. Para Kant el alcance, significado y origen de cada una de estas proposiciones teóricas es terminante distinto, pues mientras la primera se refiere a las condiciones que hacen posible que un *acontecimiento* en el plano fenoménico adquiera un estatuto objetivo, la segunda tiene como propósito establecer un criterio desde el cual sean enjuiciadas las *producciones* de cosas materiales de la naturaleza.

Que en tanto *fenómenos*, las cosas materiales sólo puedan acceder al registro de lo objetual (y convertirse en *objetos strictu sensu*) a través de la ley que enlaza causa y efecto (Segunda Analogía) no es una tesis que resulte comprometida (ni mucho menos recusada) al sostener que la legalidad mecánica es en realidad una máxima regulativa de la facultad de juzgar reflexionante. Y esto no ocurre (i. e., que haya una recusación de la tesis de la

Segunda Analogía) debido a que en este último caso la legalidad causal mecánica no es referida a las relaciones temporales entre los fenómenos, sino a la *generación* de cosas materiales.³⁷⁹ Con esto queremos indicar que se trata de un sentido distinto del concepto de *mecanismo de la naturaleza* que el sostenido por Kant en la Segunda Analogía de la experiencia, o mejor aún, que el concepto de *mecanismo natural* admite al menos dos sentidos distintos. De acuerdo al primero de ellos, cuya formulación más clara aparece en su contraposición a la *libertad trascendental* en la *Crítica de la razón práctica*, Kant entiende por *mecanismo* de la naturaleza a «toda necesidad de los eventos en el tiempo, según la ley natural de la causalidad»;³⁸⁰ mientras que por lo que respecta al segundo, Kant se refiere a la causalidad «físico-mecánica»³⁸¹ por la que «todo cambio en la materia tiene una causa externa».³⁸² Si por lo que respecta al primer sentido del concepto de mecanismo de la naturaleza ésta es contrapuesta a la libertad trascendental, por lo que hace a su segunda acepción la contraposición es frente a una *causalidad interna*, es decir, frente a la causalidad propia de la razón técnico-práctica.³⁸³

Pues bien, es sólo esta segunda acepción del concepto de mecanismo natural la que es contrapuesta a la causalidad conforme a fines para la producción de cosas materiales de la naturaleza. Pero si esto es así, por analogía, y en un sentido más profundo, si la causalidad físico-mecánica es originariamente antitética a la causalidad subjetiva (técnico-práctica), ya que la causa de la actividad de la materia es en el primer caso necesariamente externa a ella mientras que en el segundo puede ser interna, entonces se entiende que la contraposición fundamental se dé entre *inercia de la materia* y *principio interno de acción*,

³⁷⁹ En «Kant's Antinomy of Teleological Judgment», Henry Allison señala: «As Kant makes clear in his account of the peculiarity of the human understanding, the reason why we are constrained to understand nature in mechanistic term has nothing directly to do with the constitutive role in experience of the principle of causality», Henry Allison, «Kant's Antinomy of Teleological Judgment», op, cit. p. 222.

³⁸⁰ *KpV*, Ak. 97. El párrafo transcrito concluye —sintomáticamente— con la siguiente precisión: «(...) si bien no se entiende por esto que las cosas que están sometidas a ese *mecanismo* tengan que ser verdaderamente máquinas [*Maschinen*] materiales».

³⁸¹ *EE*, § IX, Ak. 235

³⁸² *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ak. 543

³⁸³ En términos aun más precisos, Kant está aquí apelando a la «segunda ley de la mecánica» o *ley de inercia* expuesta en *Primeros principios metafísicos*, donde precisamente se destaca que lo propio de la materia es su «falta de vida»: «La inercia de la materia es y significa no otra cosa que su *falta de vida* como materia en sí misma». Pues efectivamente por *vida* Kant entiende (como ya vimos en el capítulo precedente de este trabajo) «la capacidad [*Vermögen*] de una sustancia para determinarse a sí misma a actuar a partir de un *principio interno*», *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ak. 544

es decir, entre *naturaleza* [natura materialiter] y *subjetividad*.³⁸⁴ El desequilibrio originario entre uno y otro (i. e. la prelación del orden de lo subjetivo, al final estructura trascendental que funciona como condición de posibilidad de la *natura formaliter*) permite entender con mayor claridad hacia dónde se dirige la discusión en torno a la causalidad teleológica (en general) y la disolución de la Antinomia de la facultad de juzgar teleológica (en particular). Por lo que respecta a esta última, la contraposición entre las máximas de la facultad de juzgar reflexionante es en realidad una relación de subordinación de la una a la otra (en ambos sentidos) en función de los intereses (no necesariamente equilibrados) que orientan el enjuiciamiento reflexivo-teleológico de la naturaleza.

Ahora bien, por lo que respecta a los intereses de la ciencia natural, Kant señala que la máxima que ordena enjuiciar la producción de cosas materiales de la naturaleza a partir de leyes meramente mecánicas puede converger con la máxima que ordena enjuiciar tal producción desde una causalidad conforme a fines, sin que esto implique contradicción alguna:

Si digo que he de *enjuiciar* [*beurteilen*] cuanto acontezca [*Ereignisse*] en la naturaleza material, y por ende también todas las formas en cuanto productos suyos, con arreglo a su posibilidad conforme a leyes meramente mecánicas, no estoy diciendo que *sean las únicas leyes posibles de acuerdo con ello* (eliminando de este modo cualquier otro tipo de causalidad); bien al contrario, eso tan sólo quiere decir que *yo debo reflexionar* en todo momento sobre tales acontecimientos *con arreglo al principio* del simple mecanismo de la naturaleza (...). Mas esto no impide (...) que eventual e incidentalmente, ante algunas formas de la naturaleza (y por incitación suya incluso ante toda la naturaleza) y para reflexionar sobre ellas, siga la pista de un principio totalmente distinto al de la explicación que toma pie en el mecanismo de la naturaleza, es decir, que rastree conforme al principio de causas finales.³⁸⁵

³⁸⁴ La contraposición fundamental no es pues (como quizás podría suponerse) entre materia y vida; en primer lugar debido a que cada uno de estos dos conceptos solamente alcanzan a definirse a partir de la negación del otro, lo que impide una contraposición real; para alcanzar a su vez esta última es menester atender al criterio que funda la distinción entre materia y vida —y es precisamente por esto que estamos ante una problemática expuesta en términos *causales*—, el cual se establece a partir de determinaciones dinámicas (externas, en el caso de la materia; internas en el caso de la vida). En segundo lugar (y necesariamente aunado a lo anterior), en cuanto determinaciones dinámicas, para Kant sólo hay dos conceptos que fundamentan objetivamente relaciones causales: la causalidad mediante fines (subjetiva) y la causalidad mecánica (natural).

³⁸⁵ *KU*, Ak. 387-388

Nótese que, de acuerdo a lo señalado por Kant en este pasaje, si bien no hay contradicción entre las dos máximas, hay sin embargo un desequilibrio respecto a su prelación como criterios o principios de enjuiciamiento de la naturaleza en su producción de cosas materiales, siendo el concepto de la legalidad mecánica de la naturaleza el que posee una preponderancia frente al concepto de una causalidad conforme a fines. Sin embargo, aun cuando la legalidad mecánica sea el criterio inicial de enjuiciamiento, «ante algunas formas de la naturaleza» es necesario apelar a la causalidad teleológica. Se entiende que estas «formas de la naturaleza» sean las que corresponden a los seres organizados, lo cuales (antes de enjuiciar las condiciones de su generación) son ya enjuiciados en términos de una analogía con el obrar humano, es decir, en términos de una causalidad finalística o conforme a fines.

Ahora bien, Kant insiste en señalar que esto (i. e., la exigencia de enjuiciar la producción de los seres organizados en términos de una causalidad conforme a fines) no implica *necesariamente* que «aquellas formas no fuesen posibles conforme al mecanismo de la naturaleza»,³⁸⁶ —para esto se requeriría que fuese legitimada la *realidad objetiva* del propio concepto de *fin natural*—, sino que debido a la *peculiaridad* [*Eigentümlichkeit*] de nuestra racionalidad (de manera específica: de nuestra capacidad intelectual, es decir, de nuestro entendimiento) no podemos sino pensar a los seres organizados o fines naturales como siendo producidos por una causalidad distinta a la del mecanismo de la naturaleza, es decir, una causalidad conforme a fines.

En este mismo sentido, Kant sostiene que dada la imposibilidad (imposibilidad que reside en la especificidad de nuestras capacidades cognoscitivas) para demostrar que la causalidad mecánica es insuficiente para la generación de seres organizados (fines naturales), el enjuiciamiento teleológico de tal generación de fines naturales al cual nos vemos obligados por una exigencia interna a la propia dinámica de la facultad de juzgar reflexionante sólo puede tener un estatuto reflexivo-subjetivo y nunca determinante-objetivo. Ahora bien, como un paso previo a la tesis de una causalidad que obra conforme a fines como causa de la producción de los seres organizados, Kant se pregunta:

³⁸⁶ *KU*, Ak. 388

¿Acaso existe, de hecho, como fundamento para las cosas en cuanto auténticos fines de la naturaleza (tal como hemos de enjuiciarlas necesariamente), un tipo enteramente distinto de causalidad originaria que no pueda hallarse contenida en la naturaleza material o en su sustrato inteligible [*intelligibelen Substrat*], esto es, en un entendimiento arquitectónico?³⁸⁷

Es necesario dar cuenta que en esta pregunta que Kant formula (cuya respuesta por otra parte tendrá que ser necesariamente negativa) es posible distinguir entre tres candidatos que pudiesen fungir como principios causales para la producción de fines de la naturaleza. En primer lugar la propia naturaleza material, es decir, el mecanismo natural, el cual sin embargo, como ya vimos, está descarta por definición. En segundo lugar, el «sustrato inteligible», en tanto lo otro (relativo) de lo fenoménico, cuya incognoscibilidad y radical extrañamiento respecto a la subjetividad impide enjuiciarlo reflexivamente como una capacidad causal. Y en tercer lugar, lo que Kant denomina como el «entendimiento arquitectónico», que en tanto es pensando como una facultad representativa podrá ser efectivamente enjuiciado desde la facultad de juzgar reflexionante como causa de los productos naturales organizados. Esto es así pues aun cuando Kant responde de manera negativa a la pregunta que se formula, señalando que «nuestra *muy estrechamente limitada* [*ingeschränkte*] razón»³⁸⁸ no puede afirmar taxativamente nada respecto a las cuestiones referidas, también señala que para el enjuiciamiento reflexionante es necesario dar razón (desde sus propios lineamientos) de la producción causal de la naturaleza organizada.

El punto clave de esta argumentación que Kant desarrolla reside en el sentido específico de la pregunta que interroga por la *generación* de los productos organizados de la naturaleza, pues esta pregunta está desde un principio planteada en términos *causales*, por lo que sólo desde un caso de *procedimiento causal* tiene cabida responder a ella. Y siendo que los dos únicos procedimientos causales que la razón reconoce son, respectivamente, el del mecanismo natural y de la causalidad técnico-práctica de la razón, y estando el primero descartado como criterio de enjuiciamiento reflexionante para la producción de los seres organizados, sólo queda *pensar* en una causalidad de la causa que tenga la capacidad de proponerse fines, es decir, un entendimiento supramundano:

³⁸⁷ *KU*, Ak. 388

³⁸⁸ *KU*, Ak. 389

Para el discernimiento [Urteilkraft] reflexionante es un principio totalmente cierto el siguiente: que para esa conexión tan manifiesta de las cosas con arreglo a causas finales ha de pensarse una causalidad diferente a la del mecanismo, a saber, la de una causa (inteligente [*verständigen*]) del mundo que obra conforme a fines [*Zwecken handelnden*], por muy apresurado e indemostrable que resulte este principio *para el discernimiento determinante*.³⁸⁹

La posibilidad de las cosas «con arreglo a causas finales», es decir, los seres organizados (pero, por extensión, la naturaleza toda) sólo pueden ser pensada —desde la especificidad de nuestras capacidades cognoscitivas— como fundada en una causalidad que se propone fines, es decir, en un *intellectus archetypus*. Esta tesis, por supuesto, sólo tiene para Kant validez dentro de la facultad de juzgar reflexionante la cual es llevada (por mediación de los fines naturales) a enjuiciar la generación de los productos de la naturaleza en tanto seres organizados como derivados de un principio que no es otro sino el de «un entendimiento supremo como causa del mundo [*Weltursache*]». ³⁹⁰ Respecto a esto, Kant sostiene que tal principio sólo funciona como criterio para la facultad de juzgar reflexionante y en ningún momento podría convenir a adquirir el estatuto de un principio objetivo. Para justificar esto, Kant recurre a una serie de argumentos que de manera esquemática podrían agruparse en dos grandes bloques, cada uno de los cuales tiene como objetivo expreso (así sea que por su parte permitan diversas digresiones) delimitar la validez del aserto respecto a un *intellectus archetypus* a la esfera de la facultad de juzgar reflexionante y mostrar sin embargo que tal concepto está necesariamente implicado y se sigue ineludiblemente del enjuiciamiento teleológico de la naturaleza organizada.

