



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**EL CONCEPTO DE «ZWECKMÄSSIGKEIT» APLICADO EN LA
HISTORIA: CONSIDERACIONES PARA EL TRÁNSITO DE LA NATURALEZA
A LA LIBERTAD**

Una revisión a la filosofía de Immanuel Kant

Tesis para optar al grado Magíster en Filosofía
BETZABETH GUZMÁN SOTO

Profesor guía:
Luis Placencia García
Bernardo Subercaseaux Sommerhoff

Santiago de Chile
2018

*“Uno de los hábitos de la mente es la invención de
imaginaciones horribles”*

— Jorge Luis Borges, 1941.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
PREFACIO: Sobre la filosofía de la historia y la relevancia de esta reflexión para el sistema crítico kantiano	8
USO DE FUENTES Y ABREVIATURAS EN LA OBRA DE KANT	17
I. LA RELACIÓN ENTRE LIBERTAD Y NATURALEZA EN LA OBRA KANTIANA	19
Consideraciones de índole general	19
Consideraciones al presente capítulo	32
1. Distinciones conceptuales: la libertad trascendental en la <i>KrV</i>	34
2. Los argumentos de la Tercera Antinomia	37
3. La <i>Solución</i> de la Tercera Antinomia [Comentario a la <i>KrV</i>]	52
Conclusión	64
II. LA LIBERTAD EN SEDE PRÁCTICA Y EL PROBLEMA DE LA REALIZACIÓN DEL PRINCIPIO DE LO SUPRASENSIBLE	71
Introducción	71
1. Hacia una comprensión de la libertad en la filosofía práctica	78
1.1 Contenidos para distinguir el concepto de libertad práctica	86
2. El <i>Canon</i>	93
2.1 Una propuesta de interpretación	98
Conclusión: El paso a la <i>Kritik der Urteilskraft</i>	104

III. DE LA ANTERIOR INCOMPATIBILIDAD AL TRÁNSITO DE LA NATURALEZA A LA LIBERTAD

Introducción	113
Sobre la obra <i>Kritik der Urteilskraft</i> : Una perspectiva para comprender su sentido	115
1. Sobre la necesidad de la Tercera Crítica	128
1.1 “Lo que ya estaba presupuesto” / “Lo que resulta una reflexión nueva”	129
1.2 El tercer interés de la razón	138
2. Facultad de juzgar y juicio reflexionante	144
3. La naturaleza	153
3.1 La naturaleza explicada mecanicistamente en la lectura de la <i>KrV</i>	155
3.2 Una nueva lectura	159
3.3 La <i>Kritik der Urteilskraft</i> : lo bello, lo sublime y la técnica de la naturaleza	165
Conclusión: Síntesis de ideas revisadas y propuesta del tránsito en la historia	175

IV. LA HISTORIA COMO MODELO DE APLICACIÓN REAL DEL ÜBERGANG 178

Introducción: De la <i>KU</i> a la <i>Historia</i> o de la posibilidad teórica del <i>Übergang</i> a la posibilidad real	178
1. La historia como investigación del progreso humano	190
2. De la naturaleza como posibilitadora del <i>Übergang</i> y de la asimilación de esta idea en la historia	197
3. Comentario a la noción de progreso	200
4. La posibilidad de un juicio reflexionante histórico	204

5. El <i>als ob</i> o el <i>como si</i> de la historia	206
5.1 La búsqueda de la libertad: El <i>signo histórico</i> o la tematización de la Revolución	207
CONCLUSIÓN DE LA INVESTIGACIÓN: La <i>Zweckmässigkeit</i> en la historia o sobre la última tensión del sistema kantiano	213
ANEXOS	219
Esquema 1: El campo de la experiencia posible	219
Esquema 2: Guía para el concepto de <i>Zweckmässigkeit</i>	220
BIBLIOGRAFÍA	221

AGRADECIMIENTOS

La escritura es un proceso que muchas veces puede ser considerado como un tiempo de infinitos *vaivenes*. A los que saben de esto y a los que me conocen los hago participe mediante estas líneas.

Agradezco a todos y a todas los que estuvieron presentes durante estos dos años de trabajo y de escritura. Considero el apoyo excepcional de los amigos y las amigas de siempre, y también a los compañeros y a las compañeras a quienes me he unido con alegría en el último tiempo ya sea por nuestra dedicación a la disciplina filosófica como por el ajetreo de lo cotidiano.

Hago algunas menciones importantes. Al profesor Bernardo Subercaseaux por la oportunidad brindada de ser tesista de su Proyecto Fondecyt y por todas las veces en que me animó y apoyó para viajar fuera del país para presentar en congresos. Al profesor Luis Placencia por la enseñanza filosófica y por su desempeño como profesor guía pues me brindó el apoyo teórico que necesitaba para desarrollar mi proyecto.

Dedico esta tesis con especial cariño a mi abuela materna, a mis padres y a mi hermano. Por último, a mi querido compañero Simón le agradezco su apoyo y sus desvelos.

B. G.

Santiago, 2 de julio 2018

PREFACIO

Sobre la filosofía de la historia y la relevancia de esta reflexión para el sistema crítico kantiano

El presente escrito es resultado de las consideraciones planteadas en los últimos años a partir del estudio de la filosofía de Immanuel Kant. El objetivo principal de esta propuesta ha sido comprender la propuesta de la *filosofía de la historia* y su rol para la actividad crítica, apreciando a la reflexión histórica como una forma de resolver el problema de la relación libertad y naturaleza mediante un tránsito real.

La investigación ha sido dividida en cuatro partes que se corresponden con una línea tradicional de revisión a la filosofía crítica kantiana pues se ha avanzado de la *KrV* a la *KpV*, posteriormente ha sido revisada la *KU* y finalmente, los textos de historia. Sobre la demostración de nuestra hipótesis, es decir, la historia como lugar del tránsito o la idea del principio de finalidad en la historia, se desarrolló un examen que comenzó por revisar la formación del *abismo infranqueable* de los conceptos naturaleza y libertad, entendiendo la conceptualización de este conflicto desde el nivel teórico y el nivel práctico. Teniendo presente que Kant consideró la tematización de este punto como un aspecto ineludible para la comprensión de una unidad de la razón, la Tercera Crítica resulta una obra ineludible. Por esto, han sido sistematizadas ciertas revisiones a la obra *Kritik der Urteilskraft* comprendiendo así la propuesta de lectura de fines en la naturaleza a partir del juicio reflexionante y la fundamentación a la idea de un *Übergang* o enlace entre la teoría y la práctica como los aspectos que conducen a alcanzar una solución. Es a partir de estas consideraciones que deben ser apreciados los trabajos de la historia, pues nuestra propuesta estudia que, a partir de los lineamientos teóricos de la *KU*, la reflexión de la historia retoma la consideración a consolidar efectivamente lo práctico y lo teórico presentando un *Übergang* real. De esto se trataría entonces la idea de una *Zweckmäßigkeit* en la historia o la aplicación del principio de finalidad del juicio reflexionante.

¿Pero por qué dedicarle nuestra atención al estudio kantiano de la historia? Ahora que ha sido aclarado el plan de trabajo, indicamos que a continuación serán dedicadas algunas líneas para comentar el surgimiento y el desarrollo esquemático de esta propuesta. Junto con esto, serán manifestadas las razones por las cuales postulamos que esta tematización de la historia resulta ser una problemática filosófica relevante de estudiar.

Nuestro interés por el problema de la historia se originó en la revisión a los textos denominados “ilustrados” algunos años anteriores a este proyecto. Tal preocupación tiene que ver, incluso actualmente, con la comprensión de los objetivos de aquella *reflexión histórica* expresados en estos trabajos de la filosofía kantiana y que en ciertas ocasiones resultan más bien opacados por la importancia asignada por la tradición a la *Kritik der reinen Vernunft*. Sin embargo, resulta relevante atender a la idea de historia y definir su sentido principalmente porque nuestra lectura es partícipe de afirmar que en ella se constituyen los recursos que permiten plantear a la obra kantiana una sistematización de la *razón teórica* y de la *razón práctica* con el fin de resolver el problema de la libertad y la naturaleza. Pero *¿cuál es el sentido de esta última idea?* Para entender por qué se habla de una sistematización — caracterizada incluso de necesaria — hay que atender primero al postulado de la separación de lo teórico y lo práctico y tener claro que con la fundamentación inteligible de la libertad esta división exige no ser transgredida por el conocimiento empírico en la moral. Sin embargo, esto tiene por resultado la imposibilidad de realización de la libertad en el ámbito sensible, un aspecto que por lo demás se comienza a advertir en la *KrV*. Con esto, lo que se quiere poner de relevancia es que la separación entre teoría y práctica, o entre el universo del conocimiento y el universo de la moral, postula un claro esquema de división que está legitimado con la exposición de las dos primeras Críticas (1781 y 1788) y que exige la no transgresión conceptual de un ámbito a otro, pero que tiene por resultado el problema de la libertad en el mundo fenoménico. Es decir, al establecer la filosofía kantiana los fundamentos para una moral cuyo sustento sean principios incondicionados se termina de evidenciar una separación cuyas consecuencias no son fáciles de resolver pues ha surgido la problemática de *la incertidumbre* para expresar los conceptos de la razón en un mundo que no le es propio. Hay que entender además que no es solamente una problemática trascendental sino también antropológica pues el problema también remite a la doble constitución humana; el hombre aún consciente de su existencia sensible y finita *espera* en

su condición de ser racional a la libertad. Pero dado este abismo infranqueable, *¿qué le está permitido esperar al hombre? Y, ¿qué puede esperar la razón del mundo fenoménico con respecto a su posibilidad de realización?*

Instaurada entonces una de las grandes dificultades del sistema crítico, la filosofía kantiana debe abordar una solución con el fin de postular una unidad en el sistema de la razón. Debe ser observado que ya en la *KrV* se comenta una aparente solución la cual no es suficiente pues plantea que la división de ámbitos debe ser comprendida como una armonía que constituya a la experiencia posible a partir de dos formas de apreciación. Con esto, Kant puede sortear la idea de “una aparente contradicción” entre los conceptos de la naturaleza y de la libertad, pero plantea una respuesta insatisfactoria y que debe ser considerada como un antecedente para un problema que probablemente al nivel de la Primera Crítica no está del todo reflexionado. Es este sentido lo que inquieta críticamente en la filosofía kantiana no es la división ni el establecimiento de una armonía sino la posibilidad de postular una verdadera síntesis para el surgimiento de una experiencia unificada. De ahí que entonces se busque una síntesis pertinente con la legislación de ambos conceptos y que la historia surja como respuesta que plantee un tránsito de la libertad en la naturaleza.

Para analizar a la historia debe ser observado que estos textos kantianos no cumplen con el estatuto de conformar propiamente una filosofía de la historia. Pero de acuerdo con nuestro examen, el aspecto verdaderamente importante está en comprender que estos trabajos tampoco resultan ser textos dispersos o escritos inconexos con el sistema de la razón, una clasificación sesgada con la que suelen lidiar aquellas lecturas clasificadas como de menor importancia en las investigaciones a la obra de Kant. Pero haciéndonos cargo de esto, resulta ser más concordante al estudio de la filosofía kantiana proponer una lectura sobre la historia cuya comprensión sea advertirla como el conjunto de deliberaciones que tematizan el mundo social y político *con el fin* de enlazar a la libertad con el ámbito sensible. Este aspecto es precisamente lo interesante de vislumbrar, pues en la historia la propuesta de unidad se resuelve a partir de buscar las alusiones a lo práctico desde un ámbito empírico – antropológico. Debe ser afirmado, por lo tanto, el sentido práctico de la historia, lo cual resulta ser más bien evidente si se entiende que la idea de *reflexión por la historia* representa una estimación por el transcurrir de los hombres con el fin de establecer su destinación

esencialmente moral o, como dice Kant, la observación de “la marcha regular de la libertad en la especie humana”:

“Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones fenoménicas de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la Naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. **Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia —que se ocupa de narrarlos— nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en conjunto el juego de la libertad.** De este modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento de disposiciones originarias del género humano en su totalidad” (Id. de una Hist. Univ. AA VIII, 17, tr., p. 5).

De esta manera, un aspecto importante al momento de definir la propuesta de esta investigación fue establecer una apreciación de la historia como orientada a resolver lo moral en el plano sensible. Se requirió la revisión detallada de las fuentes advirtiendo que la historia expone su rol y conexión con el sistema de la filosofía crítica a partir de destacar la idea de *finalidad o Zweckmässigkeit* propia del sentido moral presente en la naturaleza de las acciones humanas vistas en su conjunto. Para entender esto, debe ser apreciado primeramente que la libertad es el *fin racional o sentido último* de la especie humana. Sin embargo, debe ser indagada la huella de la libertad y por esto, las acciones humanas en la historia son apreciadas como si fuese parte de un progreso regular. Y, considerando que la *KU* afirma al *hombre como fin final de la naturaleza* debido a su posibilidad moral, la actividad de la historia resulta ser crucial pues evidencia a esta declaración en el terreno de lo real al enfocarse en la búsqueda del progreso moral o la aproximación a los fines racionales:

“Querer concebir una historia según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una novela. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable, si admitimos la posibilidad de que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 29, tr., p. 19).

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, sabemos que nuestra investigación ha estimado que la historia tiene un carácter de búsqueda del progreso moral pues se pronuncia con respecto a los tópicos de la razón y la libertad. Se concluye, por lo tanto, que la historia evidencia una tematización del *Übergang* al ocuparse de la realización de la libertad en lo empírico, es decir, al responder la influencia de lo suprasensible en lo sensible. Y es a partir

de estos aspectos conjugados en la historia que destacamos la importancia de su reflexión para la filosofía crítica pues busca dar una respuesta al problema libertad – naturaleza. Destacamos aquí que Salvi Turró tiene consideraciones orientadas hacia esta lectura:

“Entre la publicación de la primera crítica (1781) y la de la tercera (1790) median nueve años en los que Kant, además de escribir la segunda crítica y parte de los desarrollos doctrinales del sistema –Prologomena, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*–, inicia el tratamiento de cuestiones sociohistóricas directamente relacionadas con la conexión entre lo sensible y lo inteligible. En 1784 publica su primer ensayo sobre la historia de la humanidad, y su caracterización de qué sea la Ilustración; en 1785 efectúa la recensión crítica de la obra de Herder sobre filosofía de la historia, y redacta un opúsculo sobre el concepto de raza humana; en 1786 escribe otro ensayo acerca del origen de la historia humana a partir de una exégesis del Génesis; en 1789 publica unas páginas acerca del uso de los principios teleológicos en la explicación biológica y antropológica. Todas estas incursiones en los temas culturales y sociohistóricos no hacen sino conducir el pensamiento kantiano al tratamiento explícito de la problemática que la parte dialéctica del sistema dejaba abierta: la necesidad de replantear la influencia de lo inteligible sobre lo sensible y, con ello, el papel de los conceptos de razón, tanto en el terreno teórico como en el práctico” (Turró, 1996: 47 – 48).

Aclarado el planteamiento sobre la historia y su operación resulta importante detenerse en algunas observaciones que se siguen de la argumentación y deben ser aclaradas. Primero, retomando la esencia sobre las preguntas de aquello que resulta válido esperar y que fueron mencionadas más arriba, debe ser destacada la cuestión del *tercer interés*. El carácter de la reflexión por la historia sugiere pensar que ésta se pregunta por el *tercer interés* de la razón debido a que centra su atención en enjuiciar el sentido humano y el acontecer de la humanidad a partir del reconocimiento empírico que exprese al fin racional esperado. En este sentido, una de las interrogantes de la historia es *¿podemos esperar un sentido racional en la marcha de acontecimientos y sucesos humanos?* Para esto considérese lo siguiente:

“Pero **¿por qué los hombres esperan, en general, un fin del mundo?** (...) El motivo de lo primero parece residir en que la razón les dice que la duración del mundo tiene un valor mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia, pero si éste no se habría de alcanzar la creación les aparece como sin finalidad — como una farsa sin desenlace y sin intención alguna —” (El fn. de tds. ls. cos., AA VIII, 330 – 331, tr., p. 136 – 137).

En consecuencia, al afirmar que la historia busca responder al interés racional se refuerza la apreciación de su relevancia para el sistema crítico. Pero esto conduce a una segunda cuestión, pues el planteamiento sobre la historia exige una comprensión conceptual del uso de los términos fin y finalidad.

Para concluir de elucidar ambos puntos, nuestra lectura atiende al aspecto de que en la historia opera una forma de reflexión similar a la *finalidad teleológica*. Pues, por una parte, surge un enjuiciamiento sobre la posibilidad de la libertad a partir de la apreciación de los hechos históricos — es decir, se da una respuesta definitiva a la preocupación humana sobre la realización de la libertad y la esperanza que resulta ser legítima para esto — y por otra, se contempla a partir de un *sentido final* o *Zweckmässigkeit* la idea de un ordenamiento empírico de los sucesos del acontecer humano. Como ya ha sido planteado, mediante este paso la historia puede suponer una unidad de lo sensible y lo suprasensible. Pero para justificar verdaderamente esta actividad de la historia debe ser investigado primeramente el juicio reflexionante. Y para esto, es necesario estudiar la *Kritik der Urteilskraft* y sus lineamientos teóricos. En consecuencia, nuestra investigación propone que efectivamente la historia permite resolver la problemática libertad y naturaleza entendiendo una realización — en términos de efectuación — de la Idea suprasensible en lo sensible pues sostiene una lectura reflexionante para la mediación o tránsito. Con el estudio a la *KU* es posible apreciar a la historia y su propuesta de tránsito culminando el proyecto crítico. Pues la propuesta de la Tercera Crítica posibilita revisar la aplicación del principio de finalidad en la historia. Siguiendo este aspecto, será sugerido que la reflexión histórica no sólo opera mediante enjuiciamientos reflexionantes teleológicos, sino que también en ella hay una forma propia de juicio. Para esto, la revisión a textos como *Das Ende aller Dinge* será fundamental.

Otro aspecto relevante fue la preocupación por demostrar que las pistas del proyecto fuesen realmente viables. Afortunadamente esto surgió en la lectura a la *Einleitung segunda* de la *Kritik der Urteilskraft*. Un par de líneas incentivaban la posibilidad del proyecto:

“Esa suposición del Juicio permanece también de tal modo indeterminada sobre la cuestión siguiente, a saber: hasta dónde deba extenderse aquella finalidad ideal de la naturaleza para nuestra facultad de conocer, que, si se nos dice que un conocimiento más profundo o más extenso de la naturaleza, mediante la observación, tiene finalmente que tropezar con una diversidad de leyes que ningún entendimiento humano puede reducir a un principio, sin embargo, estamos contentos, aunque oiríamos con mayor gusto que otros nos diesen la esperanza de que, cuanto más conociéramos la naturaleza en lo interno, o podamos compararla, en lo externo, con partes hoy desconocidas, cuanto más, en suma, progrese nuestra experiencia, tanto más sencilla en sus principios y acorde la encontraremos, a pesar de la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas, pues es de un mandato de nuestro Juicio el proceder, según el principio de la acomodación de la naturaleza a nuestra facultad de conocer, tan lejos como ello alcance, sin decidir (porque no es un Juicio determinante el que nos da tal regla) si tiene sus límites o no, porque si bien podemos determinar límites en lo que se refiere al uso racional de nuestra facultad

de conocer, en cambio, en el campo empírico, una determinación de límites es imposible” (KU, Seg. Intro. VI, AA V, 188, tr., p. 113 – 114).

Y es que para que la historia pueda efectivamente presentar el tránsito hay que resolver con claridad aquello que respecta a la conceptualización de la naturaleza. A nuestro parecer, considerar primeramente a la naturaleza resulta convincente para atender algunas dudas que puede suscitar la propuesta. Principalmente debido a la interrogante *¿cómo el mundo fenoménico podría dar cuenta de una realización de la libertad?* O bien, *¿cómo puede la naturaleza sensible transitar hacia el fin de la libertad?* Por otra parte, José Luis Villacañas (1990) interroga desde lo suprasensible pensando *¿puede acaso la razón y su ordenamiento racional esperar algo de la naturaleza?* Además, todas estas interrogantes conducen a preguntar *¿cómo el mundo fenoménico, es decir, el mundo de la historia podría realizar el tránsito a la libertad en la historia?* Revisando el párrafo citado, adviértase que comenta la vastedad de lo empírico con el objetivo de plantear que la naturaleza no es propiamente un campo delimitado, pues la limitación es una categoría con la que suele entenderse el ámbito sensible. Y es esta idea de una naturaleza sensible indefinida en sus límites el primer paso para poder abordar el campo sensible como un material que no es contrario a la Razón. La naturaleza entonces debe ser apreciada desde una nueva consideración que la atiende como una unidad de lo diverso cuyo carácter empírico representa la infinitud de sus materiales. Es el juicio reflexionante el encargado de esta lectura pues plantea que la visión de la naturaleza como un campo restringido sólo es la comprensión del ámbito teórico. El juicio reflexionante en su contemplación advierte entonces a la naturaleza como vastedad y el interrogatorio por los alcances de la experiencia resulta ser una tarea sin interés para la reflexión que no busca la determinación de los objetos¹. Es la suposición de infinitud en lo empírico precisamente lo que permite conectar a lo sensible con la idea de la libertad, pues en el carácter de ilimitado se permite entrever también a lo espontáneo, propio de lo incondicionado. De este modo, la naturaleza refleja la disposición racional pues es susceptible de inteligibilidad. Retomando lo planteado, al demostrar que la reflexión de un sentido inteligible de la naturaleza se da en la historia, se puede considerar a esta última como lugar de realización del tránsito entre

¹ Hay que apreciar que anteriormente la facultad teórica tampoco pudo establecer una finalidad o Zweckmässigkeit como principio a priori de la naturaleza ya que tal pretensión de sentido es propia del juicio reflexionante que busca el progreso de la experiencia fuera de una determinación cognitiva de los objetos.

naturaleza y libertad. Obsérvese la presencia del juicio reflexionante en estos textos; pues a partir de la preocupación por el sentido del progreso humano de acuerdo con el fin moral la historia establece un enjuiciamiento que intenta advertir en el paso del tiempo empírico y la multiplicidad de sucesos humanos el sentido de libertad. En definitiva, la naturaleza debe ser vista de acuerdo con fines para afirmar una propuesta de *Übergang* pues *la unidad de lo diverso* o *la reunión de lo sensible* no resulta ser solamente un determinado objeto de conocimiento, sino que también es objeto de reflexión estética, teleológica e histórica. Además, en esta última reflexión ella es susceptible de ser leída *como si* tuviese una intención y, por tanto, un sentido de finalidad que busca la conformidad con la razón:

“Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como sistema, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan de las acciones humana” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 29, tr., p. 19).

Para finalizar, esta investigación ha buscado demostrar que la historia es relevante para el sistema crítico pues brinda una explicación de la temporalidad mundana y de sus hechos de acuerdo con la pretensión de un sentido último. Con esta reflexión, la historia permite unitariedad de lo sensible y lo suprasensible, pues supone que los fines de la razón desembocan en una naturaleza histórica cuyo fundamento es la libertad. Sin embargo, debe ser advertido que la idea de revisar un progreso humano no trata de una lectura absolutamente entusiasta de la historia. No todos los hechos históricos permitirán al filósofo de la historia hablar de una continua tendencia a la libertad ni demostrar la asimilación de un desarrollo que no desanda el camino racional. Es el mismo Kant quien denota este punto haciendo ver los aspectos contrarios a un progreso moral que abundan en la historia de la humanidad y que generan pesimismo entre los individuos pues estas experiencias desencadenan contrariedad e inquietud. Pero el egoísmo, las guerras, las traiciones políticas podrán desmoralizar al sujeto en su fin de alcanzar su particular bienestar, más no la experiencia humana en general de dar con un fundamento suprasensible que conecte las particularidades del género humano en un Bien Supremo.

“No podemos disimular cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer representado en el gran escenario del mundo; y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, todo está entretejido por la torpeza, la vanidad pueril y, con frecuencia por la

maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles” (Id. de una Hist. Univ. AA VIII, 17, tr., p. 6).

Es el juicio reflexionante aquella operación racional que permite encontrar en el *sinfín* de sufrimientos ciertas luces para restaurar el optimismo en la razón. De esta manera, *¿Qué puedo esperar de la naturaleza?* y *¿Qué puedo esperar de la historia para la realización de la libertad?* se responden en la historia a partir del surgimiento ocasional de generaciones de hombres y mujeres dispuestos a realizar la libertad asumiendo incluso una *revolución*. Es la tenaz determinación humana de concretar el proyecto del fin de la libertad lo que permite reflexionar un *signo histórico* que lleva a la esperanza y al entusiasmo de que algún día las generaciones futuras presenciarán una humanidad libre que replique a través de la cultura el arte de la naturaleza y sus disposiciones racionales. Así entonces, se podrá finalmente afirmar la libertad en la historia humana. Pero por el momento, los hombres deben continuar afanosamente *contribuyendo a la libertad como fin de la especie*.

