



BUAP

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

JUEGO Y CONFLICTO.
LA LIBERTAD Y LA NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO DE
IMMANUEL KANT

TESIS
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
HADAMAY MEJÍA HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS
DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

PUEBLA, PUE.

JUNIO 2016

Con gratitud

A mi madre por su inquebrantable amor a la vida y entereza ante la adversidad

CONTENIDO

Introducción	4
Planteamiento del problema	5
Justificación.....	6
Objetivos	7
Capítulo 1: Respecto a la teoría kantiana del yo.....	8
Capítulo 2: El desarrollo del concepto de libertad en Kant.....	13
2.1 La propuesta kantiana de la libertad como autodeterminación en el hombre...23	
Capítulo 3: La Facultad de Juzgar Teleológica y la Naturaleza.....	31
Conclusiones.....	53
Bibliografía	55

Introducción

Las transformaciones que han tenido nuestras concepciones del mundo, como consecuencia de las distintas propuestas filosóficas en diferentes momentos de la historia y por supuesto por los avances en los estudios científicos de la naturaleza, nos llevan a grandes enfrentamientos entre las establecidas concepciones de cada tiempo y de cada cultura.

En especial, lo afirmo por los conflictos resultantes en la filosofía práctica por dos motivos; por el desvanecimiento del absolutismo teológico y la incipiente afirmación del sujeto, y por la disolución del concepto teleológico de la naturaleza por el concepto matemático de la naturaleza, propio de las nuevas ciencias naturales. Por tales motivos, parece innegable que los fundamentos de validez tradicionales se extraviaron, que fue necesario y lo sigue siendo aún en nuestros días, replantearnos y redescubrir temas como la acción humana, la teleología e integrarlos en postulados como la libertad; pues han sido este tipo de postulados los que han mantenido y han dado cohesión a las distintas sociedades que han existido e incluso lo siguen haciendo en nuestras complejas sociedades modernas.

La indagación de la acción humana, a través de la libertad, la teleología y la contingencia, pretende mostrar un espacio, donde convergen diversas y distintas situaciones, entre ellas; las leyes tanto naturales como morales, que son motivo de posibilidad o de interferencia entre los múltiples fines humanos, cualesquiera que sean y que acaecen en un lugar común, que es a la vez, semejante a un campo de batalla y un campo de juego.

El filósofo que elegí para que, a través de algunas de sus magníficas obras, me acompañe en este recorrido es el filósofo de *Königsberg* Immanuel Kant. La enorme influencia del

pensamiento de Kant en la filosofía de su tiempo y en la posterior, no sólo atesora incidencia en el ámbito del conocimiento y la especulación, sino también en los temas que hoy me ocupan.

Justificación

Una de las no poco conocidas críticas hechas a la teoría kantiana de la acción es el rigorismo y la falta de unidad de la acción humana, Kant es acusado de basar su ética sobre dos mundos, el de la naturaleza y el de la libertad, empírico y moral; incluso que, el deber moral que propone sea ahistórico y exclusivamente subjetivo. Sin embargo, me parece que, aunque algunas críticas hacia la teoría kantiana de la acción fueron hechas con justicia, la mayoría de ellas quedan resueltas en las excelentes argumentaciones y conceptos que el mismo Kant aporta en sus obras. No es este el caso, de defender al filósofo de *Königsberg* contra sus detractores, pues seguro Kant se defiende mejor desde una revisión minuciosa y cuidadosa en sus propios textos. En este sentido, mi intención es problematizar sobre un campo de sumo interés y gran actualidad, tal es el caso de problematizar algunos aspectos de la libertad, la Facultad de juzgar teleológica y la Naturaleza. Si dentro de dicha problematización se diera el caso, de aclarar ciertos aspectos en relación a algunas de las acusaciones hechas a la teoría kantiana de la acción, ello sería un añadido sin duda gratificante, aunque no el principal objetivo.

Planteamiento del problema

Immanuel Kant a partir de sus tres críticas, va estableciendo el tema de la persona con un contenido fértil y sumamente atractivo, del que sin duda muchos de los filósofos ulteriores sacaron grandes contribuciones para sus propias propuestas. Si bien es cierto que la exposición del sujeto que presenta Kant, mantiene una disgregación debido a la carencia de un fundamento ontológico, un único principio que pueda dar consistencia a su teoría del sujeto, también es cierto que, de algún modo, el *yo moral* permite reintegrar tal disgregación.

El *yo moral* se convierte en la filosofía trascendental kantiana, en la auténtica personalidad del ser humano, es decir, el hombre tiene una predisposición moral para actuar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes. La libertad es real, pues manifiesta su realidad en la ley moral y la razón nos da la posibilidad de decidir o elegir una acción, me entiendo y pienso como libre, así, que cada ser racional tiene la posibilidad de actuar según sus propias decisiones. En Kant podemos entender la *praxis* sólo en oposición a la teoría, en cierto sentido incluso se podría decir que, si bien Kant reconoce el lugar de la auténtica metafísica en el ámbito de *praxis*, esto en realidad presupone el conocimiento y los límites del ámbito teórico.

Por lo anterior, en el presente trabajo expondré algunas ideas centrales de la filosofía práctica kantiana. En primer lugar, se considera la caracterización y predisposiciones que encuentra Immanuel Kant en el hombre. En segundo lugar, se examina el carácter hombre a través de su razón práctica y conciencia de la libertad de su arbitrio. En un tercer momento,

se explica a manera de esbozo el papel de los imperativos categóricos, una relación de necesidad y finalidad de suma importancia en el concepto de la libertad kantiana. Sobre esa base, se precisan algunos detalles sobre la libertad como autodeterminación y por último se presentará un espacio que permite el juego y el conflicto entre la finalidad y la contingencia.

Objetivo general

-) Identificar las principales aportaciones de la teoría kantiana de la acción en relación con la libertad, la finalidad y la contingencia.

Objetivos particulares

-) Exponer *grosso modo* aspectos relevantes de la teoría kantiana del yo.
-) Exponer el desarrollo del problema de la libertad en algunas de las obras de Immanuel Kant.
-) Justificar el carácter del hombre en su razón práctica y libertad de su arbitrio.
-) Problematizar sobre el espacio común de la libertad, la finalidad y la contingencia.

Respecto a la teoría kantiana del yo

La actualidad de la teoría kantiana del yo, se puede entender a partir de las alternativas sistemáticas que Kant tenía ante sí en su época; teorías metafísico-substanciales (René Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, etc.) y teorías empiristas (John Locke, David Hume, etc.). En cierto sentido, los argumentos de ambas teorías han sufrido cambios a través del trabajo reflexivo de muchos pensadores hasta llegar a las propuestas que tenemos en la actualidad, aunque considero que éstas siguen siendo aún bastante semejantes a las de los días del filósofo de *Königsberg*.

La idea central de la postura metafísico-substancial expone al yo como substancia y sus diferentes procesos son entendidos como atributos de esa substancia, dado que la substancia era entendida como simple, sólo hay un yo substancial, al que le corresponden en un tiempo los diferentes estados mentales; así, se daba una explicación en algunos casos a la unidad sincrónica y en otros a la unidad diacrónica de la conciencia o ambos. Además de que, al ser pensada la substancia como permanente, sólo hay un yo al que le corresponden los estados mentales que cambian temporalmente. En los *paralogismos* de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos dirá al respecto, que no sabemos ni podemos saber si el yo es una substancia simple, pues no tenemos intuiciones de esa substancia.

Respecto a las teorías empiristas, John Locke explica la unidad de la conciencia diciendo que se trata de la misma conciencia cuando la persona en el momento posterior se acuerda de los pensamientos y acciones de la persona en el momento anterior, es decir que la unidad de la conciencia consiste en que entre los estados mentales posteriores y anteriores existe un

vínculo dado por el recuerdo, cabe señalar que en esta propuesta no se tiene en consideración ninguna representación no empírica. Su problema recae en que la memoria o recuerdo al que Locke se refiere es memoria o recuerdo de que yo he hecho esto o aquello, dicho de otro modo, suponen ya lo que deben explicar; el yo y su identidad a través del tiempo.

Hume y su propuesta empirista, nos dice que hablar de yo sólo tiene sentido si se hace referencia a una impresión. Para este filósofo, el yo no es nada distinto a un haz de percepciones. Esto puede ser entendido como una renuncia a hablar del yo, como indicación de una teoría positiva del yo o incluso como la adopción de algo que unifica las representaciones en un atado que las reúne en la conciencia diacrónica y sincrónicamente. Sin embargo, si lo que ata no es ello mismo una representación, y por tanto no puede ser confirmado, para Hume tampoco podría ser confirmado en general. En la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*, Kant nos dice cómo los conceptos puros a priori se pueden referir a objetos de la experiencia.

Todas las intuiciones son nada para nosotros, y no nos conciernen en lo más mínimo, si no pueden ser acogidas en la conciencia, ya confluayan en ella directa o indirectamente; y sólo gracias a esto es posible el conocimiento. Tenemos, *a priori*, conciencia de la integral identidad de nosotros mismos con respecto a todas las representaciones que puedan alguna vez pertenecer a nuestro conocimiento, [tenemos conciencia de esa identidad] como de una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (porque estas pueden representar algo en mí sólo en virtud de que pertenecen, con todo lo demás, a una conciencia y, por tanto, deben, al menos, poder ser conectadas en ella). (Kant, 2009, A 116)

El principio al que Kant hace mención en la cita anterior, lo llamó *principio trascendental de la unidad*, pues es unidad de todo lo múltiple de nuestras representaciones e intuiciones. La unidad de lo múltiple en un sujeto es sintética, así que la percepción pura, suministra un principio de la unidad sintética de lo múltiple en toda intuición posible.

En el mismo orden de ideas, la propuesta kantiana nos dice que una representación no es nada, ni siquiera una representación si yo no estoy en condiciones de asumir esa representación en la conciencia. Es decir, tengo que estar en condiciones de ser consciente de la representación y que además pueda ser consciente de la representación como mi representación, pues eso implica que tengo conciencia de mí mismo como algo que es distinto de toda representación y que respecto a la cantidad sincrónica y diacrónica de mis representaciones permanece idéntico. Peter Baumann dice que “de no ser esto así, mi yo colapsaría con mis representaciones: si cada representación tiene un yo distinto, entonces no se sabe cómo se deba diferenciar entre representaciones y yo”. (Castañeda, 2007, p. 84).

El *Yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo, que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama intuición. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al Yo pienso en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de espontaneidad, es decir, no puede ser considerado como perteneciente a la sensibilidad... Pues las múltiples representaciones que son dadas a una cierta intuición no serían, todas ellas, mis representaciones, si no pertenecieran, todas ellas, a una conciencia de sí mismo; es decir, que como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales) deben ser adecuadas necesariamente a aquella condición sólo bajo la cual ellas pueden coexistir en una universal conciencia de sí mismo; pues de otro modo no me pertenecerían todas ellas a mí. (Kant, 2009, B 132)

Para el filósofo de *Königsberg*, tener representaciones presupone que uno pueda adscribirse así mismo esas representaciones y esto a su vez, que uno mismo pueda ser consciente, como sujeto, de las representaciones; como que, en relación con la cantidad de representaciones en un punto del tiempo o a través del tiempo permanece como el mismo sujeto. Como dice Baumann en pocas palabras: “conciencia implica autoconciencia. Y también en la dirección contraria existe una relación: sin conciencia de objetos no hay autoconciencia”. (Castañeda,

2007, p. 85). Por todo lo anterior, Kant se encuentra en condición de explicar tanto la unidad diacrónica como la unidad sincrónica de la conciencia.

El *Yo pienso* que tiene que acompañar a todas mis representaciones no es más que la autoconciencia o la conciencia tanto de la capacidad como de la acción de referir todas las representaciones a uno y el mismo sujeto y, de ese modo, reunir las en una conciencia. El yo kantiano no es algo dado, como una identidad dada independientemente, ni una representación. El yo es una acción cognitiva; la acción de reunir todas las representaciones en una conciencia, “un acto de pura espontaneidad”. Junto a la actividad del conocimiento de la sensibilidad contamos, según Kant, también con capacidades cognitivas activas que actúan espontáneamente, de las cuales la principal es la apercepción, el *yo pienso* que no es más que el ejercicio de determinada actividad cognitiva.

Kant va a señalar que en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general y en la unidad sintética originaria de la apercepción tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí mismo, sino que sólo tengo conciencia de que soy.

La conciencia de sí mismo dista todavía mucho de ser un conocimiento de sí mismo que prescinda de las categorías, las que constituyen el pensamiento de un objeto en general (en la categoría), preciso también una intuición, por la cual determino aquel concepto universal, así también, para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia, o además de que yo me piense a mí mismo, preciso también una intuición de lo múltiple en mí mismo, por la cual determino ese pensamiento; y existo como inteligencia que tiene conciencia solamente de la facultad de enlazar... (Kant, 2009, B158)

El *yo enlazo* o *yo pienso* enlaza representaciones en la medida en que pensamos o juzgamos, esto no se hace de cualquier modo, sino que procedemos según reglas, las cuales están dadas por determinados conceptos fundamentales, también llamados categorías. Juzgar conforme a reglas significa aplicar categorías e implica que el enlace no puede ser dado por los objetos,

sino que sólo puede ser establecido por el sujeto mismo. Las categorías representan conceptos que, ciertamente, se aplican a objetos de la experiencia, pero que no proceden de la experiencia, sino que son *a priori*. En otras palabras, los objetos *a priori* o categorías, a pesar de su origen no empírico, se pueden referir a objetos empíricos.

Ahora bien, puesto que la proposición: Yo pienso (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías, como vehículo de ellas; por tanto, es claro: que las inferencias a partir de ella pueden contener un uso meramente trascendental del entendimiento, que excluye toda intromisión de la experiencia, y de cuya marcha nosotros, ya de antemano no podemos hacernos ningún concepto ventajoso.

Para Kant no podemos tener representaciones, ni conocimiento del mundo, sino reunimos las representaciones en una conciencia. Tampoco podemos enlazar representaciones unas con otras sino aplicamos las categorías. Es así como de ambas cosas se sigue que no podemos tener conocimiento empírico si no aplicamos las categorías, las cuales tienen validez para objetos de la experiencia.