Por lo que respecta al primer grupo de argumentos, Kant afirma que en ningún caso es posible probar de manera *suficiente* que la mera causalidad mecánica de la naturaleza es incapaz de dar lugar a *fines naturales* (seres organizados); ahora bien, esta imposibilidad para demostrar la incapacidad del mero mecanismo natural como productor de seres organizados no debe empero entenderse como una imposibilidad fáctica, sino como una imposibilidad de principio. La tesis de Kant, en breve, es que hay un desnivel entre determinación categorial del entendimiento (legalidad trascendental de la naturaleza) y la

³⁸⁹ *KU*, Ak. 389

³⁹⁰ *KU*, Ak. 395

heterogeneidad y variedad de las formas de la naturaleza (legalidad empírica), de modo tal que el primero jamás puede acceder al carácter particular de las segundas; de manera específica, por lo que respecta a los seres organizados, Kant sostiene que hay un desnivel entre facultad de juzgar determinante y el concepto de una cosa en cuanto fin natural, por lo tanto «mientras no comprendamos el primer fundamento interno propio de este mecanismo [de la naturaleza]»,³⁹¹ es imposible decidir *objetivamente* si tal mecanismo es o no suficiente para la producción de fines naturales, es decir, si para esto se requiere o no un tipo de causalidad «de un tipo totalmente peculiar»³⁹² como lo es el de la causalidad conforme a fines.

Sin embargo, para Kant es la misma *indecibilidad objetiva* (tanto en términos positivos como negativos) respecto al mecanismo natural como causalidad de los seres organizados lo que legitima *subjetivamente* —como principio intrínseco a la facultad de juzgar reflexionante— el enjuiciamiento de la generación de tales productos naturales desde una causalidad cuyo principio de acción sea interno a ella (i. e., que se determina a sí misma a obrar), es decir, un *intellectus archetypus* o «causa suprema [del mundo] que *obre intencionalmente* [*absichtlich-wirkende*]». ³⁹³ El concepto de tal causalidad sólo posee pues un estatuto regulativo, a modo de principio heurístico para la reflexión de los fines naturales:

Con arreglo a la índole y los límites de nuestras capacidades cognoscitivas (...), en modo alguno tenemos que buscar en la materia un principio de relación teleológicas determinadas, sino que *la única manera que nos queda* para enjuiciar la generación [*Erzeugung*] de sus productos como fines naturales [*Naturzwecke*] es buscar dicho principio mediante un entendimiento supremo [*obersten Verstand*] como causa del mundo. Bien entendido que esto sólo supone un fundamento para el discernimiento [*Urteilkraft*] reflexionante, no para el discernimiento determinante, lo cual no nos autoriza en modo alguno a realizar ninguna afirmación objetiva.³⁹⁴

Ahora bien, en segundo lugar, la no-objetividad del principio de una causalidad originaria se encuentra en que tal principio inviste originalmente un carácter subsidiario

³⁹¹ *KU*, Ak. 395

³⁹² *KU*, Ak. 396

³⁹³ *KU*, Ak. 399

³⁹⁴ *KU*, Ak. 395

respecto al enjuiciamiento reflexionante de los fines naturales, es decir que su incorporación como criterio de enjuiciamiento de la facultad de juzgar reflexionante depende del concepto de una cosa en cuanto fin natural,³⁹⁵ esto implica a su vez que el propio concepto de una causa originaria (un entendimiento supremo como causa del mundo) sólo adquiere *sentido* desde la especificidad de la problemática que está inserta en el enjuiciamiento de los productos de la naturaleza a través del concepto de fin natural. Kant señala efectivamente que dicha especificidad reside fundamentalmente en la relación que se establece entre *nuestro* entendimiento y la facultad de juzgar, una relación tal que —como ya hemos visto a lo largo de nuestra exposición— está expresada en los dos distintos recorridos que la facultad de juzgar admite: de lo universal a lo particular (siendo el entendimiento quien otorga el concepto universal correspondiente) y de lo particular a lo universal.

El problema está en que se trata de dos legalidades judicativas que suponen una diferencia de naturaleza (que no de grado): el entendimiento es una capacidad discursiva que otorga el marco categorial desde el cual y sólo desde el cual lo dado en la sensibilidad accede al orden de la objetividad, pues las categorías son tanto condición del ser-objeto o del objeto *qua* objeto como de la experiencia misma,³⁹⁶ pero en este su condicionamiento trascendental, el entendimiento deja sin determinar los casos particulares en su crasa singularidad. Y es precisamente frente a esta singularidad o particularidad que está a la intemperie de la determinación categorial que la facultad de juzgar reflexionante se alza *reflexionándola* al subsumirla en lo universal o genérico que ella construye. Pues bien, según Kant lo específico del entendimiento humano reside precisamente en que lo particular subsumido por la facultad de juzgar reflexionante es reconocido como poseyendo un estatuto meramente *contingente* que si bien coincide o se conforma con la operatividad de la facultad de juzgar reflexionante no implica necesidad alguna (y, en último término, la propia coincidencia es también contingente).³⁹⁷

³⁹⁵ Un concepto respecto al cual Kant señala que si bien no tiene realidad objetiva alguna (no es condición de objetividad en ningún caso) sí tiene un sustento en la propia experiencia (fines naturales).

³⁹⁶ «Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*». *KrV*, A 158 / B 197

³⁹⁷ «Esta contingencia se encuentra con toda naturalidad en lo *particular* [*Besondern*] que el discernimiento [*Urteilkraft*] debe subsumir bajo lo universal [*Allgemeine*] de los conceptos del entendimiento, pues lo particular no queda determinado por lo universal de nuestro (*humano*) entendimiento, y resulta contingente

Pues bien, Kant piensa que el mismo hecho de apelar a relaciones causales conforme a fines por parte de la facultad de juzgar reflexionante para subsumir lo particular en lo universal evidencia el carácter radicalmente contingente de esto particular debido a que reconocemos que tal contingencia es sólo consecuencia de «una peculiaridad de nuestro (*humano*) entendimiento»³⁹⁸ Pero el reconocimiento de tal peculiaridad que nos constituye —esa peculiaridad que radica fundamentalmente en nuestra finitud— en tanto subjetividad, exige a su vez pensar sólo como meramente posible o problemático un entendimiento que no poseyera los rasgos privativos del nuestro (i. e., nuestro proceder discursivo, nuestra determinación conceptual desde lo universal a la particular); es decir, un entendimiento no discursivo o *intuitivo*, «el cual —escribe Kant— no vaya de lo universal hacia lo particular y así hasta lo singular (a través de conceptos), y para el cual no se encuentre aquella contingencia de la coincidencia de la naturaleza en sus productos con el entendimiento conforme a leyes particulares».³⁹⁹

Lo que nos resulta necesario destacar de la argumentación kantiana que estamos reconstruyendo aquí, es que el entendimiento arquetípico-intuitivo es sólo (pero en este «sólo» se juega en gran medida la teleología kantiana) una expresión negativa del proceder del entendimiento humano; una proyección, desde lo que legítimamente nos incumbe, hacia lo otro que no somos y que sin embargo subyace como idea⁴⁰⁰ gestada desde la conciencia radical de nuestra racionalidad finita. En otros términos: Kant piensa que al reconocer la contingencia que revisten las leyes particulares de la naturaleza (desde la perspectiva de la legalidad trascendental del entendimiento) reconocemos también a esta contingencia como exclusiva (en su especificidad) a *nuestro* entendimiento (o mejor, a su proceder discursivo), por lo que al enjuiciar la generación de los productos de la naturaleza desde una causalidad teleológica no podemos sino reconocer a su vez que tal principio de enjuiciamiento posee sólo una validez meramente subjetiva y reflexiva (no objetiva ni determinante). Pero el dar cuenta de esto último implica que tal causalidad teleológica (i. e., el entendimiento arquetipo que le subyace) es sólo una consecuencia de la peculiaridad de nuestro

cómo distintas cosas puedan presentarse a nuestra percepción de muy diversas maneras viniendo a coincidir en una nota común». *KU*, Ak. 406

³⁹⁸ *KU*, Ak. 405

³⁹⁹ *KU*, Ak. 406

⁴⁰⁰ «Entonces aquí ha de subyacer como fundamento la idea [*Idee*] de algún otro entendimiento posible distinto al humano». *KU*, Ak. 405

entendimiento respecto a la facultad de juzgar, es decir, que «al conocer, lo particular no se ve determinado por lo universal a través del entendimiento y, por tanto, tampoco lo particular puede deducirse únicamente a partir de lo universal».⁴⁰¹ En el caso específico del enjuiciamiento de la generación de los seres organizados, donde éstos son previamente enjuiciados desde la analogía con la técnica humana, donde la *representación* del *todo* es condición de la constitución y entrelazamiento (interno) de las partes del mismo —lo cual es por su parte ajeno a la propia operatividad del entendimiento humano, puesto que en éste por el contrario son las partes y su concatenación a través de fuerzas motrices la causa del todo⁴⁰²—se entiende que la causalidad que da origen a los fines naturales sólo puede ser enjuiciada como una capacidad representativa-causal que por lo tanto actúa proponiéndose fines.

Al presentar la conclusión de este argumento, Kant señala que desde la índole de nuestro entendimiento discursivo la *única* manera en que podemos enjuiciar la configuración interna de un producto de la naturaleza, donde el todo no sea dependiente de la concurrencia de las fuerzas motrices de las partes, es a través de la mediación de un procedimiento representativo, es decir, nos representamos una capacidad también representativa. El único modo en que una totalidad condiciona a las partes es pues:

Sólo de manera que la *representación* [*Vorstellung*] de un todo contenga el fundamento de posibilidad de tal todo y de la concatenación de las partes que le corresponden. Pero como tal todo sería entonces un efecto (*producto*) cuya *representación* se considera como la *causa* de su posibilidad y el producto de una causa cuyo motivo es simplemente la representación de su efecto se llama, sin embargo, «fin [*Zweck*]», por ello resulta ser simplemente una consecuencia de la particular índole de nuestro entendimiento, si nosotros podemos representarnos como posibles los productos de la naturaleza según otro tipo de causalidad distinto al de las leyes naturales de la materia, cual es la causalidad conforme a fines y a las causas finales [*Endursachen*], así como que este principio no se refiere a la posibilidad de esas cosas mismas (incluso consideradas como fenómenos), sino tan sólo a su posible enjuiciamiento por parte de nuestro entendimiento.⁴⁰³

⁴⁰¹ *KU*, Ak. 407

⁴⁰² «Según la índole de nuestro entendimiento, un todo real de la naturaleza [*reales Ganze der Natur*] se considera tan sólo como efecto de las concurrentes fuerzas motrices de las partes». *KU*, Ak. 407

⁴⁰³ *KU*, Ak. 408

De acuerdo a Kant, desde la perspectiva (que la propia subjetividad finita postula) del entendimiento intuitivo no habría entonces distinción entre necesidad categorial y contingencia reflexionante, ya que ambas coincidirían necesariamente —estrictamente no tendría sentido hablar de «contingencia particular»— y no de manera contingente tal y como ocurre para el entendimiento humano y su capacidad judicativa. Pero a su vez, es precisamente esta coincidencia (contingente para nosotros) la que conduce a pensar en un entendimiento donde tal coincidencia no fuese tal, sino que la concurrencia fuese necesaria. Dicho en otros términos: según Kant, para *nuestro* (humano) entendimiento, las leyes particulares de la naturaleza y los propios seres organizados revisten un carácter contingente, no-necesario, fortuito; carácter *contingente* que sin embargo es reflexionado como *necesario* por mediación del concepto causal de la finalidad interna, es decir, como subyaciendo una representación como condición realizativa del objeto, y es justamente esta representación la que conduce a su vez necesariamente al concepto de un *intellectus archetypus*.

La conclusión que nos interesa destacar en torno a esto es que para Kant tanto el concepto de los fines naturales o cuerpos organizados como el de la causalidad que los genera son principios internos a la facultad de juzgar reflexionante y tienen, en el contexto al que nos estamos refiriendo, una relación directa y exclusiva con los intereses teóricos de la razón en su exigencia de indagación reflexiva de la naturaleza. Las insistentes cauciones metodológicas que Kant esgrime respecto a esto muestran, tal y como nosotros lo entendemos, una clara pretensión de mantener dentro de los estrictos límites de la racionalidad finita los dos conceptos correspondientes a una finalidad interna (fin natural, seres organizados) y a una causalidad conforme a fines (*intellectus archetypus*).