USO DE FUENTES Y ABREVIATURAS EN LAS OBRAS DE KANT

Con respecto al uso de fuentes, aclaramos que se han utilizado los textos kantianos principalmente en su traducción al español. Sin embargo, indicamos que ha existido preocupación por buscar traducciones consideradas idóneas y de calidad y también, que han sido consultadas algunas ediciones bilingües de la Ed. *Fondo de Cultura Económica*. Esto no resta que en más de algún momento fue necesario recurrir al texto en alemán para atender dudas.

Sobre el modo de las referencias en el escrito, especificamos que la manera de citar ha sido el uso de la sigla alemana o la abreviatura en español de la obra, seguido por la indicación de la sección, capítulo o párrafo, y a continuación, volumen y paginación de la *Akademie Ausgabe*. Al final de la referencia, se señala la paginación de las ediciones al español utilizadas por nuestra investigación. Son excepciones a esta fórmula, las citas a la *Crítica de la razón pura* que siguen la tradicional forma de referirla indicando el párrafo del texto de acuerdo con la numeración de la primera (A) y segunda edición (B) correspondientes a los años 1781 y 1787. También difieren algunas citas de la *Crítica de la razón práctica*, las cuales están en el idioma original y son referidas solamente por la paginación de la *Akademie Ausgabe, Volumen V*.

Para acceder a la mayoría de los textos en su versión alemana, destacamos que fue consultado el índice de la brindado por *das Bonner Kant – Korpus*², recurso electrónico que fue de gran ayuda para la búsqueda de citas o para la revisión terminológica.

² <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (consultado por última vez el 15 de julio del 2018).

A continuación, brindamos el listado de siglas, título original y cronología de publicación.

Lecc. de Éti.: Lecciones de ética (dictadas entre 1775 y 1781).

KrV: Kritik der reinen Vernunft – Crítica de la razón pura (1781 – 1787).

Proleg.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* – Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia (1783).

Id. de una Hist. Univ.: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – Ideas para una historia universal en sentido/en clave cosmopolita (1784).

Fund. Met. Cost.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785).

Pres. Com. His. H.: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* – Presunto comienzo de la historia humana (1786).

KpV: Kritik der praktischen Vernunft – Crítica de la razón práctica (1788).

Sob. el us. ppios. teleo.: *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* – Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía (1788).

KU: Kritik der Urteilskraft – Crítica de la facultad de juzgar/ Crítica del Juicio (1790)

Prim. Intro.: *Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft* – Primera introducción a la Crítica del juicio (1790).

Seg. Intro.: Segunda introducción a la Crítica del juicio o introducción publicada (1790).

El fn. de tds. ls. cos.: *Das Ende aller Dinge* – El fin de todas las cosas (1794).

El confl. de las fac.: *Der Streit der Fakultäten* – El conflicto de las facultades (1798).

CAPÍTULO I

LA RELACIÓN ENTRE LIBERTAD Y NATURALEZA EN LA OBRA KANTIANA

Antecedentes, surgimiento y desarrollo del problema de la incompatibilidad. Las dificultades para sistematizar la filosofía crítica kantiana

“Sin duda, sería más satisfactorio para nuestra razón especulativa el resolver estos problemas por sí, sin este rodeo, y conservarlos como comprensión para el uso práctico; pero nuestra facultad especulativa no está dispuesta de modo tan favorable”

— KpV, Pref.

Introducción

Consideraciones de índole general

Pensando en la filosofía crítica de Kant, surge la pregunta por la relación entre el mundo sensible de la naturaleza y el mundo inteligible de la libertad. Al investigar este aspecto, la lectura crítica conduce a indagar en la compatibilidad de la libertad con la naturaleza, y con esto, responder cómo la libertad atañe al hombre, sujeto que indudablemente aspira a la realización del ideal en la experiencia. En primer lugar, el cuestionamiento a la posibilidad de la relación entre libertad y naturaleza tiene su primera indagación a partir de la reflexión de la Tercera Antinomia. Al pensar la existencia de una causalidad libre que responda el origen de ciertos fenómenos no habría un régimen único y absoluto de la causalidad mecánica establecida por el entendimiento. Y la respuesta a la posibilidad de existencia de esta causalidad es afirmativa, pero en tanto se considera a la libertad el concepto fundamental del mundo práctico.

Por lo tanto, a partir de esta distinción teórica – práctica, lo que aquí será planteado es que se puede observar una inevitable incompatibilidad entre ambos dominios. Es este problema lo que comienza en la Tercera Antinomia —a pesar de exponer una solución— en la *KrV* (1781/1787) y que la *KpV* (1788) responde con mayor especificación. Al estimar que esta diferencia entre libertad y naturaleza no puede ser el punto definitivo de la filosofía kantiana,

postularemos además la necesidad de avanzar a la Tercera Crítica. Y desde aquí el tránsito en la historia.

Pero *¿por qué se busca abarcar más allá de la respuesta de la KrV?* Fundamentalmente, esto se responde apreciando que la posibilidad de la libertad con relación al mundo de la naturaleza es una investigación que implica *evidenciar* el efecto de la libertad práctica en su dimensión humana o bien, *constatar* el sentido del fundamento práctico formal en coherencia con las acciones de los hombres. Es decir, que el fundamento de “lo que debe ser” posea un correlato efectivo en la realidad humana. Finalmente responder cómo se resuelve la libertad en vista a la naturaleza supone establecer un sentido sistemático de los razonamientos kantianos. Pues comprender un vínculo efectivo entre la naturaleza y la libertad significa dar una respuesta que progrese, yendo de la distinción y diferencia de ambas esferas a la unidad sistemática en relación con el mundo de la experiencia posible.

En esta primera parte, se comenzará por presentar una visión general de lo que será el recorrido de la investigación y, además, se presentarán ciertas consideraciones importantes de tener en cuenta.

Hay que observar que, si bien entendimiento y razón legislan ambos sobre el territorio de la *experiencia posible*, estas facultades no pueden influir en el modo de legislación del otro como tampoco irrumpir en el dominio conceptual que no les es propio. Hay una diferencia clara entre los alcances, límites y modos facultativos. De esta manera, mediante estas capacidades cognitivas *constatamos* el reino de la naturaleza, cuya legislación teórica es sostenida por el entendimiento para experimentar los objetos a partir de los fenómenos dados a la intuición. Por otra parte, *pensamos* el reino de la libertad legislado mediante la razón práctica para sostener el principio a priori de las reglas prácticas de la voluntad. Siendo así, con anterioridad a la publicación de la *KU (1790)*, Kant parece sostener que ambos sentidos, lo teórico y lo práctico, son incomparables e irreductibles. Para lo que se considera la experiencia posible se debe estimar ambas instancias; pero manteniendo necesariamente la independencia, pues el conocimiento es requerido para comprender el mundo tanto como el concurso de la libertad para la acción práctica. Y tales esferas son fundamentales para ilustrar al ser humano porque es éste un *sujeto racional finito*. Sin embargo, como se piensa al

hombre desde dos lugares distintos se insinúa una discontinuidad o hiato, ya que bajo una legislación se es creatura sensible y bajo la otra se es ser racional.

Para presentar la argumentación a favor de nuestro planteamiento, en este primer capítulo se buscará avanzar en ciertas consideraciones kantianas que van estableciendo la esfera de la libertad trascendental en clara diferencia con el mundo sensible. Para este objetivo, principalmente serán tratadas las distinciones conceptuales abordadas al interior de la *KrV* y que a juicio nuestro construyen un esquema dicotómico que define las relaciones —y los respectivos problemas que esto puede conllevar— entre naturaleza y libertad. Y resulta crucial concluir la revisión en la insinuada tarea kantiana de resolver la libertad en compatibilidad con la naturaleza. Este aspecto conduce a la *KU*, pues se trata de una cuestión que incluso se insinúa en algunos pasajes de la obra crítica como tarea pendiente, aunque ciertamente dificultosa. Por su parte, en el segundo capítulo se revisará a la *KpV*, que resuelve la realidad de la libertad práctica y demuestra la posibilidad de ésta deducida por la efectividad práctica de la razón pura. Nuestro planteamiento observará que se continua con la distinción de esferas independientes al afirmar a la libertad como principio de conocimiento a priori para el mundo suprasensible: “La ley de la causalidad por libertad, es decir, algún principio puro práctico, es aquí inevitablemente el comienzo y determina los objetos a los cuales únicamente puede ser referida” (*KpV*, Pról., AA V, 16, tr., p. 17). Convengamos entonces que, si se piensa en el formal tratamiento de la libertad, dirección en la que se avanza al interior de la *KpV*³, y en el arreglo armónico postulado por la *KrV* como solución de la Tercera Antinomia, el conflicto entre libertad y naturaleza es un hito de la tarea crítica pendiente de resolver. Esto se demuestra mediante la consideración a la Tercera Crítica como lugar de necesaria conexión entre ambos dominios. En consecuencia, resulta ineludible para nuestra investigación revisar este texto.

³ Con el término formal se alude al rasgo suprasensible y que no requiere del concurso de la materia sensible para sus determinaciones. Considérese: “Ahora bien, aquí interviene un concepto de causalidad justificado por la crítica de la razón pura, si bien incapaz de ser exhibido empíricamente, a saber, a saber, el concepto de *libertad*; si ahora podemos encontrar fundamentos para demostrar que esa propiedad pertenece verdaderamente a la voluntad humana (y así igualmente, a la voluntad de todos los seres racionales), entonces queda manifiesto no sólo que la razón pura pueda ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón limitada empíricamente, es práctica de modo incondicionado” (*KpV*, Pról., AA V, 15, tr., p. 16).

De esta manera, para resolver conflicto de la *no-unidad* entre libertad y naturaleza, la tarea que impone la *KU* es tematizar la *facultad de juzgar* (el Juicio). Pues como *facultad mediadora* puede revisar casos que conecten razón y entendimiento, resolviendo la posibilidad de la libertad en relación con lo sensible. Por lo tanto, Kant postula un tránsito [*der Übergang*], mediante el cual sea posible fundamentar la posibilidad de libertad en la naturaleza. Se trata de *un puente* o *nexo* a priori que cumpla con explicar unitaria y sistemáticamente naturaleza y libertad. Y es una misión crítica que la facultad de juzgar debe realizar sin perder de vista los principios legales que rigen en cada esfera.

Sin embargo, primeramente, es necesario detenerse aquí para presentar en paralelo una breve explicación sobre el uso del término *experiencia posible*. Resulta importante aclarar lo que está siendo comprendido con esta noción precisamente porque involucra un determinado sentido que se relaciona con los planteamientos de la *KU*. En los términos de la *KrV* la experiencia posible tendría que ser pensada a partir de la perspectiva del primer interés “¿Qué puedo conocer?”. Por lo tanto, representaría el *acontecimiento* resultante del material sensible dado al entendimiento para la síntesis objetiva. Pero, también comprendería delimitativamente a lo empírico siendo experiencia posible “el lugar de aquello posible” de ser teorizado. En definitiva, experiencia posible se entiende, a partir de la Primera Crítica como lugar y resultado de la actividad cognoscitiva aplicada en lo fenoménico. Pero también está la posibilidad de comprender esta noción en un sentido más extensivo. Puesto que *experiencia posible* puede significar el terreno de lo que es conocido y también de lo que es principio de la acción. Por lo tanto, no sólo es el lugar de la razón teórica, sino también de la razón práctica ya que puede ser comprendida como el asidero de lo posible en donde se desarrollan las legalidades que fundamentan estas posibilidades. Como normalmente *experiencia* es un término enlazado al elemento empírico, se tendería a pensar experiencia posible en sentido sensible y no involucrando la actividad de la razón práctica. Pero el punto es que la razón habita lo suprasensible mediante Ideas, es decir, elementos que no tienen remitente sensible pero que intentan dar con una regulación del conocimiento y la acción ahí donde no tiene posibilidad los conceptos estrictamente empíricos de la naturaleza. Así, en definitiva, experiencia posible sería el lugar en que se disponen las facultades superiores, entendimiento y razón, para desarrollar sus legalidades. Kant también parece ir en esta dirección cuando supone que la división de la filosofía en teórica y práctica se justifica y tiene

su razón de ser en la división de las facultades superiores de conocer o en las esferas propias de “facultades legisladoras a priori”, las cuales a su vez remiten a **la experiencia posible como territorio donde esos conocimientos son posibles para nosotros.**

“Nuestra facultad completa de conocer tiene dos esferas: la de los conceptos de naturaleza y la del concepto de libertad, pues en ambas es legisladora a priori. La filosofía, pues, se divide, según eso, en teórica y en práctica. **Pero el territorio sobre el cual está su esfera y se ejerce su legislación continúa siendo sólo el conjunto de los objetos de toda experiencia posible**, en cuanto no son considerados más que como meros fenómenos, pues sin eso, una legislación del entendimiento con relación a los mismos no podría ser pensada” (KU, Seg. Intro. II, AA V, 174, tr., p. 97).

En consecuencia, hay dos formas de “ver o conocer las cosas” y eso es la experiencia posible:

“Si se recuerda la paradoja de la Fundamentación, según la cual “nos consideramos libres en el orden las causas eficientes para pensarnos como sometidos a las leyes morales en el orden de los fines” se puede sostener que, según la doctrina de las dos primeras Críticas, el ser humano se desenvuelve de manera dicotómica entre dos legalidades diferentes y separadas: la legalidad de la naturaleza y del mecanismo causal, por un lado, y la ley moral y la conciencia del deber, por otro. Para Kant, sin embargo, el suelo común sobre el que ambos dominios se constituyen no es otro que el de la experiencia posible” (Molina, 2007: 676).

Obsérvese que Molina remite a la cuestión de la experiencia posible a partir de la idea de un “suelo común” pues considera que es a partir de este campo que se desarrollan las legislaciones de la razón y su ordenamiento del hombre como fin y de la naturaleza y su ordenamiento de lo cognoscible por el hombre bajo leyes. Pero también este campo común de la experiencia puede ser entendido en la forma sistematizada de ser la expresión del tercer interés de la razón. Ya que experiencia posible es lo que está presente en la expectativa que tienen los hombres una vez que se han guiado por el conocimiento sensible y por la ley moral.

Retomando la exposición sobre la Tercera Crítica, hay que observar que en ésta se instancia el tratamiento de nuevos elementos, pero también hay referencias a otros conceptos anteriormente aludidos. Puede ser entendida como una reconsideración a críticas anteriormente problemáticas⁴, pues no se trata de una obra terminantemente nueva y desconectada de consideraciones propias de la filosofía kantiana. Hay que ser específicos en destacar **que lo que difiere es la alusión a ciertos presupuestos ya consolidados de las**

⁴ Estas críticas tienen que ver principalmente con la conformación del mundo moral en independencia de lo empírico y la caracterización de la libertad en relación con el mundo natural de la Primera Crítica.

anteriores obras kantianas. A partir de esto consideramos que **no es posible afirmar que se trata de una producción radicalmente disímil y nueva para la teoría crítica** como algunos autores han querido pensar. Pues se ha pensado a la *KU* bajo la figura de un *patchwork* de ideas nuevas, pendientes o contradictorias o bien, se ha considerado la producción senil de un texto carente de sistematicidad para abordar puntos hasta ahora no trabajados⁵. Sin embargo, en la *KU* se expone una consideración por los puntos pendientes del sistema crítico —entiéndase con esto el despliegue de la facultad de juzgar mediante el juicio reflexionante con el fin de alcanzar una unidad entre naturaleza y libertad— pero, que no involucra plantear una nueva división de la filosofía⁶ ni desestimar los postulados anteriores. En este sentido, **tampoco puede ser considerada como una obra que no ha sido referida o aludida en los textos anteriores, al menos en algún aspecto de su objetivo**, ni que sus postulados describen en *sensus stricto* a aspectos impensados por Kant durante la redacción de las otras dos críticas. Enfatizamos en estos comentarios porque se suele pensar que la *KU* fue una invención de último momento, pero es un argumento difícil si se considera su publicación tan sólo un año después de la *KpV*. Por lo tanto, para hablar con propiedad habría que afirmar que se trata de una tarea pendiente, de una tematización de los aspectos

⁵ Si se piensa en la *KrV* y en la *KpV* como proyectos definitivamente independientes, porque las reglas del saber no pueden regir en el terreno práctico, campo que funda una teoría moral cuyos principios excluyen el saber empírico y las reglas teórico – prácticas, entonces se puede concluir la lectura de la *KU* como un proyecto inconcluso que no logra lo planteado en *Prólogo e Introducciones*. Porque se comprendería la independencia del mundo moral de la experiencia propuesta en la filosofía práctica sin el sentido de una realización. Y, al excluir el deber de la libertad en perspectiva con la naturaleza, se forzaría a la *KU* a ser un *compendium* de misceláneos “menores” o incluso, que supone ideas que entran en evidente conflicto con la filosofía kantiana. María Rosa Borrás explica: “Aquest resultat filosòfic no hauria permés a Kant conseguir cap mena de solució articuladora entre el dos móns i així, la tercera crítica seria un conjunt de temàtica dispersa (idees estètiques, ètiques, teleològiques i teològiques), o bé una obra que introdueix concepcions filosòfiques contradictòries amb les obres anteriors i que cal interpretar a partir de claus externes al kantisme gnoseològic” (Borrás, 1993:275). Sin embargo, si se quiere insistir en esta lectura que a nuestro juicio es incorrecta habría que al menos tener presente que la idea de un tránsito es al menos mencionada por Kant una vez con anterioridad a la *KU*. Serán tratados estos antecedentes en el tercer capítulo.

⁶“(…) la filosofía puede sólo dividirse en dos partes principales, la teórica y la práctica, aunque todo lo que podamos tener que decir sobre el principio propio del Juicio deba contarse en su parte teórica, es decir, en el conocimiento racional según conceptos de la naturaleza, sin embargo, la crítica de la razón pura, que debe antes de emprender el sistema, y, con relación a su posibilidad, establecer todo aquello, consta de tres partes: la crítica del entendimiento puro, la del Juicio puro y la de la razón pura; **facultades que llamamos puras porque son legisladoras a priori**” (*KU*, Seg. Intro. III, AA V, 179, tr., p. 102).

que Kant no ha reparado en analizar ni examinar críticamente, y que tampoco ha sujeto a reflexión en los anteriores proyectos. En consecuencia, y destacando que esto siempre debe ser complementado con la idea de que en la *KU* sí surgen planteamientos probablemente no pensados con anterioridad, se trataría de un proyecto coherente que incluso parece retomar ideas kantianas avistadas un par de años antes a la publicación. Evidentemente, para afirmar la anterior idea se debe recurrir a argumentos. **Y resulta que sí existen razones para creerlo de este modo. En primer lugar, debe ser visto el aspecto de la reflexión y la capacidad reflexiva comenzando en la Primera Crítica.** Porque el Juicio es efectivamente una facultad que ya está presente en la *KrV*, identificada como *una natural capacidad mediadora* y posible de ser *cultivable*. Adviértase lo siguiente: “si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado” (*KrV* A 133 / B 172). Revisando este punto en la *KU*, sorprende que la definición de la facultad, es decir, de la capacidad de juzgar, se presente no discrepante en ambas obras:

- 1) “Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el Juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)” (*KrV* A 133 / B 172).
- 2) “El Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone en *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente reflexionante” (*KU*, Seg. Intro. IV, AA V, 179, tr., p. 102 – 103).

En el primer caso, la facultad de juzgar es requerida e instanciada por la filosofía trascendental en tanto ésta debe exponer “las condiciones bajo las cuales pueden darse objetos concordantes con tales conceptos” (*KrV* A 136 / B 175). El Juicio brindaría esquemas para la correcta relación entre lo dado sensible y el concepto. De este modo, comprendiendo al conocimiento como resultado de la actividad conceptual de síntesis del entendimiento referida lo sensible, éste tiene que apelar con necesidad al uso del Juicio para justificar las representaciones unificadas bajo un concepto o categoría del entendimiento. Esta es la

propuesta del *Esquematismo*⁷, que supone que la recepción sensible de las representaciones sea subsumida adecuadamente por el Juicio para que puedan aplicarse en ella las reglas puras dadas por el entendimiento en su mapa categorial. Lo novedoso de la propuesta de la *KU*, o la diferencia con la primera exposición, es que se examina la facultad de juzgar en sí misma y no subordinada a la legalización teórica del entendimiento, es decir ya no dependiente del uso de las categorías. Por lo tanto, se extiende la misma definición de la capacidad de juzgar, pero considerando una actividad antes no mencionada y propia de la facultad. En la Tercera Crítica, también se ha convocado al Juicio por su capacidad mediadora, en otras palabras, por su capacidad para discernir adecuadamente, pero el objetivo es ahora la mediación propia de éste entre razón y entendimiento. Pues como *Urteilskraft* puede operar en independencia y sin regla dada por el entendimiento, debiendo ser ella, como facultad, quien busque sus principios más allá de la prescripción de las leyes a la naturaleza. Siguiendo lo anterior, sólo bajo esta perspectiva debiese ser comprendida la distinción entre *juicios determinantes* y *juicios reflexionantes*⁸. El primer caso de juicios es del tipo de aquellos que operan bajo la *Teoría del esquematismo* subsumiendo casos particulares de experiencia bajo las leyes del entendimiento: “El juicio determinante bajo leyes universales trascendentales que da el entendimiento no hace más que subsumir; la ley le es presentada a priori, y no tiene necesidad, por tanto, de pensar por sí mismo en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal” (*KU*, Seg. Intro. IV, AA V, 179, tr., p. 103). Por otra parte, Kant dará paso al segundo tipo de enjuiciamiento al manifestar que la actividad crítica no se agota en los juicios determinantes, sino que resta aún abordar un juicio que puede suponer nuevas posibilidades de reflexión mediante el enriquecimiento de la experiencia. Se tratará del *juicio reflexionante*, que se presenta en la *KU* para integrar al pensar crítico las consideraciones que demuestren la unidad de la razón en su doble perspectiva, teórica y práctica. Como el *juicio reflexionante* es una pieza clave de nuestra investigación, en el momento correspondiente nos dedicaremos a éste con especial atención pues se volverá a presentar con el posterior examen de la *KU*. Sin embargo, por el momento es pertinente

⁷ Véase KrV A137 – B 176: *Teoría del esquematismo*. Además de la importancia de esta cuestión para los problemas relativos a la teoría del conocimiento de Kant, es relevante destacar desde ya el rasgo de *mediación* o de *facultad mediadora* con que se describe a la facultad de juzgar.

⁸ La definición más propia de cada juicio es la que hemos citado en el anterior punto 2.

convenir en una cuestión clave para la interpretación: la presente diferencia entre juicio determinante y reflexionante. Hay que aclarar que **el juicio reflexionante busca subsumir lo particular en lo general mediante un principio trascendental que es una ley para la propia facultad y no para la determinación intelectual de la naturaleza.** Los casos del juicio reflexionante son ocasiones de reflexión de orden subjetivo que aplican el llamado principio del concepto de *finalidad* [*Zweckmässigkeit*]. Y es esta reflexión de finalidad lo que le permite a Kant la tematización del “tránsito del modo de pensar según los principios de uno [naturaleza – mundo sensible] al modo de pensar según los principios del otro [libertad – mundo suprasensible]⁹” (KU, Seg. Intro. II, AA V, 176, tr., p. 99). Salvi Turró hace hincapié también en la distinción determinante – reflexiva a las que caracteriza como la dimensión explicativa y la dimensión comprensiva respectivamente:

“Así pues, el Juicio determinante no introduce nada que no contuviera implícitamente el propio desarrollo sistemático – deductivo de los principios teóricos y prácticos. En cambio, con el Juicio reflexionante ocurre justamente lo contrario: puede haber determinación de algo desde principios, leyes, reglas o conceptos porque este algo ya es entendido de cierto modo; si la reflexión sobre lo individual – particular no lo comprendiera como determinable por lo universal, no habría ocasión de subsumirlo efectivamente mediante la razón o el entendimiento.

La diferencia entre el Juicio determinante y el reflexionante es así la que hay entre una dimensión explicativa y otra comprensiva de la capacidad cognoscitiva: la explicación parte del doble supuesto de una ley general ya establecida y de unos fenómenos ya conceptualizados dentro del ámbito de la ley, limitándose a efectuar su subsunción; la comprensión se encuentra con la representación fenoménica previa a toda conceptualización y debe lograr ésta, para hacer así posible la ley y la explicación por la ley. La comprensión de lo dado previa a cualquier determinación es lo propio del Juicio. Y así puede decir Kant que la crítica de esta facultad es, en realidad, la crítica de su modalidad reflexionante” (Turró, 1996:55).