Para Kant, el yo pienso, es una representación simple y en sí misma desprovista de contenido:

Yo; del que no se puede ni siquiera decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto; por eso, giramos alrededor de él en un perpetuo círculo, pues debemos servirnos siempre ya de la representación de él, para poder juzgar algo acerca de él; una incomodidad que es inseparable de él, porque la conciencia, en sí, no es tanto una representación que distingue a un objeto en particular, sino una forma de ella en general, en

la medida en que ella ha de ser llamada conocimiento; pues sólo de ella puedo decir que mediante ella pienso algo. (Kant, 2009, A 346)

La representación kantiana del yo pienso no es una representación con un contenido sino de naturaleza formal; actividad del enlace de representaciones en una conciencia. La teoría del yo que propone Kant no se puede entender como el yo en sentido ontológico cartesiano de res cogitans, de substancia pensante sino el yo en el sentido lógico trascendental del sujeto de conocimiento, como la condición común y originaria que acompaña todas mis representaciones y que es idéntica así misma en todo estado de conciencia.

Es el concepto o si se prefiere, el juicio: Yo pienso. Fácilmente se ve que él es el vehículo de todos los conceptos en general, y, por tanto, también de los trascendentales, y por consiguiente está siempre comprendido entre éstos, y que por esto es igualmente trascendental, pero no puede tener ningún título especial, porque él sólo sirve para presentar todo pensar como perteneciente a la conciencia. Sin embargo, por muy puro que sea de todo lo empírico (de las impresiones de los sentidos), sirve empero para distinguir dos clases de objetos a partir de la naturaleza de nuestra potencia representativa. Yo como pensante, soy un objeto del sentido interno, y lo llamo alma, mientras que aquello que es objeto del sentido externo lo llamo cuerpo (Kant, 2009, B400/A342)

La teoría kantiana del yo es muy fuerte en muchos sentidos, es decir explica satisfactoriamente la unidad sincrónica y la unidad diacrónica de la conciencia y logra evadir muchos de los problemas que enfrentaron las teorías de su época, aunque igualmente es cierto que tiene problemas en explicar la relación de la conciencia teórica con la conciencia práctica. Para Kant, sólo hay una razón, y tanto la razón teórica como la práctica son diferentes aplicaciones de la misma razón. Aunque ante tal problema parece necesaria una teoría que reúna al sujeto actuante y al sujeto cognoscente, aún en el estado en el que dejó Kant sus tesis, éstas son sumamente actuales, relevantes y fértiles para ser repensadas o establecer nuevos planteamientos.

El desarrollo del concepto de libertad en Kant¹

El desarrollo de la idea de libertad que tiene Kant es sumamente interesante en relación con la moral, pues en el año de 1765 él no habla de una teoría de la libertad, pero sí de moral. Kant tiene la idea de que la moral y la ética tienen que venir de dentro y no acepta teorías materiales que provienen de lo externo. Los seres humanos generamos el juicio moral, aunque la moral es entendida como un sentido. Hasta la *Metafísica de las Costumbres* (1797) en la *Doctrina de la Virtud*, aparecen sentimientos morales en la obra de Kant, pero son distintos, pues esos sentimientos morales sólo los podemos tener después de saber que es moralmente bueno y que no.

En el año 1770 Kant deja la teoría de un sentido moral. En su disertación aparece su obra crítica y con ella, la idea de que la moral debe ser racional, debe provenir únicamente de la razón y no de un sentimiento. Si hay una regla ética, ésta debe ser una que se pueda aplicar a lo común, debe existir una forma que nos diga “tú debes” o “yo debo”, en su anterior concepción de un sentido moral, esto es difícil de sostener, pues si alguna persona expresa no sentir nada respecto a cierta situación, ella quedaría fuera y para Kant esto no puede funcionar. Sin embargo, se conserva que la moral viene de dentro pues si un sentimiento interno no puede aportar una ley moral, sólo queda la razón.

En 1775 en los cursos de metafísica que imparte Kant, se puede encontrar que hay un concepto de libertad que está fundado en la psicología racional, el cual a su vez se funda en

¹ Agradezco al Dr. Nieland Torsten (Georg-agust-Universität Göttingen, Deutschland) por su orientación en este apartado.

una teología racional. Para dicho concepto de libertad el filósofo de *Königsberg* no necesita de un Dios, pues considera que con la teología racional se puede fundar algo como la existencia real de Dios. En estas afirmaciones no es muy claro si está tratando a Baumgarten o a sus propias teorías que presentará en la *Crítica de la Razón Pura*. Es importante dejar claro que en este momento de su teoría la moral es una cosa aparte. Kant necesita la libertad para que haya una moral, pero no la trata aquí, la moral no es parte de la metafísica.

En 1781 desde la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, podemos notar en la estructura de esta obra que, aunque muchos de los estudiosos de la obra kantiana han dado mayor importancia a la analítica trascendental, parece ser por el contenido general de la obra que para su autor tuvo mayor importancia la dialéctica trascendental.

Contenido²

Prólogos e introducciones A y B

1. Doctrina elemental trascendental (o de los elementos, como traduce Pedro Rivas).

Primera parte. Estética trascendental

1ª sección. Del espacio

2ª sección. Del tiempo

Segunda parte. Lógica trascendental

1ª división. Analítica trascendental

2ª división. Dialéctica trascendental

² Traducción de Mario Caimi, 1ª edición, FCE, UAM, UNAM, México, 2009.

Libro 1º. De los conceptos de la razón pura.

Libro 2º. De los racionios dialécticos de la razón pura

*Capítulo 1º. De los paralogismos de la razón
pura*

Capítulo 2º. La antinomia de la razón pura

Capítulo 3º. El ideal de la razón pura

2. Doctrina trascendental del método

Capítulo 1º. La disciplina de la razón pura

Capítulo 2º. El canon de la razón pura

Capítulo 3º. La arquitectónica de la razón pura

Capítulo 4º. La historia de la razón pura.

En los paralogismos de la razón, Kant expone al alma inmortal como una substancia ideal, en la antinomia de la razón expone la libertad trascendental, que significa que somos capaces de iniciar una cadena causal, todo lo que pasa en el mundo tiene una causa y en la analítica entendió que pensar causa y efecto es la forma que tenemos los seres racionales para entender el mundo que está en tiempo y espacio.

En el mundo de tiempo y espacio para nuestro entendimiento todo pasa según la causalidad de leyes naturales, sin embargo, la idea trascendental de la filosofía es que somos nosotros quienes ponemos esas leyes naturales, es decir, es nuestra forma de pensar o como si fuera un esbozo proyectivo solo desde el punto de vista de la forma que aportamos a nuestra

experiencia en el mundo, así que, la libertad trascendental implica que hay otra causalidad además de la causa natural que es la causalidad de la libertad, donde los seres libres pueden iniciar una cadena de causalidad. La libertad trascendental no tiene que ver con la ética

En la *Doctrina trascendental del método*, capítulo segundo *el canon de la razón pura*, sección segunda *Del ideal del bien supremo como fundamento de determinación del fin último de la razón pura* aparecen las famosas tres preguntas:

1. ¿Qué puedo saber? / Was kann ich wissen?
2. ¿Qué debo hacer? / Was soll ich thun?
3. ¿Qué puedo esperar? / Was darf ich hoffen?

En el mismo apartado, Kant también introduce una ética, una que está basada en otra libertad que es práctica y que nos habla sobre ser capaces de actuar según la imaginación de leyes, cómo lo pone en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Con la libertad práctica puedo anticipar lo que pasará.

Yo tengo la capacidad y es una capacidad que viene de la razón, de prever si actuó según la ética y si pienso el mundo como un lugar donde mi alma no morirá, como un mundo donde hay un dios justo, entonces actuar según la ética me beneficiará. En la *Crítica de la razón pura*, el filósofo de *Königsberg* habla de una ética donde tendremos beneficios y esos deben ser nuestros motivos al momento de actuar. Es importante aclarar que todas estas afirmaciones se hacen en la Primera edición de la CRP, en ella se plantea la idea de que la moral viene de nosotros, por lo cual no necesito a ningún dios para tener el contenido de la moral, pero si como motivación para obtener "una recompensa".

Kant dice que la libertad trascendental y esa libertad práctica en que se basa la moral, no tienen que ver nada una con la otra, son cosas completamente aparte, por eso la libertad trascendental no tiene que ver con la ética. Si afirmé en líneas anteriores, sobre un mayor interés de Kant sobre la *dialéctica trascendental* en la *Crítica de la razón pura* es por la búsqueda no poco conocida del filósofo alemán de la experiencia que tenemos; la prueba de libertad, del alma inmortal y de dios. En otras palabras, el interés de Kant radica en la posibilidad e imposibilidad de la metafísica especial o metafísica clásica.

En los años 70 podemos ver como esa metafísica clásica se cambia hasta llegar a afirmaciones en donde toda prueba de que existe dios no funciona, no hay prueba para la existencia de dios y no puede haberla. Por ello, Kant dirá que era necesario acabar con el conocimiento de dios para dejar espacio para la creencia.

La cuestión es aquí manifiestamente sintética y exige un ensanchamiento de nuestro conocimiento más allá de todos los límites de la experiencia, a saber, hasta llegar a la experiencia de un ente que tiene que corresponder a nuestra mera idea, a la cual no puede igualarse jamás experiencia alguna. Ahora bien, según nuestras demostraciones precedentes, todo conocimiento sintético *a priori* es posible sólo porque expresa las condiciones formales de una experiencia posible, y todos los principios tienen, por consiguiente, una validez sólo inmanente, es decir, se refieren solamente a objetos del conocimiento empírico, a fenómenos. Por consiguiente, tampoco con un procedimiento trascendental se logra nada con respecto a la teología de una razón meramente especulativa. (Kant, 2009, A638/B666)

En el sentido especulativo o teórico, no puedo saber nada de dios, lo único que sabemos es que no hay contradicción en pensar un mundo con alma inmortal, libertad trascendental y con dios. No hay contradicción, así que tampoco puede probarse que no exista dios. Así la primera pregunta ¿Qué puedo saber? con la crítica de la razón pura queda contestada.

En noviembre o diciembre del semestre de 1784, en sus clases de derecho natural, Kant empieza explicando su teoría de la libertad y todavía no la expresa de manera bien

formulada, mientras que en sus clases sobre moral surge un término de suma importancia y es el de autonomía. La idea de autonomía es que la libertad trascendental es igual a la ley moral. Esta idea es la base de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (1785), pero es todo lo contrario a lo que Kant dijo en la *Crítica de la razón pura*.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant menciona que la voluntad es una forma de causalidad de los seres vivos en tanto racionales, por lo tanto, la libertad debe entenderse, como una causalidad que puede ser eficiente, sin importar causas extrañas que la determinen. Por otra parte, necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales que son determinados a la actividad por influencia de causas extrañas.

La citada definición de libertad es negativa y, por lo tanto, árida para conocer su esencia. Pero de ella se deriva un concepto positivo de la misma que es mucho más rico y fértil. El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de leyes según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, tiene que ser puesto algo, esto es, la consecuencia. De donde resulta que la libertad -aunque no es una propiedad según leyes naturales- no por eso carece de ley, sino que tiene que ser más bien una causalidad según leyes inmutables, pero de índole particular. De otro modo, una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, ya que todo efecto no era posible sino según la ley de que alguna otra cosa determine a la causalidad la causa eficiente. ¿Qué puede ser, entonces, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: "la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma", caracterizada tan sólo al principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma como ley universal. Ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. De este modo, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa. (Kant, 2012, p. 11-112)

En el año de 1786, Kant empieza a rescribir partes de la *Crítica de la razón pura*, aunque señalando en la introducción que no cambiará nada de lo que escribió pues todo es correcto, argumentando que quiere añadir algo sobre la una *Crítica de la razón práctica*, pues en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* las personas no entendieron el contenido de la obra.

En ese mismo año aparece una recensión hacia la *Metafísica de las costumbres* y a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* de un hombre llamado Hermann Andreas Pistorius, en donde Pistorius señala algo que le parece muy problemático en ambas obras. Si Kant había afirmado que el alma es una substancia y en eso se basa la antinomia y también la idea, pero si el alma es una idea trascendental de la razón, cómo puede ser una substancia, si la substancia es una categoría del entendimiento, una categoría para lo que tengo en espacio y tiempo. Las ideas trascendentales tendrían que estar fuera del espacio y del tiempo, por ello, Pistorius afirma que es contradictorio hablar del alma en ese sentido. Otro problema es ¿Cómo puedo imaginarme beneficios si están fuera de espacio y tiempo? Si los beneficios están definidos por la felicidad y la felicidad es poder seguir mis inclinaciones, todo lo que pasa bajo espacio y tiempo.

A pesar de que Kant ya había cambiado su idea de ética y libertad trascendental, Pistorius también encuentra un problema aquí, pues si lo que dice la *Fundamentación* sobre que la actuación moralmente buena es igual a la actuación libre y la mala es actuar según inclinaciones o leyes de la naturaleza, entonces, nadie debe tener responsabilidad por actuar mal, pues el actuar mal es actuar no libre, por lo tanto, no habría culpa. Estas importantes críticas de Pistorius sólo podían resolverse a través de dos caminos, terminando con la *Crítica de la razón pura* o reescribiendo los *paralogismos*. Kant opta por la segunda e introduce al alma ya no como substancia y reescribe los *paralogismos*. Kant publica en 1787, los cambios realizados en la *Crítica de la razón pura* edición B.

La solución que da Kant a las críticas de Pistorius, la continua en la *Crítica de la razón práctica* y se queda con la idea de la autonomía. Cabe señalar que, en tiempos de Kant, la palabra autonomía era un término técnico muy especial de la teoría del derecho internacional, y no

era una palabra tan conocida hasta que Immanuel Kant la puso en su filosofía. El filósofo alemán dirá siguiendo el contrato social de Jacques Rousseau que autonomía es una autodeterminación o autolegislación. Sin embargo, elevará el concepto para servir como principio ético supremo, con el cual Kant especifica que es el único camino por el cual el mandato del imperativo puede ser cumplido.