Ahora bien, la legitimidad meramente subjetiva de estos dos conceptos está (en función de los intereses teóricos de la razón) subordinada sin embargo al esquema conceptual del mecanismo de la naturaleza pues sólo este último permite *stricu sensu* una explicación objetiva de la naturaleza; señala Kant: sin el mecanismo de la naturaleza «no puede alcanzarse ninguna intelección de la naturaleza de las cosas».⁴⁰⁴ Para aclarar el uso de cada una de las máximas de la facultad de juzgar reflexionante en cuanto principios que regulan su proceder al habérselas con productos de la naturaleza, Kant diferencia entre

⁴⁰⁴ *KU*, Ak. 410

explicación (explicatio) e indagación (nachzuforschen) de la naturaleza para indicar los distintos alcances conceptuales de cada una de las dos modalidades de enjuiciamiento de los productos naturales. Esta sutil distinción se corresponde (aunque no se identifica totalmente) con la función determinante y reflexionante de la facultad de juzgar, referida ahora de manera específica a la producción de cosas materiales en la naturaleza.

Respecto a esto, Kant llega a señalar que en tanto criterio *explicativo*, la apelación a una causalidad teleológica de la técnica de la naturaleza en sus productos puede conducir hacia lo *trascendente*, lo que llevaría a la razón «a *fantasear poéticamente* [*Überschwengliche*], siendo así que su destino más excelso conduce justamente a evitar eso»; pero también afirma que aun cuando sea una exigencia de la razón que el enjuiciamiento de los productos de la naturaleza se atenga hasta donde sea posible al principio del mecanismo, excluir «el recurso adicional al principio teleológico» cuando se trata de formas naturales que muestran (que muestran al enjuiciarlas) una capacidad organizativa que se organiza a sí misma también conduce a «hacer vagar a la razón *fantasmáticamente* [*phantastisch*] entre quimeras sobre capacidades naturales que no se dejan pensar».⁴⁰⁵ En conclusión, Kant sostiene que tanto mecanismo como teleología son principios y máximas que rigen el enjuiciamiento de la producción de cosas materiales de la naturaleza, cada uno teniendo sus respectivos alcances y límites comprensivos, siendo el mecanismo, dada su capacidad efectivamente explicativa y su genuina referencia objetiva, el que posee primacía respecto al principio de la causalidad teleológica.

Esta conclusión, empero, no es sino un estadio provisional en la larga travesía discursiva que Kant emplaza para legitimar el recurso a la modalidad teleológica causal en el enjuiciamiento reflexivo de la naturaleza organizada. En lo que parecería un *non sequitur*, Kant introduce el modelo de la finalidad externa relativa rebasando así la esfera propia de la ciencia natural para acceder a un horizonte temático que no cabe llamar sino metafísico-especulativo. Lo que intentaremos mostrar en el siguiente apartado es justamente que esta apariencia de *non sequitur* deriva del salto discursivo que tiene lugar en las tesis kantianas en torno al *fin último* y *fin final* de la naturaleza, donde el discursivo teórico-reflexivo se entrecruza con una discursividad de tipo prescriptiv-normativo.

⁴⁰⁵ *KU*, Ak. 411

En lo que sigue expondremos y discutiremos la estrategia argumentativa que Kant desarrolla para alcanzar esto último, intentando mostrar cómo a través del esquema de una finalidad externa el modelo causal teleológico es llevado al extremo de sus propios límites, alcanzando así una comprensión metafísica de la naturaleza, siendo (paradójicamente) el «afuera» o «más allá» de la misma no otra cosa sino la propia subjetividad humana.

2.4. Naturaleza metafísica y fin final

Uno de los rasgos más notables del tratamiento kantiano del modelo causal teleológico es que si bien toma como punto de partida a los seres organizados de la naturaleza como ejemplo para el uso necesario y legítimo de un modelo causal distinto al meramente mecánico, hay una progresiva ampliación del modelo causal teleológico que termina por rebasar su significación epistémica hacia lo que bien podría denominarse como una teoría *antropogénica* en clave crítica. Esta doble vertiente en el uso del modelo causal teleológico da lugar a aparentes contradicciones dentro del texto kantiano, frente a las cuales no cabe sino apurar una lectura más cuidadosa que nos permita dar cuenta del sentido que el doble uso de la modalidad causal teleológica admite dentro de la economía discursiva y conceptual de la discusión que al respecto Kant emplaza.

Respecto a esto, es necesario insistir en que para Kant el principio del mecanismo universal de la materia y el principio teleológico de los fines naturales suponen, cada uno, criterios de enjuiciamiento plenamente autorizados dentro de la ciencia natural, aun cuando no posean un mismo alcance discursivo y siendo el principio de mecanismo el que ostente prioridad frente al principio teleológico. Sin embargo, como hemos intentado mostrar, pese a la prioridad del mecanismo de la materia dentro de la ciencia natural, para Kant dicho principio muestra una limitación e insuficiencia intrínseca a su propia dinámica explicativa que impide su emplazamiento como criterio para el enjuiciamiento de los seres orgánicos, por lo que éstos, al justificar (reflexivamente) el concepto racional de una finalidad interna, exigen que su producción sea enjuiciada desde una causalidad que obre conforme a fines:

Con arreglo a la índole del entendimiento humano, para la posibilidad de seres orgánicos en la naturaleza no puede admitirse ninguna otra causa salvo una que obre intencionalmente y el simple mecanismo de la naturaleza no puede suponer en absoluto una explicación

suficiente de tales productos naturales, sin pretender por ello decidir nada mediante este principio con respecto a la posibilidad de las cosas mismas.⁴⁰⁶

En este pasaje (extraído del último párrafo de la «Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica») se condensa el recorrido kantiano hacia la justificación (así sea reflexiva-subjetiva) de una causa cuya causalidad está sostenida por la representación de una totalidad (eso que Kant denomina como «un todo real de la naturaleza») que fundamenta la concatenación y cohesión *plástica* de las partes que le corresponden. La *realización* de esta totalidad es el *efecto* cuya *causa* no es pues sino su previa representación: causalidad técnico-artística que da origen a la técnica de los seres organizados. Pero si esto es así, entonces este enjuiciamiento de la producción de los productos organizados de la naturaleza incluye necesariamente la comprensión de una relación medios-fines donde (dado que estamos en el orden de lo *material* de la naturaleza) habría cosas materiales que funcionarían a modo de medios subordinados a una causalidad intencional. Pero, según Kant, tales cosas materiales podrían o bien ser ellas mismas enjuiciadas como fines naturales o bien como meros productos de la causalidad mecánica; en cualquier de los dos casos, sin embargo, tales cosas materiales supondrían una posición relativa externa en la trabazón causal teleológica. Es por esto que si los productos de la naturaleza material que soportan en sí mismos un enjuiciamiento técnico (seres organizados) son a su vez enjuiciados por lo que a su generación se refiere *como si* tuviesen por fundamento una causalidad que obre intencionalmente (causalidad representativa), entonces es necesario que los medios que se requieren para su posibilidad sean también materiales, pues de lo contrario no podría hablarse de tales seres organizados como productos de la naturaleza: «sin añadir al mencionado tipo teleológico de producción el concepto de un mecanismo de la naturaleza que se concita simultáneamente allí, *esa misma producción no podría enjuiciarse en modo alguno como producto natural*».⁴⁰⁷ Pues bien, es precisamente por esto que Kant piensa que en última instancia es necesario admitir *medios* (i. e. cosas materiales) que no presupongan un fin natural y que por lo tanto su legalidad causal sea meramente mecánica.

⁴⁰⁶ *KU*, Ak. 413

⁴⁰⁷ *KU*, AK. 414. El subrayado es nuestro.

Es importante notar que, como ya lo indicamos, para Kant no es necesario que se presuponga reflexivamente que para todo fin natural los medios que intervienen en su posibilidad sean ateleológicos, pero es necesario que esto sea así en algún punto, de lo contrario ya no podría hablarse propiamente de *naturaleza*.⁴⁰⁸ Ahora bien, que la causalidad mecánica sea pensable y enjuiciada reflexivamente como estando subordinada a la causalidad teleológica lleva a Kant a afirmar que debido a la infinita cantidad de productos orgánicos es lícito admitir «lo intencional en el enlace de las causas naturales según leyes particulares como *principio universal* del discernimiento [*Urteilkraft*] reflexionante para el conjunto de la naturaleza (mundo)». ⁴⁰⁹ Nótese que la extrapolación de la significación de la relación medios-fines que está implícita en la consideración de una producción teleológica de los seres organizados hacia la totalidad de la naturaleza (o «mundo») se propone en función de que ésta alberga una «cantidad infinita [*unendliche Menge*]» de seres organizados; Kant llega a afirmar que admitir esto a título de «legítima hipótesis» es suficiente para hacer uso del modelo causal teleológico referido a la naturaleza en su totalidad y no sólo a los seres organizados en su crasa singularidad. Pero esto supone que es entonces la propia naturaleza *en tanto tal* la que admite (una admisión hacia la que, tal y como lo entendemos, se dirigía desde un inicio la argumentación kantiana) ser enjuiciada reflexivamente en términos del concepto de una *finalidad externa*, lo que conduce a su vez a distinguir al interior de ella entre: i) productos naturales ateleológicos que operan como medios para los fines naturales; ii) fines naturales que sin embargo son fines relativos desde la perspectiva de la finalidad externa y iii) fines naturales que deben ser pensados como *fin último* [*letzten Zweck*] de la naturaleza.⁴¹⁰

Ahora bien, como un preámbulo a la exposición y discusión de estas últimas tesis, Kant aclara que a la *teleología* en cuanto ciencia [*Wissenschaft*] no le corresponde

⁴⁰⁸ Esto tiene una serie de consecuencias sumamente importantes: la naturaleza material (aquella cuyo fundamento explicativo es la causalidad mecánica) jamás podrá diluirse en lo otro de ella misma, es decir que las respectivas legislaciones de la razón (naturaleza y libertad) no se confunden ni siquiera en el plano de la reflexividad teleológica; la heterogeneidad que comportan es de principio. Que el enjuiciamiento reflexionante teleológico permita dar cabida a la libertad *en* la naturaleza no implica que ésta última (en tanto tal) alcance a ser pensada como transnaturalizada. *Dar cabida*, cultivar reflexivamente un *lugar* para la libertad en la naturaleza es precisamente reconocer que ésta se mantiene incólume en su legalidad.

⁴⁰⁹ *KU*, Ak. 414

⁴¹⁰ No incluimos aquí la noción de *fin final* puesto que, como veremos, tal concepto indica no un *fin natural* «epigenético», sino la realización legal de un orden objetivo, es decir, la causalidad por libertad. Vale decir que el *fin final* es la absoluta *consumación* de la *natura*, la esfera de lo propiamente meta-físico.

pertenecer a la ciencia de la naturaleza *strictu sensu*, ya que ésta se entiende como un saber que otorga los fundamentos objetivos de los acontecimientos naturales; la sospecha de contradicción que esta última afirmación entraña puede disiparse toda vez que se entiende que lo que está en juego aquí no es la relación entre la ciencia natural y la causalidad teleológica (i. e., con la facultad de juzgar reflexionante), sino la especificidad de la teleología misma como un saber reflexivo e interpretativo que no admite ni pretende objetividad cognitiva alguna; es en este sentido en el cual Kant afirma que su inclusión en la *ciencia de la naturaleza* [*Naturwissenschaft*] no puede ser sino a título accesorio (precisamente, a modo de «apéndice»); esto es: la teleología no concierne propiamente a la ciencia teórica de la naturaleza, sino en todo caso a la *descripción de la naturaleza* [*Naturbeschreibung*], es decir, a la *historia natural* [*Naturgeschichte*]. Del mismo modo, Kant sostiene que pese a los fructíferos rendimientos que la teleología otorga a la teología, tampoco pertenece a esta última, pues aquello sobre lo que *prima facie* la teleología versa no son sino los productos de la naturaleza, por lo que si bien recurre a una causalidad teleológica para dar cuenta de la generación de dichos productos, lo hace sólo para y desde la facultad de juzgar reflexionante. Como conclusión, Kant señala que: «la teleología en cuanto ciencia no pertenece a ninguna doctrina [*Doktrin*], sino tan sólo a la crítica [*Kritik*] y ciertamente a una capacidad cognoscitiva peculiar, a saber, la del discernimiento».⁴¹¹

Recurriendo a una terminología ajena a la del pensamiento kantiano, bien cabe considerar que estamos aquí ante un problema de órdenes discursivos y registros disciplinares en el cual la discursividad teleológica no pertenecería ni al discurso epistémico de la ciencia de la naturaleza ni en el discurso metafísico de la teología, pero dado que «ninguna ciencia puede pertenecer al tránsito de una hacia otra [ciencia]»⁴¹², el *lugar* de la teleología no es propiamente disciplinar ni doctrinal, es decir, no pertenece a un orden discursivo que tenga como referente algún tipo de «objetos», sino que pertenece solamente a la propia *crítica*, esto es, a ese orden discursivo que versa no sobre «objetos» sino sobre las condiciones de posibilidad que legitiman todo discurrir objetivo (filosofía teórica y filosofía práctica).