Un segundo argumento que considerar es la mención de la *KrV* sobre la importancia que tiene la conducción bajo juicios. Puesto que es la falta de Juicio lo que conduce a la estupidez, la facultad de juzgar resulta ser crucial para que se constituya la comprensión y el discernimiento de casos de la experiencia. Esto sienta ya un precedente considerable **para la idea de cultivo del juicio con el fin de cultura que aparece en la KU.** En esta línea también se puede rescatar una relación entre los términos “Juicio” y “sano entendimiento” que son incluso anteriores a la *KrV*. De acuerdo con las apreciaciones de las *Nachlassreflexionen* y *Vorlesungsnachschriften*, la noción de *sano entendimiento* no es sinónimo de entendimiento

⁹ Los paréntesis [] son nuestros.

erudito, sino que alude a la facilidad para conocer o actuar según reglas universales a partir de la disposición exclusiva de los casos particulares. El sano entendimiento es la posibilidad popular “de llegar a la regla”. Y como ya se habrá notado esto se aproxima mucho al tipo de juicio de la *KU*. Manuel Sánchez, quien es partidario de que el Juicio es una solución crítica a un problema ya presupuesto intelectualmente, expone esta cuestión, **aludiendo una importante cercanía teórica del juicio reflexionante con el “sano entendimiento o capacidad de enjuiciar *in concreto*”**. Esto refuerza nuestro planteamiento de la estimación de esta capacidad reflexionante y ejercicio facultativo incluso antes de la presentación de la Tercera Crítica¹⁰. Así, la propuesta de Sánchez resulta interesante de considerar:

“Kant no sólo identifica el sano entendimiento con el enjuiciamiento *in concreto*, sino que aclara que esta facultad tiene como función extraer lo universal a partir de enunciados singulares que se obtienen a su vez de la experiencia. No está aludiendo a una destreza que pueda ser desarrollada o corregida a partir de un seguimiento consciente de los preceptos de la lógica; más bien, comprobaremos que incluso la aplicación del ingenio escolar o erudito a los casos particulares debe presuponer justamente que el sujeto tiene la capacidad natural de formarse conceptos y leyes particulares a partir de los casos de la experiencia sensible. Es esta capacidad la que caracteriza la actividad del sano entendimiento en su especificidad como un enjuiciamiento del caso *in concreto*. Y esta capacidad responde en general a la actividad humana de enjuiciamiento natural que será problematizada en la *Kritik der Urteilskraft* y en relación con la cual la teoría del Juicio reflexionante representará una respuesta dentro del criticismo. A diferencia del primer período, que podríamos denominar precrítico, Kant sostendrá en esta obra que la actividad de enjuiciamiento, si bien falible y sometida a condiciones empíricas, descansa en principios *a priori* de tipo subjetivo, cuya legislación, tal como se ha señalado, es caracterizada según el concepto de heautonomía. **Con todo, en ambos momentos de su desarrollo intelectual, se trata de la exigencia de un enjuiciamiento de los casos particulares de la sensibilidad con el objeto de ascender desde su singularidad a una regla general a la cual subsumirlos.** Tanto en este primer planteamiento como en la *Kritik der Urteilskraft* Kant se enfrenta con el problema de ofrecer una explicación sobre cómo pueda justificarse la posible corrección de este acto de enjuiciamiento. En este punto, obviamente, la tercera Crítica marcará una superación fundamental con respecto a la posición a la que atendemos ahora” (Sánchez, 2010: 13).

¹⁰ Hay que destacar, además, la observación de Sánchez, pues en la *Einleitung* de la *KU* también se hace alusión a este término: “se afirma que el recto uso del Juicio «es exigido de forma tan necesaria y universal que bajo el nombre de “sano entendimiento” [*gesunden Verstandes*] no se entiende otra cosa que justamente esta facultad». Esta afirmación podría ser entendida como una corrección a nivel terminológico, por la cual Kant estaría defendiendo el empleo del concepto “*Urteilskraft*” o “*reflektierende Urteilskraft*” frente al concepto del habla coloquial “*gesunder Verstand*” (Sánchez, 2010: 6).

Otro aspecto que también resulta importante de referir es cierta consideración terminológica. Pues existen ciertos elementos ya presupuestos en las tesis de la reflexión que se sostienen en la Primera Crítica y que adelantan la actividad de la conciencia subjetiva o *autoafectiva* presente en el juicio reflexionante. En este sentido, si acaso se piensa en las alusiones de la conjunción “juicio” y “facultad de juzgar” con el término “reflexión” dispuestos en la *KrV* es posible concluir que la actividad reflexionante no se trata propiamente de una ocurrencia tardía de Kant sino de una reformulación y ampliación de lo pensado originalmente¹¹.

Por ejemplo, se lee en la *Anfibología de los conceptos*:

“La *reflexión (reflexio)* no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos los conceptos, sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento” (KrV B 316 / A 261).

De acuerdo con este texto presentado, la reflexión es un particular acto de carácter subjetivo — y aquí el rasgo de la subjetividad busca insistir en la constitución en referencia al aspecto interno del sujeto — y que, además, se nos presenta lidiando con los esquemas del Juicio y no con los objetos. En consecuencia, la reflexión tiene por fin ser un acto del psiquismo (mental) que ejecuta la distinción de las condiciones para la obtención conceptual. Sin embargo, la reflexión no queda por esto completamente absorbida en ser el acto del esquema determinante; puesto que es ésta es en si misma una *operación subjetiva*¹² que no debe ser entendida solamente desde el juicio determinante ya que que puede referirse a un estado de interna actividad por parte del sujeto sin la necesidad de actividad del entendimiento:

“Sin embargo, la reflexión no es sólo la capacidad de juzgar previa a la determinación (conocimiento propiamente dicho), ni el esquematismo en la reflexión, por tanto, puede entenderse del mismo modo. Ya en la Primera *Crítica* se entendía la reflexión como “el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos”. Mas, aunque ligada a la obtención de conceptos, la reflexión sólo puede ser creadora de un juicio subjetivo, porque sólo se refiere al estado del psiquismo” (Pérez Carreño, 1990:92).

¹¹ Para esto resulta crucial revisar el argumento de Gérard Lebrun. Volveremos a este punto con mayor detalle en el tercer capítulo.

¹² El aspecto de subjetivo en la reflexión y el caso del juicio reflexionante como un tipo de actividad no objetiva tendrá que ser desarrollado con mayor atención posteriormente en el tercer capítulo.

Hay que destacar también, y en analogía al caso determinante de la razón teórica, que la facultad de juzgar también opera en la razón práctica. En este sentido, tampoco es desconocido el tratamiento del juicio en la moral:

“La razón en el terreno práctico establece también a priori el enunciado de la ley moral, desde el cual, y por universalización, puede determinarse la legalidad de toda acción. Por consiguiente, también en el ámbito práctico la función determinante del Juicio coincide con las propias consecuencias deducibles de la ley moral” (Turró, 1996:55).

Es precisamente por su capacidad de mediación que la reflexión se instancia con necesidad siendo el enjuiciamiento determinante aplicado a partir de la ley práctica. Así resulta que tampoco en este caso la facultad de juzgar es una instancia nueva como se podría estimar al leer en la *KU* la idea “de una mediación de la razón teórica a la razón práctica”, pues esta actividad racional posee la capacidad de dirigirse a ambos sentidos. **Y hay que hacer énfasis en que el aspecto novedoso es el tratamiento de esta mediación por parte de un caso del juicio hasta ahora no tematizado.** También Kant alude al Juicio en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) donde se le menciona como *la necesaria facultad de juzgar en subordinación a la razón práctica* para el discernimiento de las acciones mediante la ley. Y a un nivel más general también es necesario como acción mediadora para la realización de la razón práctica:

“(…) la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura, y, cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo — antropología—, sino que le da, como ser racional, leyes a priori. Estas leyes requieren ciertamente un Juicio bien templado y acerado por la experiencia para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz in concreto en el curso de su vida” (Fund. Met. Cost., Pról. AA IV, 389, tr., p. 29).

Para cerrar este punto, piénsese también en el concepto de *finalidad* presente ya en la parte práctica de la filosofía Kantiana. Aquí se alude a una lectura de fines para concebir a *un otro* como fin en sí mismo o para actuar de acuerdo con un fin. Y, además, se estima que la libertad en tanto que fin de la razón es el fin de la humanidad. En la *KU* el punto se ve reforzado por la tematización del concepto de finalidad o el principio del juicio reflexionante “como análogo del fin moral”:

“La finalidad es, pues, un particular concepto a priori que tiene su origen solamente en el Juicio reflexionante (...) Ese concepto es también completamente distinto de la

finalidad práctica (del arte humano, o también de las costumbres), aunque es pensado según una analogía con la misma” (KU, Seg. Intro. IV, AA V, 181, tr., p. 104).

Y tomando en cuenta las distinciones afirmadas por Kant en la *Erste Einleitung*¹³ de la *KU*, es posible concluir que el concepto de finalidad —principio a priori y subjetivo del juicio reflexionante—, en sus derivaciones subjetiva y objetiva, formal y material¹⁴ va conectando los puentes entre lo sensible y lo suprasensible a medida que el juicio reflexionante comprende distintas posibilidades de *reflexión de la naturaleza*. Volver a la naturaleza en la perspectiva del Juicio significa buscar la posibilidad de la libertad o del inteligible en ella pues para Kant el gran objetivo de la facultad de juzgar es saldar un hiato para el ser humano a partir del proyecto reflexionante. Esta cuestión no es fácil de explicar y requiere primeramente el desarrollo de varios elementos. Convenientemente esta idea se desarrollará posteriormente para su total comprensión.

Para finalizar estos preliminares generales a nuestra investigación téngase presente una breve observación metodológica. Y es que se debe comentar que los desarrollos teóricos al interior de las tres grandes obras críticas plantean un extenso recorrido no exento de postulados que suscitan debate en la interpretación. La reconstrucción teórica es entonces también extensa. Por otra parte, se requiere de una especial rigurosidad para apreciar el trabajo crítico; pues este es complejo en léxico, comentarios y precisiones que no se pueden obviar al momento de presentar investigaciones dedicadas a la filosofía kantiana. Otro aspecto es sobre el uso de fuentes. Mucho de nuestra recopilación de material bibliográfico tematiza discusiones especializadas. Sin embargo, no es posible abarcar una mayor cantidad de comentarios pues incluso se vuelve difícil pensando que acá se presentará una revisión global al texto de la *KU* y buscando analizar sus postulados y no siempre las problematizaciones internas de la obra. Destacamos esto con afán de aclarar que se apela a esta obra como recurso para nuestros

¹³ El texto *Primera Introducción* a la *KU* es también conocido como “*Introducción no publicada*” o bien, “*La filosofía como sistema*”. La primera referencia conocida del texto es del 21 de enero de 1790, cuando Kant le escribe a su editor en Berlín, François Théodore de Lagarde junto con el envío de unos cuarenta pliegos que constituirán aproximadamente la mitad del total de la obra *KU*.

¹⁴ Para esta investigación fue revisado el artículo G. Tonelli “Von den Verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft” (1958), quien construye una excelente exposición de los usos del término finalidad [Zweckmäßigkeit] planteadas en la *KU* de acuerdo con el análisis que Kant va desarrollando.

planteamientos finales y no siempre podrán ser abordadas discusiones específicas ya que es a la historia el lugar al que finalmente queremos llegar a tematizar.

Consideraciones al presente capítulo

A partir del desarrollo teórico que ha tenido esta investigación, habría que comenzar por aclarar que afirmamos la siguiente precisión en la lectura kantiana. Tal como ha sido planteado por Kant al interior de la *KrV* **no existe una sostenida contradicción entre libertad y naturaleza**. Esta es una cuestión que la tradición continuamente ha considerado en Kant como parte argumentativa de las críticas a su sistema moral y que es posible designar como “la imposibilidad de corregir la contradicción libertad – naturaleza”. Sin embargo, de acuerdo con la Primera Crítica no es este problema una contradicción sino más bien una genuina contradicción, puesto que se trata de la distinción entre dos tipos de causalidades que han de pensarse con independencia. Y verdaderamente, el problema observado por nuestra lectura es la mencionada independencia que deja un hiato complejo para la experiencia del hombre. Para el Kant de la *KrV*, entre la libertad y la naturaleza no existe tal contradicción pues de acuerdo con el texto se trata de un error que se corrige al pensar una doble causalidad que no ha de ser interrumpida mediante los conceptos de una causalidad en la otra. Siguiendo con rigurosidad los argumentos de Kant, y en consecuencia de la distinción establecida por la *KrV*, lo que tenemos es un problema afirmado por la referencia al movimiento independiente de ambos mundos, con lo cual se concluyen dos esferas independientes cuya relación y sentido de unidad es imposible. Lo anterior se complica si pensamos en el postulado de que al ser humano le compete habitar en ambos reinos por su condición de ser tanto sensible como inteligible. Y, en consecuencia, *¿cómo lograr este habitar del sujeto si se evita la conjunción al plantear meramente la subsistencia de dos mundos independientes?* La doble distinción, *¿no parece ser altamente abstracta?* Acaso *¿no se restringe solamente a dos formas distintas de pensar?* Porque, además, esta dicotomía supone el gran conflicto kantiano sobre la libertad: la realización del ideal. Habría que reflexionar que la libertad ha

de concretarse para que tenga sentido el ordenamiento de lo práctico en la humanidad. Hay una necesidad planteada de que ésta se haga en el mundo, no sólo por ser una expectativa en el horizonte de la humanidad, sino también para que exista una coherencia y compatibilidad con los mismos fundamentos de lo esencialmente humano. Pues a la humanidad le compete la libertad en tanto ser racional. Esto último no es una estimación menor y habría que revisar el sentido que tiene en la obra kantiana. Pero en concordancia con lo dicho hasta aquí se puede considerar la siguiente afirmación kantiana de una nota de los *Prolegómenos* (1783):

“La idea de la libertad se presenta solamente en la relación de lo intelectual [*Intellektuellen*], como causa, con el fenómeno, como efecto. Por eso no podemos atribuirle libertad a la materia con respecto a su incesante acción por la cual llena su espacio, aunque esta acción se produzca por un principio interno. Igualmente, tampoco podemos considerar conveniente, para seres inteligibles puros, p.ej. para Dios, en la medida en que su acción es immanente, ningún concepto de libertad” (Proleg. §53n, AA IV, 344, tr., p. 235).

Obsérvese que el sentido del pasaje advierte a la libertad como causalidad que no se presenta en relación con lo fenoménico, por lo tanto, no es la materia o el sustrato empírico lo que está sujeto a la libertad. Pero tampoco en aquello que posee el estatus de inteligible puro, en este caso Dios, se ha de considerar que su acción está sujeta propiamente a la libertad. Por lo tanto, *¿a qué creatura determina la libertad?* Si bien el texto no lo afirma, a partir del conocimiento de la obra kantiana se puede deducir que ese ser debe estar sujeto a la libertad como fundamento de determinación racional, por lo que debe poseer una facultad que permita la viabilidad de esto. Y, sabiendo que los seres racionales poseen voluntad, rasgo que los faculta para el ordenamiento de la libertad, es al ser humano en tanto que ser racional a quien le es propio estar sujeto a la libertad. Pero si esto es así, y tiene remitente en la obra kantiana, preocupará encontrar en la caracterización del concepto de libertad la estimación de que esta idea no sea realizable para la experiencia humana pues no está dada a la experiencia. Pues el punto es precisamente, que el ser humano es una creatura racional y sensible. Por lo tanto, también requiere del concurso de lo empírico.

¿Qué podemos exigir? Y ¿cómo es posible entrelazar libertad y naturaleza? Serán las preguntas a las que intentaremos progresivamente ir dando respuesta. A continuación, se comenzará por desarrollar el surgimiento del problema, la lectura de la *KrV* y lo que se concluye de esta primera respuesta. Y obsérvese que en este problema sobre la unidad entre

libertad y naturaleza tiene especial relevancia la noción establecida de libertad trascendental en la *KrV*. Desde aquí comenzaremos.

1. Distinciones conceptuales: la libertad trascendental en la *KrV*

Para comprender la caracterización de las dos realidades, libertad y naturaleza, como no equiparables hay que comenzar por introducirnos en las distinciones fundamentales de la *KrV*. En este contexto, importa revisar algunas notas sobre la terminología crítica del concepto de libertad y atender a las explicaciones de la Tercera Antinomia. Así se podrá atender a la diferenciación de la *KrV* entre el mundo teórico y práctico. Como observación, atiéndase que en esta primera instancia no será referida la libertad de acuerdo con la *KpV*. Pues como el objetivo de esta obra es diferente se puede atender a ella de manera independiente. La Segunda Crítica investiga la demostración del ámbito práctico que permite fundamentar a la moral incondicionadamente a partir de la búsqueda del principio a priori de las acciones morales. En esta tematización además se perpetúa la división con el ámbito de la naturaleza perpetuándose una fundamentación que busca eliminar cualquier resquicio empírico. A estas cuestiones dedicaremos el segundo capítulo¹⁵.

Por otra parte, con respecto al concepto de naturaleza, la cuestión deviene en un ejercicio mucho más extenso y que no compele por el momento. Reservamos esto y advertimos el sentido de naturaleza de acuerdo con su definición y distinción en la Primera Crítica. Naturaleza es “el conjunto de fenómenos” o el concepto que representa el mundo empírico y sensible ordenado según las leyes del entendimiento que, leyendo en B 447 constituye “el todo dinámico” que “atiende a la unidad en la existencia de fenómenos”.

Retomando el objetivo actual *¿cómo se refiere Kant a la libertad en la *KrV*? ¿Qué significa libertad trascendental y cuál es la diferencia con la libertad práctica?* No es desconocido

¹⁵ Como ya ha sido afirmado, la libertad como concepto de la razón práctica será tematizada en el siguiente capítulo, pero también ciertas afirmaciones del *Canon* que han llamado fuertemente nuestra atención y que tienen que ver con la orientación práctica de la libertad.

que con la referencia de trascendental Kant quiere afirmar que la libertad es una Idea de la razón. Sin embargo, restan aspectos por aclarar. Libertad es en muchos sentidos de la Primera Crítica espontaneidad. La Tercera Antinomia adhiere a caracterizar la libertad trascendental en tales términos de *espontaneidad* definiéndola como “la capacidad [*Vermogen*] de empezar un estado *espontáneamente* [*von selbst*]” (A 533 / B 561). Y, si consideramos la causalidad según las leyes de la naturaleza, la libertad es el contraste de esta causalidad empírica que propone una conexión de los eventos de acuerdo con el sentido temporal de causas y efectos, y que por lo tanto es mecanicista. En la Tercera Antinomia, tal como explica Allison, si bien en el mundo empírico se asume la exclusividad de la causalidad mecanicista, nos preguntamos por la necesidad de una libertad trascendental para establecer a partir de otra causalidad un comienzo del mundo. La libertad trascendental sería entonces una posibilidad alternativa para explicar a los fenómenos ya que “la cuestión es si puede o no existir una causa primera o primer motor. Y sin duda, esta es una cuestión cosmológica distinta de la cuestión de la realidad de la libertad humana” (1992:471). De este modo, lo que busca esta Antinomia es dar cuenta si acaso la causalidad de la libertad es posible de admitir siendo la causalidad mecanicista lo que rige el mundo empírico. Por otra parte, en esta exposición surge la temática de cuál es el lugar de la libertad humana, pero si asumimos el mecanismo de la naturaleza *¿cabe acaso la posibilidad de una reconciliación de la libertad con los sucesos fenoménicos y en específico con las acciones?* De aquí que llegamos a la libertad trascendental como punto de partida de la libertad humana, pues el mismo Kant afirmará preliminarmente en la tesis de la Tercera Antinomia que la idea trascendental constituye sólo una parte del concepto *psicológico* de libertad. Es decir, en lo que consideramos cotidianamente como libertad, la posibilidad de decidir con independencia de otros factores parece contener la idea de libertad trascendental. Explicando esto “el punto básico parece ser que ordinariamente se considera que el acto de elegir implica un elemento de espontaneidad, similar a la espontaneidad afirmada en la tesis en conexión con una causa primera. En otras palabras, la idea trascendental proporciona un modelo para concebir el obrar o elegir humano” (Allison, 1992:475).

Pero para comprender con mayor exactitud el punto de vista kantiano de la libertad hay que destacar la cuestión de la libertad práctica. Nuevamente acá es destacable la exposición de Allison para guiar estas cuestiones. En tanto que la libertad trascendental es vista como la

capacidad de espontaneidad que constituye la idea pura trascendental por lo que “no es derivable ni referible a ningún objeto en la experiencia” (Allison, 1992:476), tal libertad no se refiere directamente a la voluntad humana y a la capacidad de decidir. De este modo, considerar la libertad desde el punto de vista de la acción y obrar humano implica abordar la libertad práctica definida por Kant como “independencia de la voluntad respecto de la coerción de los impulsos de la sensibilidad” (KrV A 534 / B 562). Ahora bien, siendo la voluntad humana un *arbitrium liberum*, ésta es sensible pero no determinada como la voluntad animal, sino que posee racionalidad, lo que la hace ser definida por la libertad práctica. Y, al preguntarse por la conexión de estas dos distinciones de libertad hay que tener en cuenta que la libertad trascendental está a la base de la libertad práctica: “la negación de la libertad trascendental debería implicar la eliminación de toda libertad práctica” (KrV A 534 / B 562). Sin embargo, la complejidad de la libertad trascendental en tanto que no es cognoscible ni referible nos manifiesta nuevamente el problema de la verificación y siendo la libertad práctica un derivado de esta, los cimientos de la libertad humana parecen ser difíciles de resguardar. Incluso Kant reconoce: “Debe destacarse especialmente que el concepto de libertad práctica se basa sobre esta idea trascendental y que en esta última se encuentra la verdadera fuente de la dificultad que siempre ha rodeado a la cuestión de la posibilidad de la libertad” (KrV A 533 / B 561). No obstante, en el panorama de la *KrV*, el tratamiento de estas cuestiones no es el objetivo principal de la Primera Crítica. Pero en cambio, sí resultan ser problemáticas a las cuales Kant quiere presentarles una respuesta. Por esta razón, habrá que repasar necesariamente algunas de sus reflexiones y las consecuencias que desde ahí se advierte en la exposición de la Tercera Antinomia. También se advertirá en comentarios de algunos párrafos la doctrina de la *Dialéctica* que indica la idea de la libertad *negativa* con respecto al mundo empírico o bien, la comprensión de la libertad como idea *regulativa*, cuyo uso plantea la restricción de lo teórico para abordar tal idea de la razón al mismo tiempo que se impide que el entendimiento sobrepase sus límites del conocimiento teórico de la naturaleza.

Habiendo esclarecido medianamente ciertos usos del concepto de libertad en la *KrV*, se revisará a continuación la Tercera Antinomia. Se trata de un nudo crucial para el contenido del presente problema y del sentido de la libertad con relación al mundo de la naturaleza. Lo anterior, debido a que en esta reflexión —la revisión argumentativa y estructural del caso de

la mencionada antinomia— se aprecia la posibilidad de la causalidad de la libertad en tanto llega el análisis a la solución planteada. O bien, se puede decir que a partir de la Tercera Antinomia se demuestra la consideración viable de una libertad inteligible que compete al ser humano y sus acciones en un gesto en que Kant plantea el problema entre libertad y naturaleza como “aparente contradicción”. Así, es posible la causalidad fenoménica y la causalidad de la libertad porque la consecuencia de aquella antinomia es llegar a sugerir la armonía causal de ambos mundos.

2. Los argumentos de la Tercera Antinomia

Comenzando en una idea que ya ha sido mencionada con anterioridad, en lo que respecta a la teoría de Kant, se afirma que existen los ámbitos de lo teórico y lo práctico con sus legislaciones independientes en las esferas de la naturaleza y la libertad. Esta forma de distinción se ve especificada con claridad en las dos *Introducciones* de la *KU*, donde se establece que los conceptos de la naturaleza y la libertad son posibilitadores de dos tipos de conocimientos diferenciados, y que, a su vez, fundamentan la división de la filosofía en teórica y práctica. En la *Segunda Introducción* se lee:

“Pero no hay más que dos clases de conceptos, los cuales, a su vez, contienen muchos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; son, a saber: los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad. Ahora bien, los primeros hacen posible un conocimiento teórico, según principios a priori, pero el segundo en relación con aquéllos no lleva en sí, en su concepto, más que un principio negativo (de mera oposición), instaurando, en cambio, para la determinación de la voluntad, principios extensivos, que por eso se llaman prácticos. En consecuencia, divídase con razón la filosofía en dos partes completamente distintas, según los principios: la teórica, como filosofía de la naturaleza, y la práctica, como filosofía moral (pues tal nombre recibe la legislación práctica de la razón, según el concepto de libertad)” (KU, Seg. Intro. I, AA V, 171, tr., p. 94).