While Kant in his *Opus Postumum* attributed autonomy to transcendental philosophy, that is, to self-determining theoretical reason, he otherwise used the concept primarily as a characterization of practical reason, namely, of the will that is its own law. Kant also employed 'autonomy' to describe institutional self-determination, for example, of a university. In his *Critique of Judgment*, Kant ascribes autonomy in the sense of self-legislation also to the faculty of reflective judgment. However, this involves not an objective autonomy of nature or of the will, but a merely subjective one, which Kant would rather call 'heautonomy,' because the faculty of judgment gives a law to itself as to a subjective power. The universality of the judgment of taste is based, as it were, on an autonomy of the subject judging about the feeling of pleasure in the given representation, i.e., on his own taste; in the same way, a heautonomy of the reflective faculty of judgment exists in regard to the particular laws of nature. (Holzhey, 2005, p.59)

La solución que trabaja Kant aparece en la *Crítica de la razón práctica*, en donde la idea de autonomía permanece. Para el profesor Kant los hombres somos capaces de actuar según la ley moral, sabemos que existe, pues es un *facto*, así que, puede hacernos actuar. Esta ley es la misma de la *Fundamentación* que viene de la razón y es la ley de la razón. En este sentido, ahora la libertad trascendental se puede deducir de la ley moral, todo lo contrario de lo que había afirmado anteriormente.

En 1790 cuando aparece la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, los imperativos hipotéticos nos dicen, que al tener un fin debemos obtener los medios para conseguirlo, si quiero el fin debo tomar los medios adecuados o, en otras palabras, si quiero el fin también quiero el medio. Por consiguiente, el imperativo categórico lleva el fin en sí mismo. En la introducción de la

*Crítica de la Facultad de Juzgar*³, que Kant no publicó, el filósofo había dicho que los imperativos hipotéticos no tienen que ver con la filosofía práctica, por ejemplo; que tenga un fin que me beneficie en otro mundo y tome los medios para lograrlo. En el cambio que realiza Kant, lo anterior deja de ser filosofía práctica y pasa a ser filosofía especulativa, de tal modo que todo lo que aparece en el *Canon* de la *Doctrina trascendental del método* debiera estar del lado de la *Analítica trascendental*, pues no tiene que ver con la ética. Cabe señalar, que los importantes cambios mencionados, no tienen nada que ver con la idea de libertad de la *Crítica de la razón pura* edición A.

A pesar de los esfuerzos de Kant aún había que explicar un señalamiento de Pistorius pues si hay una equivalencia entre libertad y moral ¿Cómo se explica la responsabilidad en actos malos? ¿Cómo se explica la diferencia entre Arbitrio y libertad? En 1793 en *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant realiza una distinción que aún no está clara entre arbitrio y libertad. A pesar de que el término arbitrio ya aparece en la *Crítica de la razón práctica*, éste es sinónimo de libertad.

Karl Leonhard Reinhold (1757 - 1827) propone a Kant el concepto del arbitrio, la libertad tiene una causalidad que es la ley moral y ahí existen inclinaciones y leyes de la naturaleza, la causalidad. El arbitrio es otra forma de libertad que tengo para decidir, si actuó de cierta manera u otra, según la ley moral o según la ley de la naturaleza. Aunque momentáneamente Kant lo acepta, después se da cuenta que eso no funciona porque, en qué tipo de libertad se da algo como esto, si viene de la razón la causalidad de la razón es la ley moral, pero si viene de la naturaleza es la ley de la naturaleza. Por lo tanto, nos quedamos con la misma pregunta ¿Qué tipo de libertad puede ser ésta?

³ Ver Primera Introducción de la Crítica del Juicio. Edición crítica y traducción de Nuria Sánchez Madrid, 2011.

Al final en 1797, cuando la salud de Kant ya no era óptima, aunque aún tenía lucidez, dice que la libertad trascendental se corresponde con la ley y el arbitrio se corresponde con las máximas que tenemos.

La propuesta kantiana de la libertad como autodeterminación en el hombre

... [El hombre] tiene un carácter que el mismo se crea, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la facultad de la razón, puede hacer de sí un animal racional.⁴

A partir de una obra de Immanuel Kant que es de central importancia para este trabajo, me refiero a la *Antropología en sentido pragmático*, puedo señalar la dificultad para indicar el carácter específico del género humano, Kant explica que la mayor dificultad se encuentra en no contar con un punto intermediario de comparación con otras especies racionales terrestres. El filósofo de *Königsberg* lo resuelve diciendo que el hombre “tiene un carácter que el mismo se crea, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la facultad de la razón, puede hacer de sí un animal racional”.⁵

La capacidad del hombre de crear su propio carácter le faculta para conservarse a sí mismo y a su especie, de modo que puede ejercitarla, instruirla y educarla para la sociedad

⁴ *Ibíd.*, p. 244

⁵ Kant, 2014, p. 235

doméstica. Después de ello, el hombre gobierna a dicha sociedad como un todo sistemático, que se ordena según los principios de la razón. Por eso, para el filósofo de alemán lo verdaderamente característico de la raza humana es que:

“... la naturaleza ha puesto en ella el germen de la discordia y ha querido que su propia razón saque de ésta aquella concordia o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la idea el fin, mientras que de hecho la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el medio de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida”. (Kant, 2014, p. 235 [322])

El hombre no es un hecho natural, él es artificial. Si se examinara con minuciosidad el registro ontológico de la naturaleza causal, así como el de la teleología, no se encontraría por ninguna parte humanidad alguna. Para convertirse en humano debe el hombre desarrollarse en libertad. La razón es su propio contexto. El medio para esta auto-producción inacabable y en constante necesidad de renovación es el conocimiento, sólo efectuable individualmente, en la determinación de la razón.

En el centro de la teoría kantiana de la obligatoriedad está situada la tesis según la cual el hombre existe como “fin en sí mismo”. Este modo de hablar inicialmente nada que ver con la conocida prohibición de la utilización del otro en circunstancias no recíprocas. Tiene un significado de lejos más fundamental: denota un acto generador de normatividad, que es ineludible para un ser razonable en un orden teleológicamente desintegrado. Sin ningún soporte teleológico externo, el hombre se enfrenta a la inevitable posibilidad de proyectarse a sí mismo y de hacer comprensible para sí mismo esa libertad que está excluida de toda la necesidad natural como única fuente de toda su obligatoriedad práctica. Considero que ese debe ser el punto de partida para entender la praxis kantiana; pues la constitución de las

leyes de la libertad de la moral y del derecho presuponen esta paradójica auto-constitución de la libertad.

Immanuel Kant en lecciones impartidas entre 1772-1796 y recopiladas en la obra *Antropología en sentido pragmático* publicada en año de 1798, expone al hombre como un ser diferente respecto a todos los restantes seres de la naturaleza por tres razones: la primera, es su predisposición técnica para manejar las cosas; la segunda, su predisposición pragmática para utilizar hábilmente, de acuerdo con sus propias intenciones, a otros hombres; y la tercera, su predisposición moral de actuar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes.

Las tres predisposiciones con las que Kant caracteriza al hombre se pueden entender escalonadamente. La predisposición técnica nos permite comprender al hombre desde su estructura física, de cómo la naturaleza le ha hecho hábil para un indefinido manejo de las cosas y por ende del uso de la razón, la habilidad de su género es pues racional. Así se pasa a la predisposición pragmática que le permite al hombre civilizarse por medio de la cultura, en las propiedades del trato social y en la propensión natural de salir de la rudeza de la mera autarquía para convertirse en un ser civilizado (aún no moral), sólo mediante un progresar por medio de innumerables generaciones puede elevarse hasta la consecución de su destino. Finalmente llegamos a la predisposición moral, donde la cuestión a resolver aquí para Kant es si el hombre es por naturaleza bueno, malo, o igualmente susceptible para lo uno y lo otro.

Para el filósofo alemán dejar a la suerte que un hombre sea bueno o malo, es decir a las manos formadoras que le tocaron, es completamente contradictorio con su género, pues el género hombre ya no tendría ningún carácter. En otras palabras, no se debe justificar si un

hombre es bueno o malo por sus circunstancias, pues es un ser provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de la libertad de su arbitrio. Para Immanuel Kant, incluso en las más oscuras representaciones, la persona está sometida a una ley del deber y a experimentar el sentimiento de lo que es justo e injusto, de lo que le pasa o pasa a otros por obra suya; aquí podemos encontrar el carácter inteligible de la humanidad en general.

Éste es ya el carácter inteligible mismo de la humanidad en general, y en eso es el hombre, por su predisposición innata (por naturaleza), bueno. Pero como la experiencia revela también que hay una propensión a apetecer activamente lo ilícito, aun cuando sabe que es ilícito, esto es, al mal, la que se excita tan inevitablemente y tan pronto como el hombre empieza a hacer uso de su libertad, y, por ende, puede considerarse como innata, debe enjuiciarse al hombre, en cuanto a su carácter sensible, también como malo (por naturaleza), sin que en esto haya contradicción cuando se habla del carácter del género; porque puede admitirse que su destino natural consiste en el continuo progresar hacia lo mejor. (Kant, 2014, p. 238)

Kant buscó hacer una construcción precisa, donde cada individuo tuviera la posibilidad de saber si su actuar es moral o inmoral. Su ética no es material pues no se deriva de principios empíricos, sino de la facultad más elevada del hombre que para dicho filósofo es sin duda la razón. La razón es la capacidad de sintetizar ideas, que permite pasar de ideas inferiores a superiores o con mayor verdad. La razón funciona a través de ideas, pero no ideas que simplemente se pierden sino ideas que mueven y ordenan nuestro comportamiento. La razón es una guía que permite la autonomía del ser humano y que da un escape a todo lo que nos afecta empíricamente. Una vida pura es solo aquella que está dominada por la razón.

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant menciona que el entendimiento humano sólo puede conocer de la naturaleza lo que existe, o lo que ha sido, o lo que será, pues es imposible que en ella exista algo que deba ser diferente de como efectivamente es, por eso no tiene sentido preguntar que debe acontecer en la naturaleza ya que no es posible obtener juicios morales de la razón teórica. El “deber” indica una acción posible que tiene como único fundamento

un concepto, mientras que una acción natural tiene necesariamente como fundamento un fenómeno.

Sólo el hombre, que por otra parte conoce a toda la naturaleza únicamente por los sentidos, se conoce así 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, pero por otro lado, a saber, 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. (Kant, 2009, A 546 / B 574)

Kant presenta una propuesta ética sumamente interesante, en donde la razón representa un principio fundamental que puede orientar la conducta de todo ser racional. Toda decisión que tomemos a través de nuestras inclinaciones, deseos y pasiones es un comportamiento de dudosa moralidad, pues actuar de dicha manera tiene una materia o motivación que trasciende el puro deber, sino que se refiere a una utilidad, algo que queremos conseguir para nuestro yo empírico, no para el yo racional. De este modo se despliega un imperativo hipotético, es decir un principio subjetivo, analítico, material y que es bueno para algo, no es bueno por deber sino por la consecución de un fin ajeno al deber mismo.

El problema de que las acciones de un hombre procedan mediante imperativos hipotéticos según Kant, es que la persona no se trata así mismo como un yo puro, como un fin en sí mismo, sino que la persona queda reducida a un medio, a un yo empírico, un yo atrapado en sus inclinaciones. Toda decisión que no sea buena en sí misma es hipotética, si hago esto puedo entonces conseguir otra cosa. Por eso, la razón nos debe llevar a saber cómo comportarnos y a comprender principios que en sí mismos sean buenos.

Kant formuló el imperativo categórico pues sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, éste imperativo manda a la conducta inmediatamente.

El principio categórico a diferencia del hipotético es objetivo, sintético, formal y bueno en sí. De un imperativo hipotético no se puede saber anticipadamente lo que contendrá, hasta que la condición se da, mientras que de un imperativo categórico se sabe siempre lo que contiene que es la universalidad de una ley en general a la cual se conforma la máxima de la acción. Kant en su obra *Fundamentación metafísica de las costumbres* presenta formulas del imperativo categórico, algunas de ellas son las siguientes:

I. *Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*⁶

a. *Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.*⁷

II. *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio.*⁸

III. *Obra como si tu voluntad, por su máxima, pueda considerarse así misma al mismo tiempo como universalmente legisladora.*⁹

a. *Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines.*¹⁰

Por lo anterior, podemos entender que para el filósofo de *Königsberg*, la autodeterminación que pueden lograr los seres racionales a partir del imperativo categórico es para su filosofía práctica de suma importancia, pues es solo en este espacio donde es posible y a la vez imprescindible postular la idea de libertad. Dicho de otro modo, la libertad se conoce por la

⁶ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, 1ª edición, Tecnos, Madrid, 2005, p, 106 [421, 8-9]

⁷ *Ibíd.*, 107 [421, 21-22]

⁸ *Ibíd.*, 117 [429, 12-15]

⁹ *Ibíd.*, 124 [434, 12-14]

¹⁰ *Ibíd.*, 130 [439, 2-3]

moralidad y es al mismo tiempo su fundamento, la primera condición de posibilidad del imperativo categórico. La libertad es la capacidad que tiene todo ser racional para constituirse en causa efectiva de sus propias acciones, autodeterminación según leyes que son dadas únicamente por la propia razón, ya no según las leyes naturales y necesarias, pues se introduce una ruptura con el orden natural. La acción debe ser posible bajo condiciones naturales, pero dichas condiciones naturales no competen a la determinación del albedrío como tal, sólo el efecto y resultado de éste en el fenómeno.