⁴¹¹ *KU*, Ak. 417

⁴¹² *KU*, Ak. 416

El señalamiento que Kant hace respecto a que, en puridad, la teleología no pertenece ni a la ciencia natural ni a la teología sino *sólo y exclusivamente* a la *crítica* adquiere así una importancia mayor para una comprensión más amplia no sólo de la problemática específica de la «Crítica de la facultad de juzgar teleológica», sino del papel que juega la facultad de juzgar reflexionante en general dentro del proyecto crítico. Una importancia que queda evidenciada toda vez que se constatan las consecuencias que se derivan de la tesis referida. Pues de acuerdo con estas, la teleología, en tanto afincada en la facultad de juzgar reflexionante, pertenecería así a ese meta-discurso que caracteriza al proceder crítico-trascendental, y es en este preciso sentido en que puede interpretarse al enjuiciamiento teleológico reflexionante en su modalidad finalística externa como expresión de una hondura discursiva que versa no acerca de las condiciones de posibilidad de los órdenes objetivos de lo teórico y de lo práctico, sino acerca de las condiciones de las condiciones de posibilidad de tales órdenes. Esto es: la modalidad teleológica de la facultad de juzgar reflexionante signa una reflexión de la reflexión, un inquirir (subjetivo) acerca de los fundamentos que anteceden a la propia subjetividad fundante de toda posible objetividad.

En el párrafo 81 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant avanza hacia una justificación más amplia de la finalidad externa, aquella donde ya la materia ateleológica, ya los fines naturales mismos son enjuiciados reflexivamente como medios en una trabazón teleológica. Al respecto, Kant señala que frente a un ser organizado, y «para que el investigador de la naturaleza no trabaje en vano»,⁴¹³ es necesario que al enjuiciar su generación como *fin natural* la legalidad causal del mecanismo sea subordinada a la causalidad teleológica, esto en el sentido de que aquellas cosas que son enjuiciadas (determinadamente) como producidas por el mero mecanismo deben ser pensadas (por el enjuiciamiento reflexionante) como *medios* necesarios para la generación de seres organizados (*fin*):

Al igual que el mecanismo de la naturaleza no puede ser suficiente por sí sólo para pensar con arreglo a él la posibilidad de un ser organizado, sino que (al menos conforme a la índole de nuestra capacidad cognoscitiva) ha de verse originariamente subordinado a una causa que obra de manera intencional, de igual modo el mero fundamento teleológico de tal

⁴¹³ KU, Ak. 418

ser tampoco alcanza para considerarlo y enjuiciarlo al mismo tiempo como un producto de la naturaleza, si ese mecanismo de la naturaleza no se agrega a este fundamento teleológico, por decirlo así, como el instrumento de una causa que obra intencionalmente, a cuyos fines se ve subordinada, sin embargo, la naturaleza en sus leyes mecánicas.⁴¹⁴

El pasaje que hemos transcrito resume meridianamente el sentido en el cual la legalidad mecánica de la naturaleza debe ser subordinada a la legalidad teleológica en el enjuiciamiento de la generación de los seres organizados.⁴¹⁵ Pero también sugiere una primera caracterización de la finalidad externa de la naturaleza al emplazar reflexivamente a los productos naturales generados desde el mecanismo natural como medios (instrumentos) de una causa cuya causalidad procede conforme a fines. En este sentido, aquellos productos naturales para los cuales no se requiere un enjuiciamiento teleológico como condición de su producción son pensados, con arreglo al enjuiciamiento reflexionante teleológico, como medios para otra cosa que a su vez es pensada como fin. Pero esto es precisamente la definición de la *finalidad externa de la naturaleza*: «Por finalidad externa de la naturaleza entiendo aquella donde una cosa de la naturaleza sirve a otra como medio para un fin».⁴¹⁶ La conexión medios-fines que la finalidad externa supone permite entonces pensar que aquellas cosas que no presuponen finalidad interna alguna pueden sin embargo estar en una relación teleológica externa si y sólo si aquello respecto a lo cual funcionan como medios soporta un enjuiciamiento técnico (i. e., son seres organizados). Sólo en tal caso tiene propiamente cabida el concepto (subjetivo-reflexivo) de una finalidad externa.

Ahora bien, si la finalidad externa supone una relación donde una cosa material habría de funcionar como medio para otra que es pensada como fin, cabe extender la

⁴¹⁴ *KU*, Ak. 422

⁴¹⁵ Kant llega a sugerir que la exigencia de subordinar el mecanismo a la teleología se presenta aun en aquellas investigaciones *arqueológicas* de la naturaleza donde se pretende recorrer en sentido inverso a través de una gradual aproximación el devenir de la naturaleza organizada, «desde la materia bruta», hasta sus formas superiores; pues aun cuando tal arqueólogo de la naturaleza pretenda hacer surgir la totalidad de las especies de organismos naturales, desde sus formas más simples hasta las más complejas, desde el «seno materno de la tierra» y través de una gradual elaboración, al final tendrá que atribuir «a esa madre universal una organización teleológicamente emplazada», ya que desde la peculiar índole de nuestras capacidades cognoscitivas es imposible juzgar la generación de lo orgánico desde la materia inorganizada (aun cuando esta última pueda funcionar como medio ya para la producción de lo orgánico, ya para su conservación). *KU*, Ak. 419

⁴¹⁶ *KU*, Ak. 425

relación teleológica hasta el punto en el cual sea posible localizar (una localización que es de hecho un reconocimiento) un ser organizado que pueda ser enjuiciado solamente como fin y nunca como medio, es decir, un *fin final* [*Endzwecks*] de la trabazón teleológica de la naturaleza. Para llegar a esto, Kant señala que al preguntarnos ¿«para qué existe [*wozu ist es da*]?» una cosa, tal pregunta admite una doble respuesta pues, o bien el ser natural en cuestión no supone para su producción otra causalidad sino la del mecanismo natural;⁴¹⁷ o bien el producto natural es enjuiciado como siendo generado desde una causalidad que obre conforme a fines, y entonces la respuesta a la pregunta del porqué de su existencia es remitida a tal causalidad. En este segundo caso, sin embargo, cabe a su vez preguntarse si tal ser organizado existe como medio respecto a otro ser organizado o como *fin final* de la naturaleza:

Por tanto, en este caso puede afirmarse lo siguiente: o bien el fin de la existencia de semejante ser natural está en él mismo, esto es, no es simplemente un fin, sino también un *fin final* [*Endzwecks*], o bien que este fin se halla fuera de él en otros seres naturales, es decir, no existe teleológicamente como fin final, sino necesariamente al mismo tiempo como medio.⁴¹⁸

En la apretada argumentación que Kant desarrolla como continuación de la tesis sostenida en este pasaje se pasa muy rápidamente por una serie de consideraciones que permitiesen aclarar por qué, después de lo señalado aquí, el filósofo de Königsberg sostiene que no es posible encontrar en la propia naturaleza ningún ser que pudiese ser enjuiciado como *fin final* de la relación causal teleológica externa de la naturaleza; sin embargo es posible interpretar tal aseveración en el sentido de que en tanto *fin final*, ninguna *cosa de la naturaleza* (*Naturding*), *en tanto tal*, puede ostentar ni soportar tal atributo de existencia, puesto que en tanto emplazada dentro del orden natural, tal ser organizado sería dependiente de las condiciones de determinación que constituyen a la legalidad natural, por lo que no podría convenir a ser enjuiciado como *fin final*. Tal *cosa de la naturaleza* estaría

⁴¹⁷ Por exclusión, se entiende que la respuesta a la pregunta «¿Para qué existe una cosa?», cuando tal cosa en enjuiciada como siendo producida por el mero mecanismo de la naturaleza, no admite respuesta alguna toda vez que no supone una causalidad que obre conforme a fines como condición de su producción. O en todo caso, la respuesta podría darse en el sentido de que tal cosa existe por la causalidad mecánica de la naturaleza, y nada más.

⁴¹⁸ *KU*, Ak. 426

o seguiría siendo *naturaleza* y en tanto tal poseería la misma cualificación que el resto de los seres organizados. No podría entonces «reinvidicar el privilegio de ser fin final de la creación [*Schöpfung*]». ⁴¹⁹ Es por esto que Kant señala que: «hasta puede demostrarse *a priori* que cuanto pudiera ser para la naturaleza un *fin último* [*letzter Zweck*], conforme a todas las determinaciones y propiedades imaginables con que se le pudiera pertrechar, nunca podría ser, sin embargo, *en cuanto cosa de la naturaleza* un *fin final*». ⁴²⁰ La distinción entre *fin último* y *fin final* de la naturaleza (en cuanto *natura naturans tecniciter* ⁴²¹) que aparece referida en este pasaje, sin aparente solución de continuidad, supone una doble consideración respecto a la posición que Kant piensa que poseemos los seres humanos en el sistema de fines de la naturaleza.

De acuerdo al modo en que Kant presenta esta problemática, por *fin último* de la naturaleza se entiende a un ser organizado que no sólo es un miembro más en el registro de los dominios naturales, sino aquél miembro de tal registro que tiene la propiedad de otorgar *sentido*, de *significar* activamente a la naturaleza en términos de legalidad objetividad y reflexiona en torno a ella en términos teleológicos —tanto lo que correspondería a la finalidad lógica, como a la finalidad interna y a la externa— para componer representacionalmente un sistema de fines:

El hombre es el fin último de la creación aquí sobre la tierra, porque es el único ser sobre ella que puede hacerse un concepto de fines y a partir de un agregado de cosas formadas teleológicamente puede elaborar mediante su razón un sistema de fines. ⁴²²

Pese a la desmesura antropogénica que se evidencia aquí, no hay que olvidar que estamos en el plano de esa modalidad judicativa que no conlleva una consideración en términos objetivos de la naturaleza, sino ante una consideración reflexionante de la *natura* en términos de una trabazón causal teleológica donde la subjetividad finita que reflexiona no puede sino pensarse a sí misma como efecto (fin último) de la causalidad representativa que ella misma ha reflexionado desde sí. De acuerdo a Kant, esta subjetividad finita es *fin último* de la naturaleza puesto que sólo en relación con ella las restantes cosas naturales

⁴¹⁹ *KU*, Ak. 425

⁴²⁰ *KU*, Ak. 426

⁴²¹ Cfr. José Luis Villacañas Berlanga, «Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo», op. cit. p. 45

⁴²² *KU*, Ak. 427

(orgánicas y no orgánicas) constituyen un sistema de fines de acuerdo a principios racionales. Es importante dar cuenta que esto implica que la característica inicial (que no la fundamental) que legitima la adscripción de los seres humanos a la posición de fines últimos de la naturaleza es la capacidad representativa-racional que nos permite ordenar a la naturaleza como un sistema teleológico. La concepción kantiana en torno a la relación entre naturaleza teleológica y subjetividad conduce así a la consideración de que en tanto único ser organizado que tiene capacidad representativa, el ser humano es el *fin último* de la naturaleza, pues ésta obtiene el carácter de representación significada gracias justamente a la capacidad representativa de los seres racionales finitos; sin éstos, la naturaleza no obtendría ni poseería (al menos para nosotros, es decir, al menos desde la índole de nuestras capacidades cognoscitivas) sentido alguno.