En este contexto de distinción, el situarse en un ámbito de conocimiento en sentido teórico implica que la experiencia del conocer viene legislada por el entendimiento y sus reglas (categorías o normas puras del conocer). Así, al hablar de causalidad, la referencia es a los términos de explicaciones de los fenómenos de la naturaleza y al principio del entendimiento

que rige estas relaciones empíricas. En otras palabras, desde su examen a la naturaleza el entendimiento dispone de las causas estableciendo relaciones entre los fenómenos acogidos por esta. Por otra parte, en el anterior párrafo citado, y pensando en el mundo natural, Kant vuelve a enfatizar en la idea de una libertad negativa que no interfiere como concepto en la producción del conocer teórico, sino que meramente opera normando los límites del posible quehacer teórico. Pero cabe destacar que en el sentido del término causalidad no está solamente comprendida la posibilidad de lo teórico, por eso Kant puede afirmar una causalidad de la libertad ya que al ser el concepto legislador de la voluntad práctica ella permite el saber moral. Sin embargo, al nivel de la discusión antinómica, en la *KrV*, la cuestión es compleja porque no está siendo planteada la distinción que con claridad vemos en la Tercera Crítica, esto es, una armonía y una no-interferencia de los conceptos y sus desarrollos en esferas del conocer, puesto que tal conclusión sólo se advierte luego de revisar el problema antinómico de las causalidades. Es esta discusión, es decir, pensar la causalidad de las acciones mediante la libertad o lo fenoménico, el campo de distinción sobre el cual la Tercera Antinomia se discurre exponer el conflicto. Así, preguntándose por la posibilidad de la causalidad libre llegará a establecerse la concepción de las dos esferas como solución al problema.

También se ha de mencionar el vocabulario trabajado por Kant en esta sección de la *KrV*. Pues, más que la idea de dos ámbitos regidos por los conceptos de libertad y naturaleza, Kant orienta el sentido de la cuestión mediante la pregunta por el origen de las causalidades que podrían regir la existencia. Aquí se habla de “causalidades que rigen a la experiencia” y no de “esferas que legislan la experiencia posible”. Por esta razón, en la primera sección de la Antinomia de la razón pura Kant distingue dos fundamentos causales asumidos desde el criterio de lo condicionado e incondicionado:

“Pero ese mismo mundo es denominado naturaleza en la medida en que lo consideramos como un todo dinámico, no atendiendo al agregado de espacio o tiempo para producirlo como magnitud, sino a la unidad en la *existencia* de los fenómenos. En este caso, la condición de lo que sucede, se llama causa. La causalidad incondicionada de esa causa en la esfera fenoménica se denomina libertad; la causalidad condicionada se llama, en sentido estricto, causa natural. Lo condicionado en la existencia en general se denomina contingente y lo incondicionado necesario. A la incondicionada necesidad de los fenómenos podemos darle el nombre de necesidad natural” (*KrV* A 419 / B 447).

De acuerdo con el anterior párrafo, si el fundamento, esto es la causalidad, de la causa no se encuentra registrada en el orden de lo sensible, no se trata de una causalidad natural, sino que, de la causalidad por libertad, que es propia del ordenamiento inteligible puesto que tiene el carácter de incondicionada. Y, en este contexto, la Tercera Antinomia construye sus argumentos preguntándose si acaso

- a) **Los fenómenos podrían responderse mediante causas externas que los sobrepasen. Si es posible afirmar tal libertad trascendental (*espontaneidad absoluta*) se podría dar cuenta de actos espontáneos derivados de lo trascendentalmente libre.**

O bien,

- b) **La naturaleza rige a los fenómenos. Por lo tanto, se debe afirmar que toda causalidad ha de ser de acuerdo con el régimen de las leyes naturales (*absoluta necesidad natural*) no surgiendo una causa incondicionada en el mundo fenoménico.**

Así, la exposición del tercer conflicto de las Ideas Trascendentales es como sigue:

Tesis

La causalidad según leyes de la naturaleza **no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo.** Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad (KrV A 444 / B 472).

Antítesis

No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla **exclusivamente según leyes de la naturaleza** (KrV A 445 / 473).

Analizando los dos argumentos, el problema surge en la contraposición. Pues la tesis plantea que es posible rastrear una causalidad que explique los fenómenos y que sea distinta a la ley regida por el entendimiento, es decir, la causalidad mecánica. Esta es la posición que la antítesis niega rotundamente¹⁶. Además, tal como se ha mencionado anteriormente, la presente antinomia avanza más allá pues también intentar situar la problemática con respecto al incesante cuestionamiento de la razón humana por evidenciar una naturaleza guiada por una causalidad libre que sea explicación y causa remota (primer motor) a la conformación

¹⁶ El diseño en negrita ha sido agregado para enfatizar el punto que propone la tesis y lo que defiende la antítesis. Con esto se puede advertir además que existe una diferencia sutil de objetivos a defender por parte de una y la otra, una cuestión importante que será revisada a continuación para comprender el conflicto de la libertad y la naturaleza que, aparentemente se resuelve al tener una solución la antinomia.

del mundo. Por otra parte, esta cuestión conecta a los planteamientos cuestionados en la Cuarta Antinomia, la cual aquí no será tratada.

Ahora bien, analizando el aspecto estructural de la Tercera Antinomia, se ha de tener en cuenta los siguientes antecedentes: el concepto de antinomia/s y la clasificación de aquellas como dinámicas y matemáticas. Aquí habría que detenerse a estos exámenes. En primer lugar, es reconocida la formulación kantiana para designar la tendencia a la metafísica de la razón humana. Es “el peculiar destino de la razón” que busca abarcar aquellos conceptos en donde sin poder desenvolverse mediante los conceptos del entendimiento para generar conocimiento teórico, se mueve en la mera especulación metafísica proporcionando a sí misma argumentos equívocos con los cuales cree conocer. Debido a los límites de la experiencia teórica, esto es, que la experiencia abarca solamente a la multiplicidad diversa, el afán de totalidad y sistematicidad de la razón es un interés que la hace fracasar al querer plantear el mundo fenoménico en totalidad. Porque en esta modalidad se incurre en querer ver a los objetos como cosas en sí mismas en vez de fenómenos. Así, la metafísica en su empresa de la organización de la experiencia fragmentada y fenoménica tropieza en la formulación de argumentos aparentemente objetivos pero que no son más que antinomias para abordar lo incondicionado. La tesis y la antítesis son construidas mediante fundamentos que trasgreden a la experiencia. Y de acuerdo con la lógica, exponen argumentos —tesis— que se afirman al mismo tiempo que también resulta posible afirmar la postura contraria a estos —antítesis—, por lo que el resultado de esto es una posición argumental de contrariedad. Esta contrariedad se debe a la incompatibilidad de los argumentos; las dos formas proposicionales no pueden ser simultáneamente verdaderas ya que tenemos una tesis “a” y una antítesis “-a”. Aquí conviene revisar una explicación al concepto de antinomia/s ya que es útil para ver lo que Kant tendría pensado:

“La razón incurre en antinomias. Antinomia quiere decir literalmente “leyes contrarias” (B 434) y significa en Kant que la razón humana se enfrenta a dos leyes opuestas: la ley de reducir todo lo condicionado a algo incondicionado y la ley de considerar toda condición como condicionada a su vez. Antinomias (ahora en plural) son, en un segundo sentido, pares de proposiciones que se contradicen entre sí (por ejemplo, el mundo tiene un principio en el tiempo/ el mundo no tiene un principio en el tiempo), si bien las dos proposiciones son correctas según las dos leyes de la razón y pueden demostrarse sin sofismas. En el ámbito de la cosmología (trascendental, según Wolff) la razón se encuentra en contradicción consigo misma (...)” (Höffe, 1986:135).

En segundo lugar, y tal como han destacado los intérpretes, en la *KrV*, Kant realiza su exposición de las antinomias diferenciando dos tipos. A partir del criterio de las series de objetos contenidos en los argumentos, las dos primeras antinomias son comprendidas como *antinomias matemáticas* mientras que la tercera y cuarta son designadas como *antinomias dinámicas*¹⁷. Considerando que la base de las antinomias es la operación de estructuras argumentativas de carácter lógico, es decir, sentencias con pretensión lógica, la diferencia entre matemática y dinámica proviene de la distinción estructural que se sostiene a partir de la relación entre *lo condicionado* y la *condición* en la exposición argumentativa de las tesis y antítesis de cada antinomia. Si bien esta cuestión no parece de suyo tener relevancia, aquí es revisada porque, y a pesar de no ser intuitivamente considerado, conduce a una cuestión de contenido relevante para la presente investigación. Pues la distinción dinámica – matemática y la posterior revisión del carácter dinámico funcionan tal como pistas a la conclusión de la armonía de las dos causalidades o la subsistencia de naturaleza y libertad en ámbitos independientes. Esto por dos razones que serán desarrolladas: 1) A diferencia de las antinomias matemáticas, las proposiciones dinámicas pueden ser verdaderas al ser corregidas y, 2) La corrección de la Tercera Antinomia denota que existe una diferencia de énfasis en la argumentación de la tesis y la antítesis que precisamente, hacen tener a la Tercera Antinomia la solución que interesa destacar. Es decir, la armonía de las causalidades.

En este contexto, para comprender la diferencia entre antinomias matemáticas y dinámicas han sido considerados los planteamientos de Allison (1992) y de Höffe (1986). En primer lugar, se ha de comprender cómo las antinomias y sus respectivas posiciones (tesis/antítesis) establecen una condición, esto es, una fórmula del tipo “tiene que” o “ha de existir” para abarcar el elemento a condicionar. Kant habla además de dos términos que demarcan los elementos a condicionar enfatizando en el carácter matemático por una parte y en lo dinámico por otra parte: son *mundo* y *naturaleza* respectivamente. Siendo lo *incondicionado*, es decir la idea de totalidad, lo que se persigue como objetivo final del entendimiento y la razón, es a esto a lo que se intenta regresar mediante los argumentos, ya sea en el caso de los términos de mundo o naturaleza. Kant cree además que el regreso a un intento de totalidad da cuenta

¹⁷ Tales interpretaciones serían de acuerdo con la exposición de Kant en A 528 – B 556 “*Observación final sobre la solución de las ideas matemático – trascendentales y advertencia preliminar sobre la solución de las ideas dinámico – trascendentales*”.

de una distinción entre conceptos *cósmicos* y *trascendentes* adscritos a mundo y naturaleza respectivamente¹⁸: “Por lo que se refiere a la distinción entre el incondicionado matemático y el incondicionado dinámico al que apunta el regreso, llamaría a los dos primeros conceptos *cósmicos* en sentido estricto (del mundo en lo grande y en lo pequeño) y conceptos *trascendentes* de la naturaleza a los dos segundos” (KrV A 420 / B 448).

En segundo lugar, para comprender la distinción matemática – dinámico sería pertinente enfocar brevemente el examen en el caso de las antinomias matemáticas. Aquí, las tesis afirman lo que niegan las antítesis, pero en ambos casos se trata de suposiciones falsas que dan por resultado un par contradictorio de afirmaciones. Lo infinito y lo simple, que son los elementos condicionados en las tesis, son en cambio negados y no admitidos en las antítesis. Es destacable además el siguiente aspecto, pues en las tesis se defienden series de elementos correspondientes al mismo espacio temporal y que son opuestos a los de las antítesis. De ahí el resultante carácter de contradicción. Y entonces se tiene que “en las antinomias matemáticas, lo condicionado y sus condiciones son siempre homogéneos, es decir, todos son miembros de la misma serie espacio temporal. Por lo tanto, parece necesario aceptar que esta serie tiene un número finito o infinito de miembros, lo cual significa que las tesis opuestas son consideradas como contradictorias” (Allison, 1992:473). Complementario a esto, Höffe afirma que, en el caso de las antinomias matemáticas, éstas poseen tesis y antítesis erróneas, es decir, falsas, y que consecuentemente son contradictorias entre sí porque “en las dos primeras antinomias (matemáticas) tanto las afirmaciones como las negaciones son incorrectas. Ambas posiciones olvidan que entre lo finito y lo infinito actual (existente) hay un término medio: lo infinito potencial: lo infinito no como algo dado sino como algo en marcha” (Höffe, 1986: 139).

Avanzando a la categoría de la Tercera y Cuarta Antinomia, estas, a diferencia de las posiciones matemáticas, constituyen su rasgo de dinámicas precisamente por integrar condiciones *inteligibles* a los elementos sensibles. Con el fin de obtener una explicación, y mediante el uso de la razón, se integran condiciones que son heterogéneas, porque no

¹⁸ Además, los conceptos cósmicos vistos a partir de la idea de mundo corresponden a la inquietud del entendimiento. Por su parte, los conceptos trascendentes que se formulan desde la naturaleza corresponden a las inquietudes de la razón.

pertenecen al mismo conjunto espacio temporal de lo fenoménico que es condicionado. Kant lo expone del siguiente modo:

“La serie dinámica de las condiciones sensibles permite, por el contrario, una condición que sea heterogénea, que no [sea] parte de la serie, sino que se halle, en cuanto condición *meramente inteligible*, fuera de ella. De esta forma la razón obtiene una satisfacción, y se antepone un incondicionado a los fenómenos sin que ello confunda el carácter siempre condicionado de la serie que forman ni se infrinjan los principios del entendimiento” (KrV A 531 / B 559).

Siguiendo lo que ha sido mencionado más arriba, existe un segundo aspecto que es importante considerar: la validez de las antinomias dinámicas. De acuerdo con lo revisado, las antinomias matemáticas son siempre falsas puesto que, además de ser pruebas que transgreden el límite del conocer en la experiencia, su demostración parte de supuestos erróneos por lo establecido en la *Estética Trascendental*. Las antinomias matemáticas plantean al espacio y al tiempo como cosas en sí o propiedades más no como formas de la intuición.

Sin embargo, este rasgo de la validez puede ser modificado en el caso de las antinomias dinámicas ya que se puede corregir el error de la razón. Ahora bien, este rasgo es para Kant consecuencia del dinamismo que existe en la serie de elementos que se discuten. Es decir, no siendo las cadenas homogéneas, sino que heterogéneas, las tesis dan cabida a un elemento condicionante suprasensible (incondicionado) o nouménico en vista a los aspectos fenoménicos por condicionar. Y a partir de esto se puede estimar que una corrección podría llevar a que las sentencias sean ambas verdaderas. Para esto, la razón debe abortar la idea de totalidad pues en tanto que considera una serie condicionante de fenómenos no puede establecer cosas en sí. Considérese, en consecuencia, la idea desarrollada por Kant:

“El que las ideas dinámicas permitan una condición de los fenómenos exterior a la serie que éstos componen, es decir, una condición que no sea, a su vez, fenómeno, hace que suceda algo completamente distinto del resultado de la antinomia [matemática]. Esta, en efecto, era la causa de que las dos contrapuestas afirmaciones dialécticas tuvieran que ser declaradas falsas. Por el contrario, el carácter enteramente condicionado de las series dinámicas, carácter que les es inseparable, en cuanto fenómenos que son, van unido a una condición que, si bien es empíricamente incondicionada, es también *no-sensible*, lo cual puede dar satisfacción al *entendimiento*, por una parte, y a la razón, por otra. Además, mientras desaparecen los argumentos dialécticos que, de una u otra forma, perseguían una totalidad en los simples fenómenos, las proposiciones de la razón pueden, en cambio, una vez corregidas en este sentido, ser ambas verdaderas” (A 532 / B 560).

De acuerdo con lo anterior, en el caso de la Tercera Antinomia, debiese ser enfatizado este aspecto. Porque si Kant especifica el rasgo de las antinomias dinámicas como dos posiciones que pueden llegar a ser verdaderas, la corrección conduce a una solución para la proposición de la razón, es decir una revisión del argumento para que la tesis de la libertad en relación con la antítesis de la causalidad natural pueda comprenderse satisfactoriamente y sin contradicción. Y esto es, justamente, lo que se advierte en la exposición de la *Solución* o corrección de la antinomia puesto que los postulados de la naturaleza y libertad serán pensados desde la propuesta de una armonía. Lo cual, constituye a su vez, la primera respuesta al problema libertad – naturaleza. Pero para llegar verdaderamente a comprender esto, habría que volver a enfocar el análisis ahora propiamente en el caso de la Tercera Antinomia. Su rasgo dinámico es muy evidente al sugerir la introducción de un elemento inteligible en la cadena fenoménica. De este modo, la tesis antepone la posibilidad de una causalidad por libertad inteligible que no sea ni principio ni derivada de la causalidad por naturaleza. Allison explica esto a partir de la idea de que hay un regreso del efecto (lo condicionado) a la causa (la condición):

“Los elementos pueden, pero no necesitan, ser homogéneos, puesto que por lo menos es concebible que exista una causa o fundamento de un evento que en sí misma no sea sensible, es decir que no sea parte de la serie de los fenómenos. En cuanto no sensible, tal causa o fundamento habría de llamarse *inteligible*. La causa espontánea, trascendentalmente libre, afirmada en la tesis es una causa precisamente de este tipo” (Allison, 1992:473).

Además de este dinamismo examinado a partir de la posibilidad de un fundamento inteligible, podríamos advertir, sumando a tal posibilidad de verdad mediante corrección, el aspecto de que se examina una sutil diferencia entre lo afirmado y lo negado. En palabras muy simples, en el caso de la Tercera Antinomia, lo que se busca afirmar en la tesis no es precisamente lo que niega la antítesis. **Comprender esto resulta crucial para la solución de la antinomia.** Dígase del siguiente modo. Si es el caso de que la tesis propone que la causalidad por libertad no es sensible, el análisis de la problemática de la Tercera Antinomia admitirá entonces que es un aparente problema de contradicción con la antítesis. Porque la antítesis presenta la negación de la libertad en relación con la existencia sensible, incluso de acuerdo con la facticidad o temporalidad, de una libertad inteligible porque precisamente esto va en contra de las leyes teóricas del entendimiento para la experiencia posible. Siendo ésta última un campo que sólo se expande a lo fenoménico, en tanto que conocimiento teórico,

efectivamente la antítesis está en lo correcto al negar una causalidad de origen externo. Sin embargo, la tesis postula la mera posibilidad de una existencia incondicionada como primer origen de las causas y que, como tal, se posiciona en el orden de lo inteligible. Tal ordenamiento sería necesario para explicar ciertos sucesos a pesar de que ellos mismos no escapan del ordenamiento temporal de las causas naturales. Así, la tesis plantea la posibilidad de otro tipo de ordenamiento, de carácter inteligible, mientras que la antítesis reafirma el ordenamiento sensible con su pertinente causalidad natural. En consecuencia,

“(…) el argumento de la antítesis, con su apelación verificacionista a las condiciones de experiencia posible, solo elimina realmente de tal causa en el mundo fenoménico. Por lo tanto, se deja abierta la posibilidad de que ambas partes puedan ser correctas: la tesis, con su afirmación de una primera causa inteligible, trascendentalmente libre, de la totalidad de la serie de los fenómenos; y la antítesis, con su repulsa a admitir tal causa en la serie” (Allison, 1992:474).

Es de razonable importancia considerar que estos aspectos mencionados se encuentran en el propio Kant al comentar la exposición de las *Pruebas* de la Tercera Antinomia¹⁹. En este sentido, debe ser anexada a esta sección un comentario esquemático de aquellas. Complementario a la presente revisión también cabe mencionar que, en las pruebas, además de tematizar el concepto de libertad trascendental, objeto de estudio de este capítulo en tanto se aprecia su relación problemática con la visión empírica del mundo fenoménico, aluden a cierta idea de ésta como “estado absoluto que da comienzo a los fenómenos en el mundo”. Detengamos esta revisión en el examen de las pruebas de la tesis y la antítesis de la tercera antinomia apreciando esta diferenciación de sus objetivos a demostrar.

a) Prueba de la tesis: Compatibilidad de dos causas o tesis de que la libertad es una causa inicial que completa la cadena causal de los actos explicados en el orden natural de las causas determinadas.

En este caso, para probar la existencia de una causalidad por libertad el argumento se construye mediante la suposición de un estado previo que justifique lo sucedido. Es decir, el punto de partida es la clásica tesis de que todo efecto tiene una causa: “todo cuanto sucede presupone un estado previo al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla” (KrV A 444 / B 472). Kant introduce como consecuencia el hecho de que este estado previo debe

¹⁹ De acuerdo con el texto de la *KrV* tal referencia corresponde a los párrafos de A 444 / B 472 y A 445 / B 473 hasta A 446 / B 474 y A 447 / B 475.

necesariamente ser algo que ha sucedido porque, de lo contrario, si ha existido siempre no podría haber dado cuenta de una consecuencia en un tiempo “ahora” sino que este efecto también hubiera existido siempre. Por lo tanto: “(...) la causalidad de la causa en virtud de la cual algo sucede es, a su vez, algo *sucedido* y que, de acuerdo con la ley de la naturaleza, presupone igualmente un estado previo y la causalidad del mismo. Este, de nuevo, supone un estado todavía anterior, y así sucesivamente” (KrV A 444 / B 472). En este sentido, lo que se obtendría es una serie de causas en una derivación que jamás se completa y es este precisamente el punto a cuestionar. Porque, si se ha atendido suficientemente, resulta extraño que, a la ley de la naturaleza consistente “en que nada sucede sin una causa suficientemente a priori” se le atribuya al mismo tiempo una universalidad ilimitada de cadenas causales. Se refutaría la premisa de la causalidad de la naturaleza como única explicación causal: “Así, pues, la proposición según la cual toda causalidad sólo es posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada. No podemos, por tanto, admitir que tal casualidad sea la única” (KrV A 444 / B 472). Será necesario suponer para comprender en completitud una cadena de fenómenos una casualidad que no esté regida por una anterior determinación y que escape por tanto de las leyes necesarias de la naturaleza. Kant conduce la prueba de la tesis a la afirmación de la premisa de la libertad trascendental: “(...) debemos suponer **una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental**. Si falta ésta, nunca es completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza” (KrV A 444 / B 472).

b) Prueba de la antítesis: Argumento de la imposibilidad de reemplazar la causalidad de la naturaleza por la causalidad de la libertad o la imagen de un “primer comienzo absoluto” que explique al mundo.

Para la prueba de la antítesis Kant sostiene en primer lugar la suposición de la libertad trascendental. Hay “un tipo específico de causalidad conforme a la cual puedan producirse los acontecimientos del mundo, es decir, una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo” (KrV A 445 / B 473). Y de este modo, la serie que comienza es en términos absolutos al igual que la determinación de ésta para ser producida. Dicho de otro modo: “comenzará absolutamente la causalidad, de suerte que no habrá nada previo que permita determinar mediante leyes constantes el acto

que se está produciendo” (KrV A 445 / B 473). Sin embargo, la libertad trascendental como causalidad es problemática y opuesta al razonamiento de las causas naturales porque supone un acto que no puede seguirse de algún estado anterior, es decir, no es compatible con la idea de que una acción supone un estado anterior por lo que tal acto está “desconectado” de un estado anterior. Es decir, “un primer comienzo dinámico de acción supone un estado que no está unido por ningún vínculo causal con el anterior estado de la misma causa, es decir, no se sigue en modo alguno de ese estado anterior”. De este modo, la antítesis denomina a la libertad trascendental una teoría de “producto mental” pues se opone a la ley de causalidad al conectar cadenas causales sin unidad de experiencia ni hallarse ella misma en ninguna experiencia. Resulta rigurosa y estrictamente regida por la determinación de las leyes del entendimiento en la experiencia la observación que se encuentra hacia el final “la libertad (independencia) respecto de las leyes de esta naturaleza no libera de la *coacción* de las reglas, pero también del hilo conductor que todas ellas representan” (KrV A 447 / B 475). **La consecuencia, asume por su parte que, no es posible adscribir la intervención de las leyes de la libertad en la causalidad de la marcha del mundo en lugar de las leyes de la naturaleza.** Y tiene que haber un reemplazo porque si no, la libertad estaría siendo determinada por lo que, dejaría de ser libertad: “No sería, a su vez, más que naturaleza” (KrV A 447 / B 475). De esto último se desprende, además, que, naturaleza y libertad son las distinciones de legalidad y ausencia de legalidad [*Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit*]. Porque la naturaleza impone ir en busca de las leyes al gestar en la actividad del entendimiento la imposición de poder remontarse cada vez más lejos en las series causales para poder buscar el origen de los acontecimientos y “ya que la causalidad es siempre condicionada en tales acontecimientos; pero como compensación, promete una unidad de experiencia, una unidad completa y conforme a leyes” (KrV A 447 / B 475). A diferencia de esta legalidad, la libertad llevaría al entendimiento a un desvío de su actividad, y “prometiendo un reposo al entendimiento que escrudiña la cadena causal” lo conduce a postular una causalidad incondicionada que rompe la legalidad causal al funcionar por sí misma. La libertad finalmente contradice a la causalidad de la naturaleza en su legalidad porque es este “hilo conductor de las reglas” necesario pues “es el que permite una experiencia perfectamente coherente” (KrV A 447 / B 475).