Por muchos que sean los fundamentos naturales que me impulsen a querer, por muchos que sean los estímulos sensibles, no pueden producir el deber, sino solamente un querer que dista mucho de ser necesario, sino que es siempre condicionado, al cual, por el contrario, el deber enunciado por la razón le pone una medida y una meta, e incluso una prohibición y una estimación. Ya se trate de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) o de [un objeto de] la razón pura (lo bueno): la razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni sigue el orden de las cosas tal como estas se presentan en el fenómeno, sino que se fabrica, con entera espontaneidad, un orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales 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 con respecto a ellas; pues sin eso no podría esperar, de sus ideas efectos en la experiencia. (Kant, 2009, A 548 / B 576)

El imperativo categórico es posible para Kant, solo desde la única suposición bajo la cual puede ser posible que es la ya mencionada idea de libertad. Dicha suposición es necesaria para el uso práctico de la razón y puede ser demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, que es base de toda la construcción del sistema de la razón pura, aun a pesar de que afirma éste filósofo, esa suposición sea cosa que ninguna razón humana pueda como tal conocer. Immanuel Kant hizo una demostración de la autonomía de la voluntad y cómo ésta es posible, es decir, como determinación de normas de la razón práctica pura. Se puede afirmar entonces que la idea de libertad es básica, como piedra angular en la filosofía práctica kantiana.

La libertad es real, pues manifiesta su realidad en la ley moral. La razón nos da la posibilidad de decidir o elegir una acción, me entiendo y pienso como libre. Cada ser racional tiene la posibilidad de actuar según sus propias decisiones. El principio de la ética kantiana como ya se ha aclarado debe ser necesario y universal. El filósofo alemán pone énfasis de una ética pura, que no permita excepciones y que no se derive de la antropología. El deber es un deber que yo me pongo a mí, con mi razonamiento y no por ninguna otra persona. Es importante resaltar que la acción por deber puede ir en contra de mis inclinaciones, pero no en contra de mi razonamiento.

Una vez que se ha expuesto al hombre como individuo pasemos a hablar de él como sociedad. Una sociedad civil es para Kant “el grado supremo de acrecentar artificiosamente la buena predisposición del género humano, para llegar al fin último de su destino” (Kant, Immanuel, 2014, p. 241). Sin embargo, la voluntad del hombre como género se encuentra inclinada y dispuesta a estallar contra el prójimo, buscando ser independiente pero también dominador sobre los que son iguales a él por naturaleza; por ello, los ciudadanos deben tener la aspiración de una sociedad civil que debe estar fundada en el principio de la libertad, pero a la par en el de la coerción legal.

La especie humana es la creadora de su dicha y desdicha, claro que puede si es que así lo hace, avanzar hacia un progreso en donde tendrá expectativas tan fundadas como es necesario para no desesperarse de este su progresar hacia lo mejor y fomentar con toda prudencia e iluminación moral el acercamiento a este fin (cada cual cuanto le corresponda).

Pues son hombres, esto es, seres racionales sin duda maliciosos, pero sí dotados de una predisposición inventiva y a la vez moral, quienes con el progreso de la cultura no sentirán sino tanto más intensamente los males que se infieren por egoísmo unos a otros y, al no ver ante sí otro medio contra ellos que someter, aun cuando a displacer, el interés privado (de los individuos

aislados al interés común (de todos juntos), a una disciplina (de coerción civil), a la que sólo se someten, empero, según leyes dadas por ellos mismos, se sienten ennoblecidos por esta conciencia, a saber, la de pertenecer a una especie que está a la altura del | destino del hombre, tal como la razón se lo representa en el ideal. (Kant, 2014, p.244)

Para el filósofo alemán somos una especie que tiende a elevarse del mal al bien en un constante progreso entre obstáculos, que necesita de una sociedad civil para llegar a su destino, del cual ya sabemos es forjador. “El hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. – Necesidad de ser miembro de alguna sociedad civil”¹¹.

En dicha sociedad, la libertad de la que ya se ha hablado en este trabajo y la ley son los dos polos en los que gira y debe girar la legislación civil. En aras de que la ley tenga efecto se debe agregar un término medio que es el mando. La ética me fuerza a juntarme con otros en una comunidad que como mencioné se llama Estado.

¹¹ Kant, 2014, p. 244

La Facultad de Juzgar Teleológica y la Naturaleza

Immanuel Kant en su primera Crítica (*Kritik der Reinen Vernunft, 1781 und 1787*) señaló a la razón pura, como la capacidad cognoscitiva por principios a priori y al examen tanto de su capacidad como de sus límites lo llamó Crítica¹² (*Kritik*). La CRP se trata de una indagación sobre la posibilidad o imposibilidad de la Metafísica, una indagación de la razón dirigida a la razón misma, en tanto, ella es la responsable de que exista la metafísica, tratando de poner de relieve que capacidades utiliza para llevar a cabo dicha tarea, dentro de qué límites puede hacerlo y si puede hacerlo.

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana. Ella cae sin culpa en esta perplejidad. Comienza por principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia... con ellos asciende (tal como su propia naturaleza lo requiere) cada vez más alto, hacia condiciones más remotas. Pero puesto que advierte que de esta manera su negocio debe quedar siempre inconcluso, porque las preguntas nunca se acaban, se ve por ello obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo uso posible de la experiencia y que sin embargo parecen tan libres de sospecha, que incluso la común razón humana está de acuerdo con ellos. Pero así se precipita en obscuridad y en contradicciones, a partir de las cuales puede, ciertamente, concluir que, en alguna parte, en el fundamento, debe de haber errores escondidos, que ella empero no puede descubrir, porque los principios de los que se sirve, pues sobrepasan los límites de toda experiencia, no reconocen ya ninguna piedra de toque de la experiencia. El campo de batalla de estas disputas sin fin se llama *metafísica*. (Kant, 2009, AVII – AVIII [p.5])

Para el filósofo de *Königsberg*, separar los conceptos puros de la razón para referirlos a cosas en sí mismas y apartándolos de los objetos de la experiencia, no es más que mantener

¹² El término crítica, se deriva del griego arcaico *κρίνειν* (dividir, separar). Por ello el *κριτικός* es el que distingue o enjuicia y *kritikē* es el arte o aptitud del enjuiciamiento.

quimeras, que no podrían tener constatación. Se puede decir, que insistir en principios que no tienen fundamento, no nos puede llevar más que a crear enlaces caprichosos que no tienen una realidad objetiva.

Como lo menciona Kant en los prolegómenos, es bien conocido que, en la tradición filosófica, se han concebido no sólo los seres sensibles (*phaenomena*) que conforman el mundo sensible, sino también seres inteligibles particulares (*noumena*). Justo en este sentido, Kant explica porque las ideas puras de la razón son admisibles en el hombre.

Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de cosas en sí mismas, y, por tanto, podemos decir que la representación de tales seres que yacen en el fundamento de los fenómenos, por tanto, la representación de seres meramente inteligibles, no sólo es admisible, sino también inevitable. (Kant, 1999, § 32)

La crítica que Kant hace a las ideas puras de la razón no es para eliminar toda idea desprendida o que pudiera surgir de ellas, sino para demostrar que sea para defender su existencia o negarla, es al final de todo hablar de algo que no puede encontrar justificación en la sensibilidad, es decir, no tener un referente válido que pueda confirmarse con alguna experiencia posible. En consecuencia, las ideas puras de la razón sólo podrán considerarse como postulados de la razón.

La tercera crítica de Kant, es decir, la *Crítica de la Capacidad de Juzgar* o *Crítica del discernimiento*¹³ presenta una tarea diferente a la *Crítica de la Razón Pura*. La Capacidad del Juicio¹⁴ explora una zona intermedia entre la teoría y la praxis, el entendimiento y la razón,

¹³ A partir de ahora utilizaré en algunas ocasiones CCJ, como abreviatura de la *Crítica de la Capacidad de Juzgar* o *Crítica del discernimiento* como lo traducen Roberto R. Aramayo y Salvador Mas.

¹⁴ Juicio (*Urteil*). Es importante distinguir entre entendimiento, como una facultad (*Vermögen*) propia de la mente en el proceso de conocimiento y la capacidad de juzgar que indica el poder u operación que sólo

distinguiendo sus respectivas esferas. La tarea de la tercera Crítica de Kant es indagar sobre si la capacidad judicativa posee sus propios principios *a priori* y si ellos son constitutivos o regulativos. Dicho de otra manera, ya que la capacidad del juicio se encuentra en un término intermedio entre la capacidad de conocer y la capacidad de desear, es importante saber, si ésta aporta sus propias reglas *a priori* como lo hacen el entendimiento que prescribe leyes *a priori* a la capacidad cognoscitiva y la razón a la capacidad desiderativa.

Por tanto, era propiamente al *entendimiento*, que tiene su ámbito propio en la *capacidad cognoscitiva*, en cuanto él contiene *a priori* los principios constitutivos, del conocimiento, al que mediante la así llamada *Crítica de la razón pura* debía garantizársele un seguro, pero restringido dominio frente a los demás competidores. Igual que a la *razón*, que no alberga principios constitutivos *a priori*, sino con respecto a la *capacidad de desear*, le fue indicado su dominio en la *Crítica de la razón práctica*. (Kant, 2003, B VI [p. 110])

En resumen, el filósofo alemán anuncia tres capacidades cognoscitivas, las cuales son puras por ser legisladoras *a priori*: el entendimiento que se ocupa del conocer, la razón que se ocuparía del desear y la capacidad judicativa, cuyo ámbito es el sentimiento de placer y displacer. Es decir, la capacidad judicativa debe enjuiciar los objetos propios del arte, así como los de aquella naturaleza orgánica que precisa ser enfocada desde una perspectiva teleológica para completar la explicación causal del mecanicismo cuando ésta se muestra insuficiente.

Habiendo explicado lo anterior, pasemos ahora a analizar el puente o quizás sólo espacio que hay entre las partes de la única división capital que Immanuel Kant reconoce; por una

realiza juicios; aunque, como menciona Carlos Mendiola en su libro *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, sea el propio Kant quien empleó como equivalentes *Urteilkraft* y *Urteilsvermögen*.

parte, la filosofía teórica y por otra, la filosofía práctica. Dicho espacio es la capacidad de juzgar.

El discernimiento en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. | Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal (también cuando como discernimiento trascendental indica a priori las únicas condiciones conforme a las cuales puede subsumirse bajo ese universal), es determinante. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan sólo reflexionante. (Kant, 2003, B XXVII [p.125])

La capacidad de juzgar reflexionante (*die reflektierende Urteilskraft*) se tematiza oficialmente hasta la CCJ, a partir del juicio estético y el juicio teleológico; aunque, puede ser rastreado en las primeras dos críticas. Mientras que, la capacidad de juzgar determinante (*die bestimmende Urteilskraft*) apareció y fue tratada en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica*; como juicio teórico en la primera y como juicio práctico en la segunda.

...el poder de juzgar reflexionante tiene la función de emancipar a los sujetos que realizan los juicios, evitando que los lleven a cabo como autómatas. El poder de juzgar reflexionante hace posible que el sujeto que realiza los juicios, mantenga una reflexión sobre sí mismo y no acepta engañarse justificando sus acciones sin previa reflexión. En una palabra, la posibilidad de ala *Crítica* kantiana está dada por este poder de juzgar reflexionante, ya que no es otra cosa que la reflexión sobre el conocimiento, mostrando su límite en el control (experiencia); así como la reflexión sobre la moral, mostrando su límite en la acción (libertad). (Mendiola, 2008, p. 82)

Parece pertinente antes de continuar, entender qué es juicio y después explicar brevemente sobre las diferencias entre el juicio determinante y juicio reflexivo. En la CRP Kant define juicio de la siguiente manera:

Como ninguna representación se refiere directamente al objeto, salvo sólo la intuición, un concepto nunca es referido inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste (sea intuición, o sea ella misma ya concepto). Por consiguiente, el juicio es el conocimiento mediato de un objeto, y por tanto la representación de una representación de este. En cada juicio hay un concepto que vale por muchos, y bajo este muchos comprende también una representación dada, la cual, última, es referida entonces inmediatamente al objeto... todos los

juicios son, según esto, funciones de la unidad entre nuestras representaciones, pues en ellos, para el conocimiento del objeto, se emplea, el lugar de una representación inmediata, una más elevada que comprende bajo sí a aquella y a otras muchas; y en virtud de eso, muchos conocimientos posibles son recogidos en uno. Pero todas las acciones del entendimiento podemos reducirlas a juicios, de manera que el entendimiento en general puede ser representado como una *Facultad de Juzgar*. Pues él, según lo precedente, es una facultad de pensar. (Kant, 2009, A69/B94)

De la cita anterior, cabe distinguir que el filósofo alemán enfatiza el juicio como unidad y que cuando se refiere a una facultad de juzgar escribe *Vermögen zu urtheilen*¹⁵ y no *Urteilkraft* como lo hará en CCJ. En la *Deducción de los conceptos puros* de la CRP, Kant señala su insatisfacción ante la definición aportada por los lógicos sobre el juicio en general pues éste terminaría siendo “la representación de una relación entre dos conceptos”¹⁶. A continuación, lo que Kant aporta en relación a la definición de los lógicos:

Pero si investigo más exactamente, en cada juicio, la referencia entre conocimientos dados, y si la distingo, como perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva ([relación] que sólo tiene validez subjetiva) encuentro que un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados. A eso apunta la cópula es en //ellos, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la [unidad] subjetiva. Pues esta [cópula] indica la referencia de ellas a la apercepción originaria y la unidad necesaria de ellas deben estar unidas una a la otra en la intuición empírica, sino que ellas deben estar unidas una a la otra en virtud de la unidad necesaria de la apercepción en las síntesis de las intuiciones, es decir [unidas] según principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, en la medida en que de ellas puede llegar a producirse conocimiento; principios que derivan todos del principio de la unidad trascendental de la apercepción. Sólo en virtud de ello esa relación se torna un juicio, es decir, una relación que es objetivamente válida y que se distingue suficientemente de la relación de esas mismas representaciones, en la cual sólo hubiese validez subjetiva, p. ej. Según leyes de la asociación. (Kant, 2009, B142 – B143)

¹⁵ Kant, 2009, A68/B94

¹⁶ *Ibíd.*, B142

De manera general, en la filosofía de Kant el juicio (*Urtheil*) tiene un papel de suma importancia pues para Kant todo pensamiento ocurre principalmente en el sentido de una operación lógica formal o trascendental y en el de un poder de juzgar o capacidad judicativa.