Para Kant el ser consciente, desde su capacidad representativa, no sólo se representa a la naturaleza como causalmente emplazada desde una capacidad representativa, sino que esta capacidad representativa la única forma en que puede representarse a los seres organizados, es como si la representación (naturaleza teleológica) representada (causalidad que obra conforme a fines) se representase a sí misma en el único ser que tiene capacidad representativa (ser humano), reconociéndose así a sí misma en lo otro (relativo) de ella. Se trata de una relación *relativa* pues el ser humano se reflexiona como el único ser organizado *de la naturaleza* que en tanto posee capacidad representativa es capaz de representársela a ella siendo él el fin último de su ordenamiento teleológico. Es precisamente por esto que Kant amplía esta consideración inicial de clara adscripción epistémica, para acceder a una nueva consideración que rebasa el mero carácter representativo-representacional de la subjetividad hacia su capacidad causal-representativa. En otros términos, se trata del paso de la razón teórica a la razón técnico-práctica:

Si ahora ha de encontrarse dentro del hombre mismo aquello que debe cursarse como fin mediante su vinculación con la naturaleza, entonces este fin ha de ser bien de tal índole que pueda verse satisfecho él mismo por la naturaleza en su caridad [*Wohltätigkeit*] o bien se cifrará en la aptitud [*Tauglichkeit*] y la destreza [*Geschicklichkeit*] para toda clase de fines para los que el hombre pueda utilizar la naturaleza (externa e internamente). El primer fin

de la naturaleza sería la *felicidad* [*Glückseligkeit*]; el segundo la *cultura* [*Kultur*] del hombre.⁴²³

La consideración de que el fin propio del hombre en tanto fin último de la naturaleza sea una relación respecto a ella donde sólo tenga cabida esperar su caridad para satisfacer tal fin es recusada por Kant a partir de dos argumentos. De acuerdo al primero, si la felicidad fuese el fin propio de la naturaleza respecto a los seres humanos (en tanto fin último de esa naturaleza), entonces la naturaleza no podría ser enjuiciada como proyectada por una causalidad que obrase conforme a fines, puesto que tal fin no podría alcanzarse jamás debido a que la apertura de deseo que convierte a la *idea*⁴²⁴ de felicidad en un estado que se pretende alcanzar es siempre infinita: «pues su naturaleza [del hombre] no es de tal índole que pueda detener en algún punto la posesión y el goce, quedando satisfecha con ello».⁴²⁵

El segundo argumento que Kant expone toma como punto de partida la constatación de que si el fin de la naturaleza respecto a los seres humanos fuese su felicidad, entonces no se comprendería cómo en orden a alcanzarla la naturaleza se comportan tan escasamente favorable respecto a los seres humanos: «cuando más bien [el hombre] se ha visto dispensado en tan escasa medida como cualquier otro animal de sus perniciosos efectos; la peste, el hambre, las inundaciones, las heladas, el ataque de otros animales grandes y pequeños, etc.».⁴²⁶ Por reducción al absurdo, Kant concluye que dado que el fin de la naturaleza en torno al hombre no puede ser su felicidad, y debido a que el concepto de «felicidad» conlleva una relación vertical desde la naturaleza hacia la facultad de desear (i. e., estar a expensas de su caridad), tal fin último no puede ser otro sino uno a través del cual el hombre se prepara para escindir-se de la naturaleza en vistas a esa su apertura de deseo:

⁴²³ *KU*, Ak. 430

⁴²⁴ Como ya lo mencionamos en nuestra exposición de los imperativos técnico-prácticos, la conciencia de la satisfacción de las inclinaciones (cuya suma es precisamente la felicidad) como principio determinante de la voluntad está desde el principio ya desgajada del orden de lo instintivo-natural. En el contexto que estamos ahora comentando, Kant menciona a este respecto: «El concepto de felicidad no es un concepto que acaso el hombre abstraiga de sus instintos y extraiga de su propio animalidad, sino que es una mera *idea* de un estado, idea a la cual quiere adecuar dicho estado bajo condiciones simplemente empíricas (lo cual es imposible). *KU*, Ak. 430

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*

De acuerdo con su destino [el hombre] es el fin último de la naturaleza; pero esto siempre queda condicionado a que lo entienda y tenga la voluntad de darle tanto a la naturaleza como a sí mismo tal relación final, de tal modo que pueda ser autosuficiente independientemente de la naturaleza y, por tanto, pueda ser ese fin final que, sin embargo no ha buscarse en la naturaleza.⁴²⁷

El *fin último* de la naturaleza no es pues el ser humano en términos genéricos, pero tampoco ese fin intrínseco a su naturaleza cual es la consecución de la felicidad, pues esto no sólo es fácticamente irresoluble, sino que al convenir que la felicidad fuese el fin último de la naturaleza respecto a los hombres éstos estarían *sujetados* a la benevolencia o caridad de la misma: pura proyección de deseo sin verdadera capacidad de decisión. Lo cual, a su vez, impediría clausurar la trabazón teleológica de la naturaleza pues no habría ningún ser organizado que pudiese encumbrarse como *fin final*. Es debido a esto que Kant sostiene que el *fin último* de la naturaleza teleológicamente emplazada respecto a los seres humanos no es otra cosa sino el *cultivo* de las condiciones que nos permitan alcanzar el estatuto de *fin final*.

En el entendido de que para Kant el *fin final* de la naturaleza no puede ser a su vez *naturaleza* —en tal caso, no habría estrictamente *fin final*—, la condiciones subjetivas que han de cultivarse no pueden ser sino aquellas que den lugar a la consumación de la propia legalidad natural (tanto en términos teleológicos como en términos mecánicos: el *fin final* no puede ser ni un medio para un fin ni un producto ateleológico). Pues bien, esta condición subjetiva de los seres humanos cuyo cultivo es el *fin último* de la naturaleza es, escribe Kant, «la aptitud para proponerse fines en general a sí mismo (independientemente de la naturaleza en su determinación final) y a la naturaleza».⁴²⁸ Esto quiere decir que para Kant es el cultivo de la aptitud para proponernos fines a nosotros mismos y a la propia naturaleza, fuera de esa relación vertical donde se espera que la naturaleza se adecúe o se muestre benévola respecto a nuestros deseos, lo que constituye el *fin último* de la trabazón teleológica de la misma.

⁴²⁷ *KU*, Ak. 431

⁴²⁸ *Ibid.*

Ahora bien, dado que este darse a sí mismo fines de los seres humanos no puede estar mediado por la felicidad toda vez que ésta no puede ser considerada como fin último de la naturaleza, Kant enfatiza que tal aptitud de proponerse fines es de manera específica un modo tal donde se cultive la capacidad de elección de los agentes racionales.⁴²⁹ Sólo a través de tal, piensa Kant, podrá alcanzarse el fin incondicionado o fin final de la naturaleza. Por lo tanto, «sólo la *cultura* [*Kultur*] puede ser el fin último que uno tiene motivo de atribuir a la naturaleza con respecto al género humano».⁴³⁰ De acuerdo a lo señala por Kant aquí, si la cultura es el fin último de la naturaleza lo es en la medida en que solicita una progresiva formación (*Bildung*) del género humano respecto a su aptitud [*Tauglichkeit*] para proponerse fines en general. Ahora bien, es a partir de esta consideración teleológica de la naturaleza que Kant formula la tesis de que ésta procede progresivamente para dar lugar al *fin último*, y que en este devenir progresivo la naturaleza hace uso de distintos medios para desarrollar ya la *habilidad*, ya la *disciplina* (imperativos técnicos e imperativos pragmáticos) hasta alcanzar esa «única condición formal bajo la cual puede alcanzarse este propósito final suyo, [esta condición es] aquella constitución de las relaciones de los hombres entre sí donde el perjuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contrapone al poder legítimo de un todo que se llama *sociedad civil*».

Las reflexiones de Kant que hemos expuesto hasta aquí, pese a su dejo paradójico, son sin embargo resultado del intento por reunir en una totalidad sistémica (si bien meramente reflexiva) la irreductible distinción (propriadamente ontológica) entre naturaleza y libertad. Lo señalado líneas arriba es emblemático al respecto: de acuerdo a Kant, al enjuiciar a la naturaleza como una totalidad organizada teleológicamente es necesario pensar cuál es el fin final de la misma, pero tal fin final en tanto tal no puede pertenecer a ella (no es algo que ella por sí misma pueda alcanzar), por lo es necesario que sea propuesto un *fin último* dentro de ella, pero para que tal fin último llegue a alzarse en esa posición privilegiada es necesario que sea capaz de sobreponerse a la propia naturaleza, es decir, que funja como *fin final*. En otros términos: para Kant el fin final es condición del fin último, i. e., sólo porque los seres humanos somos capaces de proponernos fines que la

⁴²⁹ *KU*, Ak. 432

⁴³⁰ *Ibid.*

naturaleza no puede darnos (*fin final*) es que podemos acceder al rango del *fin último* del orden natural.⁴³¹

Ahora bien, Kant señala que es precisamente para que tenga lugar este *fin último* que la naturaleza interviene (ya con la guerra, ya con la desigualdad) desarrollando las aptitudes (cultura) de los seres racionales para proponernos fines (aun cuando todavía *naturales*), pues es esta última capacidad lo que nos distingue definitivamente de la mera naturaleza y lo que nos permite (precisamente por ello) constituirnos en el *fin final* de la misma. Respecto a esto, Kant señala que la institución de una *sociedad civil* es la condición formal que permitiría el resultado último de este desarrollo de aptitudes para proponernos fines, pues es en ella donde, a través de una constitución civil (*pactum unionem civilis*,⁴³²), cada uno de los miembros de la *societas* se reconocen unos a otros como fines en sí mismo y no meramente como medios; es decir: se re-conocen como sujetos libres (por exclusión: no sólo naturales) que en tanto tales pueden proponerse (representarse) fines particulares que cumplir «en concordancia con la libertad de todos».⁴³³ Se entiende que, al menos en la formulación que este tema posee desde la perspectiva de la teleología, Kant no está describiendo un hecho histórico dado,⁴³⁴ sino que la tesis de la sociedad civil se instala dentro de ese amplísimo relato causal teleológico donde la naturaleza es pensada en una compleja trama de relaciones finalísticas externas cuyo fin (*fin último de la naturaleza*) es que las racionalidades finitas se instituyan como ordenadoras (representativa y técnicamente) de la misma naturaleza como un sistema de fines.

Lo peculiar de esta concepción de Kant es que la condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar ese su fin último (i. e. la posición del hombre como soberano del orden natural) es la instauración de un orden social bajo una constitución civil, pero a su

⁴³¹ En «Kant y la Ilustración», Claudio La Rocca escribe puntualmente a este respecto: «Dicho de otra manera: el hombre es el fin de la naturaleza sólo porque es el ente que en la naturaleza *puede* interpretar la tarea de dar fines, y además sólo *si* consigue interpretar plenamente esta tarea, moviéndose en el horizonte de un fin que no tenga necesidad de fundaciones extrínsecas, ni en la naturaleza ni en un Dios». Claudio La Rocca, «Kant y la Ilustración», *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Núm. 35, IFS/CSIC, Madrid, 2006, p. 115.

⁴³² «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit. p. 111

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ Respecto a las tensiones internas del «relato teleológico» desde el cual Kant desarrolla sus reflexiones sobre la sociedad civil, remitimos al trabajo de Efraín Lazos, «Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant», *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, IFS/CSIC, Madrid, N. ° 41, julio-diciembre, 2009, pp. 115-135

vez, alcanzar este pacto civil regido por el reconocimiento mutuo entre subjetividades libres sólo es posible si tales subjetividades han logrado darse a sí mismas la ley que determina su voluntad. La paradoja que señalábamos se encuentra precisamente aquí: según el modo en que Kant presenta esta problemática en el contexto que estamos comentando, el pacto civil no es algo que la naturaleza teleológicamente emplazada pueda alcanzar desde sí misma, pues en tanto *pacto civil* en éste tiene ya lugar la constitución (autoconstitución) de los sujetos en legisladores morales (i. e., sujetos autónomos).

Ahora bien, como es evidente, la concepción kantiana de la sociedad civil exigiría un tratamiento exclusivo que no podemos llevar a cabo en este trabajo, baste con señalar que de acuerdo al modo en que dicha temática está expuesta por Kant en los pasajes que estamos comentando, si la sociedad civil es el fin último de la naturaleza, pero si a su vez la sociedad civil exige de sus miembros la capacidad efectiva de que se instituyan en sujetos autónomos (fines en sí mismo), entonces la condición (la *ratio essendi*) para tal *fin último* de la naturaleza es que la razón llegue a constituirse desde su propia legalidad en *fin final* de la misma.