Recapitulando, hay una apariencia de contradicción como falsa destrucción. La Tercera Antinomia descansa en una ilusión, y a diferencia de los otros dos casos de antinomias matemáticas, la contradicción es aparente. Sin embargo, tal como se ha demostrado esto se debe porque tesis y antítesis sostienen distintos propósitos, aspecto que lleva finalmente a la posibilidad de corrección. Pues se tiene que la tesis afirma a la libertad como una posibilidad complementaria, cuestión muy posible si pensamos la esfera práctica sostenida por Kant, y la antítesis busca negar la existencia de las causas inteligibles en el mundo del fenómeno. Y efectivamente, son ambas posibles, pero resultantemente falsas si buscan destruirse no siendo corregidas. En el caso de la antítesis es fácilmente identificable su falsedad porque, si bien todo en el mundo de la Naturaleza ocurre de acuerdo con leyes causales eso no es suficiente para suprimir la posibilidad de una libertad en sede trascendental. Téngase presente:

“En efecto, ya que la tesis admite el papel de la causalidad mecanicista en la naturaleza e insiste únicamente en su complementación por la causalidad mediante la libertad a fin de “pensar la totalidad” el resultado real del análisis de Kant es que la antítesis es injustificada en su paso del rechazo de la posibilidad del último tipo de casualidad en el mundo sensible al rechazo en general de dicha causalidad. Es aquí más bien, y no en la tesis, donde encontramos el sitio de la “ilusión” (Allison, 1992: 474).

En la *Observación*²⁰ respecto de la antítesis Kant afirma que el argumento del defensor de la naturaleza omnipotente nuevamente se posiciona en la dirección de descartar una causalidad por libertad porque lleva a creer en una supuesta cadena causal infinita, y a la que incluso estima que ni siquiera es necesaria pensando en el sentido de un primer comienzo matemático o motor dinámico del mundo:

“¿Quién os ha mandado poner límites a la ilimitada naturaleza para suministrar un punto de reposo a vuestra imaginación? Teniendo en cuenta que las sustancias siempre han existido en el mundo —esto es, al menos, lo que la unidad de la experiencia nos obliga a suponer—, tampoco hay dificultad en admitir que el cambio de estado de tales sustancias (es decir, una serie de sus cambios) ha existido siempre y que, por tanto, no hace falta buscar un primer comienzo, ni matemático ni dinámico. La posibilidad de semejante derivación infinita, sin un primer miembro en relación con el cual todo el resto sea mera subsecuencia, no puede hacerse concebible por lo que a su posibilidad se refiere” (KrV A 449 / B 477).

En paralelo, restaría examinar porqué el argumento de la tesis es también falso, para lo cual se debe ser más agudo. De acuerdo con lo planteado hasta ahora, en la perspectiva del análisis

²⁰ De acuerdo con el texto de la *KrV* tal referencia corresponde a los párrafos de A 448 / B 476 y A 449 / B 477 hasta A 450 / B 478 y A 451 / B 479.

de la tesis hay que advertir que no es considerada por Kant la integridad del argumento como inmediatamente correcta, sino que se trata de rescatar la afirmación de que no es incompatible plantear, por una parte, la libertad incondicionada y por otra, la causalidad mecanicista. Porque tal como se anunciará a lo largo del proyecto crítico, la causalidad libre subsiste en independencia constituyendo el fundamento a priori de la ética y esto precisamente porque opera en autonomía a la determinación del mundo por causalidad natural. Así en la observación se comenta como justificación del argumento de la tesis:

“Lo que desde siempre ha supuesto para la razón especulativa un gran problema ante la cuestión de la libertad de la voluntad es, en rigor, meramente *trascendental* y se refiere sólo a si debemos admitir una facultad capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos. No es tan necesario el que podamos cómo sea posible semejante cosa, ya que también en la causalidad según leyes de la naturaleza tenemos que conformarnos con conocer *a priori* la necesidad de presuponer esa causalidad, aunque no entendamos en modo alguno cómo es posible que la existencia de una cosa sea puesta por la existencia de otra y aunque debamos, por ello mismo, atenernos a tan sólo a la experiencia. Si hemos demostrado la necesidad de un primer comienzo —surgido de la libertad— en una serie de fenómenos, ha sido sólo en la medida en que es indispensable para hacer inteligible un origen del mundo, pero todos sus estados subsiguientes pueden ser considerados como una secuencia regulada por simples leyes de la naturaleza. (...) En efecto, no nos referimos aquí a un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal” (KrV A 449 / B 477 – A 450 / B 478).

Pero tampoco esto significa que Kant apruebe la constatación de la libertad o que tal causalidad sea determinada teóricamente por el entendimiento. Y es en este punto en que la tesis de la Tercera Antinomia se toma por falsa. Pues aun cuando su argumento afirme a la libertad trascendental como un principio o comienzo no temporal (tal como se afirma en el comentario de la anterior cita de la *Observación*) parece presuponer rápidamente que esto puede ser abordado desde una perspectiva de comprensión teórica que postularía a la libertad en el campo del entendimiento. O al menos, eso parece al no cuestionar la posibilidad de conocimiento de una idea trascendental al igual que no hacerse cargo de cómo esta comprensión será posible al ir en contra del principio de posibilidad de constitución de la experiencia. Así, la corrección kantiana de esto será el postulado de una doble forma de comprensión de las casualidades, por lo que la *Solución* de la Tercera Antinomia es el ítem que abre paso al mundo de la libertad como una nueva dimensión o ámbito de la razón. Desde esta vía racional no teórica las series causales que parecen problemáticas de evaluar solo desde el punto de vista mecánico, es decir las acciones de la voluntad humana, son legisladas

por una *razón práctica* habilitada para obtener conocimiento desde el principio de la libertad²¹. En la línea del análisis presentado aquí para comprender la falibilidad de la tesis y antítesis, Otfried Höffe también apunta a la idea de que, si bien ambas premisas son falsas en la exposición de la Tercera Antinomia, la veracidad de estas puede ser corregida mediante la consideración de una separación de puntos de vista: la acción humana a partir de la determinación fenoménica y la acción humana vista como la voluntad legislada por una razón práctica que abrirá el paso al mundo de la ética o de la causalidad de libertad. Considérese tal explicación de Höffe:

“También aquí la tesis es falsa. En efecto no puede haber en el ámbito de los sucesos empíricos una libertad entendida como causa que no tiene a su vez otra causa. Para la experiencia todo acontecer, incluida la acción humana, remite a sus causas. La acción humana considerada empíricamente está potencialmente determinada; el principio de causalidad, que es válido para toda experiencia, implica un determinismo metodológico. Pero el determinismo metodológico no debe confundirse con aquel determinismo dogmático que defiende hoy un conductismo estricto y según cual no puede haber causalidad libre. Esta afirmación de la antítesis, en efecto, no incluye la obligada restricción “en el ámbito de la experiencia natural posible” y por eso es tan falsa como la tesis. Así resta la libertad, sin la cual no puede haber una moral según Kant, como concepto posible para el pensamiento. Kant señala al mismo tiempo el área donde puede situarse su concepto filosófico: fuera de la experiencia posible. Esta área es el mundo de lo puramente inteligible, que sólo tiene competencia en la ética” (Höffe, 1986: 139 – 140).

De este modo, Höffe considera que la postura de Kant estima un determinismo metodológico precisamente compatible con la posibilidad de pensar la causalidad libre. Por eso, tesis y antítesis son falsas pero corregibles.

Como conclusión de este punto habría que destacar la idea de una posibilidad de corrección de la Antinomia como aspecto que permite avanzar también en la dirección que expone Kant en la *KrV*. Así, al abordar la *Solución* de la Tercera Antinomia se podrá advertir en su consecuencia el punto donde nace la problemática relación libertad – naturaleza. Es la estricta división planteada como una armónica distinción de dos puntos de vista, el aspecto que llevará a sugerir el problema de la irreconciliabilidad de la naturaleza y la libertad. Un aspecto que, como ya se ha insinuado, conduce a pensar la idea de un problema irresoluble y que Kant no parece hacerse cargo mayormente, si acaso nos quedamos solamente con la revisión

²¹ Para reforzar esto vale la pena revisar lo afirmado por Kant en el párrafo comprendido entre A 531 / B 559 y A 532 / B 560. También la nota al pie anexada por Kant en esta parte resulta valiosa.

esquemática de la *KrV*, preocupada por establecer el postulado de la idea de una armonía. Se podría especular que quizás no se vio totalmente el problema en el período de 1781 a 1787²² ya que resulta precaria la tentativa antes de ser publicada la *KU* — porque finalmente, al nivel de la *KrV*, se trata de dos puntos de vista de la razón que son independientes para tratar a la experiencia posible: razón teórica y razón práctica —, pero con esto se incurriría en presentar comentarios poco cuidadosos pues se estaría intentando especular en factores temporales. Rápidamente, piénsese para contraargumentar esto en lo que se ha analizado sobre la tematización del juicio reflexionante y sus antecedentes incluso en obras como la *Fundamentación* donde ya se considera su capacidad de mediación y se menciona al comienzo en una frase prácticamente imperceptible “la idea de presentar la unidad de la razón teórica y práctica mediante un principio común a ambas”. En este sentido, **lo que más bien parece faltar es la tematización de la exposición completa del sistema de la razón que replantearía el problema e intentaría disponer de una respuesta que no aplique solamente en la dirección del sentido teórico de la razón como lo es la solución que se expone en la *KrV***. Así, históricamente podríamos considerar que Kant volvió a este aspecto al plantear la dinámica nuevamente como algo problemático: el *abismo* necesario de resolver mediante el tránsito proyectado en la *KU* para la experiencia unificada y la revisión a la concepción de la libertad desde la naturaleza. Sin embargo, y por lo pronto, no será prudente concluir esta primera parte sin advertir los aspectos expuestos en la sección *Solución de la Tercera Antinomia* ya que su conclusión es la primera forma de comprender la relación libertad – naturaleza y uno de los antecedentes para lo que la *KU* busca tematizar con respuesta definitiva. Guiaremos la revisión hacia este punto.

²² Fechas correspondientes a la publicación de la primera y segunda edición de la *KrV*. De todas maneras, como se podrá apreciar, esta especulación es más bien errónea. Basta considerar la siguiente mención que se ha recopilado de la *Fundamentación*, texto anterior a la Segunda Crítica (se volverá a mencionar esta anotación del texto de la *Fundamentación* en el tercer capítulo). Pero además esta estimación resulta errónea por otras dos razones: primero, por los antecedentes que hemos registrado del juicio reflexionante en una primera instancia y que en alguna medida podrían hacernos considerar que el problema libertad naturaleza no distaba ya de ser observado por Kant. En este sentido, la respuesta de la Primera Crítica es deficiente pero propia a la construcción y tematización del texto. Segundo, porque si bien la Segunda Crítica contribuye a intensificar el abismo entre naturaleza y libertad posee estimaciones que en alguna medida conducen a pensar que ya se vislumbraba “la solución” de la Tercera Crítica. Esto último será tratado también convenientemente en el tercer capítulo de nuestro escrito.

3. La Solución de la Tercera Antinomia [Comentario a la KrV]

En continuidad con lo anteriormente establecido, la *Solución* de la Tercera Antinomia contiene la corrección de la tesis presentada, así como la introducción de la libertad práctica salvaguardada en su carácter incondicionado. En este sentido, lo primero que afirmará Kant es la posibilidad de concebir las dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: lo derivado de la naturaleza y lo que procede de la libertad. De la causalidad de la naturaleza se afirma que relaciona dentro del mundo de los sentidos “un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla” (KrV A 532 / B 560). En esta causalidad que rige a los fenómenos las condiciones son temporales, por lo tanto, la causa de una causalidad también tiene que haber nacido puesto que, de otro modo, no puede producir efectos que sólo surjan en el tiempo. En consecuencia, el principio del entendimiento dictará que los efectos y a su vez, las causas de éstos requerirán de causas desde los cuales se deriven las cadenas de fenómenos. Por otra parte, si por libertad se sigue sosteniendo “la capacidad de iniciar por sí mismo un estado” (KrV A 533 / B 561), esta causalidad no podrá seguir la ley de la naturaleza de una determinación temporal. Ya se aludía a esto en la *Observación* de la tesis, pero aquí, Kant excluye definitivamente a la libertad de rasgos empíricos ya que ella no posee un posicionamiento espacio – temporal como un fenómeno del mundo, pero esto, además imposibilita la constatación (determinación) de la libertad mediante los fenómenos. Ya en la Primera Crítica es postulada como idea de la razón ya que: “no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa (...)” (KrV A 533 / B 561). Sin embargo, las ideas de la razón también aluden a la totalidad o lo incondicionado y de ahí que sean postulados necesarios:

“De esta forma, toda la esfera de la experiencia se convierte, por mucho que se extienda en un conjunto [*Inbegriff*] de mera naturaleza. Ahora bien, como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal” (KrV A 533 / B 561).

Con esto terminaría la primera parte de esta solución al establecer el primer lineamiento de una relación de compatibilidad con la naturaleza y la implementación de la libertad trascendental para el pensar como el incondicionado postulado que permite entender la inabarcable totalidad.

En un segundo momento, Kant comienza a abordar la *libertad práctica*. Siendo la libertad trascendental el fundamento de la libertad práctica, el desafío es atender a la idea trascendental de la libertad pues en resolver aquella se juega la posibilidad de la segunda. La libertad práctica es definida como “la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad” (KrV A 534 / B 562). Siendo la voluntad humana *liberum* la sensibilidad y las afecciones patológicas de la voluntad no son la última ni la instancia definitiva. En otras palabras, no hay una necesaria determinación sensible de la voluntad humana por su carácter de espontánea determinación con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos. De acuerdo con esto, la necesidad de la libertad trascendental se advierte desde este punto, porque, y en justificación de la voluntad humana, no puede haber solamente causalidad en el mundo sensible de procedencia de la naturaleza ya que destruirían la libertad práctica al determinar a la voluntad sólo en tanto que resultado natural de acciones o impulsos sensibles. Se expone del siguiente modo:

“(…) [la libertad trascendental] presupone que algo ha *debido* suceder, incluso en el caso de que no haya sucedido²³, y, que por consiguiente, la causa de ese algo no puede tener en la esfera del fenómeno un carácter tan determinante, que no pueda haber en nuestra voluntad una causalidad capaz de producir —con independencia de esas causas naturales e incluso contra su poder y su influjo— algo que en el orden temporal se halle determinado según leyes empíricas, una causalidad que sea, por tanto, capaz de iniciar con *entera espontaneidad* una serie de acontecimientos” (KrV A 534 / B 562).

En un tercer momento Kant retoma el aspecto de las antinomias dinámicas, que instanciaban la relación entre condición y condicionado demarcando la existencia de inteligibles en series empíricas, para construir el rasgo trascendental del problema. Así, exponiendo desde el

²³ La idea del rasgo de lo que debe suceder aun cuando fácticamente no ocurre es un rasgo de las condiciones causales que no determinan naturalmente a los fenómenos y se repite como carácter de lo práctico en la *Fundamentación*: “En cambio, tanto la filosofía natural, como la filosofía moral, pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta, las de la voluntad del hombre, en cuanto el hombre es afectado por la naturaleza; las primeras considerándolas como leyes por las cuales todo sucede, y las segundas, como leyes según las cuales todo debe suceder, aunque, sin embargo, se examinen las condiciones por las cuales muchas veces ello no sucede” (Fund. Met. Cost., Pról. tr., p. 28).

problema “de si la libertad es posible en absoluto y de si, en el caso de que lo sea, es compatible con la universalidad de las leyes naturales de la causalidad” (KrV A 536 / B 564) habrá que decidir por a) o bien, naturaleza o bien, libertad o b) que ambas alternativas pueden simultáneamente desde un punto de vista distinto para el mismo acontecimiento. Y la respuesta es desarrollar *b* ya que, de otra forma, Kant argumenta que se cae en el peligro de asumir el supuesto de los fenómenos como *realidad absoluta*. Pero, si los fenómenos no son vistos como la *cosa en sí* sino como lo que son, es decir *meras representaciones*, se requerirá de los fundamentos no fenoménicos por los que se puede integrar la causalidad dinámica o aquella cuyo origen está fuera de la serie a determinar, o que no está regida por las condiciones empíricas en que se encuentra la serie. De este modo se produce la lectura de la doble causalidad de un fenómeno: “podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza” (KrV A 537 / B 565).

Lo que resta ahora, es el examen de lo que Kant llama la aplicación. Es decir, la conciliación de las causalidades o el postulado de la armonía de la naturaleza y la libertad. En primer lugar, Kant cree que esta es necesaria para aclarar la distinción abstracta que significa afirmar que si nos aferramos a la realidad de los fenómenos barremos necesariamente con la libertad al ser el contexto de la naturaleza lo único que puede legalizar al mundo de los fenómenos. Aunque como se verá, esta misma aplicación para postular libertad y naturaleza como doble causalidad, puede pecar de ser universal y abstracto.

En A 538 / B 566 la sección *Posibilidad de conciliar la causalidad de la libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza* intenta resolver la doble visión para considerar las causas. Esto que Kant llamó la aplicación de la solución antinómica tiene, sin embargo, un campo específico, ya que el objeto, y más bien ser, que quiere pensarse bajo la armonía causal es el hombre visto como fenómenos y como causado inteligiblemente por su doble condición de sujeto sensible. Así, el problema de aceptar la libertad trascendental ha derivado en el aspecto que parece más importante: poder resguardar a la libertad práctica como causa de la voluntad humana y así estimar una acción más allá de su proceso causal mecánico. En este sentido, la argumentación de esta sección plantea basar la doble causalidad del sujeto

mediante la siguiente explicación que integrara la lectura inteligible al poseer el sujeto una facultad:

“Doy el nombre de inteligible a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos. Teniendo esto en cuenta, si aquello que en el mundo sensible ha de ser considerado como fenómeno posee en sí mismo una facultad que no sea objeto de la intuición sensible, pero que le permita ser causa de fenómenos, entonces podemos considerar la causalidad de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como inteligible por su acción; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como sensible por sus efectos” (KrV A 538 / B 566).

Kant entonces termina por establecer a la doble causalidad a partir de comentar que el ser o sujeto posee “una facultad de causar” que permite la formación de un concepto empírico y de un concepto intelectual de un mismo efecto. Además, “semejante posibilidad de puntos de vista al concebir un objeto de los sentidos no contradice ninguno de los efectos de los fenómenos y de una experiencia posible” (KrV A 538 / B 566). Por otra parte, también se menciona la idea de un carácter inteligible poseído por la causa eficiente para que sea tal, es decir, el *carácter* para que la ley de casualidad que rige al sujeto para ser constituida como causa trascendental a pesar de que su efecto aparece en un fenómeno. Kant supone que el carácter se demarca por la ley causal que constituye la causa, y comprende al carácter empírico como aquel que se da en la esfera del fenómeno y al carácter inteligible como la legalidad de acuerdo con la cosa en sí misma:

“En un sujeto del mundo sensible encontraríamos (...) un *carácter empírico* en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes, y podrían derivarse de estos otros fenómenos como condiciones suyas. Enlazados con esos fenómenos, los actos serían, pues, miembros de una única serie del orden natural. En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un *carácter inteligible* en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno” (KrV A 539 / B 567).

De acuerdo con esta lectura, resulta importante entender que tanto la doble causalidad como su legalización de acuerdo con el carácter empírico o inteligible implementan la argumentación para entender la constitución del hombre como un participante de dos esferas que permite pensarlo como un ser sensible, es decir condicionado por la naturaleza y determinado fenoménicamente, y como un ser racional, esto es, como un sujeto ordenado bajo la legislación de la libertad. De esta última causalidad se depende ahora la comprensión del ser humano como *sujeto agente*, ya que no es ordenando solamente de acuerdo con la mera naturaleza receptiva, sino que participa del aspecto inteligible que fundamenta su

libertad práctica. Además, en A 540 / B 568 se comenta la intemporalidad²⁴ del carácter inteligible y que, por lo tanto, somete al sujeto agente a condiciones de una causalidad intelectual que no se encuentra “en la serie de las condiciones empíricas que convierten en necesario el acontecimiento del mundo sensible”. La consecuencia de esto es lo que anteriormente se destacaba como aspecto a corregir por la tesis de la antinomia. El carácter inteligible, es decir, la legislación de la libertad no es cognoscible siendo solamente el efecto lo que se percibe como adecuado a su causa. Sólo se percibe lo que se manifiesta y que “debe concebirse de acuerdo con el carácter empírico, igual que debemos suponer un efecto trascendental que sirva de base a los fenómenos a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo” (KrV A 540 / B 568). A partir de la distinción del carácter empírico e inteligible Kant ha podido sustentar la argumentación de dos puntos de vista que buscan conciliar a la libertad con la naturaleza y leer aspectos diferenciados en el mismo sujeto. De esta manera, la libertad no significa un salto antinómico de la razón desde los principios del entendimiento para el conocer, ni tampoco, se pierde su principio práctico como fundamento de la voluntad del hombre. El sujeto fenoménico, visto a partir del carácter empírico, estaría sometido a las leyes que determinan la conexión causal de la naturaleza mecánica. A su vez estaría interrelacionado con los fenómenos influyendo él en estos y aquellos en él del modo sensible en que la experiencia nos expone las leyes naturales. En cambio, en A 541 / B 569 se explica que el sujeto, desde el punto de vista del carácter inteligible, es ahora declarado libre del influjo sensible y de las determinaciones fenoménicas. Comprendido como noúmeno, el sujeto tampoco se encuentra en determinaciones temporales que lo conecten con causas naturales. De ahí su rasgo libre porque “este ser activo sería en sus actos independiente y libre de toda necesidad natura, ya que esta sólo se halla en el mundo de los sentidos”. Por lo tanto, y dado que el carácter inteligible opera en el sujeto, se justifica la capacidad de iniciar acciones sin ser movido por la acción sensible, es decir de remontarse a los actos libres. Debido a toda la argumentación expuesta, Kant puede concluir que la capacidad de libertad del sujeto es posible sin que esto implique introducir la causalidad libre en el mundo empírico (lo cual resultaría inaceptable) de los efectos. La libertad es a este nivel la capacidad práctica que motiva a las acciones, pero

²⁴ Versus el carácter empírico que somete al sujeto a la determinación temporal en donde las cosas se rigen por la causalidad fenoménica que las deriva en su suceder de un estado anterior.

no está inserta en el mundo de la naturaleza como comienzo temporal de los efectos. En estos últimos, y de acuerdo con su realidad empírica, sólo encontramos el rastro de determinaciones empíricas anteriores, así como la posibilidad de la continuación de las causas naturales. Por eso, es que se cumple con la conciliación al haber esta distinción de puntos de vista y caracteres: “libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible” (KrV A 541 / B 569).

Resta, sin embargo, la última sección de la solución. Es en A 542 / B 570²⁵ donde Kant afirma haber esbozado el contorno de la solución con el fin de aclarar el camino que sigue la razón. En esto sentido, parece ser que todo lo estructurado hasta aquí son los presupuestos de lo que ahora se enunciará. Parece ser lo que busca esta explicación es postular definitivamente a las dos legalidades – de acuerdo con sus principios – que se instauran a partir de la doble causalidad de los caracteres empírico y trascendental. En esta línea, Kant afirma como ley del entendimiento la constitución de una naturaleza de acuerdo con los fenómenos que ella ordena como objetos de la experiencia. A esto le sigue la pertinente prescripción: “Bajo ningún pretexto es lícito desviarse de ella o exceptuar un fenómeno, ya que, de hacerlo, situaríamos tal fenómeno fuera de toda experiencia posible y, en ese caso, lo distinguiríamos de todos los objetos de esta misma experiencia posible, convirtiéndole en un mero producto mental y en una quimera” (KrV A 543 / B 571). Por esta razón, lo incondicionado no se persigue en la serie fenoménica ni lo fenoménico se ha de leer como absoluto. Con esto separaríamos los efectos de la naturaleza de los de la libertad evitando la contradicción causal. El curso del mundo natural, la física y las explicaciones empíricas pueden seguir su rumbo más eso no descarta la posibilidad de una facultad que se guíe por un carácter incondicionado:

“No causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo fuera ficticiamente, que algunas de las causas naturales posean una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de suerte que la acción de esa causa en la esfera del fenómeno sea conforme a todas las leyes de la causalidad empírica” (KrV A 545 / B 573).