Kant define juicio en general de la manera siguiente: un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones o la representación de su relación en tanto que constituyen un concepto... el juicio es la expresión discursiva o conceptual de nuestra “perspectiva” en el mundo. El juicio aparece como la posibilidad de hacer inteligible el mundo...los juicios son la manera como nos expresamos del mundo. Sólo lo que podemos formular por medio de conceptos o en su defecto con palabras resulta inteligible. (Mendiola, 2008, p. 24)

En la CCJ, Immanuel Kant considera que la capacidad o poder (*Kraft*) de juzgar es una de las principales facultades cognitivas de la mente, colocando a ésta como ya lo mencioné anteriormente entre el entendimiento y la razón.

While working out the systematic unity of his critical philosophy in the *Critique of Judgment*, Kant related the cognitive power of the faculty of judgment as an a priori principle to the feeling of pleasure and pain. In this fashion, he also gained the foundation for a solution to the problem of the universal validity of aesthetic judgments. In distinction to the subsumption of the particular under a given general treated in the first two Critiques, a process that Kant considered to be the work of the determinant faculty of judgment, he now describes a faculty of judgment that attains the general by taking a given particular as its point of departure. This he calls the reflective faculty of judgment. When the reflective faculty of judgment is involved, one must, unlike in the case of the determinant one, inquire after the principle of the passage from the particular to the general. According to Kant, reflective judgment itself provides this principle by assuming the formal purposiveness of nature in its empirical laws. In this way, the search for the unity of nature in the manifold of the empirical laws appears as a meaningful project. (Holzhey, 2005, p. 161)

Carlos Mendiola señala en su libro *El poder de juzgar en Immanuel Kant* dos principales problemas de comprensión a los que nos conduciría seguir las indicaciones que plantea la formulación nominal de la distinción entre juicio determinante y juicio reflexivo. El primero

sería que el juicio determinante no contempla error, pues este tipo de juicio encuentra su eficacia o ineficacia en categorías delimitadas.

De esta manera el poder de juzgar determinante sólo parece hacer posible el juicio sintético *a priori* puro. En la introducción de la *Crítica de la razón pura* Kant presenta los juicios sintéticos *a priori* distinguiéndolos de los juicios empíricos que son sintéticos (a posteriori). Mientras el valor de verdad del juicio empírico depende de datos empíricos, el del juicio sintético *a priori* es independiente de la experiencia y aún de toda sensación. Todo juicio consta de un concepto que es el sujeto y un concepto que es el predicado, además del enlace entre ellos. Los dos conceptos de un juicio empírico (sujeto y predicado) son empíricos y el enlace de ellos también lo es, por eso su valor de verdad es contingente, depende de su comprobación en la experiencia. El valor de verdad del juicio sintético *a priori* es necesario, ya que tiene un concepto empírico que cumple la función de sujeto y en cambio el concepto que cumple la función de predicado es *a priori*, igual que su enlace. Por último, el juicio sintético *a priori* puro también tiene un valor de verdad apodíctico porque sus dos conceptos, tanto el sujeto como el predicado, son *a priori*, con total independencia de la experiencia, así como su enlace. Entonces la formulación nominal del poder de juzgar determinante sólo hace posible el juicio sintético *a priori* puro, porque no menciona ni el concepto empírico que aparece en el juicio sintético *a priori* que no es puro y mucho menos los componentes del juicio empírico. (Mendiola, 2008, p. 40)

El segundo problema que plantea es el cómo en la capacidad de juzgar determinante tener un particular sin contar con la categoría correspondiente. Aquí, Mendiola señala una contradicción con lo que Kant expuso en la *Crítica de la razón pura* sobre la posibilidad de un particular antes de la aplicación de su categoría. Ante las anteriores dificultades, Mendiola señala una propuesta de interpretación de la distinción:

Para resolver estos problemas proponemos entender la distinción en cuanto a la ejecución del poder de juzgar y no en cuanto a la ejecución del poder de juzgar y no en cuanto a los productos. Esto significa que en el caso del juicio determinante entendemos ambas ejecuciones, la del poder de juzgar determinante y la del poder de juzgar reflexionante como aplicadas a un mismo juicio. De esta manera, el poder de juzgar determinante por la intervención del poder de juzgar reflexionante, no aplicaría automáticamente las categorías. Si en cambio, como hemos visto, al considerar la ejecución sólo del poder de juzgar determinante, esta aplicación resulta automática, entonces es la aplicación de las categorías de un sujeto ciego que no puede ver más allá de su control de la naturaleza. De ahí que podamos, tal vez, considerar al poder de juzgar reflexionante

como un vigilante de esa aplicación. El poder de juzgar reflexionante atravesaría el juicio determinante, identificando el contexto de aplicación y verificándolo. Esto último brindaría validez al juicio determinante y permitiría entender el juicio empírico, el juicio sintético *a priori* y el error y la corrección de los juicios. (Mendiola, 2008, p. 41)

El juicio reflexivo sin lugar a dudas merece un lugar importante pues sin él no podrían explicarse adecuadamente la constitución de la experiencia en la CRP, ni la filosofía práctica y la teoría de la fundamentación de la moralidad. No obstante, la reflexión suele quedar detrás de lo que ella misma posibilita, en un segundo lugar, y en primero, lo que ella hace posible que son los actos de determinación.

Siendo la reflexión de capital importancia pues es ella la que posibilita el juicio. En lo siguiente trataremos indagar sobre la capacidad del juicio reflexionante centrándonos en la segunda parte de la Crítica de la capacidad de juzgar, con el objetivo de entender la situación y relación entre la libertad y la naturaleza en el pensamiento de Immanuel Kant.

Sin embargo, sólo hay dos clases de conceptos que admiten otros tantos principios diferentes sobre la posibilidad de sus objetos, a saber, los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad. Dado que los primeros hacen posible un conocimiento teórico según principios *a priori*, pero con respecto a los conceptos de la naturaleza el de la libertad sólo conlleva en su concepto un principio negativo (de mera contraposición), instaurando en cambio principios fundamentales que amplían la determinación de la voluntad y que, por tanto, se llaman prácticos, por ello la filosofía se divide con justicia según los principios en dos partes totalmente distintas: la teórica, en cuanto filosofía de la naturaleza, y la práctica, en cuanto, filosofía moral (pues así se denomina a la legislación práctica de la razón conforme al concepto de libertad). Pero hasta el momento ha predominado un uso enormemente impropio de tales expresiones en la división de los distintos principios y, con ellos, también de la filosofía, al identificarse lo práctico según conceptos de la naturaleza con lo práctico según el concepto de libertad, y así, \ bajo esas mismas

denominaciones de filosofía teórica y filosofía práctica, se hacía una división con la cual, de hecho, nada se dividía (dado que ambas partes podían tener idénticos principios). (Kant, 2003, B XIII)

Uno de los principales problemas que surgen de poner en juego a la libertad y a la naturaleza es si el concepto que determina la causalidad se da por parte de la naturaleza, se trata de principios “técnicos-prácticos” y si, por otra parte, el concepto se da por parte de la libertad, estaríamos ante principios “práctico morales”. Los primeros estarían del lado de la filosofía teórica y los segundos en tanto teoría moral pertenecerían a la filosofía práctica.

En cuanto capacidad desiderativa, la voluntad es una de las diversas causas naturales dentro del mundo, a saber, aquella que opera según conceptos; y todo cuanto se representa como posible (o necesario) por medio de una voluntad se denomina prácticamente posible (o prácticamente necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un fenómeno donde la causa no se ve determinada a la causalidad mediante conceptos (sino mediante el mecanicismo, como en la materia inanimada, y mediante el instinto, en los animales). (Kant, 2003, B XIII)

A continuación, estudiaré de manera especial la segunda parte de la CCJ titulada *Crítica del discernimiento teleológico* bastándome para los fines de esta investigación con la Primera sección titulada *Analítica del discernimiento teleológico*. En el §61 Kant explicará la diferencia entre la finalidad objetiva de la naturaleza y la finalidad subjetiva de la naturaleza en sus leyes particulares.

Con arreglo a principios trascendentales hay un buen fundamento para conjeturar una finalidad subjetiva de la naturaleza en sus leyes particulares, de cara a la comprensión del discernimiento humano y a la posible concatenación de las experiencias particulares en un sistema de la naturaleza; en este caso, entre los múltiples productos de la naturaleza, también pueden suponerse como posibles unos productos que, como si estuvieran plenamente trazados expreso para nuestro discernimiento y que gracias a su diversidad y unidad sirvan, por decirlo así, para fortalecer y sustentar las fuerzas anímicas (que andan en juego al hacer uso de esa capacidad), formas a las que por ello se les da el nombre de bellas.

Sin embargo, que las cosas de la naturaleza sirvan unas a otras como medios para fines y que su propia posibilidad sólo resulte suficientemente comprensible gracias a este tipo de causalidad, es

algo para lo cual no tenemos fundamento alguno en la idea universal de la naturaleza como compendio de los objetos de los sentidos. Pues en el caso antes citado la representación de las cosas, al ser algo que se halla en nosotros, también podía pensarse como enteramente apta e idónea para la intrínseca disposición teleológica de nuestras capacidades cognoscitivas; ahora bien, en modo alguno cabe presumir a priori con algún fundamento como fines que no son los nuestros y que tampoco incumben a la naturaleza (a la que no conjeturamos como un ser inteligente) sí puedan o deban constituir una peculiar índole de causalidad, o cuando menos una legalidad causal totalmente propia. Pero, es más, la experiencia no puede demostrarnos a nosotros mismos la realidad de dicha legalidad, pues tendría que anteponerse una sutileza, cual es hacer entrar en juego al concepto de fin en la naturaleza de las cosas, pero sin extenderlo de los objetos ni de su conocimiento empírico, usándolo, por tanto, más para hacernos comprensible la naturaleza según una analogía con un fundamento subjetivo del enlace de las representaciones que para conocerla a partir de fundamentos objetivos. (Kant, 2003, B 267-B268)

Aunque desde tiempos modernos, los modelos teleológicos de la naturaleza no son lo que más en auge están, por eso gran parte de la filosofía moderna tienen como uno de sus objetivos teóricos hacer irrelevante el enfoque teleológico de los fenómenos naturales, aunque no es el caso del filósofo de *Königsberg*. Uno de estos casos es el de Spinoza quien dice que, si se insiste en encontrar las causas de las cosas y se llega con el muro de la voluntad de Dios, éste no puede ser otra cosa que el refugio en el asilo de la ignorancia, pues para Spinoza es importante establecer de manera racional una explicación de Dios y el mundo.

Y así en adelante, no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia. Y así también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos y, porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural, y que está constituida de tal suerte que una parte no perjudique a otra. De donde resulta que quien indaga las verdaderas causas de los milagros e intenta entender las cosas naturales como docto y no admirarlas como necio, suele ser tenido y proclamado como hereje e impío por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. (Spinoza, 2000, p.71)

Spinoza también señala en su *Tratado teológico* político que:

Por otra parte, el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes o temer mayores males. Y así, si, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o mal pasado, creen que les augura un porvenir un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un auguro venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o la deidad suprema. De ahí que, el no aplacar con votos o sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio. (Spinoza, 1997, p. 62)

Entonces, la ignorancia apelaría allí donde no se tiene una explicación de carácter mecánico que ofrecer de tal manera que a falta de explicaciones mecánicas se apelaría a una explicación teleológica. Lo peligroso de recurrir a una explicación teleológica es que en una versión radical de ésta se corre el riesgo de pretender dar una explicación omniabarcante que al obligar a cada elemento que parece resistirse en su justificación tenga su teoría que verse obligada a inventar explicaciones más inadmisibles para lograr su objetivo.

Alejandro Vigo señala en una conferencia¹⁷ muy esclarecedora titulada *Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza*, que el filósofo de Königsberg mantiene en la CCJ una manera muy peculiar de relacionar contingencia y finalidad, pues Kant detecta ciertas experiencias de la contingencia que están a la base del tipo de reflexión que llama teleológica. Dicha manera de relacionar la contingencia y la finalidad, *Zufälligkeit*¹⁸ und *Naturzwecke*¹⁹.

En primera instancia, el problema que relaciona a los conceptos de contingencia y finalidad es que son conceptos que se rechazan, pues ocasionalmente se han utilizado los argumentos

¹⁷ Vigo, 2012

¹⁸ Según el diccionario *Langenscheidt* es contingencia, accidentalidad, casualidad, azarosidad.

¹⁹ Fines de la naturaleza o fines naturales

de uno en contra del otro. Ocasionalmente cuando se defiende un modelo teleológico con una explicación integral del mundo, la contingencia resulta ser un problema a resolver.

Si se realiza una simplificación se podría concluir que donde hay contingencia y azar no hay finalidad, e inversamente donde hay finalidad el fenómeno de contingencia debe ser reducido al mínimo o eliminado. En ámbitos donde la reflexión y estructuras teleológicas son muy difíciles de discutir, inevitablemente se experimentan fenómenos de contingencia o fenómenos azarosos. Por ejemplo, el obrar humano se piensa como un obrar de tipo teleológico y al mismo tiempo como un obrar que se tiene que realizar en un mundo dado anticipadamente en el cual hay multitudes de otros factores que pueden convertirse en interferencia, entrecruzamiento o bloqueo de nuestros propósitos. Por tal motivo, la teoría de la acción ha contado con la necesidad de hacer algún tipo de espacio a los dos fenómenos; al fenómeno de la teleología y a los fenómenos que tienen que ver con la contingencia.

Si se plantea este problema en sede de la naturaleza y no en la acción humana, todo se complica más pues estamos acostumbrados que desde tiempos modernos, los modelos teleológicos de la naturaleza no son lo que más en auge están, por eso gran parte de la filosofía moderna tienen como uno de sus objetivos teóricos hacer irrelevante el enfoque teleológico de los fenómenos naturales, aunque no es el caso del filósofo de *Königsberg*.