En efecto, por *fin final* de la existencia del mundo Kant entiende a «aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad».⁴³⁵ Un fin que no depende de ningún otro fin, es decir, una condición incondicionada o, en términos dinámicos, una causa no causada. Es precisamente por esto que, de acuerdo a Kant, la posición de *fin final* no puede ser alcanzada por la propia naturaleza, ya que ésta, en tanto *natura materialiter*, es ya siempre condicionada. En lo que Kant denomina como el reino de los fines, sólo los seres racionales finitos pueden ser un fin en sí mismos; por su parte, en el reino de la naturaleza (como *mera* naturaleza) no hay nada que pueda constituirse en fin final. Porque, tal y como hemos insistido, para Kant el *fin final* de la naturaleza no es, por definición, un fin que ella logre o pueda alcanzar. Es justamente por esto que Kant sostiene que sólo podemos ubicar el *fin final* de la naturaleza en aquellos seres organizados que, por un lado, sean capaces de proponerse fines a realizar, y por otro, que en esa capacidad de proponerse fines puedan prescindir de los dictados de los fines propios de la naturaleza para ser capaces de autodeterminarse desde sí mismos:

⁴³⁵ KU, Ak. 434

El hombre es este tipo de ser, su bien considerado como noúmeno; es el único ser natural en el que podemos reconocer por parte de su propia índole una capacidad suprasensible (la *libertad*) e incluso la ley de la causalidad, junto con el objeto de la misma, que puede proponerse como fin supremo (el sumo bien en el mundo).⁴³⁶

La compleja argumentación kantiana conduce así a la conclusión de que el *fin final* de la naturaleza (sólo y exclusivamente en el sentido objetivo del genitivo) es la negación absoluta de ella, es aquel fin donde ella deja de *ser* para que advenga el *deber ser*. Un fin que no es consecuencia (ni mecánica ni teleológicamente) de ella, puesto que sólo se alcanza en cuanto la ley moral, incondicionada y autónoma, legisla sobre la voluntad. En una expresión harto paradójica vale decir que para Kant el *fin final* de la naturaleza es la libertad. Y, a su vez, es sólo desde la libertad que los seres racionales finitos alcanzamos a *reconocernos* en esa posición de *fin último* de la naturaleza en su trabazón teleológica.

Si nuestra interpretación es correcta, lo que Kant estaría indicando con esto es que la posición de *fin último* de los seres humanos en el orden de la naturaleza no está dada de antemano, sino que antes bien dicha adscripción teleológica exige ser alcanzada a través de la asunción plena de la razón en su autodeterminación moral. En este sentido, la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante no sólo conduciría a una comprensión propiamente *especulativa* de las relaciones entre naturaleza y subjetividad, sino que también (y sobre todo) incluiría un rasgo estrictamente prescriptivo-regulativo cuya especificidad reside en la encomienda crítica para la gestión *reflexiva* y *realizativa* del sentido del mundo desde la autoconsciencia de la finitud de la razón.

⁴³⁶ *KU*, Ak. 435

CONCLUSIONES

¿para qué existen todos esos artificios [*künstliche*] de la naturaleza, para qué existe el hombre mismo, en dónde hemos de detenernos como último fin de la naturaleza que no es posible pensar [*denkbaren*]?

I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*

Pese a su paradójica formulación desde una filosofía que asume explícitamente como uno de sus *leitmotivs* la crítica al proceder dogmático de la razón y a los excesos de la metafísica, en este ensayo hemos defendido que la inclusión de un modelo causal teleológico no sólo está plenamente justificada dentro de la economía discursiva del proyecto crítico de Kant, sino que además admite ser interpretada en términos de un elaborado expediente de legitimación reflexivo respecto al carácter finito de la racionalidad humana. A este respecto, los distintos pasos argumentativos que conducen a la formulación de la tesis en torno al *fin último* y *fin final* de la naturaleza son, a nuestro juicio, la expresión de un progresivo ahondamiento en la dimensión finita de la subjetividad cuya más acusada caracterización reside justamente en la exigencia de gestionar de manera meramente reflexiva y analógica el lugar que le corresponde a la racionalidad humana dentro de una naturaleza despojada de cualquier atributo esencialista o sustancial.⁴³⁷ Esta conclusión, cuyas rasgos hemos intentado trazar en el último capítulo de este trabajo, es el resultado de distintas líneas de fuerza argumentativa de la filosofía kantiana, cuyo entrecruzamiento da lugar justamente a lo que sugerimos denominar aquí como una teoría *antropogénica* en clave crítica. Expuestas en términos esquemáticos, estas distintas líneas argumentativas son las siguientes:

1. El carácter finito o derivado de la subjetividad humana no es para Kant una característica extrínseca o meramente accesoria de la misma, ni mucho menos una condición «negativa» que habría que superar; por el contrario, es desde este carácter finito, constitutivo de la estructura formal de la subjetividad, que la razón debe dar respuesta a ese cúmulo de cuestionamientos que se hace respecto a lo que se puede saber, a lo que se debe

⁴³⁷ Como ha señalado Villacañas Berlanga: «Kant ha destruido la noción de naturaleza esencial y sustancial, aquella que se basaba, o constituía, el decreto creador de la bondad y la inteligencia divina». José Luis Villacañas Berlanga, «Naturaleza y razón. Kant: filósofo del clasicismo», op. cit. p. 15.

hacer y a lo que cabe esperar. Por lo que respecta a la primera pregunta, referida al interés teórico-especulativo de la razón, la respuesta de Kant señala que la posibilidad de todo conocimiento efectivo reside en la función de enlace que lleva a cabo *a priori* el entendimiento (por mediación de las categorías o conceptos puros) sobre la multiplicidad sensible dada en la intuición. Sin esta referencia a la multiplicidad sensible es imposible que la función de enlace del entendimiento obtenga referencia objetiva (empírica) alguna. Entendimiento y sensibilidad son así, conjuntamente, las condiciones de posibilidad de toda genuina referencia objetiva (empírica) de los distintos enlaces judicativos. En ausencia de lo aportado por la sensibilidad (tal es el caso de la metafísica tradicional), el entendimiento es incapaz, por sí sólo y desde sí mismo, de elaborar juicios genuinamente objetivos.

La dimensión finita de la subjetividad humana se hace evidente aquí: el único modo a través del cual puede otorgársele referencia objetiva a los juicios que el entendimiento lleva a cabo es a través de la sensibilidad, pero ésta, como insiste Kant en la «Estética trascendental» de la primera *Crítica*, no es más que el marco formal que, a través de las formas puras de la intuición (espacio y tiempo), condiciona *a priori* todo aquello que le sea dado. El carácter *receptivo* de la sensibilidad implica de este modo el carácter *dependiente* del entendimiento: «la receptividad sólo puede hacer posible el conocimiento si está ligada a la espontaneidad».⁴³⁸ Sin material sensible alguno, el conocimiento es imposible. Pero este material sensible, «previo» al trabajo de la sensibilidad, no es constituido por el propio sujeto, sino sólo dado a él. Como contrapunto explicativo a esta tesis, la alusión que Kant hace a una hipotética *intuitus originarius* viene a mostrar justamente el carácter dependiente o derivado (*intuitus derivativus*) de la intuición propia de la subjetividad humana.⁴³⁹ Dicho brevemente: para Kant la subjetividad humana, finita, en contraposición a la hipotética *intuitus originarius*, no *crea* sus contenidos, sino antes bien posibilita la *aparición* de los mismos, en el marco de su propia estructura sensible a la cual ellos habrán de ceñirse. La distinción crítica entre fenómeno (lo dado en la sensibilidad) y cosa en sí (lo que subsiste al prescindir de las condiciones subjetivas) sólo tiene sentido entonces desde

⁴³⁸ *KrV*, A 97

⁴³⁹ «[Esta forma de intuir] se llama sensible porque *no es originaria*, es decir, [no es] tal, que por ella sea dada la existencia misma del objeto de la intuición (y esta [manera de intuición], por lo que podemos entender, sólo puede corresponderle al Ente originario [*Urwesen*]), sino que depende de la existencia del objeto, y por tanto, es posible sólo gracias a que la capacidad representativa del sujeto es afectada por aquél».
KrV, B 72

una comprensión de la subjetividad que asume expresamente los límites que la constituyen y desde los cuáles ella constituye la experiencia.

2. De acuerdo a los resultados que se derivan de la «Analítica Trascendental» de la primera *Crítica*, por Naturaleza habría que entender no sólo el resultado de los distintos enlaces judicativos que lleva a cabo *a priori* el entendimiento sobre la multiplicidad sensible dada en la intuición, sino —en un sentido más preciso— la ordenación formal (*natura formaliter*) de los objetos de la intuición (*natura materialiter*) por medio de los Principios del entendimiento. En esta ordenación estructural que el entendimiento lleva a cabo, cobra una relevancia determinante el papel de la Segunda analogía de la experiencia pues es ella la que provee de un criterio conceptual tal que permite formalizar objetivamente la percepción de lo que *acontece*, enlazando judicativamente en términos causales a los fenómenos. Al respecto, Kant señala que en tanto regla o ley que reside en el entendimiento, la categoría que enlaza causa y efecto debe entenderse como condición de posibilidad para toda *percepción* de acontecimientos o sucesos objetivos.

Tal y como argumentamos en el primer capítulo de este trabajo, esto no significa que la regla causal instituya arbitrariamente relaciones causales eficientes, sino que antes bien lo que lleva a cabo es someter a una regla a las percepciones sucesivas de un fenómeno, de modo tal que éste obtenga el estatuto de acontecimiento objetivo; como afirma Kant, lo que regla causal lleva a cabo es «hacer *necesario* [*nothwendig*] el orden de las percepciones que se siguen unas a otras».⁴⁴⁰

Ahora bien, en función de los intereses de este trabajo, lo que nos interesaba mostrar con esto es que la Segunda Analogía de la experiencia, en tanto ley que enlaza causa y efecto, es la condición para la percepción de todo suceso objetivo, por lo que todo paso o tránsito del no-ser al ser en el fenómeno sólo es posible bajo la regla que establece que el efecto (lo que acontece) antecede perceptualmente a la causa (lo que precede). Por vía negativa, esto implica que en la naturaleza es radicalmente imposible que tenga cabida una causa no causada: ya que todo acontecimiento está condicionado por la regla causal que provee el entendimiento, no hay posibilidad de experimentar objetivamente (empíricamente) *sucesos* que no estén antecedidos por un estado de cosas precedente. En

⁴⁴⁰ *KrV*, B 238 / A 193

este sentido, la naturaleza es una totalidad ordenada espaciotemporalmente, sostenida en última instancia por ese foco de referencia que es el «Yo pienso» que acompaña toda representación.

3. Justamente, de acuerdo a Kant, es frente a esta naturaleza ordenada formalmente que la capacidad de juzgar reflexionante, inicialmente orientada en función del interés teórico-especulativo de la razón, se ve instada a postular un sistema de leyes particulares que en su remisión mutua configuran una representación de la naturaleza *como si* ésta estuviese sustentada en una operatividad técnica; es decir, como elaboración de una subjetividad arquetípica. Para legitimar el uso del enjuiciamiento reflexivo, Kant propone como punto de partida la distinción entre dos modos o modalidades de la facultad de juzgar (*Urteilkraft*); de este modo, frente a la facultad de juzgar determinante que presupone una ley dada desde la cual comprende todo caso singular, Kant caracteriza a la facultad de juzgar reflexionante como aquella capacidad subjetiva que se ve instada a buscar, para singulares empíricos que en su *especificidad* no pueden ser determinados categorialmente, una ley o concepto universal desde el cual integrar sistemática y clasificatoriamente tales singularidades.

En esta primera aproximación en torno al uso y operatividad propia de la facultad de juzgar reflexionante, Kant destaca su rasgo estrictamente epistémico (inherente en última instancia al interés teórico-arquitectónico de la razón), el cual se evidencia en la exigencia de complementar la concepción «analítica» de la naturaleza, ordenada formalmente desde los Principios del entendimiento, hacia una comprensión reflexiva «sintética» donde lo específico y heterogéneo, aquello sobre lo que el marco categorial no alcanza a legislar dado su rango formal, es integrado en un plexo de sentido *como si* de una obra técnica se tratara.

De acuerdo a esta concepción kantiana, cada uno de los casos singulares o particulares empíricos de la naturaleza está integrado en una complejísima arquitectónica de gradual especificidad donde géneros, especies y subespecies constituyen sus distintos estamentos. El principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante otorga de este modo cobertura conceptual (meramente subjetiva y reflexiva) al caso singular empírico,

suponiendo que la naturaleza está sustentada en una estructura representativa análoga a la que tiene lugar en la racionalidad técnico-práctica.

En este momento, referido sólo a lo que Kant denomina como «finalidad formal» o «finalidad lógica», no hay estrictamente dinamismo ni movimiento en la representación reflexiva de la naturaleza arquitectónica. Para que tal dinamismo tenga lugar, es necesario no sólo reflexionar a la naturaleza en términos de un ordenamiento lógico clasificatorio, sino también en términos de su producción interna. Justamente, la ulterior conceptualización que Kant elabora respecto a la *causalidad técnica* de la naturaleza, está legitimada en función de aquellos productos naturales para cuya posibilidad de intelección es exiguo el modelo causal mecanicista. Como hemos intentado poner de manifiesto en este ensayo, según Kant esta comprensión causal técnica está sustentada en la proyección reflexiva de un entendimiento análogo a la subjetividad humana en tanto capacidad representativa-causal; es decir, donde la representación del efecto —lo realizado— opera como condición de posibilidad de la causa.