²⁵ En la *KrV* se trata de la sección “*Explicación de la idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza*”.

Y esa posibilidad de doble causalidad se instaura en un sujeto agente o poseedor de una facultad mediada solamente por el carácter inteligible, por lo que es posible comprenderlo como fenómeno y ligado a la causa fenoménica pero poseedor de las ciertas condiciones inteligibles que permitan el ascenso del objeto empírico al objeto trascendental. Lo que ya se había comentado anteriormente ahora se conforma en torno no solamente al rasgo incondicionado del sujeto, sino que el argumento constituye al sujeto trascendental, lo cual corresponde a desarrollar el aspecto *en sí* del sujeto fenoménico. Este ascenso al sujeto trascendental, el cual no es conocido ni afectado empíricamente, demuestra ahora las implicancias de éste en el entendimiento puro. Porque es en esta instancia donde ha de ser estimada el carácter inteligible y, por tanto, la causa trascendental del rasgo empírico. En la experiencia, esto se aplica bajo la estimación de la doble causalidad vista en el hombre. Esto resulta interesante, porque habrá una coherencia en establecer la armonía causal en el hombre a luego examinar su facultad de juzgar responsable de ir tras la división y establecer un tránsito para la experiencia unificada. Pero *¿por qué el hombre es el sujeto agente? ¿Cuál es la razón para afirmar en él una facultad que sólo puede ser vista a partir de las condiciones de legislación del carácter incondicionado?* Y para atender a estas preguntas, considérese:

“En la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento ninguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible. Pero el hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que por los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la apercepción, y ello media entre actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es pues, *Phänomen*, por una parte, y por otra, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón” (KrV A 546 / B 574).

Además, con esta justificación a la causalidad libre del hombre mediante sus capacidades de comprensión y facultades de pensar, Kant destaca el primado de la razón al ser incondicionada y tratar a sus objetos solamente en cuanto ideas que, a su vez, determinarán al entendimiento en su uso empírico de los conceptos puros. Luego de estas explicaciones el camino queda abierto desde una causalidad legislada por la libertad mediante la facultad de la razón a la distinción del ámbito puro de la razón práctica y el nacimiento del deber. Es, evidentemente discutible el paso que está dando Kant para abordar una causalidad bajo la clave de la razón práctica y la anterior estimación de la facultad racional leída como carácter inteligible que rige la causalidad libre. El texto que ha resultado hasta aquí reiterativo para

poder justificar una conciliación o armonía causal, ahora integra lo que estima propiamente la solución de la Antinomia al comentar el postulado de lo práctico como una comprensión de orden inteligible. De acuerdo con esto, a los mismos efectos se les puede ordenar causalmente mediante el ordenamiento facultativo de rigor empírico que legalizan los principios del entendimiento y, por otra parte, al sujeto se le encauza en un ámbito inteligible, esto es el ordenamiento trascendental del cual es parte, y que proyecta en sus efectos empíricos la razón libre como principio de éstos. Ahora bien, es el ámbito práctico propiamente lo que justifica comprender a la razón como una causalidad, al mismo tiempo que termina por concluir al hombre como partícipe de ambas causalidades imposibles de suprimir en él. Sin embargo, este desarrollo confirma el problema del abismo, pues Kant ha superado la contradicción entre libertad y naturaleza como también ha salvado el ámbito libre necesario para comprender al hombre racionalmente pero no puede interferir en el ordenamiento natural para la efectiva constatación de la libertad debiendo asumir un postulado teórico. Son dos formas de ver las cosas que hasta ahora no pueden plantear la unificación del hombre y sus experiencias, sino la mera distancia o dicotomía antagónica²⁶. Por otra parte, aun cuando se postule una lectura práctica que comprenda las acciones libres a partir del sujeto racional quien puede ser entendido como poseedor de una voluntad independiente de las determinaciones naturales, podría tensionarse aún más el problema al ser preguntado *¿es suficiente con decir que a la razón se le supone como facultad para el ordenamiento libre del hombre? ¿De qué sirve la doble causalidad si en el mundo sólo podemos percibir sensiblemente los efectos y leer las acciones bajo el ordenamiento fenoménico?* Además, si de la causalidad por la libertad no tenemos una constatación empírica, pero hablamos de efectos libres (los actos) ordenados de acuerdo con el ámbito del carácter inteligible (la voluntad libre) *¿no habría que preguntarse de qué tipo es la relación entre la libertad y sus efectos o cómo esta es comprendida en aquellos?* Apreciando las tensiones hasta las que se ha avanzado, hay que atender que la *KrV* dispone a la armonía como solución del problema libertad – naturaleza no siendo en esta exposición donde se tematiza la sistematización o lo que Villacañas llama “las respuestas a todo lo pendiente”. En

²⁶ En A 544 / B 572 se explica: “Una acción originaria en virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos”.

este sentido, ha resultado un recorrido extenso pero necesario para comprender todo lo que implica el desarrollo de este problema, y donde la primera solución o aproximación al problema es esta propuesta de la Tercera Antinomia. Por otra parte, se han ido fortaleciendo las distinciones del concepto de libertad, con lo cual el problema se solidifica ya que resulta aún más complejo generar una propuesta de unificación para dos aspectos de la experiencia legislada por facultades que por su propio operar no pueden dar cabida a la lectura de la otra concepción ni influir en el modo de determinación de sus conceptos: “entendimiento y razón tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otro” (KU, Seg. Intro. II, AA V, 175, tr., p. 97). De esta manera, las anteriores preguntas se deben dejar suspendidas momentáneamente para terminar la exposición restante de la *Solución*. Se volverán a éstas al intentar abarcar la propuesta de la *KU*. En este sentido, y retomando, habría que volver a la *KrV* y ver ahora esta causalidad libre que se va perfilando como razón práctica²⁷. Pues dice Kant que es el rasgo práctico lo que constituye a la razón como causalidad. Se trata de un párrafo de gran belleza en donde Kant, además, habla del *deber* como el modo de lo que no se encuentra en la naturaleza:

“Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última lo que es, fue o será. Es imposible que algo deba ser en la naturaleza de un modo distinto de cómo es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué propiedades debe tener un círculo, sino que preguntamos qué sucede en la naturaleza o, en el último caso, qué propiedades posee el círculo” (KrV A 547 / B 575).

El imperativo como preposición del deber demostraría la legalización que opera en la razón y que la comprende causalmente. En este ordenamiento el deber expresa la necesidad que no es mecánica porque no se demuestra en lo que es, es decir en la realidad fenoménica, ni se constata en las redes causales de la naturaleza. La naturaleza propiamente no debe ser, ésta demuestra meramente lo que es abarcando los fenómenos en sus interconexiones temporales. Por otra parte, el deber tampoco es una propiedad que se registra en los objetos ni en las

²⁷ Se atiende a esto porque a lo largo del capítulo también se ha intentado perfilar el concepto de libertad trascendental.

intuiciones más bien “expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento a un mero acto natural tienen que ser siempre un fenómeno” (KrV A 548 / B 576). El deber se fundamenta en el querer, en la voluntad, y si bien se aplica a los actos naturales regidos por las condiciones fenoménicas, esto no implica la determinación del deber por la naturaleza. Kant nos dice que la diferencia en el condicionamiento de las cosas y de la voluntad está en que las condiciones naturales no pueden afectar a la determinación de la voluntad en sí misma sino a los efectos de éstas, es decir, al resultado fenoménico. Porque los instintos no producen al deber, sino que impulsan al querer. Lo que a continuación se expone es la argumentación de que los motivos prácticos no pueden ser empíricos porque lo que se busca es fundamentar a la voluntad desde motivos incondicionados. Se espera una causalidad que sea medida y fin, y que finalmente rijan al sujeto de manera libre sin sujeción a determinaciones externas:

“Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que se construye para sí misma, con plena espontaneidad, según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca. A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico” (KrV A 548 / B 576).

Ahora bien, el presupuesto de que se puede explicar causalmente a las acciones esperando un efecto en lo empírico resulta una consideración no menor. Por una parte, es evidente aquí la preocupación por la realización de la libertad, a pesar de lo criticable que pueda resultar lo que se ha postulado en esta Solución. Por otra parte, para plantear lo anterior, es decir, que la razón efectivamente tiene causalidad en relación con los fenómenos, será necesario datar un carácter empírico en la razón “ya que toda causa supone una regla conforme a la cual se siguen ciertos fenómenos como efectos” (KrV A 549 / B 577). El paso de Kant entonces es articular el carácter empírico y el carácter inteligible mediante la voluntad y la doble lectura de ésta. Para esto habría que leer aquí razón como la facultad racional bajo la cual se ordenan facultades superiores como la razón práctica que es legisladora y facultades receptivas como la sensibilidad y la voluntad empírica que rige al deseo o instinto mecánico. Así, la voluntad del hombre, en tanto que empírica, será causada o derivada del orden natural, en donde los efectos fenoménicos son la demostración de la regla de las causas empíricas y las causas cooperantes o motivos subjetivos de la voluntad. Y “con respecto a este carácter empírico no

hay, pues, libertad. Sin embargo, es únicamente desde él desde donde podemos considerar al hombre, si es que sólo queremos observarlo e investigar fisiológicamente —como hace la antropología— las causas que motivan sus acciones” (KrV A 550 / B 578). El carácter inteligible de la voluntad es el orden que nace si se piensa que la razón produce a las acciones, es decir, es la posibilidad de causación de la razón práctica. Y en este ordenamiento no es relevante propiamente el efecto como hecho, sino lo que *debe ser*. Por eso tampoco importa la constatación, pues sería perseguir lo incondicionado en lo fenoménico, lo cual a lo más puede brindar un vago atisbo de lo libre en la acción. Resulta interesante el siguiente comentario de Kant:

“En este caso, aparece una regla y un orden completamente distintos del orden natural. En efecto, desde tal perspectiva es posible que cuanto ha sucedido y debía suceder de modo inevitable teniendo en cuenta sus fundamentos empíricos, no debiera haber sucedido. Sin embargo, a veces encontramos, o creemos encontrar, que las ideas de la razón han mostrado verdadera causalidad respecto de los actos humanos considerados como fenómenos y que, si tales actos han tenido lugar, ello se ha debido, no a que hayan sido determinados por causas empíricas, sino por motivos de la razón” (KrV A 550 / B 578).

En consecuencia, habría que pensar lo siguiente. Para responder a la pregunta de si acaso puede llamarse un acto “libre” aquel que de acuerdo con su carácter empírico es necesario y determinado con exactitud (KrV A 551 / B 579) se tiene que suponer también al carácter inteligible como una determinación del acto. Pero, hay que decir que los dos niveles de determinación operan en modos completamente distintos y están ligados a la forma en que se considere a la voluntad, es decir, empírica o inteligible. Así, se tiene a) el nivel de la comprobación empírica desde el tiempo: algo sucede porque, a su vez, otro hecho lo provocó y b) el ámbito de la comprensión trascendental del principio absoluto que rige a las acciones: esto es el motivo racional fundado en la incondicionalidad del deber. El modo del hecho en tanto que efectivo es temporal y sensible a las determinaciones mecánicas, el orden práctico en cambio es el mero pensamiento u ordenamiento inteligible que no se conoce propiamente. Tal como comenta Kant en la nota al pie de A 551 / B 579 es que nadie puede considerar el efecto puro de la libertad. Pues lo que indica el fenómeno es el aspecto sensible, pero el carácter inteligible opera en el pensamiento dictaminando que un resultado no es según leyes empíricas sino de acuerdo con la libertad desde la cual comienza la condición sensible en el tiempo. Así, se trata de “un antes trascendental” que precisamente no es temporal sino inicio absoluto o principio de la acción en virtud del cual la serie empírica se da un comienzo en el

tiempo. Porque ningún acto se percibe en términos absolutos ni comienza por sí mismo, ya que, siendo el hombre fenómeno, sus actos se ordenan bajo el carácter empírico y mecánico que ordena sus actos. Pero en cambio, “la razón es la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre” (KrV A 554 / B 582). De este modo, el hombre, visto por su carácter inteligible opera libremente. Se trata de un doble postulado para la predeterminación, es decir, lo mecánico que rige a la acción y para el fundamento inteligible de la razón pura que fundamenta al acto desde el deber, ordenando la acción libremente con independencia de motivos o causas externas. Esto lleva a comprender el carácter positivo y no solamente a la libertad como postulado negativo o de independencia para el conocer. La libertad es “la capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma, sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior” (KrV A 554 / B 582). A partir del ejemplo práctico de enunciar “una mentira maliciosa con la cual una persona ha provocado confusión en la sociedad” Kant especifica a la libertad positiva o principio regulador de la razón explicando que la causalidad de la razón es causalidad completa y no factor cooperante aun cuando los impulsos sensibles le sean contrarios. Porque, “el acto es imputado al carácter inteligible del autor. Desde el momento en que miente, toda la culpa es suya. Independiente de todas las condiciones empíricas del acto, la razón era pues, libre por completo, y, en consecuencia, ese acto tiene que serle atribuido como falta suya” (KrV A 555 / 583). Y la imputación resulta la justificación de que, efectivamente, la razón no está sujeta a lo empírico ni se modifica por lo sensible. *La razón es determinante y no determinable* con respecto a nuestros actos constituyendo la condición de los fenómenos que no es condicionada sensiblemente.

Conclusión

Para cerrar este capítulo se ha contemplado presentar una observación surgida de la *Solución* pero que esté orientada a destacar ciertas notas con respecto a la Segunda Crítica. Y luego, retomando la problemática libertad – naturaleza será planteada la necesidad de culminar el examen a esta temática en la Tercera Crítica.

En primer lugar, resulta de interés para nuestra exposición lo que Kant comenta en los párrafos de A 557 / B 585 y A 558 / B 586 con el fin de cerrar la discusión de la *Solución*. Sobre estas líneas resulta oportuno destacar la estimación cautelosa con que se plantea el concepto de libertad “como posibilidad” indicando que el proyecto no ha buscado la realidad de la Idea de la razón. Evidentemente, no se trata de consideraciones azarosas, pudiendo nosotros observar que lo que parece subyacer a este criterio de cuidado es la idea más bien general de la distinción de ámbitos naturaleza y libertad presente en la Primera Crítica principalmente mediante el planteamiento de *los usos de la razón* en sede teórica y práctica. A partir de esto, se comenta que el uso teórico sin los cuidados críticos respectivos puede incurrir rápidamente en un uso trascendente que intentará definir conceptos fuera de los aspectos empíricos con los que pueda trabajar. Es entonces la razón práctica o *la razón pura propiamente* a quien le es legítimo el uso de los conceptos incondicionados. De aquí que en la *KpV* se afirme la necesidad de esta obra como el tratamiento adecuado para una causalidad por libertad que fundamente a la voluntad, pues la Primera Crítica puede tan sólo reconocer y acreditar la posibilidad de la libertad ya que no es un concepto abordable por la exposición empírica. En consecuencia:

“La crítica de la razón práctica en general tiene, pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada su pretensión de querer ser ella sola el fundamento determinante de la voluntad. El uso de la razón pura, una vez establecido que ésta existe, es sólo inmanente; en cambio, el uso empíricamente condicionado, que se atribuye el poder exclusivo, es trascendente y se manifiesta en exigencias y mandatos que sobrepasan su dominio, lo cual es precisamente lo opuesto de lo que podía decirse de la razón pura en su uso especulativo” (*KpV*, Pról., AA V, 16, tr., p. 17).

Por eso, a la *KrV* le es más propio afirmar a la libertad en definición negativa. Esto concuerda además con la jerarquía de usos de la razón pues se plantea la superioridad de la razón práctica en tanto puede exhibir la necesaria demostración de la libertad. En el ámbito teórico,

se considera que en la libertad radica un importante sentido para lo humano pero el límite del examen está en el reconocimiento de lo inabordable tematización del concepto. El intento de acceder teóricamente a la libertad tendrá por resultado una transgresión que sólo puede concluir en la desesperación del entendimiento ante la idea incondicionada y en la deliberación inadecuada mediante distinciones empíricas. Por lo tanto, el interés de la razón debe dirigirse al uso práctico, ya que al dar un giro en sus facultades puede ser abordado este conocimiento esencial para el sujeto. El nuevo uso práctico no implica un distanciamiento con la razón teórica, sino que más bien una subordinación *necesaria* y *a priori* de la legislación de la facultad de conocer a la razón práctica. Adviértase además que, siendo capaz de tratar a la libertad sin las limitaciones del entendimiento, la racionalidad práctica permite concluir la realidad del concepto superando las limitaciones teóricas. La razón práctica tampoco contestará las preguntas pendientes para el conocimiento en su inquietud teórica ni significará la respuesta a sus deliberaciones teóricas, sino que fundará un nuevo ámbito ocupado de propiciar la moral a partir de la consideración de una causalidad no mecánica. Por lo tanto, “[la *KpV*] no es una continuación de la Primera Crítica (...); en ella Kant muestra de la experiencia problemas nuevos y cruciales, como los de la libertad de la voluntad, la unidad de la razón y las relaciones entre conocer cree y obrar, y entre virtud y felicidad” (Granja Castro, 2011: XVI). Considérese también lo que Kant ha indicado en el prefacio:

“Así pues, las consideraciones de este género, entre otras, aquellas que se refieren una vez más al concepto de libertad, pero en el uso práctico de la razón pura, no deberán tomarse como intercalaciones destinadas solamente a llenar vacíos del sistema crítico de la razón especulativa (pues este sistema es completo desde su punto de vista), y poner a la postre apoyos y contrafuertes, como suele ocurrir en un edificio construido precipitadamente, sino como verdaderos elementos que permiten ver la coherencia del sistema, dando a comprender, en su exhibición real, conceptos que allá podían ser presentados sólo de modo problemático. Esta observación se refiere especialmente al concepto de *libertad* (...)” (*KpV*, Pref., AA V, 12, tr., p. 7 – 8).

En conclusión, la razón especulativa no puede ser condición suficiente para completar el proyecto kantiano debiendo ella subordinarse a la razón práctica. Los postulados teóricos priman en un sentido negativo por lo que la ampliación de la razón hacia lo práctico es la solución al tratamiento de proposiciones sobre el incondicionado que nunca podrá tener su objeto en la experiencia. Así se establece una prioridad de lo práctica ya que “(...) no se puede exigir en absoluto a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa

invirtiendo así el orden, porque todo interés es, al fin y al cabo, práctico²⁸, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico” (KpV, AA V, 121, tr., p. 145). Es por esta razón, que la Solución en la KrV debe atender cuidadosamente a la libertad y asumir finalmente que sólo puede comentar al concepto mediante el establecimiento de su posibilidad.

En segundo lugar, otra cuestión que comentar también en relación con las consideraciones restrictivas de la KrV sobre la libertad es la diferencia en el estilo para abordar esto en la Primera y Tercera Crítica. Siendo justos con la propuesta de la Primera Crítica, tales estimaciones son necesarias para establecer la verdadera constitución del conocimiento teórico y sus límites. Sin embargo, llaman la atención en tanto que la KU, texto al cuál esta investigación remite prioritariamente, parece manejar de otro modo el tratamiento de la libertad. Debido a que el énfasis de la Tercera Crítica no está en la presentación de las preocupaciones teóricas para abordar la discusión de la libertad como tampoco en la demostración práctica incondicionada de su realidad, en ella se destaca como problemática aquella distinción de los ámbitos naturaleza y libertad que anteriormente es constitutivamente necesaria al sistema de la razón. Con su propuesta se confirma que **la división naturaleza – libertad tiene por consecuencia a lo incondicionado como un infranqueable para el mundo sensible**. Pues la imposibilidad de comprender teóricamente a la libertad y la constitución de la moral sin principios empíricos constituyen al abismo como una complicación para el sistema de la razón. A raíz de este problema, la KU piensa desde el tercer interés de la razón o “¿Qué se puede esperar?” buscando responder a la *efectuación de la libertad* debido a que esta constituye el fin de la razón. Y debido a que la facultad de juzgar no opera con principios constitutivos, puede deliberar por la libertad sin caer en las problemáticas que el discurso teórico debe evitar para no incurrir en una ilegitimidad trascendental. Pero es importante observar que el trabajo de la Tercera Crítica no se encuentra en discrepancia con las Críticas anteriores. Habría que advertir que la KU más bien concluye este aspecto pendiente de las dos obras anteriores, pues su propuesta no busca determinar mediante la razón teórica lo incondicionado y tampoco cuestionar el mundo inteligible en su

²⁸ Por esta razón, será la naturaleza quien transite hacia el ideal racional, adecuándose y ampliando su sentido primario de conjunto de fenómenos, permitiendo con esta orientación hacia los fines de la libertad, lo inteligible en la realidad.

posibilidad práctica, sino desde la apreciación del abismo infranqueable como un problema al que se ha llegado mediante las anteriores legalidades de la naturaleza y la libertad se espera considerar la posibilidad de la experiencia unificada. Justifiquemos esta cuestión. En la *KrV*, un párrafo de A 557 / B 585 afirma la imposibilidad de conocer lo inteligible bajo la argumentación de que tenemos idea de la libertad a partir de la deliberación de la causalidad no determinada, pero no por ello resulta posible avanzar en el conocimiento del mundo nouménico. De este modo:

“Al enjuiciar los actos libres en relación con su causalidad sólo podemos llegar, pues, a la causa inteligible, pero no ir *más allá de ella*. Podemos conocer que esa causa es libre, es decir, determinada con independencia de la sensibilidad y que, de este modo, es capaz de constituir una condición de los fenómenos no condicionada sensiblemente”.

Según este punto de vista, la razón por la cual el carácter inteligible de la libertad puede llegar a ser causa de los fenómenos resulta ser desconocida ya que se trata de estimaciones que sobrepasan a la razón humana especulativa y al ámbito en donde ésta puede preguntar con validez. Se declara que “el problema que queríamos resolver no nos obliga a tales preguntas, ya que se trataba simplemente de si libertad y necesidad están en conflicto en un mismo acto” (KrV A 557 / B 585). Obsérvese que tal afirmación tiene sentido al interior del programa de la Primera Crítica, pero no satisface las preocupaciones filosóficas en el orden de la unidad sistemática y del sentido final de la disposición de lo natural con vistas a la libertad. El tono del comentario de la *Solución* es el de un cumplimiento con los límites establecidos a la esfera teórica: “Hemos respondido ya cumplidamente a esto mostrando que, dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto a las de la naturaleza, la ley que rige ésta no afecta a aquélla, y que, consiguientemente, una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas” (KrV A 557 / B 585). Sin embargo, es a partir de este pronunciamiento que se configura el problema que la *KU* observa. Y criticamos esta primera aproximación a la relación libertad – naturaleza evidenciando que es una solución incompleta pues la *KrV* observa la nula interferencia entre naturaleza y libertad como una demostración de armonía, pero es esta conclusión del examen lo que en la *KU* se planteará como la preocupación desde la cual arrancar el análisis. Finalmente, demostramos la insuficiencia de la *KrV* para atender al problema libertad – naturaleza la afirmación de A 558 / B 586 que comenta que *no* se ha buscado la *realidad* de la libertad ya que

“nunca podemos interferir algo que no deba ser pensado según leyes de la experiencia. Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la posibilidad de la libertad, ya que tampoco lo habríamos conseguido, teniendo en cuenta que, partiendo de meros conceptos a priori, no podemos conocer la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad”.

Es establecido entonces que en el uso teórico no se puede demostrar la realidad objetiva de un concepto a priori. De esta manera, el límite de la comprensión está en la afirmación de que la libertad, en tanto que idea trascendental, permite *la posibilidad* de iniciar en la razón, desde términos infinitos, una serie causal sensible que en el mundo de los fenómenos se estimará con causa en lo incondicionado.