La viabilidad de un enfoque teleológico o teleonómico debe ser defendida en dos frentes distintos, la amenaza externa de una explicación mecanicista que hiciera superflua toda consideración teleológica y una amenaza interna, pues en la medida que pretende ser integral y omniabarcante tiene el riesgo de su propia reducción al absurdo. Los dos motivos poseen un lugar central en todos los modelos teleológicos, al menos en aquellos que tienen conciencia de sus propios problemas, tanto en la antigüedad como en la modernidad. Desde

los enfoques clásicos de Platón y Aristóteles, el enfoque teleológico aparece siempre vinculado con la necesidad de dar cierto espacio a fenómenos que dan cuenta del por qué la teleología no tiene un carácter omnicomprendivo, omniabarcante y sin fisuras. En el Timeo tenemos no sólo la causalidad teleológica, sino una causalidad de otro tipo que Platón intenta vincular en un modelo compatibilista, pero hay una causalidad que Platón llama errante cuya función no es únicamente hacer posible que la causa teleológica opere, sino que en cierta medida impide la operación o pone obstáculos a las estructuras teleológicas. De tal manera, tenemos teleología de la naturaleza y un factor divergente que no se deja reducir del todo a ese marco general y que forma parte de la explicación.

Aristóteles en física 2, 8 retoma el modelo compatibilista de explicación causal que Platón había usado en el Fedón, bajo la noción de necesidad hipotética de la materia, Aristóteles da explicación por referencia a fines, cuenta que esos fines deben de poder ser realizados a través de ciertos materiales y procesos mecánicos, pero además aclara que todo esto se cumple si nada lo impide, si nada obstaculiza.

La cláusula "*ceteris paribus*" es un supuesto que se halla presente en el desarrollo de la ciencia. Literalmente, *ceteris paribus* significa "todo lo demás permaneciendo igual", y quiere decir que una predicción científica se realiza bajo el supuesto general de que no habrá ningún factor perturbador que afecte el sistema al que se refiere. Otra manera de decir lo mismo es que las variables relevantes -condiciones necesarias y suficientes para la producción del fenómeno- han sido consideradas en el argumento predictivo.

Una variante de la cláusula *ceteris paribus* es la "*ceteris absentibus*", que se refiere a la ausencia de factores de perturbación y puede reducirse a la primera. Respecto del mundo, natural o social, tendemos, como señalaba David Hume, a creer que las cosas seguirán

comportándose como hemos experimentado que ocurren, pero nunca podemos tener, cognitivamente hablando, certeza de que ello será así.

El mundo, de acuerdo con la idea de universo de la física cuántica actual, no parece ser determinista, pero aún si lo fuera, siempre hay que diferenciar entre lo real extralingüístico y el lenguaje que se emplea para referirse a ello. En este sentido, cualquier teoría o argumento predictivo siempre supone una especie de identidad estructural entre el sistema real, en tanto aislado, y los factores relevantes del mismo considerados a través del lenguaje.

Una persona se comporta de un cierto modo, una institución centenaria parece que existirá siempre, un agente económico actúa de modo regular, el sol saldrá siempre. Pero el sol es una estrella, y las estrellas se extinguen. Vivimos y actuamos con este tipo de supuestos.

La cláusula si nada lo impide que es una cláusula *ceteris paribus* es la que abre el lugar sistemático para la interferencia de factores que ya no se dejan incorporar a la explicación habitual. La explicación a nivel tipológico es una pero cuando pasa algo azaroso no se puede dar explicación tipológica, sino que hay que contar una historia que es siempre particular. En el caso de Aristóteles hay un hecho de suma importancia para conectar con Kant, además de hacer lugar a estos factores, Aristóteles da un paso más en la consideración entre las conexiones de contingencia y finalidad pues Aristóteles presenta lo que él llama azar que es un tipo de causa accidental como parasitaria de las causas per se, es decir, lo azaroso no aparece en Aristóteles como opuesto a la teleología sino como un epifenómeno de la teleología al modo de lo que algún autor tomando el léxico de Kant ha llamado una teleología como sí. Bien entendida esta interpretación, no sostiene que toda la teleología aristotélica es una *als ob teleologie* sino sólo la teleología en el modo de la causa azarosa, de tal manera que lo que Aristóteles llama azar en el tratamiento específico en la noción de

física II es un tipo de causa accidental que es parasitaria del tipo de causas *per se* que Aristóteles introduce cuando da explicaciones teleológicas y ella misma toma la forma de una explicación teleológica en el modo del como sí, de tipo activo o pasivo según el caso. Aunque lo de Kant es distinto, esto apunta a que se trata no sólo de hacer lugar para los factores que la teleología no puede abarcar, sino que tiene que ver factores de interrupción, de interferencia, pues el enfoque teleológico para ser sostenible y no ser auto refutatorio, no debe pretender explicarlo todo a ese nivel de detalle y el segundo aspecto es que puede ocurrir que ciertos aspectos de lo que llamamos contingencia presupongan lo que llamamos teleología o viceversa y éste es el caso de Kant, la teleología como tal presuponga ciertos aspectos de contingencia. Este aspecto Kant lo desarrolla del lado subjetivo y objetivo en la crítica del juicio, hay muchos lugares donde Kant presenta la contingencia en el sentido específico de lo que llama *Zufälligkeit* (casualidad, contingencia, azarosidad, accidentalidad, Kant no tiene una noción de accidente técnica como en el caso de Aristóteles). La *Zufälligkeit* y cierto tipo de *Zufälligkeit* como un pre-requisito, como aquello que abre cierto ámbito en el cual tiene lugar por primera vez el recurso a la reflexión teleológica, de qué tipo de *Zufälligkeit*, de qué tipo de accidentalidad estamos hablando cuando se dice algo tan extraño como esto. Del lado subjetivo, Kant busca en la Crítica de la Facultad de Juzgar (*Kritik der Urteilskraft*) si hay algún tipo de principio que guíe a la Facultad del Juicio en sus prestaciones reflexivas, si hay algún principio apriorístico a partir del cual se oriente en sus funciones reflexivas la *Urteilskraft*, la respuesta será que sí lo hay y ese principio que guía la tarea de reflexión de la *Urteilskraft* es lo que Kant llama el principio de conformidad a fines de la naturaleza, que Kant caracteriza no como un principio objetivo de la naturaleza sino como una máxima subjetiva de la Facultad de Juzgar, es decir, como un principio que guía y orienta el proceso de reflexión pero que la Facultad de Juzgar no puede trasladar sin más

a los objetos sobre los cuales reflexiona. Sin embargo, valerse de ese principio a la hora de reflexionar sobre esos objetos, en particular sobre esos objetos de la naturaleza abre un espacio de comprensión para la Facultad del Juicio que no estaría dado sino tuviéramos ese eje de referencia. En la primera introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar, en la sección quinta, Kant deduce (demuestra) este principio de la *(die) Urteilkraft*, el principio de conformidad a fines de la naturaleza, que es válido a priori para la operación reflexiva de la Facultad de Juzgar. Cuando en la reflexión consideramos a la naturaleza en lo que concierne a sus leyes empíricas tenemos la posibilidad de una multiplicidad infinita de leyes empíricas que resultan sin embargo accidentales o contingentes de nuestro propio entendimiento. En la Crítica de la Razón Pura, Kant muestra que la naturaleza considerada desde el punto de vista de la forma (parágrafo 24 de la deducción trascendental B) *natulis formaliti expectata* no es contingente respecto del entendimiento porque es el entendimiento el que la proyecta, los principios del entendimiento esbozan la naturaleza considerada desde el punto de vista de la forma y sólo de la forma. La naturaleza es un esbozo proyectivo del entendimiento, pero sólo desde el punto de vista de la forma. Todos los fenómenos tienen la forma que el entendimiento prescribe a los fenómenos naturales, pero sólo la forma, que materia de los fenómenos tenga que adecuarse a las exigencias del entendimiento es algo que no puede explicarse desde el propio entendimiento humano. La *(die) Zufälligkeit* que hay aquí es la conciencia que tenemos de que aún allí donde supiéramos que desde el punto de vista de la forma, el entendimiento es legislador respecto de la naturaleza, este pensamiento que tiene el filósofo trascendental, ni hablar del sentido común pues Kant no llega a este pensamiento, ni siquiera el filósofo trascendental podría reconocer como deudor del entendimiento lo que hay de material y empírico en las leyes naturales, que las leyes de la química no solo funcionen sino que además unas concuerden con otras y que las leyes de la física no solo

funcionen sino que además una concuerden con otras y que las propiedades de las cosas puedan explicarse de tal o cual manera por vínculos causales, eso lo puede anticipar el entendimiento y sin embargo no solo buscamos y encontramos congruencia en las leyes naturales desde el punto de vista empírico sino que además exigimos que las leyes naturales también desde el punto de vista empírico configuren una unidad como si estuvieran hechas a pedido del entendimiento. La conciencia de esta (*die*) *Zufälligkeit*, del hecho de que el entendimiento no puede ser el mismo el factor que funda esa unidad buscada en la naturaleza desde el punto de vista empírico y a la cual la naturaleza una y otra vez nos da el gusto de satisfacer, esa conciencia es la que dispara la reflexión teleológica.

¿Cómo podemos dar cuenta de ese hecho? enfocando la naturaleza como si estuviera allí para ser conocida por el entendimiento, es decir, como si la naturaleza desde el punto de vista de lo que hay de empírico y material en ello estuviera hecha a la medida de lo que pide el entendimiento; éste es el aspecto subjetivo de la conexión entre contingencia y finalidad. La cierta experiencia de la contingencia de la naturaleza en el sentido preciso, de su independencia respecto de la prestación constitutiva del entendimiento, abre el espacio de comprensión dentro del cual encontramos la ocasión de apelar a la máxima de la Facultad del Juicio que nos permite considerar a la naturaleza como un orden de fines. Cuál es el asunto objetivo de este mismo asunto, hasta aquí hemos considerado la (*die*) *Zufälligkeit* desde el punto de vista de la relación de la naturaleza de lo que tiene de material con la capacidad del entendimiento, pero eso no es todo pues hay un aspecto de (*die*) *Zufälligkeit* que tiene que ver no con la referencia de la naturaleza al entendimiento, sino con la referencia y las relaciones que guardan entre sí los propios productos de la naturaleza (*-die-Kritik der Urteilskraft* parágrafos 61-63). En el parágrafo 61 Kant dice que si nosotros

consideramos la naturaleza desde el punto de vista de las formas naturales y los productos naturales (un ave tiene las piernas de tal manera y longitud, lo cual le permite escapar de cierto depredador, etc.), hasta el punto de maravillarnos de la naturaleza. Sin embargo, nos damos cuenta que en la naturaleza si dejamos de lado la explicación por referencia a fines, en su poder productivo, ésta podría haber producido infinitas formas posibilidades, cualesquiera formas posibles, es decir, las formas que la naturaleza puede producir son en sí mismas contingentes desde el punto de vista puramente mecánico, sólo cuando conectamos eso con la reflexión sobre lo que va a desempeñar cada órgano de tal o cual cuerpo, la posición de cada animal en la cadena alimenticia, cada especie, etc., sólo aquí todas estas formas se nos aparecen como algo que tiene explicación, pero en sí mismo el punto de partida mecánico es la consideración de la multiplicidad inagotable y probablemente infinita (por lo menos en la imaginación) de formas a las que podría haber acudido la naturaleza para producir lo que produce. Aquí hay un componente de *(die) Zufälligkeit* que ya no tiene que ver con la relación con la facultad del entendimiento, sino con la relación del mecanismo de la naturaleza y lo que consideramos que deberían ser los fines que la naturaleza alcanza a través de ese mecanismo, mientras que el mecanismo es constatado a través de explicación y de investigación de la naturaleza y por lo tanto a través de prestaciones del juicio determinante y aquí tenemos el ámbito de lo que Kant llama en sentido estricto *(die) Erkenntnis*, eso es conocimiento, ese conocimiento queda privado de orientación sino va acoplado a una reflexión que él mismo no puede proveer, porque ninguno de los fines con los que ponemos en conexión el mecanismo natural, es el mismo un componente del mecanismo natural, ni algo observable en el mecanismo natural. Sin embargo, sino no ponemos el mecanismo en conexión con esos fines que nos representamos de manera ideal y anticipativa, el mecanismo como tal aparece solamente en lo que tiene de contingente,

pero justamente esa contingencia provoca que la reflexión busqué ver de otras maneras, todo en la reflexión, sin convertir esto segundo en una prestación cognoscitiva del mismo tipo que constata lo que ocurre en la naturaleza. Primero tenemos que constatar lo que ocurre en la naturaleza, explicarlo en términos mecánicos, pero esa explicación sólo resulta completa cuando queda inserta en un espacio de comprensión que es el que abre la reflexión teleológica. Éste sería el aspecto objetivo de la conexión entre contingencia y finalidad. También desde el punto de vista objetivo, el espacio de la reflexión teleológica se abre en ciertas formas sobre la base de cierta experiencia de la contingencia de los productos naturales por paradójico que ello pueda sonar.

¿Qué pasa con los *Natur Zwecke* (fines de la naturaleza o fines naturales)? Los fines de la naturaleza o fines naturales cuyo caso focal son los que nosotros llamaríamos seres orgánicos, Kant no habla de seres orgánicos sino de seres organizados (*organisierte Wesen* -criatura, ente-), curiosamente no usa la palabra organismo (*der Organismus*) (*Kritik der Urteilskraft*, párrafos 64 al 67). La manera en que Kant explica da cuenta de cómo tenemos que abrir el espacio de reflexión en el cual nos referimos a seres organizados que son fines de la propia naturaleza no fines nuestros en relación con la naturaleza, fines de la naturaleza, y tiene que ver con lo siguiente; la existencia de seres organizados que es un hecho respecto de nuestro conocimiento contingente, nos encontramos en la experiencia con seres organizados, no podríamos deducir la existencia de seres organizados a partir de ningún principio filosófico apriorístico, simplemente los hay, uno llega al mundo y ahí hay gatos, perros, hombres, plantas, etc., y no solamente seres inanimados. La existencia de seres organizados es el fundamento óptico, empírico, del tipo de reflexión que nos permite hablar

de fines de la naturaleza, pues no tendríamos ocasión para hacerlo si no hubiera en la naturaleza este tipo de seres.