En la reconstrucción que propusimos en torno al modelo causal de la racionalidad técnica que propone Kant, intentamos destacar que, pese a su irreductible pertenencia a la legalidad causal natural, hay en ella una instauración temporal extraña a los modos del tiempo (permanencia, sucesión y simultaneidad) de la experiencia fenoménica. En efecto, en tanto modalidad causal inscrita en la facultad de desear, el signo distintivo de la razón técnico-práctica reside para Kant en su *inclinación* [*Neigung*] hacia un objeto o suceso cuya representación está directamente relacionada con el sentimiento de placer que se espera de él; esta «espera» es justamente la que posibilita o funda la apertura de la subjetividad hacia un ser futuro el cual funciona como fundamento de determinación de la voluntad. Respecto a esto, la definición de *inclinación* que Kant propone en la *Antropología* muestra claramente que hay en ella tanto una dimensión representativo-causal como una dimensión temporal, pues el objeto deseado que impulsa a la autodeterminación del sujeto es siempre «algo futuro»⁴⁴¹ cuya representación determina a la facultad de desear para la realización [*Wirklichmachung*] del mismo. Esto significa que en el caso de la razón técnico-práctica, la representación previa del objeto realizado (el efecto) ha fungido como causa o fundamento determinante de la causalidad de la voluntad (la causa). Según Kant, la representación de la

⁴⁴¹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, op. cit. p. 198.

realidad del efecto, (efecto siempre posterior en el tiempo), es en último término la causa (anterior en el tiempo) de su realización. Dicho brevemente: la representación del efecto es el fundamento de la causalidad que lo produce. Pero, justamente, es esto lo que Kant denomina como *fin*: «el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto se llama fin». ⁴⁴² El modelo causal de la racionalidad técnico-práctica implica así una causalidad de tipo finalística o teleológica. Es justamente en analogía con este modelo causal desde el cual Kant caracteriza al principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante, el cual dicta y rige el modo en que ella misma ha de proceder para el enjuiciamiento de la naturaleza por lo que a los seres vivos se refiere. Se trata de una analogía establecida no sólo desde la propia facultad de juzgar, sino sobre todo de una analogía que recurre o apela a un modelo causal ínsito en la propia subjetividad.

De acuerdo a esto, la concepción kantiana del enjuiciamiento teleológico de los seres vivos en términos reflexivos implica un carácter subjetivo en dos sentidos distintos: en primer lugar (A), la predicación judicativa que tiene lugar el enjuiciamiento teleológico no atribuye *objetivamente* ninguna propiedad a la objetos de la naturaleza (*natura materialiter*); esto quiere decir que tal predicación no es constitutiva de la experiencia, sino sólo regulativa respecto a la propia subjetividad que la enjuicia. No dice cómo son las cosas del mundo, sino sólo cómo hemos de enjuiciarlas para otorgarles un sentido más allá de su estricta y genuina significación epistémica. En segundo lugar (B), la representación reflexiva de la naturaleza en el caso de los organismos vivos es realizada a través de una transferencia analógica de la propia operatividad de la subjetividad, es decir que el contenido representacional de la facultad de juzgar reflexionante en su modalidad teleológica es por su parte también una estructura representativa. Dicho escuetamente: lo representado es representacional. La formulación expresa de esto es la tesis kantiana en torno a la naturaleza reflexionada como soportada por un proceder representativo, i. e., eso que Kant denomina como *intellectus archetypus*.

Es en este punto preciso donde reside una de las tesis medulares de nuestra interpretación: para Kant la vinculación conceptual entre (A) y (B) tiene un carácter necesario, derivado en último término de la finitud estructural de la subjetividad. Esto quiere decir que el único modo posible en que puede ser *legítimamente* representada la

⁴⁴² KU, Ak. 181

causalidad teleológica de la naturaleza es a través de la reflexión analógica de una estructura representativo-causal que opera en ella. Cualquier otro recurso —apelar, por ejemplo, a lo suprasensible indeterminado que subsiste al prescindir de las condiciones subjetivas que hacen posible la experiencia— se consigna como ilegítimo puesto que se estarían transgrediendo los límites de la racionalidad. La insistencia de Kant a lo largo de la *Crítica de la facultad de juzgar* respecto a que el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza bajo el modelo analógico de la racionalidad técnica es consecuencia de «la índole de nuestras capacidades cognitivas», indica precisamente lo que hemos defendido aquí: dada la índole de nuestra estructura subjetiva, el único modo para enjuiciar los procesos de producción, crecimiento y reproducción de los organismos vivos es a través de una transferencia reflexiva hacia la naturaleza de nuestra propia estructura subjetiva.

4. Al mostrar que la capacidad productiva de los organismos vivos sólo puede ser pensada en términos de una causalidad que obre conforme a fines, Kant conduce la discusión inicial respecto a la *finalidad interna* de los seres organizados hacia la *finalidad externa* en cuanto trabazón teleológica de la naturaleza donde lo que impera es una trama de relaciones medios-fines. La justificación inicial que Kant esgrime para extender el uso del enjuiciamiento teleológico desde los organismos vivos hacia la naturaleza en su totalidad viene dada por el reconocimiento de la propia dinámica del *intellectus archetypus* postulado sobre la naturaleza: dado su carácter análogo con la razón técnico-práctica, Kant afirma que el *intellectus archetypus* enjuiciado reflexivamente incluye o supone no sólo una capacidad causal sino también una componente *intencional*. Precisamente, es desde el supuesto de tal intencionalidad que surge la pregunta respecto al *fin último* de la naturaleza, pues si cada uno de los organismos vivos está sostenido en su estructura interna por una subjetividad arquetípica que opera intencionalmente, entonces éstos admiten ser enjuiciados como *fines naturales* cuyo papel dentro de la economía global de la naturaleza teleológica es o bien de meros medios para otros fines naturales o bien como fines últimos de la naturaleza.

La ulterior comprensión kantiana de los seres humanos como fines últimos de la trama teleológica de la naturaleza se legitima en primera instancia toda vez que se reconoce que los agentes racionales somos los únicos seres vivos de que tenemos la capacidad de

representarnos una cadena de fines; sin los seres humanos, señala Kant de manera enfática, «la creación entera sería un mero erial gratuito».⁴⁴³ De acuerdo a esto, para Kant los seres humanos somos el *fin último* de la naturaleza porque somos los únicos seres vivos que tenemos la capacidad de dotarla de sentido, de significarla subjetivamente en términos teleológicos. Pero si bien esta capacidad representativa de los seres humanos es una condición necesaria para poder representarnos a nosotros mismos como fin último de la naturaleza, esto no es sin embargo una condición suficiente; efectivamente, Kant sostiene que la condición fundamental que permite al ser humano ubicarse en la posición de fin último de la naturaleza es que sea capaz de proponerse fines independientemente de la naturaleza; es decir que se constituya a sí mismo en *fin final*. Para una adecuada intelección de la tesis que Kant está sosteniendo aquí, hay que recordar que por *fin último* se entiende un *fin natural* (un ser vivo) que constituye el último eslabón en la cadena de fines externos, es decir, un ser vivo que no ocupe a la vez el papel de medio para ningún otro fin, mientras que por *fin final* de la existencia del mundo Kant entiende a «aquél fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad».⁴⁴⁴ Es precisamente por esto último que, de acuerdo a Kant, el *fin final* no puede ser alcanzado por la propia naturaleza ya que ésta es siempre condicionada, por lo que sólo podemos pensar el *fin final* de la naturaleza en aquellos seres organizados que, por un lado, sean capaces de proponerse fines a realizar, y por otro, que esa capacidad de proponerse fines pueda prescindir de los dictados de la naturaleza. Pero una capacidad de tal índole no es sino libertad.

Lo peculiar de la concepción kantiana de la naturaleza teleológica y del *fin último* de la misma, reside en que éste sólo puede alcanzar tal estatuto en cuanto él mismo se pone como *fin final* de la naturaleza, al determinar su capacidad de proponerse fines por medio de una ley que no deriva de la naturaleza. Sólo en tanto sujeto moral (sujeto a la ley moral) el ser humano es *fin final* de la naturaleza (en otros términos: ya no es más naturaleza) y entonces puede acceder a ser el *fin último* de ella. En este sentido, la autonomía moral es para Kant la condición (interna) del *fin final* de la naturaleza, pero a su vez tal autonomía exige como condición de su posibilidad (su *ratio essendi*) a la libertad. Pues bien, sólo en tanto que libre la razón llega a erigirse como *fin final* de la naturaleza, pero la libertad

⁴⁴³ *KU*, Ak. 442

⁴⁴⁴ *KU*, Ak. 434

misma no es un resultado *de* la naturaleza, sino más bien su consumación definitiva. Lo que a nuestro juicio resulta sumamente singular de esta conceptualización teleológica de la naturaleza en la *Crítica de la facultad de juzgar* es precisamente que ella abona una comprensión *antropogénica* donde finalmente la destinación de la naturaleza es que los seres racionales finitos se constituyan a sí mismos en tanto tales. Las tesis kantianas en torno al enjuiciamiento teleológico de la naturaleza conducen de este modo a la conclusión de que esta tarea de autofundación de la razón es aquello a lo que la naturaleza la ha destinado pero que, sin embargo, en último término, no depende de ella para su realización. Pero, como hemos intentado poner de manifiesto, para Kant esta «destinación» de la naturaleza respecto a la razón no es en el fondo sino una proyección reflexiva (radicalmente lúcida) de la misma racionalidad humana.

En este sentido, la causalidad conforme a fines que opera sobre la naturaleza para ordenarla teleológicamente no es sino una remisión de la propia subjetividad para dar razón de sí misma como determinación final de ese ordenamiento teleológico. Es por esto que, a nuestro juicio, la concepción kantiana de un *intellectus archetypus* como condición para el enjuiciamiento de la generación de seres organizados (fines naturales) en la naturaleza no implica en ningún momento traspaso alguno hacia lo trascendente, ya que tal *intellectus archetypus* encuentra su criterio de fundamentación en la propia subjetividad. Expresado en términos negativos, lo que Kant está señalando con esto es que aquello respecto a lo cual la subjetividad humana no puede construir representación alguna (i. e., lo que en términos kantianos es denominado como el substrato suprasensible de la naturaleza) no es posible que sea articulado conceptualmente, ni siquiera de manera reflexiva.⁴⁴⁵ Vale decir que para Kant la subjetividad no sale (no debe salir) nunca de sí misma; la prueba de esto es que

⁴⁴⁵ Es por esto que —y a lo largo de este trabajo hemos intentado mantener en trasfondo una discusión al respecto— persiste, pese a todos los esfuerzos de la razón, el signo de algo externo a ella imposible de ser sometido o constreñido a sus dominios; eso que «*no siendo naturaleza ni tampoco libertad*» (KU, Ak. V 353) prevalece como sustrato supra-sensible tanto del sujeto como de los fenómenos. Ese residuo a-conceptual que nunca podrá ser integrado en su totalidad a la esfera de la razón finita, y que anuncia la precariedad de ésta y la amenaza que acecha a los hombres de un regreso in-significante al «abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados» (ibid. Ak. 452) Por ello, frente a interpretaciones desaliñadas que ven al sujeto kantiano como una hipóstasis de un *fundamento originario* que determinara la totalidad de la presencia de lo ente, en nuestra lectura hemos procurado mostrar que dicho sujeto, desde la radical conciencia de su finitud, funciona como condición de inteligibilidad (en sus distintos órdenes) que permite regular y asir esta presencia que permanece, en tanto tal, (i. e. presencia no referida ni dirimida por el sujeto) en una absoluta inaccesibilidad.

cualquier travesía hacia el extrarradio da lugar a ese cúmulo de ilusiones y espejismos (*Blendwerk*) que llevan a la razón a disputas irresolubles.

5. Pese a que en la secuencia argumentativa que Kant desarrolla el paso del *fin interno* al *fin externo* viene dado como una consecuencia necesaria de la postulación reflexiva de un *intellectus archetypus*, ocurre aquí, a diferencia de lo que pasa en el caso de los organismos vivos, que no hay experiencia particular alguna⁴⁴⁶ desde la cual pueda determinarse el concepto correspondiente a un fin externo.⁴⁴⁷ El estatuto «metodológico» de aquella parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* en donde tienen lugar las reflexiones de Kant a este respecto no es por ello baladí ya que sugiere algún tipo de intervención estratégica para resolver un conjunto de problemas cuya adecuada dilucidación, por otra parte, sólo puede obtenerse atendiendo a los distintos registros temáticos que tienen lugar en esta parte de la tercera *Crítica*. Si nuestra interpretación es correcta, habría entre la conceptualización de los fines internos y la tematización de los fines externos un salto discursivo suscitado por una problemática de cuño distinto a la que corresponde al enjuiciamiento de los seres organizados de la naturaleza.