A partir de este examen, **nuestra lectura propone considerar a la *Solución de la Tercera Antinomia como la instauración del abismo***. Es posible que sea concluyente que este comentario de la *KrV* sea el antecedente del problema si tenemos presente que la noción de abismo surge debido a que la respuesta al problema libertad – naturaleza se constituye al nivel del pensamiento y no de la realidad. Se puede constatar un acto en términos de su naturaleza mecánica y se puede pensar en el orden de un ordenamiento inteligible sin que éste último contradiga a las leyes de la naturaleza. De este modo, el examen presentado ha querido llegar a evidenciar el desmedro de esta respuesta. Porque si bien la *Solución* funciona teóricamente, es altamente abstracta y no puede ligar con efectividad en la experiencia la relación definitiva entre la naturaleza y la libertad. Además, el concepto de libertad que es asimilado como regulativo y negativo según la Primera Crítica poco nos puede decir de un tránsito. Y de acuerdo con lo que comentábamos al comenzar, con el establecimiento de la razón práctica y la distinción de la libertad positiva la consideración al abismo será reforzada ya que la constitución del mundo moral mediante lo inteligible no puede encontrar en su fundamentación ningún principio empírico sin que sea esto una falta a la ley pura práctica. De esta manera, con respecto a la problemática del abismo entre lo inteligible y lo sensible, tanto el estudio del uso teórico como del uso práctico de la razón demostrarán la necesidad de la *KU*.

Sin embargo, para la comprensión de estas deliberaciones debe ser apreciado que no se está afirmando la incapacidad del uso teórico o la deficiencia del entendimiento. Debe ser aclarado que **se está considerando su incapacidad con respecto a que no puede postular un tránsito a la libertad desde la naturaleza**. Para esto se deberá repensar a ésta última con

el fin de poder atisbar lo libre en lo mecánico, una tarea que es pertinente al juicio reflexionante. Es el Juicio quien habilita en la naturaleza la lectura de los fines de realización de la razón. En otras palabras “lo fenoménico debe ser ordenado según lo racional” (Turró, 1996: 49). El siguiente pasaje de la *KU* confirma este análisis expresando bellamente hacia donde se debe orientar la actividad crítica:

“Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ellas. Tiene, pues, que haber un fundamento para *unidad* de lo suprasensible que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de este fundamento, aunque no puede conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y, por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro” (KU, Seg. Intro., II, AA V, 175 – 176, tr., p. 98 – 99).

Complementando esto último, el propio Salvi Turró cita el pasaje y comenta:

“La solución del problema ha de consistir en analizar cómo lo inteligible puede hacerse realidad, obligando a lo fenoménico a aproximarse progresivamente a los ideales racionales. Por ello, el tránsito se plantea en cuanto efectación de la libertad en la naturaleza” (1998: 46).

Permítasenos decir que este problema de la relación entre libertad y naturaleza, en palabras no de estricta terminología kantiana, refleja un aspecto que siempre parece resurgir en la filosofía de Immanuel Kant. Se trata del problema de la comprensión de noúmeno y fenómeno o bien, cómo ligar ambas esferas que representan las posibilidades de entender y razonar la experiencia. Todas las reflexiones kantianas han tratado desde un sólo terreno, la experiencia, pero que diversificada en ambas legalizaciones parece aún no reflejar una unidad. Finalmente, si bien se trata de los mismos actos, los mismos hechos, los mismos objetos y el mismo mundo, la distinción sensible – suprasensible que bien puede ser entendida armónicamente, es decir, sin contradicción, resulta compleja e incompleta pues no llega a tematizar el tercer interés de la razón. G. Pöltner también observa esta deficiencia en la respuesta de la *KrV*:

“Aunque exista un “abismo insalvable” entre la naturaleza y la libertad, entre el mundo de lo sensible y el mundo de lo suprasensible, no podemos quedarnos satisfechos con este resultado. Habla contra él la experiencia de que el deber incondicional de la razón práctica ha de ser realizado en el mundo de la naturaleza: “el concepto de libertad debe hacer real en el mundo sensible el fin proclamado por su ley”. Sólo nos podemos entender como seres que actúan, es decir, que ejercer su libertad, si es pensable una influencia de lo suprasensible en lo sensible. Pero entonces resulta exiguo el principio demostrado en la Crítica de la razón pura según el cual no había contradicción de principio entre la naturaleza y la libertad. Ha de ser pensable más bien una unidad positiva de ambos” (Pöltner, 2008:100).

Así, manténgase por el momento la observación de que parece imposible que convivan en el mismo acto dos formas de comprensión que al mismo tiempo establecen una separación de distinción teórica.

Capítulo II

LA LIBERTAD EN SEDE PRÁCTICA Y EL PROBLEMA DE LA REALIZACIÓN DEL PRINCIPIO DE LO SUPRASENSIBLE

El paso definitivo a la Crítica del Juicio

“Entendimiento y razón tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otro. Pues, así como el concepto de la naturaleza no tiene ningún influjo en la legislación por medio del concepto de libertad, de igual modo, éste no influye nada en la legislación de la naturaleza”

— KU, Einl. I.

Introducción

Para comenzar este capítulo, consideráramos dos observaciones que derivan de los aspectos presentados en el capítulo anterior en relación con la reflexión por la relación libertad – naturaleza. Mediante el comentario a estas consideraciones, será posible aclarar los objetivos y las interrogantes que en esta sección nos disponemos a tematizar.

En primer lugar, debe ser comprendido que en el problema de la libertad y la naturaleza también está presente la relación noúmeno y el fenómeno como una dualidad dificultosa si acaso se reflexiona más allá de la distinción teórica y la descripción terminológica de “representación” y “cosa en sí”. Hay que atender el fundamento de esta observación que ahora planteamos. La relación entre *fenómeno* y *cosa en sí* es compleja si se piensa en la perspectiva de que son **distinciones que representan los ámbitos del conflicto libertad – naturaleza**. En este sentido, la imposible expresión de una esfera en la otra, es decir, la aparente irreconciliabilidad entre *mundo sensible* y *mundo suprasensible*, también influye en que sea cuestionada la efectiva relación que tienen los términos del gran postulado teórico de la filosofía kantiana. Porque finalmente, se podría interrogar a la filosofía kantiana *¿por qué asumimos un noúmeno para los fenómenos si existe un abismo entre lo natural y la libertad? ¿Cuál es la originaria relación entre noúmeno y fenómeno?* El problema, sin embargo, es de perspectiva y no radica sólo en la comprensión de los planteamientos, pues al leer la *KrV* es

evidente la preocupación kantiana por estructurar una distinción fina entre noúmeno y fenómeno que no permita equívocos y que además aplique para la comprensión teórica de la experiencia. Por lo tanto, en este contexto **se trata de alusiones diferentes al objeto porque para el noúmeno y para los fenómenos rigen condiciones diferentes**. Uno de los pasajes más famosos sobre este punto está en la *Estética Trascendental* que indica la idea del fenómeno como objeto dado a nuestra intuición:

“Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*. En efecto, en el fenómeno, los objetos e incluso las propiedades que les asignamos son siempre considerados como algo realmente dado. Pero en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto *objeto en sí*. Así, por ejemplo, no digo que los cuerpos simplemente parecen estar fuera de mí o que mi alma parece estar dada sólo en mi autoconciencia, cuando afirmo que la cualidad del espacio y tiempo (de acuerdo con la cual, como condición de su existencia, pongo los cuerpos y el alma) no reside en tales objetos, sino en mi modo de intuir” (KrV B 69).

Evidentemente, con este párrafo se puede demostrar nuestra apreciación de que la distinción noúmeno – fenómeno no es un problema al nivel de la Primera Crítica y de su tarea a realizar. Es al menos una distinción aceptable en la *KrV* porque su tematización es desde el nivel del conocimiento teórico. Sin embargo, para nuestra lectura es importante comprender que la explicación de tal relación puede suscitar cuestionamientos. Esto se debe a que noúmeno y fenómenos remiten a la comprensión de los objetos desde las esferas de la naturaleza y de la libertad. Son estas esferas las que representan dos mundos operacionales cuya peculiar relación vista desde los conceptos legisladores de la libertad y de la naturaleza es similar a un abismo que al mismo tiempo es constitutivo a la experiencia posible²⁹. Es esta la cuestión

²⁹ **Nota aclaratoria:** Un aspecto importante en esta problemática de la relación es la idea kantiana de que es el terreno de la experiencia posible en donde operan tanto lo sensible y como lo suprasensible. Véase las páginas 20 – 22 de este trabajo el desarrollo de esta cuestión o diríjase al Esquema 1 en la Sección de anexos. Además, hay que aclarar que al hablar de la distinción libertad/naturaleza y mundo suprasensible/mundo empírico esta no implica la constitución real de esferas o mundos en un sentido ontológico. Más bien, esta distinción es metodológica y debe ser necesaria para que la razón práctica pueda considerar una legislación de orden estrictamente racional y que se encuentre distinguida de lo empírico para poder realizar una voluntad libre no coaccionada por intereses ajenos o sensibles. Por lo tanto: “esto significa, básicamente, que la distinción entre ambos mundos no ha de ser interpretada como una distinción entre dos niveles de realidad, sino como distinción referida a dos modos diversos de considerar una única realidad, consideración impuesta a partir de exigencias inherentes a la razón en su uso práctico” (Beade, 2013:21). Del mismo modo, a partir del tránsito de la Tercera Crítica se

que Kant en primera instancia intenta saldar a partir de la comprensión armónica de dos perspectivas para entender “las cosas del mundo”, afirmando que se trata de una aparente contradicción que se resuelve en la solución que ya ha sido tematizada como deficiente por nuestra lectura. En definitiva, cuestionar la relación que existe entre fenómeno y nómeno implica considerar el conflicto de la incompatibilidad libertad – naturaleza. Pues es a partir de esta problemática que surge la duda por esta distinción.

En segundo lugar, comentaremos ahora una de las razones por la cual hemos insistido en que la propuesta de la armonía³⁰ resulta ser incompleta. Nuestra lectura ha llegado a deliberar que la posición de la *Solución* es a partir de la consideración al postulado del concepto legislador del mundo suprasensible, esto es la libertad trascendental, como irrealizable *fenoménicamente*. Si bien esto delimita a las pretensiones metafísicas de la razón que incurren en plantear mediante principios fundados en la experiencia el conocimiento de lo correspondiente a la esfera nómenica, no se da término a la problemática libertad – naturaleza. Pues *queda pendiente* al proyecto crítico considerar la posibilidad de la libertad en lo sensible. Y aun cuando el ámbito teórico considera que el uso a priori sólo puede ser aplicado en la región en que se despliega el entendimiento, y el ámbito práctico legisla que la realidad de las ideas de la razón no dependa del uso teórico, sigue existiendo como inquietud metafísica a la razón la posibilidad de apreciar la influencia de la idea suprasensible en el mundo empírico³¹. Si se piensa en el proyecto de la *KU*, tales inquietudes pueden ser administrados de una forma legítima en el sistema crítico, pues aquí no está en juego

busca plantear una unidad en el sistema que permita precisamente superar la barrera entre lo formal y lo empírico mediante la realización de los fines morales en la naturaleza, pero al hablar de esferas o mundos no se está pensando en una división real entre dos entidades.

³⁰ La solución antinómica de la armonía propone que el problema libertad y naturaleza es sólo aparente, pero se vuelve a designar una y otra vez como una problemática en tanto remitimos a la distintas preguntar por cómo se da un punto de encuentro y en definitiva cuál es la forma legítima para establecer la relación entre libertad y naturaleza.

³¹ Aquí es importante destacar que los textos de historia de la filosofía kantiana precisamente pueden ser comprendidos como una orientación de temáticas sociohistóricas y culturales en correlación con los trabajos críticos de Kant con el fin de atender esta preocupación de la efectuación de la libertad. Pues la historia entiende que la libertad en el terreno fenoménico debe ser demostrada como el progreso racional de la humanidad.

demostrar fenoménicamente la existencia de Dios ni categorizar la libertad empíricamente, sino que propiamente discutir **la aproximación de lo inteligible a lo real mediante la expresión en la naturaleza sensible de los ideales racionales prácticos**³². Y al rastrear esta lectura, también se ha concluido que un argumento interesante para justificar su cuestionamiento resulta ser la alusión del *deber*³³ de la libertad con respecto a su realización. Si se piensa, no es algo menor su acontecer ya que mediante la conformidad de este principio moral se espera la constitución del *Bien Supremo*³⁴ como destinación y fin de la humanidad. Quizás la datación más clara de esta cuestión se encuentra en las *Lecciones de ética* (1785):

“El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad. Si Dios ya hubiese hecho perfecto al hombre y hubiese distribuido a cada cual su cuota de felicidad, todo ello no sería fruto de un principio interno del mundo. Este principio interno del mundo no es otro que la libertad. El destino del hombre se cifra, por lo tanto, en conseguir su mayor perfección a través de su libertad (...) El fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral³⁵; si todos quisieran comportarse de tal modo que su conducta se compadeciera con esta finalidad universal, se alcanzaría con ello la perfección suprema. Cada cual se ha de esforzar individualmente para adecuar su comportamiento a esta meta (...) Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra,

³² Será discutida la importancia de este punto en el tercer capítulo, luego de examinar el texto de la *KU*, ya que en esta obra se presentan los elementos cruciales para entender esta tematización de la naturaleza de acuerdo con los fines de la razón.

³³ Esta cuestión es crucial y volverá a ser reforzada hacia el final de este texto.

³⁴ Para la comprensión del *Bien Supremo* tómesese en cuenta la definición del término supremo en la *KpV* “El concepto de supremo contiene ya una ambigüedad que, si no se presta atención, puede ocasionar disputas innecesarias. Supremo puede significar lo más elevado (*supremum*) o también lo perfecto (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que en sí misma es incondicionada, i.e., que no está subordinada a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo es aquel todo que no es parte de un todo más grande de la misma especie (*perfectissimum*). En la “Analítica” se ha demostrado que la *virtud* (como merecer la felicidad) es la *condición más elevada* de todo lo que nos puede parecer deseable, por lo tanto también de toda nuestra búsqueda de la felicidad, y que por consiguiente, ella es el bien más elevado (..) Ahora bien, puesto que virtud y felicidad constituyen conjuntamente la posesión del bien supremo en una persona, pero en ello también la felicidad repartida en exacta proporción con la moralidad (como valor de una persona y dignidad para ser feliz) constituyen el *supremo bien* de un mundo posible, este bien significa el bien completo, perfecto, en el cual, sin embargo, la virtud es siempre como condición el bien más elevado, puesto que no tiene ninguna otra condición sobre sí; la felicidad (...) no es por sí sola absolutamente buena en todos los sentidos, sino que presupone en todo momento, como su condición, la conducta moral conforme a la ley” (*KpV*, AA V, 110 – 111, tr., p. 132 – 133).

³⁵ El destacado es nuestro. Lo mismo para las siguientes citas del capítulo.

imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna. Ésta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo quepa esperararlo tras el transcurso de muchos siglos” (Lecc. de Éti., ETHICA, tr., p. 301 – 303).

A partir del párrafo anterior, resulta importante comprender que en la ética kantiana los hombres requieren del perfeccionamiento moral mediante la libertad para expresar su finalidad como género humano. En este sentido, la efectuación de la libertad en el mundo fenoménico es una de las aristas más importantes del problema, pues implica la realización final y la comprensión del sentido de existencia de la humanidad racional. Por esto, la idea del “deber” de la libertad expresa acá esta necesidad de posibilitar el vínculo de lo sensible con la libertad. Hay que destacar, sin embargo, una vez más que aquí no se trata de la realización de la libertad como la constitución de un objeto específico ni que su deber signifique la búsqueda de un acto o situación al que se le atribuya la realidad empírica de la libertad. Lo que se tiene por deber es cierta obligación de ser efectuado el principio práctico mediante la ejecución de lo moral ya que la racionalidad de los sujetos exige este cumplimiento. Finalmente, al haber planteado como deficiente la solución de la Tercera Antinomia de la *KrV*, creemos que el lector de Kant está facultado para problematizar las siguientes interrogantes: *¿Cómo es posible afirmar esta relación “armónica” si no existe una relación entre las polaridades de un mismo mundo? ¿Cómo leer estas cuestiones y finalmente, tener una lectura sistemática de la razón pura?* Por lo tanto, resulta necesario avanzar hacia la perspectiva que establece el *Prólogo* y las *Introducciones* de la *KU* con el fin de resolver definitivamente la relación de los ámbitos naturaleza y libertad. Como ya hemos establecido, la tematización de la *KU* y sus rendimientos en la historia a partir del juicio reflexionante, permitirán comprender la relación que existe entre lo sensible y lo suprasensible en el establecimiento de principios que apliquen en la naturaleza el sentido de lo racional.

No obstante, restan algunos aspectos en torno a nuestro problema que deben ser elucidados antes de entrar completamente a la *KU*. En este sentido, el objetivo de este capítulo es introducir una disertación del ámbito práctico que medie entre el texto anterior de los antecedentes del problema libertad – naturaleza y la posterior revisión a la exposición de la *KU*. Resulta ser un aporte revisar directamente los elementos que comprenden la esfera del concepto de libertad y el fundamento de su independencia del mundo sensible en tanto que

es principio a priori porque es esta la razón de la división de lo empírico y lo racional. A partir de esto ha sido posible visualizar con efectividad el conflicto de la libertad y naturaleza, dimensionando lo complejo de enlazar lo inteligible con la experiencia. Al mismo tiempo, el desarrollo de este capítulo permite comprender, aún con más evidencia, la necesidad de esta tarea de enlace y su respectiva revisión en la *KU*.

A partir de lo recientemente afirmado, debe ser destacada la siguiente nota observacional antes de continuar a la exposición. El fin de esto, es evitar ciertas confusiones que podrían desencadenarse de nuestras afirmaciones ya que aquí se debe cumplir con la rigurosidad kantiana. A pesar de ser un problema, Kant establece la separación de libertad y naturaleza como necesaria en el sistema de lo que es abarcado por la razón, y, afirmará incluso en la *Einleitung* de la *KU* que no es posible involucrar los conceptos de una esfera en la otra sin incurrir en un perjuicio. Por lo tanto, los objetivos de la Tercera Crítica, es decir, la sistematización de la razón, el tránsito y la síntesis unitaria de la experiencia, no implican la *mélange* de los términos naturaleza y libertad en un producto o resultado que sea una tercera forma de la razón. Es importante manejar la operación del juicio reflexionante y su mediación y para esto, téngase presente el siguiente comentario de Molina:

¿Por qué esta insistencia inicial de Kant en subrayar la diversidad irreductible entre lo práctico y lo teórico, precisamente cuando se declara expresamente que uno de los propósitos principales de la tercera Crítica es salvar el “abismo” entre naturaleza y libertad? Kant deja muy en claro que, desde el punto de vista de la fundamentación trascendental del conocimiento y de la moralidad, sus diversas legislaciones no pueden ser reducidas a un único fundamento. Pero explicita entonces una cuestión esencial: que la relación entre ambas legislaciones sólo se establece en concreto cuando se toma en consideración el “efecto” o “realización” (*Wirkung*) de la libertad en el mundo sensible, esto es, en el suelo de la experiencia posible. Por sobre este suelo común y en sus propios dominios legislativos, la razón es intrínsecamente diversa en el uso de las representaciones. No hay mediación, pues, estrictamente hablando, entre las dos legalidades, y Kant no dejará de reconocer que ambas son expresiones independientes de nuestra razón.

En este sentido, Kant es del todo consecuente al buscar en la facultad de juzgar reflexionante un principio a priori que permita pensar la “naturaleza” —y la experiencia que tenemos de ella y en ella— como adecuada a fin independientemente de cualquier “consideración de lo práctico”, es decir, sin modificar el carácter estrictamente puro de la autodeterminación de la voluntad. **Es sólo el “efecto” de la causalidad por libertad lo que tiene ser acogido por la naturaleza, en ningún caso su fundamento de determinación. Este efecto es lo que Kant llama el “fin final (Endzweck)” de la causalidad por libertad que “debe existir (existiren soll)” en el mundo sensible.** Como no hay mediación, en rigor, entre ambas legalidades, sino entre las leyes de la primera y los efectos de la segunda, **entonces el concepto mediador debe ser uno tal**

que modifique la naturaleza misma, y no uno que afirme ilusoriamente la sensibilización de lo suprasensible.

Este último aspecto es sin duda muy delicado, porque las lecturas románticas de la Crítica de la facultad de juzgar, que enfatizan el aspecto sensible de la moralidad, pueden entusiasmar desmedidamente algunas interpretaciones en desmedro del carácter puro y racional que exige también la fundamentación kantiana de lo práctico” (Molina, 2007: 694 – 695).

En definitiva, la síntesis posible o la búsqueda de un nexo mediante el juicio reflexionante busca comprender el efecto de la libertad en mundo sensible, es decir la posibilidad de un hombre libre a partir de la reflexión de lo sensible como sujeto a los fines de la libertad. Y siempre, debe atenderse que no se espera atentar a la fundamentación incondicionada de la razón práctica. Finalmente, queda aclarado que no se debe perder de vista que una posible conciliación entre naturaleza y libertad no puede implicar evidentemente una reducción de los aspectos fundantes de cada esfera, puesto que se tendría que reformular el principio inteligible de la moral a un principio moral que fundamente una legislación sensible y esto va en contra del estatuto de la razón práctica en la filosofía kantiana. Entiéndase, además, que hablar de la realización de la libertad o bien, comentar la manifestación de esta como causa de lo sensible, sólo implican la comprensión de los efectos de la libertad.

A partir de la idea que la comprensión del concepto de libertad debe ser estudiada, retomamos ahora la consideración al capítulo. Afirmamos que es esencial comprender el sentido de la esfera de la libertad para poder definitivamente afirmar su irreconciliabilidad primaria con la naturaleza³⁶. Y, a pesar de que el desarrollo teórico de todo esto pueda parecer exagerado, la revisión del concepto de la libertad en sede práctica es irrevocable pues de lo contrario se ignorarían muchas cuestiones en una rápida mención a la solución³⁷.

³⁶ Por otra parte, más adelante será requerido estudiar la otra cara del problema; la conceptualización de la naturaleza y el progresivo desarrollo de ciertos aspectos en ella para la solución del conflicto en una unidad que comprenda lo sensible y lo suprasensible.

³⁷ Evidentemente, la literatura sobre Kant es abundante en estos aspectos, así como el interés que desata por parte de los intérpretes abordar la filosofía práctica. En este sentido el tratamiento de un concepto tan importante como la libertad práctica podría abarcar muchísimo, aun cuando se tratase de un trabajo descriptivo. De acuerdo con esto, aquí queda descartado un trabajo verdaderamente completo por la obvia consecuencia de que esta labor provocaría perder el foco de la investigación. Se trabajará con una revisión esquemática del concepto, la cual reconocemos básica pero necesaria y consecuente con nuestra perspectiva que meramente busca perfilar el

1. Hacia una comprensión de la libertad en la filosofía práctica

“Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speck. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralische Gesetzes ist, welches wir wissen”

— KpV, Pref.

La libertad es una idea de la razón. Pero *¿qué se puede decir de ella en sentido práctico?* El sentido de la causalidad por libertad hasta ahora tratado desde la *KrV* comprende la generalidad del concepto de libertad. En este sentido, la *Tercera Antinomia* refiere a la libertad práctica, pero no atiende prioritariamente el ámbito de la apertura moral ya que considera las acciones *en general*; estimando la posibilidad del acto libre y no la acción moral. Pero tematizar el concepto de la libertad en Kant implicará siempre trabajar el ámbito práctico ya que **es la razón práctica quien puede establecer positivamente la realidad objetiva de las ideas de la razón y particularmente de la libertad**. En el uso de la razón práctica el concepto de libertad legisla la posibilidad de una moral que se funda incondicionada y universalmente. Para esto, la razón práctica plantea la observación del bien supremo que se alcanza a partir del ordenamiento de la voluntad bajo la ley moral. Esta ley moral, autoimpuesta a la voluntad del hombre por el deber práctico, permite al sujeto desde su racionalidad y causalidad inteligible ser consciente de la libertad.

Hay que comprender que la libertad en su sentido práctico **es el principio supremo de la legislación a moral priori y su incondicionalidad se justifica en su estatus de principio no derivado ni sometido a alguna relación con lo empírico**. Mediante ella es posible fundar una moral universalmente válida para todos los seres racionales. **Además, la libertad como principio práctico a priori permite comprender el reino de lo formal**; ya no en los términos negativos (y regulativos) de la razón teórica pues su legislación posibilita la legal ampliación del uso de la razón considerando lo suprasensible a partir de Ideas racionalmente prácticas que han de ser pensadas. Estos aspectos se leen en la *KU* del siguiente modo:

“Hay, pues, un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra total facultad de conocer; es, a saber: el campo de lo suprasensible, en el cual no encontramos territorio alguno para nosotros, y sobre el cual no podemos tener una esfera de conocimiento teórico, ni para los conceptos del entendimiento ni para los de la razón; un campo que,

mundo inteligible mediante su principio legislador para observar la clara oposición de la libertad al mundo de la naturaleza sensible.

tanto para el uso teórico como para el uso práctico de la razón, tenemos que llenar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes sacadas del concepto de libertad, no podemos dar más que una realidad práctica, y con ello, por tanto, nuestro conocimiento teórico no se encuentra extendido en lo más mínimo a lo suprasensible” (KU, Seg. Intro., II, AA V, 175, tr., p. 98).