El tipo de explicación que tenemos que dar para hacer justicia al tipo de seres con el que nos vemos enfrentados, es un tipo de explicación circular en el cual, causalidad eficiente y causalidad final quedan vinculados en un circuito de ida y vuelta, esto es lo mismo que habían visto Paltón y Aristóteles. En el Fedón Platón y en la Física Aristóteles, pero claro ahora impostado en sede trascendental. Lo mismo quiero decir desde el punto de vista estructural, la concepción kantiana de la teleología no es constitutiva es regulativa, la de Aristóteles no es así, pero el tipo de estructura que Kant apunta aquí se puede rastrear hasta los textos platónicos y aristotélicos. Por qué el ser organizado reclama ser enjuiciado en una doble dirección, desde el punto de vista del mecanismo y desde el punto de vista de la teleología, porque es un ser cuyas partes son vistas al mismo tiempo como lo que realiza lo que ese ser es, pero al mismo tiempo tienen que ser vistas como consecuencia de lo que ese ser es.

El crecimiento orgánico de seres organizados tiene que explicarse de tal manera que expliquemos lo que ese ser es como un proceso de realización de lo que ese ser es, el gato crece como crece porque es un gato y no encontramos el carácter del gato abriendo al gato, no es ninguna de sus partes eso, no podemos encontrar lo que hace al gato ser gato en cualquiera de sus órganos, pero no podríamos entender de ninguna manera cómo esos órganos cooperan entre sí y producen la diversidad de partes y la unidad orgánica que es un gato, sino estuviéramos anticipando la idea correspondiente como el fin al que está encaminado todo ese mecanismo que ahora es visto como causa del fin, en el orden de la eficiencia y como consecuencia desde el orden teleológico. Lo que aparece como consecuencia en el orden mecánico es lo que aparece como causa final en el enjuiciamiento

teleológico, el enjuiciamiento teleológico se monta sobre la explicación mecánica y jamás podría sustituirla. El error de la teleología constitutiva y el error del refugio en el asilo de la ignorancia consiste en querer sustituir una explicación mecánica con una explicación teleológica. Jamás se debe producir ese descenso, de la teleología al primer orden de explicación, hay que explicar todo mecánicamente, pero hay ciertos seres que no resultan comprensibles sin el plus de la referencia teleológica que se da en la reflexión. Kant habla de un *Mäher*, la exigencia de reflexión es un sobreañadido del tipo de explicación que damos habitualmente de fenómenos naturales. Kant aquí no es muy expreso, pero el tipo de estructura que tiene en vista aquí es algo que es anticipado proyectivamente, a eso Kant le llama según su idea, esto pasa también en el arte y por eso Kant habla de un arte de la naturaleza, por ejemplo eso es famoso desde Aristóteles, el que va a construir una casa, anticipa la casa en la idea, la idea de casa en cuanto idea opera como causa final de los procedimientos que después llevan a la construcción de la casa, luego la casa realizada es la consecuencia de los procesos mecánicos pero todo ello no es explicable en el cómo los procesos mecánicos conducen a ese resultado, si el resultado no estuviera anticipado según la idea, como afirma Kant. Esto ocurre en el caso de los fines de la naturaleza y por eso Kant utiliza con las salvedades del caso la analogía de la técnica de la naturaleza, la estructura que tenemos aquí es por lo tanto la siguiente, una prestación reflexiva que nos permite trazar un horizonte desde el cual a través de un esbozo anticipativo volvemos a lo que tenemos observado y podemos observar nos permite comprender, no conocer de una manera diferente aquello que tenemos dado y podemos explicar en términos puramente mecánicos.

En la Crítica del Juicio hay un vocabulario al cual la literatura secundaria no le ha prestado toda la atención que merece, se sabe que Kant utiliza muy oscilantemente la terminología,

por ejemplo, Kant dice estrictamente, *Erkenntnis* (conocimiento, comprensión, discernimiento, cognición – *Einsicht* entendimiento-, - *Kenntnis Kenntnisse* conocimiento conocimientos-, -Wissen saber-) es el tipo de prestación sintética que se tematiza en la Crítica de la Razón Pura y no hay *Erkenntnis* en el ámbito práctico y tampoco habría *Erkenntnis* aquí. Sin embargo, en la Crítica de la Razón Práctica muchas veces habla de *praktischen Erkenntnis*, utilizando la palabra *Erkenntnis* en un sentido más amplio y oscilante. También aquí habla de (*der*) *Erkenntnisgrund* (*der Grund* – *Gründe*-, *Grundlage*, *Hintergrund*; fondo, fundamento, base, cimiento) cuando se refiere a la idea anticipada la llama *Erkenntnisgrund*, ella no es una *Erkenntnis* pero hace posible cierto tipo de *Erkenntnis*, naturalmente aquí la noción de *Erkenntnis* está tomada en un sentido más amplio.

Otro tipo de vocabulario bastante interesante es el vocabulario que remite a la comprensión, Kant habla en muchos lugares de (*die*) *Einsicht* (inspección, examen, discernimiento, juicio, comprensión, entendimiento, inteligencia), también habla de *begreifen* (no en el sentido de conceptualizar estrictamente sino de comprender, concebir algo) (*verstehen* -entender, comprender, captar) y dice que los fines de la naturaleza serían inconcebibles sino fuera de esta manera y cuando pensamos de esta manera, reflexionamos de esta manera sobre la naturaleza tenemos un tipo de *Einsicht* sobre la naturaleza, la respectiva reflexiva por lo tanto abre cierto modo de comprensión de la naturaleza que las prestaciones puramente determinantes, de la *Erkenntnis* en el sentido estricto nunca harían posible.

La conexión entre teleología y teología en Kant, las peripecias de la vinculación teleología y teología son conocidas, las confusiones, los ideologismos a este respecto son enormes, mucha gente sólo de oír la palabra teleología se pone en guardia porque dice esto me va a llevar a la teología, y gran parte de la discusión sobre estas cosas ha corrido

lamentablemente esos carriles. No sea el caso que nos toque tener que recurrir a la teleología y entonces frenemos antes y digamos que la teleología no tiene valor, eso es naturalmente una construcción del problema que por ejemplo no tiene esa aplicación ya en periodos completos de la historia de la filosofía, ha habido muchos modelos de pensamiento teleológico que no son directamente ni servilmente tesis teológicas. Hay cierta conexión sin embargo porque por algo la gente se pone en guardia, ¿cómo piensa Kant esta conexión? en la Crítica del Juicio tanto en el párrafo 68, como luego en el apéndice (der Anhang), donde Kant retoma el argumento físico teológico y también el argumento práctico moral en favor de la existencia de Dios, que Kant en sede reflexiva da por bueno, no en sede determinante, los mismos argumentos que en la Crítica de la Razón Pura aparecen como que no aprueban, en la Crítica del Juicio aparecen reflexivamente validados pero no como prestaciones del conocimiento sino de la reflexión y también aclara que significa tener por verdadera su conclusión, que cuando tenemos por verdadera la conclusión de estos argumentos no tenemos ciencia, sino algo diferente, tenemos un determinado tipo de comprensión enmarcado ahora.

Kant llega de la teleología a la teología porque Kant realiza esto no de manera directa, es decir, para Kant el reconocimiento de que tenemos que contar con fines de la naturaleza en el sentido de los cuerpos organizados es algo primario que todavía no tiene nada que ver con la reflexión teológica, es decir, hay un nivel de reflexión teleológica que no tiene nada que ver todavía con lo que podemos llamar la dimensión o la impostación teológica de la reflexión. Kant dice además que en ese nivel, esto es el párrafo 68, importar el concepto de dios a la física o trasladar el concepto de fines naturales sin más, o mecanismo de la naturaleza a la teleología sería dañar ambas ciencias y que ninguna aprovecharía de esto, de

tal manera que en el nivel de reflexión que corresponde al enjuiciamiento teleológico de los fines naturales y por lo tanto al tipo de explicación que damos de la naturaleza orgánica u organizada, tenemos un tipo de reflexión teleológica que todavía no pre-juzga sobre si debemos o no proseguir más allá y preguntarnos por una causa inteligente del mundo como totalidad y dice Kant, el físico puede cesar aquí e incluso se abren aquí distintas opciones, como por ejemplo atribuirle a la propia naturaleza de una manera no vinculante estas prestaciones y decir la naturaleza finalmente es sabia, es la naturaleza la que hace estas cosas, con eso al físico le alcanza diría Kant o al biólogo diríamos nosotros.

Naturalmente si el biólogo no comete el error que a juicio de Kant cometía Herder, de entonces comprender a la naturaleza misma como un ser inteligente, lo que Kant trata de decir como el hiloísmo de Herder, no queremos hablar de una inteligencia trascendente en la naturaleza pero entonces lo que hacemos es ponerle inteligencia a la naturaleza, que es un error no menos grave para Kant que considerar a la naturaleza como un mero reino mecánico, considerarlo ahora como un reino animado, supongamos que recuperamos la idea de que hay alma de mundo, esto ha retornado infinidad de veces en la reflexión filosófica y en el romanticismo esa idea jugó un papel importantísimo.

Zammito ha mostrado en su libro sobre la génesis de la Crítica del Juicio éstos contextos juegan un papel fundamental en la composición de la Crítica del Juicio, la polémica con el hiloísmo a la Herder. Entonces, Kant dice que al físico le alcanza con afirmar que pensemos todo esto como si fueran obras de la naturaleza, sin sustancializar ahora a la naturaleza como un agente racional porque eso tampoco lo necesita el físico, lo que necesita es una máxima como sí de la *Urteilkraft*, pero que el físico pueda o incluso en cuanto físico deba detenerse ahí no cierra los caminos de la reflexión más allá de la perspectiva del físico,

sino que siempre queda abierta la posibilidad de preguntarnos nuevamente por la concordancia de todo esto con las exigencias de la propia razón. Ahora reflexionamos desde fuera de la física, preguntamos por cómo puede ser que todo esto concuerde de esta manera como si la apuesta por el sentido, no sólo fuera una apuesta que se verifica una y otra vez, sino que todo estuviera hecho como para que esa apuesta por el sentido efectivamente fuera la ganadora. Kant dice, ha este segundo nivel de reflexión no podemos llegar sino incorporamos el aspecto práctico moral y la tesis del primado de la razón práctica.

El argumento físico teológico librado así mismo nunca puede proporcionar este plus de reflexión, se requiere reinsertar la perspectiva práctico moral para que la físico-teología quede enmarcada y de unas razones adicionales en la reflexión para un modo del tener por verdadero la existencia de una causa inteligente que no es de un modo científico, ni tampoco un modo cognitivo en el sentido fuerte, pero que es una vía a la cual la reflexión sino impide a sí misma la última pregunta, Kant también cree que conduce necesariamente.

Todas las categorías matemáticas son parte de lo que Kant llama *Natura formaliter spectata* y su aplicación a la intuición pura da unos esquemas que son parte de la anticipación, del esbozo total de la naturaleza, desde el punto de vista de la forma, qué nos dicen los esquemas matemáticos, que no puede haber fenómenos sin cantidad extensiva y sin cantidad intensiva, la cantidad intensiva se vincula con el esquema de lo que Kant llama la realidad, pero no es que esté el contenido de realidad todavía, el contenido de realidad sería decir ahora, lo que me impacta como realidad es algo que tiene color, sabor, sonido, eso es (*die*) *Empfindung* (*sensación, impresión, sentimiento – der Sinneseindruck, das Gefühl-*) y esa es la materia del fenómeno. Materia del fenómeno es lo que hay de impresión o sensación como traduzcamos en *Empfindung* en él, pero todo lo que tematiza las anticipaciones y los axiomas de la

intuición queda del lado de la forma y por eso hay esquemas. Esquema, quiere decir que hay determinaciones trascendentales del sentido interno por medio de categorías.

Para Kant una acción es una conexión de sentido que se vehiculiza a través de una conexión causal, lo que tiene de acción es la conexión de sentido porque una acción para que sea acción en el sentido estrecho tiene que estar bajo máximas y si no está bajo máximas no es una acción.

Kant utiliza la palabra acción de muchas maneras porque lamentablemente introduce una ambigüedad en el alemán porque está traduciendo el latín *actio*, (die) *Handlung* (acción, acto, hecho) en alemán es sólo para el ámbito humano, no puede haber acción del viento *Handlung des Windes* o *Handlung des Wassers*, eso se dice en alemán (die) *Wirkung des Windes* o *Wirkung des Wassers* (*Wirkung* - efecto, acción, consecuencia, resultado, reacción), no tiene una noción genérica de acción, tiene una noción práctica de acción, las personas actúan *handeln* (actuar, obrar, hacer), las cosas *wirken* (actuar, tener efecto), *die Wasser wirkt* “el agua *wirkt* o como diríamos nosotros actúa”. Los primeros escritos de Kant son en latín y está trabajando con la escolástica tardía y antes de él casi no hay alemán filosófico, por ello, traduce *actio* siempre por *Handlung des Windes*, que en alemán es algo rarísimo.

Dejando de lado lo anterior, *Handlung* es una conexión de sentido porque si no está bajo máximas no es una acción pero que se vehiculiza causalmente y se realiza causalmente en el mundo fenoménico, quiere decir que a través de nuestras acciones nuestras máximas ingresan a través de sus efectos queridos y no queridos en el mundo fenoménico. Después viene el problema de la imputación de efectos no queridos, no sólo los queridos, es decir, el ingreso de nuestros propósitos en un entramado causal que es independiente de nuestros

propósitos y que nuestros propósitos solo abarcan en par; Kant ya tiene en vista eso, pero quien lo extrapola es Hegel.