Retomando lo que señalábamos al inicio de estas conclusiones respecto a que las reflexiones en torno a la teleología dentro del pensamiento kantiano admiten ser interpretadas como un intento por responder al cuestionamiento respecto al lugar que le corresponde a la racionalidad humana dentro de una naturaleza despojada de atributos sustancialistas o teológicos, lo que nos interesa destacar a modo de conclusión de este ensayo es que tales cuestionamientos pueden ser considerados como el telón de fondo que subyace a las reflexiones kantianas en torno a la *finalidad externa* de una naturaleza comprendida en términos teleológicos. Cuestionamientos cuyo talante metafísico —en ese sentido de metafísica acuñado por Kant como *metaphysica naturalis*— no puede ser soslayado pese a su innegable estatuto problemático dentro del pensamiento kantiano. Estos cuestionamientos, cuya explícita formulación se localiza en los pasajes finales de la *Crítica*

⁴⁴⁶ Kant señala expresamente que «El concepto de una cosa en cuanto fin natural es sin duda un concepto empíricamente determinado [*Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter*], es decir, sólo posible bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia, pese a lo cual no es un concepto que haya de abstraerse a partir de la experiencia, sino que sólo es posible con arreglo a un principio de la razón al enjuiciar el objeto». *KU*, Ak. 396

⁴⁴⁷ Cfr. Felipe Marzoa, *Desconocida raíz común*, op. cit. p. 99.

de la facultad de juzgar, son los que se condensan en las preguntas que hemos puesto como epígrafe para estas conclusiones: *¿para qué existen todos esos artificios [künstliche] de la naturaleza, para qué existe el hombre mismo, en dónde hemos de detenernos como último fin de la naturaleza que no es posible pensar [denkbaren]?*⁴⁴⁸

Como es sabido, lo peculiar y característico en el tratamiento de estas preguntas dentro del pensamiento kantiano es que éste se lleva a cabo desde una radical consciencia de la finitud de la razón, donde ninguna instancia externa o superior a ella (ni supra ni inframundana) puede fungir como criterio desde el cual pueda dárseles satisfacción.⁴⁴⁹ En este sentido, y frente a un tópico recurrente, nos parece que es necesario insistir en que la crítica de Kant a la metafísica no debe entenderse en términos de una taxativa exclusión de esa serie de problemáticas que una larga tradición había estimado como propias del pensamiento filosófico, sino que antes bien debería ser interpretada como un intento por reorientar hacia su ámbito genuino ese cúmulo de cuestionamientos que la razón se hace. De este modo, la respuesta que Kant proporciona a la pregunta por el sentido de la existencia de la naturaleza y del hombre mismo, pese a su innegable dejo paradójico, no es sino expresión de la tensión conceptual que implica no renunciar a las preguntas de la metafísica tradicional pero manteniendo a la vez la certeza de su irresolución epistémica.

Ahora bien, si nuestra interpretación es adecuada, la relevancia conceptual de la concepción kantiana de la capacidad de juzgar reflexionante en su modalidad teleológica residiría en que a través de ella el *faktum* de la racionalidad humana es remitido a un fondo de procedencia o fundamento que, de acuerdo a Kant, no puede sino pensarse bajo un modelo análogo a la propia capacidad representativa de la subjetividad humana, pues sólo desde tal recurso reflexivo la razón puede mantenerse dentro de sus estrictos límites. Esto es así pues, a diferencia de las concepciones teleológicas de la metafísica dogmática, en el

⁴⁴⁸ *KU*, Ak. 477

⁴⁴⁹ Hay que recordar que para Kant el examen crítico de la razón sobre sí misma tiene como propósito no sólo censurar las pretensiones infundadas de una razón ignorante de sus límites y alcances, sino también deslindar y ubicar los intereses de la misma en el lugar que genuinamente le corresponden, estableciendo de este modo las condiciones bajo las cuales es legítimo su uso. Justamente es la elusión y tergiversación de dichos intereses y de sus respectivos límites es lo que hace nacer la ilusión, las ensoñaciones, el dogmatismo y, en definitiva, la heteronomía de la razón. El supuesto que está a la base de esta tarea es que si bien la razón, en tanto «capacidad para juzgar según principios *a priori*» [*Vermögens nach Prinzipien a priori zu urteilen*], (*KU*, Ak. 432) carece por sí misma de un genuino alcance cognoscitivo, no por ello es fútil ni baladí que se vea instada a tratar de responder a esas preguntas que ella misma se formula, ya que éstas son síntoma inequívoco de un genuino interés que, en última instancia, la crítica ha de mostrar.

caso de Kant la razón (crítica) es radicalmente consciente del carácter analógico desde el cual enjuicia a la naturaleza, es decir que es consciente que se trata de una remisión que ella ha elaborado desde y por sí misma. En este preciso sentido, cabe sostener que la *ficción heurística*⁴⁵⁰ en torno a la intencionalidad de la naturaleza no es quizás más que el recurso de una razón menesterosa y depurada de ensoñaciones que, en la lucidez de su irresoluble soledad, exige dar razón de sí misma. Es por esto que el relato teleológico de la naturaleza puede leerse como una compleja y elaborada trama conceptual cuyo objetivo es dar respuesta a esa corrosiva e impostergable pregunta que Kant se plantea: *¿para qué existe el hombre mismo?*

⁴⁵⁰ Cfr. Roberto Rodríguez Aramayo, «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Núm. 4, IFS/CSIC, Madrid, 1991, p. 22.

BIBLIOGRAFÍA

a) Obras de I. Kant

Fuentes directas utilizadas (incluyen la paginación de la edición de la Academia [Ak.]: *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1907 ss.)

- *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968.
- *Kritik der Urteilskraft*, ed. H. Klemme – P. Giordanetti, Hamburg, 2001.
- *Von der Philosophie als einem System. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, ed. G. Lehmann, Hamburg, 1990.

Traducciones utilizadas

- *Antropología en sentido pragmático*, edición de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991
- *Crítica del discernimiento (Kritik der Urteilskraft)* edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, A. Machado Libros, Madrid, 2003.
- *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe de Dulce María Granja Castro UAM, México, 2001. / *Crítica de la razón práctica*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe de Mario Caimi, UNAM/UAM/FCE, México, 2009
- *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, editado por Cátedra, Madrid, 1995
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999
- *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, edición de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, 2001
- *Lecciones de lógica*, edición de Javier Marías con el título *Sobre el saber filosófico*, Universidad Complutense, Madrid, 1998

- *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, edición de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2002
- *Philosophical correspondence*, University of Chicago Press, Chicago, 1967
- *Primera versión de la introducción. «La filosofía como un sistema»*, edición de Pablo Oyarzún, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas, 1992
- *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, edición de Samuel Nemirovsky, UNAM, México, 1993
- *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe de Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999
- *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, edición de Nuria Sánchez en *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXVII, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.

b) Bibliografía secundaria

- Allison, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Gran Castro, Barcelona, Anthropos/UAM, 1992.
- Benítez, Laura / Robles, José Antonio, (comps.) *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México, UNAM, 1999.
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2000.
- Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2003.
- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, (edición de Roberto R. Aramayo; traducción de R. R. Aramayo y Salvador Mas), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Cazeaux, Clive., *Metaphor and Continental Philosophy: From Kant to Derrida*, Routledge, New York, 2007
- Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Francisco Monge, Madrid, Cátedra, 1989.

- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Duque, Félix, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Tecnos. Madrid 1986.
- Duque, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- Foucault, Michel, *Una lectura de Kant: Introducción a La Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- Gadamer, H. G., “Kant y el giro hermenéutico”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- González Juliana y Trías Eugenio, (eds.), *Cuestiones Metafísicas. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Tomo XXVI, Trotta/CSIC, Madrid, 2003.
- Gracia, Jorge, J, (ed.) *Concepciones de la metafísica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Tomo XVII, Trotta/CSIC, Madrid, 1998.
- Granja Castro Dulce María (comp.), *Kant; de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos/UAM, 1994.
- Grave Tirado, Crescenciano, *El destino de la razón. Una introducción a Kant*, UNAM, México, 2007
- Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002.
- Guyer, Paul, (ed.), *Kant's Critique of the Power of judgment. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2003.
- Guyer, Paul, (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2006
- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1996.
- Heidegger, Martin, *Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1992.
- Hoyos, L. E, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Siglo del Hombre/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 2001
- Kemp Smith, N, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Humanities Press, New York, 1962.

- Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, 1996. p. 97.
- Llano Cifuentes, Alejandro, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Navarra, 2002.
- Martiarena, Óscar, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, Alia, México, 2009
- Martínez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común*, Madrid, Visor, 1987
- Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (eds), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Técnos, 1989.
- Nancy, Jean-Luc, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Palacios, Juan Miguel, *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, Gredos, Madrid, 1979.
- Pérez-Borbujo, Fernando, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Herder, Barcelona, 2007.
- Reguera, Isidoro, *La lógica kantiana*, Madrid, Visor, 1989
- Rivera, Faviola, *Virtud y justicia en Kant*, Fontarama, México, 2003
- Safranski, Rüdiger, *El mal o El drama de la libertad*, trad. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Schopenhauer, Arthur, *Crítica de la filosofía kantiana*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Stepanenko, Pedro, *Categorías y autoconciencia en Kant*, México, UNAM/IIF, 2000.
- Strawson, Peter. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen, 1959; (versión en castellano: *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, trad. C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid, 1975).
- Torrevejano, Mercedes, *Razón y metafísica en Kant. Sentido de la Dialéctica trascendental como crítica de la metafísica.*, Madrid, Narcea, 1982.

- Trías, Eugenio, , *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona, 1985.
- Vázquez, Manuel E. y De la Calle, Roma (eds). *Filosofía y razón: Kant, 200 años*, Universitat de València, Valencia, 2005
- Villacañas Berlanga, José Luis, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Técnos, 1987.
- Vleeschauwer, H. J, *La evolución del pensamiento kantiano*, UNAM, México, 1962.
- Watkins, Erick, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Watkins, Erick, (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- White Beck, Lewis, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, University Of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Wolff, R. P, *Kant's theory of mental activity*, Harvard University Press, Cambridge, 1963.
- Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

c) Artículos de revistas

- Duque, Félix, «Dios y el éter en la filosofía última de Kant» en *THÉMATA. Revista de filosofía*, Núm. 38, págs. 31-55. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007.
- Duque, Félix, «Física y filosofía en el último Kant», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. IX, Núm. 9, págs. 61-74, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1974.
- Duque, Félix, «Kant: La expresión del mundo como terapia del espíritu», *Contextos*, Núm. 6, págs. 7-28, Centro de Estudios Metodológicos e Interdisciplinarios de la Universidad de León, León, 1985.
- Guyer, Paul., «Los principios del juicio reflexivo» en *DIANOIA, Anuario de Filosofía*, Año XLL, Núm. 42, págs. 1-59, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/FCE, México, 1996.

- La Rocca, Claudio, «Kant y la Ilustración», en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Núm. 35, págs. 107-127, IFS/CSIC, Madrid, 2006..
- Lazos, Efraín, «Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant», en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Núm. 41, págs. 115-135, IFS/CSIC, Madrid, 2009.
- Market, Oswaldo, «Ética y racionalidad en Kant», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Núm. 9, págs. 59-75, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992
- Moya, Eugenio, «Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano» en *Revista de Filosofía*, Vol. 30 Núm. 2, págs. 61-88, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2005
- Rivera Castro, Faviola., «Carácter moral y deberes éticos», », *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Núm. 30, págs. 135-146, IFS/CSIC, Madrid, 2004
- Rivera de Rosales, Jacinto., «Realidad e interés. El horizonte de la filosofía kantiana», en *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, Núm. 003, págs. 8-35, Universidad del Norte, Barranquilla, 2005.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Núm. 4, págs. 20-IFS/CSIC, Madrid, 1991
- Roldán, Concha., “Crusius: un jalón olvidado en la ruta del criticismo” en *Revista de Filosofía*, 3ª época. Vol. III. Núm. 3, págs. 123-140. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990.
- Stepanenko, Pedro., «Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant», en *DIANOIA, Anuario de Filosofía*, Año XLL, Núm. 42, págs. 91-105, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/FCE, México, 1996.
- Vigo, Alejandro., «Determinación y reflexión» en *Anuario Filosófico*, Vol. XXXVII. Núm. 3, págs. 749-795, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- Villacañas Berlanga, José Luis., «Historia de la razón y giro copernicano» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXVII, págs. 67-88, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.
- Wiehl, Reiner., «De la Teleología a la Teología ¿Aporía o camino? En relación a un debate central de la filosofía moderna», en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 27, págs. 217-241, Editorial Complutense, Madrid, 1993.