En inglés hay una diferencia entre *Verantwortung* (*responsabilidad*) y *Haftung* (*responsabilidad*). *Haftung* es el concepto objetivo para responsabilidad (por ejemplo, cuando alguien va a una biblioteca y deja colgado su abrigo, hay un letrado que dice *keine Haftung* - si se lo roban en la biblioteca no se hacen responsables-). *Haftung* no tiene un concepto similar en español, pero si en inglés que es *liability* (*lī bil dē*), es la idea de que alguien es *liable* (*lī b l - Responsible by law; legally answerable, responsable*) o vinculable con lo que paso, pero él no tiene culpa.

La temática de la reflexión juega un papel fundamental en sede práctica no sólo en la tercera Crítica, en muchos niveles. Primer nivel, allí donde nosotros tenemos que no sólo evaluar nuestras máximas de acción a la luz del criterio de moralidad que es el que provee el imperativo categórico, el imperativo categórico es un test no teleológico para máximas teleológicas, la teoría kantiana de la acción es teleológica igual que la aristotélica, lo que no es teleológico es el test de moralidad, pero el test de moralidad, el test de universalización, o de nomologización (nomos – ley, mandato, imperativo), ese test trabaja con la estructura teleológica de la acción, de tal manera que una acción no es permitida cuando en condiciones nomologizadas la estructura teleológica revienta.

La mentira yo la puedo querer y de hecho la quiero y la queremos todos para alcanzar ciertos objetivos, la queremos en virtud de su eficacia, sin embargo, en condiciones nomologizadas si la mentira fuera ley carecería de eficacia, es decir, la eficacia de la mentira depende de que

no se autorice la máxima de la mentira. Ergo, la aplicación del test de universalización a la estructura teleológica de mi máxima es lo que me muestra que esa máxima es no permitida.

Segundo, hay ciertas cosas que son fines que no solamente puedo tener porque muchas máximas pasan el test de nomologización y cuando la máxima pasa, yo sigo persiguiendo mis fines. Kant nunca dice que no hay que obrar con vistas a fines, dice que el enjuiciamiento moral no opera de esa manera, pero además del enjuiciamiento moral se deriva que hay fines que yo debo tener, esa es la teoría kantiana de la virtud, fines que son al mismo tiempo deberes, los deberes de virtud que Kant trata en la metafísica de las costumbres son fines que es una obligación tener. Aquí están los fines que tienen que ver con mi propia humanidad como ser corpóreo y también como ser personal y también las de los demás seres corpóreos y personales. Por ejemplo, procurar la felicidad ajena es un fin que debo tener y mi propia felicidad debo promocionarla de manera indirecta porque si yo no atendiera para nada mi propia felicidad me pondría en situaciones en la cuales estoy muy tentado a violar los principios de la moralidad.

Toda la teleología natural adquiere relevancia moral en el ámbito de las virtudes, por ejemplo, el lenguaje, Kant dice que la mentira sería la lesión del deber de la veracidad, pues la veracidad es un deber que no tengo para los demás sino para conmigo mismo, porque el telos (τέλος, "fin", "objetivo" o "propósito") natural del lenguaje es comunicar mis pensamientos y si yo lo utilizo para decir lo contrario de lo que pienso, yo puedo callar, pero si lo uso para decir lo contrario a lo que pienso no solamente le hago un daño eventual a terceros sino primero a mí mismo, porque pervierto el lenguaje degradándolo por debajo del nivel de la humanidad. Así toma la verdad como deber para consigo mismo, no para el público y por eso pone el caso de mentirle a dios, que no se le puede engañar y sin embargo

uno intenta y dice que a final quien sale lesionado es uno mismo, porque si uno está autoengañado respecto de uno mismo, además le va a contar mentiras a los demás también, si yo creo que obre bien le voy a decir al otro que obré bien.

Una última conexión que haría sería la teoría kantiana de la conciencia moral, el llamado (*die*) *Gewissen* (buena o mala conciencia), así como en alemán hay dos palabras para responsabilidad hay dos palabras para conciencia, (*die*) *Bewusstsein* (conocimiento, conciencia, consciente o inconsciente físicamente) es la conciencia para prestaciones de tipo cognitivo y (*die*) *Gewissen* que es específicamente la conciencia que remuerde (buena o mala conciencia) y que jamás elogia, sólo remuerde, cuando aprueba es *kalt Bewilligung* (-die-concesión, otorgamiento, aprobación, autorización, consentimiento), pero una conciencia que elogia es una conciencia farisaica, la falta de conciencia. El *Gewissen* es una forma de la facultad del juicio reflexivo, cuando Kant trata esto, lo trata desde las lecciones sobre moralidad y ahí todavía no está muy en claro, pero luego lo trata en la Crítica de la razón Práctica y en la Metafísica de las Costumbres como una pre-noción estética y luego en el escrito sobre la religión que es donde llega la formulación más completa del tema del *Gewissen*, dice que el *Gewissen* es la Facultad del Juicio que se enjuicia también así misma, quiere decir cuándo obra alguien en conciencia, no sólo cuando se está en dirección objetiva, si la máxima que estoy haciendo aplica o no aplica, sino cuando al mismo tiempo yo reflexiono si he tomado en cuenta todo lo que tengo que tomar, entonces hay una doble reflexión, reflexión y reflexión sobre la reflexión es lo que Kant llama conciencia moral.

Kant ha declarado en la *Crítica de la razón práctica* que el concepto de la libertad es la piedra fundamental de todo el idealismo trascendental. El edificio entero del sistema de la razón pura pende, depende y se apoya del concepto de libertad. No hace falta decir mucho sobre

que todo el recorrido posterior del idealismo alemán tiene mucho que ver con esta constatación (Fichte, Schelling e incluso Hegel a su manera). Tenemos un repertorio de problemas al que Heidegger de alguna manera está respondiendo desde su propia concepción, cuál es sin embargo la constelación que Heidegger tiene en vista y que es generada del idealismo alemán pero que también se puede retrotraer de etapas anteriores, básicamente la constelación que hay aquí es la que representa el problema de la libertad en términos de cómo es posible un tipo peculiar de causa libre en el marco de la naturaleza, la naturaleza se concibe como un sistema causal cerrado y la pregunta que aparece aquí es la siguiente ¿Cómo es posible algo así como una causa libre en un sistema causal cerrado? éste es el planteamiento que encontramos fundamentalmente en Kant ya en la Critica de la Razón Pura, en las antinomias. La razón exige de cierto punto de vista que el sistema de la naturaleza sea un sistema causal cerrado donde no habría lugar para nada que tuviera que ver con una causa de tipo fantasmagórico que hubiera en otro lado y sin embargo en este tipo de acceso la propia razón exige que nuestra causalidad libre ingrese en ese mismo sistema causal cerrado a través de sus efectos.

Si bien la causalidad libre es de tipo numérico, sus efectos son de carácter fenoménico, así que debe haber alguna manera de hacer pensable el ingreso a través de sus efectos de una causa de otro tipo en un sistema causal que sin embargo ha de ser pensado desde otro punto de vista como cerrado. Éste es un problema que Kant hereda de la tradición y que en la tradición incluso se puede retrotraer al pensamiento griego y el modelo más parecido al que Kant está teniendo en vista aquí fue dado por el estoicismo. En el sistema actual, tenemos una constelación muy parecida a la que Kant tiene en vista aquí, particularmente el estoicismo, pero es del conocimiento común que los estoicos trataban de reservar cierto

lugar para la causa libre en una concepción de la naturaleza que la que presenta como un sistema causal cerrado y se debe recordar que los estoicos sitúan en el momento de la causa libre, aquel aspecto que tiene que ver con la posibilidad de la libertad en el ámbito del asentimiento.

A modo recapitulación y conclusión

Para Kant el hombre puede caracterizarse a través de tres predisposiciones; su predisposición técnica que nos indica que la habilidad de su género es racional, su predisposición pragmática que le permite al hombre civilizarse por medio de la cultura y su predisposición moral, donde la cuestión a resolver aquí para Kant es si el hombre es por naturaleza bueno, malo, o igualmente susceptible para lo uno y lo otro. La problematización que podemos sacar de este primer momento es ¿Qué hacer con estas predisposiciones? ¿Hacia dónde debemos dirigir las? En este sentido no caben las justificaciones, ni el desligamiento de responsabilidades bajo ninguna circunstancia, pues incluso en éstas el hombre sigue provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de la libertad de su arbitrio.

Al no derivarse de principios empíricos sino de la razón, Kant propone una ética que no es material. La razón le permite al hombre a través de ideas mover y ordenar su comportamiento. La razón como guía que permite la autonomía del ser humano y que da un escape a todo lo que nos afecta empíricamente, la contingencia externa que se presenta como suelo fértil y a veces como obstáculo para la acción del hombre.

Hay una diferencia entre el acontecer en la naturaleza y en el hombre, pues en la naturaleza no es posible obtener juicios morales, sino sólo fenómenos, mientras que en el hombre cabe cuestionar y obtener juicios morales de la razón teórica. Toda decisión que tomemos a través de nuestras inclinaciones, deseos y pasiones es un comportamiento de dudosa moralidad, pues trasciende el puro deber y permanece en la utilidad, algo que queremos conseguir para

nuestro yo empírico, no para el yo racional. De esta explicación se derivan los imperativos hipotéticos que se quedan en el ámbito de la utilidad, para después mostrar la necesidad de los imperativos categóricos, en los cuales el hombre por medio de la razón logra establecer fines que son buenos en sí mismos.

La autodeterminación que pueden lograr los seres racionales a partir de los imperativos categóricos resulta imprescindible en la filosofía práctica kantiana, pues es sólo en este espacio postular la idea de libertad. La libertad es la capacidad que tiene todo ser racional para constituirse en causa efectiva de sus propias acciones, autodeterminación según leyes que son dadas únicamente por la propia razón, ya no según las leyes naturales y necesarias, pues se introduce una ruptura con el orden natural.

La problematización de la libertad en el hombre individual y la conjunción de libertades como especie humana, se da por un choque de fuerzas que se encuentran inclinadas y dispuestas a estallar con el otro. Por eso, los ciudadanos deben tener la aspiración de una sociedad civil fundada en el principio de libertad, pero a la par en el de la coerción legal. Un espacio que como lo mencioné en el abstract de este trabajo da lugar al juego y al conflicto entre la finalidad y la contingencia. La especie humana tiene la responsabilidad de crear su dicha y desdicha, haciendo cada cual cuanto le corresponda. Tal como lo menciona el libro de Eclesiastés “Él te ha puesto delante fuego y agua, extiende tu mano a lo que quieras. Ante los hombres está la vida y la muerte, a cada uno se le dará lo que prefiera”²⁰. Parece en este

²⁰ Biblia de Jerusalén, Si 15 16.17

sentido que al final de sus días, el hombre no tendrá más que el resultado de sus acciones “Veo que no hay nada mejor para el hombre que gozar de sus obras, pues esa es su paga”²¹.

Tras el pasar de los años, no se puede negar que la filosofía práctica kantiana ha tenido un gran impacto histórico, independientemente de sus simpatizantes y detractores, y de las mismas debilidades y fortalezas del propio sistema. Sin embargo, me parece sumamente interesante la importancia que Kant le da a la idea de libertad, pues expone al hombre como un proyecto que se está haciendo constantemente, tanto individual como colectivamente; lo cual, le permite mirar al pasado no solo con resignación, como viendo algo acabado, sino con la posibilidad de redefinirse, reestructurarse.

²¹ Biblia de Jerusalén, Conferencia episcopal española 22 de abril de 1998, Descleé de Brouwer Bilbao, S.A., España, 1998, Qohélet 3 22a

Bibliografía

Arendt, Hannah. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Traducción de Carmen Corral, 1ª edición. España: Paidós.

Biblia de Jerusalén. (1998). Conferencia episcopal española 22 de abril de 1998, Descleé de Brouwer Bilbao, S.A., España.

Castañeda Felipe, Durán Vicente, Hoyos Luis. (2007). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, 1ª edición. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana.

Colomer, Eusebi. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. (Tomo I) La filosofía trascendental: Kant. España: Herder.

—. (2006). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: El postidealismo; Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*. Barcelona: Herder.

Ferrater, José. *Diccionario de Filosofía*. (Tomos I - IV). Ariel, Barcelona, 2009.

Helmut, Holzhey. *Historical Dictionary of Kant and kantianism*. Oxford, USA, 2005.

Hohn, Zammito. (1996). *The Genesis of Kant's Critique of judgment*, The University Chicago Press: Chicago.

Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt, Edición bilingüe, 1ª edición, FCE, UAM, UNAM, México, 2014.

- (2003). *Crítica del discernimiento*. Edición y traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas. Teoría y Crítica: Vol.12. Madrid: Antonio Machado Libros.
- . *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- . *Crítica de la razón pura*, Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, Edición bilingüe, 1ª edición, FCE, UAM, UNAM, México, 2009.
- . *Crítica de la razón práctica*, Traducción, estudio preliminar y notas de Dulce María Granja, Edición bilingüe, 1ª edición, FCE, UAM, UNAM, México, 2005.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente. Edición crítica de Silvia Schwarzböck, 1ª edición, Las cuarenta, Buenos Aires, 2012.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, 1ª edición, Tecnos, Madrid, 2005.
- (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 2001
- . (2008). *Los progresos de la metafísica*. Edición bilingüe. Traducción, estudio preliminar, notas e índices de Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM.
- . (2011) *Primera introducción de la crítica del juicio* (1ª edición). Madrid: Escolar y Mayo.

- . (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. Madrid: Istmo.
- Rosales, Alberto. (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos.
- . (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos.
- . (1993). *Siete ensayos sobre Kant*. Mérida - Venezuela: Universidad de los Andes.
- Spinoza, Baruj. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- . (1997). *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Sprute, Jürgen, *Filosofía política de Kant*, Traducción de C. A. Lemke Duque, 1ª edición, Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), España, 2008
- Torreti, Roberto. (2005). *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. (Tomo I – III). Chile: Universidad Diego Portales.
- Vigo, Alejandro. (noviembre 2012). *Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza*. I Congreso Internacional de Filosofía bajo Palabra-UAM: “Reflexiones para un mundo plural”, Madrid.
- Vigo, Alejandro. (2006). Reflexión y juicio. *Diánoia*, volumen LI, número 57, p. 27-64.