Y con respecto a la libertad en el dominio de la razón práctica, la *Primera Introducción* caracteriza su legislación en la esfera suprasensible a partir de la división del sistema de filosofía afirmándola como ley de los principios a priori en independencia con el mundo sensible. Considérense las siguientes alusiones:

“Este sistema real de la filosofía no puede dividirse ahora de otro modo que en filosofía *teórica* y filosofía *práctica*, según la diferencia originaria de sus Objetos y la diversidad esencial, que en ella se basa, de los principios de una ciencia contenidos en ella; de modo que una parte debe ser la filosofía de la naturaleza y la otra la de las costumbres, de las cuales la primera puede contener también principios empíricos, mientras que la segunda (dado que la libertad no puede ser de ningún modo objeto de la experiencia) nunca puede contener nada más que principios puros *a priori*” (KU, Prim. Intro., I, tr., p. 21).

Para poder sistematizar las afirmaciones de Kant con respecto a la libertad práctica se han esquematizado a continuación algunas consideraciones, a partir de fuentes primarias y secundarias que permitan aclarar la perspectiva en que es pensado el concepto.

1. La libertad **es clave en la reflexión kantiana** tanto como idea de la razón especulativa como principio de la moralidad en el terreno de la razón práctica. En la estructura crítica es propiamente la razón pura quien demanda a la libertad pues

“no solamente ocupa un lugar columnar de la ética, todo el sistema crítico está levantado sobre el fundamento de la libertad, que se hace presente como espontaneidad, autonomía e independencia en el uso teórico, práctico, social de la razón. El concepto de libertad es la base de la filosofía trascendental, la piedra angular (*Schlußstein*) del edificio de un sistema de la razón pura” (Innerarity, 1987:57).

Obsérvese además que la referencia textual a la libertad como *Schlußstein* se encuentra mencionada en la *KpV*:

“El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, su posibilidad es demostrada con el hecho de

que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral” (KpV, Pref., AA V, 4, tr., p. 3 – 4).

Otra referencia importante que encontramos en la *KpV* es un breve comentario que destaca la importancia de la libertad trascendental pues, entre todas las ideas del espectro de la razón, “sabemos [*wissen*] su posibilidad a priori sin aún haber accedido a comprenderla [*einzusehen*], porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros conocemos” (KpV, Pref., AA V, 4, tr., p. 3 – 4). No se trata de una afirmación azarosa, ya que incluso se presenta una complejidad a causa del idioma en la segunda frase “ohne sie doch **einzusehen**, weil sie die Bedingung des moralische Gesetzes ist, welches wir wissen”. Una forma de interpretar esto es estimar que; si bien no podemos acceder a la comprensión profunda de la libertad sí tenemos una noción de ésta. No podemos tematizar a la libertad como un objeto de conocimiento, pero en tanto la libertad es condición de la ley moral (*ratio essendi* de la ley moral que estamos posibilitados de conocer), sabemos de su condición a priori.

2. **La libertad práctica es un concepto que involucra la facultad de la razón práctica.** Pues esta última es autonomía de la razón del mundo sensible permitiendo adquirir mediante ella conciencia de la forma de la ley moral. Y esta conciencia de la ley moral conduce al concepto de libertad. Pero previo a analizar esto, hay que pensar el sentido de autonomía que se afirma de la razón práctica ya que también se habla de independencia de la naturaleza en el caso de la libertad. El sentido de autonomía o independencia propia del uso racional práctico alude a que esta no *recurre* a la experiencia para *originar, constatar o ejemplificar* sus conceptos, así como tampoco sus fines. Para la filosofía crítica establecer los principios a priori es un objetivo importante y que queda reflejado desde las inquietudes discutidas en la *KrV* en los usos legítimos de la razón. En este sentido la autonomía de la razón práctica es crucial porque permite fundar conocimientos prácticos incondicionados, objetivos y necesarios. Esto explica por qué en la *Folgerung* del § 7 de la *KpV* se lee “La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos *ley moral*” (KpV, AA V, 31, tr., p. 36). Y en la *Anmerkung* el punto se expone en afirmar:

“El hecho que se acaba de citar es innegable. Basta analizar el juicio que hacen los hombres sobre la conformidad de sus acciones a leyes y se verá en todo momento que, objete lo que quiera la inclinación, su razón, incorruptible y obligada por sí misma, siempre confrontará en una acción la máxima de la voluntad con la voluntad pura, es decir, consigo misma considerándose práctica a priori. Ahora bien, ese principio de la moralidad, precisamente por la universalidad de la legislación que lo hace fundamento

formal supremo de la determinación de la voluntad, independientemente de todas las diferencias subjetivas de la misma, lo proclama la razón al mismo tiempo como una ley para todos los seres racionales en cuanto tienen una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas y por consecuencia, en cuanto son capaces de actuar según principios fundamentales. Consiguientemente también según principios prácticos *a priori* (ya que sólo éstos poseen esa necesidad que la razón exige de un principio fundamental)” (KpV, AA V, 32, tr., p. 36 – 37).

En consecuencia, a partir de la comprensión de la razón práctica como facultad y del postulado de la libertad práctica, el trabajo crítico establece a la razón y su uso a priori como una legislación práctica que guían la voluntad de los seres racionales por principios fundamentales (prácticos a priori) que determinan a las acciones de manera incondicionalmente necesaria. Con este planteamiento se confirma la primacía de la razón práctica, incluso tematizada en la Primera Crítica, pues la legislación moral es libre del influjo de la naturaleza. Esto implica que la razón está posibilitada a pensar con validez en el terreno de las ideas desde el ámbito práctico, pues este comprende lo suprasensible sin recurrir al concurso de la experiencia, como es el caso del conocimiento teórico. Considérese la siguiente explicación:

“La autonomía del conocimiento teórico no es en modo alguno absoluta, sino siempre relativa a la presencia actual o posible de unos datos de experiencia y a la propia estructura cognoscitiva del sujeto trascendental. Este es el motivo por el que el conocimiento teórico humano es necesariamente limitado – en la medida en que limitada es su autonomía – y por ello no puede llegar a alcanzar realidades en sí. La autonomía de la razón en su uso práctico (y solo en lo que respecta a sus fines) es, en cambio, absoluta (aunque no infinita), porque no depende en este uso de ningún dato de experiencia externa a la propia razón. En esta superior autonomía de la razón práctica se basa precisamente su primacía con respecto a la teórica, manifestada en que, en su ámbito adquieren realidad y objetividad las ideas que eran trascendentes a la pura especulación” (Llano, 1973:295).

Hay que destacar que en la *KpV* se dedica una sección en la *Dialéctica* para comentar la primacía de **la razón práctica quien como fundamento determinante subordina a la razón especulativa y su interés de conocimiento teórica al uso práctico de “principios a priori más elevados”**. Pues la razón especulativa aspira al conocimiento teórico pero la razón práctica tiene su interés en la determinación de la voluntad en relación con el fin último y completo; esto significa la destinación práctica o plena adecuación de la voluntad con la ley moral. En consecuencia, desde el *Primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa* se rescata lo siguiente:

“Pero si la razón pura puede ser por sí práctica, y lo es realmente, como lo demuestra la conciencia de la ley moral, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*, y entonces es claro que, aunque su facultad en el primer aspecto no alcanza para establecer afirmativamente ciertas proposiciones, que sin embargo no le son contradictorias, ella tiene que admitirlas, en la medida en que pertenecen *inseparablemente al interés práctico* de la razón pura, como una oferta ajena que no ha crecido en su propio suelo, pero que está suficientemente autorizado, y debe tratar de compararlas y conectarlas con todo lo que está en su poder como razón especulativa; aceptando que no son sus propios descubrimientos, pero sí extensiones de su uso bajo algún otro aspecto, *i.e.*, el práctico, lo cual de ninguna manera es contrario a su interés, que consiste en la limitación de los desmanes especulativos.

Por lo tanto, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica para un conocimiento, la última tiene el *primado*, suponiendo que tal unión no sea *contingente* y arbitraria, sino fundada *a priori* sobre la razón misma y, por ende, *necesaria*” (KpV, AA V, 121, tr., p. 145).

3. Al igual que la facultad de la razón práctica, **el punto de partida de la comprensión de la libertad práctica también es mediante el aspecto de la *independencia* de lo fenoménico.**

De acuerdo con la idea de *causalidad por libertad*, se ha visto que Kant estimaba ya en la *KrV* la posibilidad de comprender un acto en independencia de sus causas mecánicas sosteniendo que la libertad es el modo de determinación incondicionado y que explica el origen de los actos racionales, o propios de una voluntad racional. En sede práctica, es también la independencia de lo empírico lo que permite establecer a la libertad como fundamento de una autonomía de la voluntad ya que así es posible constituir el principio de determinación de *los actos morales* sin la implicancia de elementos sensibles³⁸, intereses o deseos, sino sólo con vistas al fin de la acción. Para llegar a esto, Kant ha planteado con anterioridad a la *KpV* la legalidad para lo práctico ajeno a la mera intuición sensible, a las leyes mecánicas que rigen lo natural, y al sistema de intereses y deseos particulares que median una acción a partir de la *Fundamentación*, en donde se afirma:

“(…) vayamos por sus pasos naturales (…) de una filosofía popular, que no puede llegar más allá de adonde la lleve su trapear entre ejemplos, a la metafísica – que no se deja detener por nada empírico y, teniendo que medir el conjunto total del conocimiento

³⁸ Para Kant la apelación a elementos independientes de lo sensible es un paso necesario para poder establecer una moral pura, es decir, que la ley moral carezca de fundamentos empíricos. Pues el carácter empírico en la moral implicaría devenir en una doctrina carente de necesidad absoluta e inaplicable en todos los casos ya que los fundamentos o principios morales carecerían de incondicionada validez. Remítase a la *Anmerkung* del párrafo 7 de la *Analítica: de los principios fundamentales* en el texto de la *KpV*.

racional de esta clase, llega en todo caso hasta las ideas, donde los ejemplos mismo nos abandonan –, tenemos que perseguir y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación, hasta allí donde surge el concepto del deber” (Fund. Met. Cost., II, AA IV, 412, tr., p. 49).

También hay que remitirse a la distinción afirmada por Kant entre los principios prácticos materiales de la *facultad de desear inferior* que son fundados en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o displacer y la *facultad de desear superior* que determina la voluntad mediante leyes puramente formales que implican una legislación universal. Por esto se concluye que una acción buena es incondicionalmente buena a partir de la fundamentación de la máxima en la razón;

“Puesto que la materia de la ley práctica, o sea, un objeto de la máxima nunca puede ser dada más que empíricamente, pero la voluntad libre aunque sea independiente de condiciones empíricas (es decir, pertenecientes al mundo sensible), debe ser determinable, entonces una voluntad libre, independientemente de la *materia* de la ley, debe, sin embargo, encontrar un fundamento determinante en la ley, pero fuera de la materia, en la ley no hay nada más que la forma legislativa. Por consiguiente, la forma legislativa, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento determinante de la voluntad” (KpV, AA V, 29, tr., p. 33).

Y se notará que estos puntos son reforzados en la *Primera Introducción* de la *KU*:

“En general, las proposiciones prácticas, ya sean puras a priori o empíricas), cuando afirman inmediatamente la posibilidad de un Objeto por medio de nuestra voluntad, pertenecen siempre al conocimiento de la naturaleza y la parte teórica de la filosofía. Sólo aquellas que presentan directamente la determinación de una acción simplemente por la representación de su forma (según leyes en cuanto tales), sin tomar en consideración los medios para conseguir el Objeto, sólo aquellas pueden y deben tener sus propios principios (en la idea de libertad), y si basan precisamente en estos principios el concepto de Objeto de la voluntad (el más alto bien), éste pertenece sólo indirectamente, como consecuencia, a la prescripción práctica (que desde ahora llamaremos moral). Además, su posibilidad no puede ser entendida por medio del conocimiento de la naturaleza (teoría). Por tanto, sólo estas proposiciones constituyen una parte específica de un sistema de conocimiento racional, bajo el nombre de filosofía práctica” (KU, Prim. Intro., I Nota, tr., p. 25 – 26).

4. Además de la inconexión con la causalidad natural y la independencia de elementos empíricos, desde el plano práctico el establecimiento de la libertad **erradica también a la causalidad psicológica**; pues la libertad como principio práctico sustituye las determinaciones psíquicas por la comprensión universal de las acciones de la experiencia. Hay que destacar este aspecto en la orientación que posee la fundamentación práctica del

concepto libertad en Kant, pues anunciar la independencia de la naturaleza fenoménica – y con ello de las leyes externas que rigen a los objetos fuera del sujeto –, no implica inmediatamente la eliminación de un rasgo de interioridad, en el sentido tradicional de la psicología subjetivista. Y, por lo tanto, que la libertad práctica surja en la conformidad con *la ley moral interna*, es decir, en la orientación de la causalidad suprasensible, no pone en contacto a la libertad práctica con un rasgo de interioridad subjetiva representado en conjunto de deseos e intereses personales de cada sujeto. **Enfatizando aún más, la libertad no se corresponde con la vida emocional del hombre ni se identifica con un deseo o aspiración particular:** “La libertad de la razón y la autonomía universalizable de la ley moral se oponen absolutamente a toda dependencia respecto de lo natural-fenoménico (egoísmo, sentimientos patológicamente afectados) (Turró, 1996:49)”. Lo que tenemos entonces, es el principio de objetividad de la libertad, crucial para la filosofía trascendental y práctica.

5. **La razón práctica implica un enriquecimiento en la comprensión del hombre, pues una vez que se ha estimado la existencia de la libertad, Kant puede plantear al hombre como sujeto legislador de su propia facultad racional.** Ahora es posible fundamentar la perspectiva de éste como un actor moral, un *sujeto libre*, y no solamente como un fenómeno en una cadena causal. La libertad práctica desliga al sujeto del determinismo del mundo empírico y lo presenta como perteneciente al mundo moral, ya que en tanto legislador racional no está limitado ni imposibilitado del acceso a lo suprasensible; pues la moral lo hace partícipe de los fines racionales de la libertad. Sin embargo, con esto se presenta una doble comprensión para la condición del hombre: las dos legislaciones, naturaleza y libertad, aplican respectivamente a la condición finita y a la condición racional del hombre. Y respetando la armonía de la doble causalidad, el hombre deviene en un “habitante de dos mundos” manteniéndose con independencia la legislación de lo sensible, que somete al hombre a sus deseos humanos, finitos, y lo racional, que en el sentido del deber moral lo ordena de acuerdo con una legislación surgida de su propia voluntad, es decir, del principio de autonomía. Siguiendo esta distinción la fundamentación introduce la noción de *reino de los fines* del cual el hombre es partícipe en tanto ser racional que puede juzgar sus propias acciones desde el punto de vista de la razón práctica. Considérense las siguientes observaciones de Kant:

“El concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un *reino de los fines*.

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y así mismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios.

Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo un ideal).

Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* de él. Cuando está en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenece al reino como *jefe*, cuando como legislador no está sometido a ninguna voluntad de otro.

El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro ya como jefe. Mas no puede ocupar este último puesto por sólo la máxima de su voluntad, sino nada más que cuando sea un ser totalmente independiente, sin exigencia ni limitación de una facultad adecuada a la voluntad” (Fund. Met. Cost., II, AA IV, 433 – 434, tr., p. 67 – 68).

Con esto último hay que reforzar la observación que no hay aún una solución al problema de la condición humana en una perspectiva unitaria pues lo racional práctico no involucra lo sensible. Sin embargo, hay que destacar la ganancia que significa el dominio autónomo de las cosas empíricas. Tal como explica Cassirer, la espontaneidad de la libertad práctica plantea al hombre como parte del mundo racional ampliando los límites de la experiencia a partir de una autocomprensión de su constitución racional:

“Es en la ética donde se amplían los límites de la experiencia, no en el sentido de que más allá de ellos se descubra un nuevo campo de la realidad de las cosas, sino en el sentido de que encontramos *aquí un principio de enjuiciamiento* que, en su validez general, no puede vincularse a ninguna clase de límites empíricos determinados. Descubrimos aquí, por tanto, una espontaneidad que no sólo sirve para determinar las condiciones dadas de la intuición empírica, sino que nos permite, además, enfrentarnos nosotros mismos a la realidad como legisladores, para crear de este modo una forma de ser de la personalidad” (Cassirer, 1953:711).

6. Como consecuencia de lo anteriormente dicho, **la libertad práctica se comprende como el principio para entender la acción ya no susceptible de las determinaciones empíricas sino como un acto moral que se corresponden con el ordenamiento inteligible. De**

acuerdo con esta comprensión práctica, Kant nos habla de “la excelente perspectiva que se nos abre por la razón pura práctica mediante la ley moral, es decir, la perspectiva de un mundo inteligible mediante la realización del concepto, por lo demás trascendental, de la libertad (...) la cual no admite absolutamente ningún fundamento determinante empírico” (KpV, AA V, 94, tr., p. 112). A partir de lo que se ha considerado en 1, la libertad como idea de la razón se representa desde una dimensión que es pensada más no percibida; no se demuestra fenoménicamente, pero se tiene noción a priori de ésta. Completemos ahora este punto afirmando que el sujeto mediante sus facultades racionales, en este caso el enjuiciamiento práctico, es quien posee la *convicción de ser libre* posibilitado en su voluntad de actuar de acuerdo con su propia legislación.

Nota: Como se habrá notado, la cuestión de *la independencia de lo sensible* es crucial en la comprensión de la libertad práctica y su estatus de concepto o principio legislador del mundo suprasensible. Obsérvese que el orden inteligible en su constitución conceptual y en su dimensión práctica se distancia absolutamente del ámbito sensible y fenoménico constituyéndose el *abismo infranqueable* del que nos habla la *KU*.

1.1 Contenidos para distinguir el concepto de libertad práctica

Los anteriores aspectos que caracterizan la tematización de la libertad en la filosofía práctica enfatizan la distinción del concepto mediante la independencia suprasensible en oposición al concurso de la experiencia. A partir de esta consideración, a continuación, nos dedicaremos a perfilar el concepto de libertad práctica.

Atendiendo a textos complementarios como las *Lecciones*, que investigan el principio de moralidad, las alusiones a la libertad determinan que **esta constituye el concepto práctico que fundamenta una moral incondicionada e independiente del ámbito fenoménico**. Pero como se observará que este punto fundamental ya ha sido remitido; parece ser, además, que este texto no ensaya una definición de libertad práctica, sino que presupone en el contenido del concepto el carácter de principio práctico incondicionado. Por lo tanto, hay que dirigirse nuevamente a los principales textos morales, *KpV* y *Fundamentación*, para una

distinción del concepto *libertad práctica*. Y con respecto a estas obras, primero convengamos que existen diferencias en los propósitos de sus investigaciones. Tenemos que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es la obra que continua a la Primera Crítica, pero no que no posee las pretensiones de ser una Crítica. Mediante su exposición, la *Fundamentación* espera elaborar una filosofía moral pura que plantea una ley práctica incondicionada para determinar a la voluntad. A partir de la razón práctica, esta ley o regla de universal fundamentará la obligación moral de manera a priori. En el caso de la voluntad del hombre esta determinación de su voluntad implica el surgimiento del deber pues el ordenamiento de una voluntad que no es plenamente conforme con lo racional debe recurrir a imperativos que expresen el deber de conciliar al querer sólo en la razón. Por lo tanto, en *La fundamentación* se sume el ámbito práctico exponiendo las determinaciones de la voluntad a partir de esta legislación. La *KpV* por su parte, es la exposición crítica de la posibilidad práctica de la razón. De acuerdo con esto, su examen tiene por objetivo la demostración del ámbito práctico y la posibilidad legítima del uso suprasensible de la razón. En el *Prefacio* de esta obra se indica que el fin es establecer la razón pura práctica ya que su ley moral conduce la demostración de la libertad práctica, aspecto pendiente desde la *Antinomia* de la Primera Crítica con el establecimiento de su posibilidad. Hay que observar que en ambas obras el concepto de libertad tiene presencia y se estiman caracterizaciones de este principio que pueden orientarnos en nuestro examen. Además, estas comprensiones necesariamente implican la relación con el término *voluntad racional libre*, manifestándonos que es primordial a la distinción de la libertad su independencia de la causalidad natural y su legislación de la voluntad desde el ámbito suprasensible.

Detengamos el examen primeramente en el texto de la *Fundamentación*. Aquí la introducción del concepto de libertad se ubica en la argumentación posterior a establecer la autonomía de la voluntad como posibilidad práctica de la voluntad libre. Y es para la comprensión de la *autonomía de la voluntad* que se fundamentará a la libertad como causa racional de esta. Esto se expone en la apertura de la tercera parte del texto, presentándose la distinción de la libertad práctica a partir de otorgar una definición de libertad. Para esto, Kant examina **el sentido negativo y positivo del concepto**. En primer lugar, la libertad en un sentido negativo constituye una definición que no indica su esencia. Este es el caso de la *KrV*, que presenta el concepto de libertad vacío. Por otro lado, una vez más es abordada la idea de “independencia”

pero la estimación se limita a la afirmación de la causalidad racional como *propiedad de la voluntad* en contrapartida a la causalidad natural:

“Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen; así como necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas” (Fund. Met. Cost., III, AA IV, 446, tr., p. 78).

Al reconocer Kant que el sentido negativo no es extensivo, se considera el aspecto positivo del concepto. Es a partir de la ley moral que la libertad recibe una determinación positiva práctica que agrega a la idea anterior la noción de una voluntad fundamentada bajo la forma de legislación universal. Se afirma que la libertad **no es una propiedad de la voluntad vista según leyes naturales, sino una causalidad según leyes inmutables**. Por lo tanto, la libertad es autonomía, pues en tanto que principio de la facultad racional permite a la voluntad “pensar sin leyes externas dándose la ley a sí misma” Dicho de otro modo, mediante la causalidad de la libertad la voluntad racional puede otorgarse una ley universal e incondicionada para sí misma sin recurrir a causas externas (heteronomía). Y esta ley propia de la libertad es la moral de la cual sabemos por el uso de la razón práctica. Y a consecuencia de esto, Kant explica la equivalencia entre voluntad libre y sometimiento a leyes morales pues todo el carácter moral reside en la libertad:

“La libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que, ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes; pues todo efecto no era posible sino según la ley de que alguna otra cosa determine a la causalidad de la causa eficiente. ¿Qué puede ser, pues la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proporción: “la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma”, caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como la ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a las leyes morales son una y la misma cosa” (Fund. Met. Cost., III, AA IV, 446 – 447, tr., p. 78).

En consecuencia, lo que presenta la *Fundamentación* es una caracterización positiva del concepto de libertad. La argumentación además explica que la voluntad del hombre es señalada *libre* porque le compete este carácter en tanto que es ser racional, carácter que lo

faculta para la moralidad. Incluso, propiamente se constituye voluntad racional bajo la idea de libertad, afirmándose de ésta que

“No basta que atribuyamos libertad a nuestra voluntad, sea por el fundamento que fuere, sino tenemos razón suficiente para atribuirla a sí mismo a todos los seres racionales. Pues como la moralidad nos sirve de ley, en cuanto que somos *seres racionales*, tiene que valer también para todos los seres racionales, y como no puede derivarse sino de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales; no basta, pues, exponerla en la naturaleza humana por ciertas supuestas experiencias (aun cuando esto es en absoluto imposible y sólo puede ser expuesta a priori), sino que hay que demostrarla como perteneciente a la actividad de seres racionales en general y dotados de voluntad. Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que, *bajo la idea de libertad*, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica. Ahora bien; yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Más es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre; esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de libertad, y, por lo tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales” (Fund. Met. Cost., III, AA IV, 447 – 448, tr., p. 79 – 80).

En consecuencia, junto con la estimación de independencia de los impulsos sensibles, es decir el sentido negativo, la definición positiva de libertad destaca el carácter práctico de esta causalidad permitiendo a la voluntad darse la ley mediante la orientación racional práctica. Parece ser que la libertad como causalidad en sentido positivo es propiamente la libertad práctica, ya que este sentido implica la determinación mediante la forma de una legislación universal *inmutable* válida para todo ser racional y que permite que la acción sea ejecutada propiamente por la voluntad del sujeto. En definitiva, el hombre en tanto que ser racional, conquista su voluntad sólo en el ordenamiento del querer bajo la ley moral, lo que equivale a decir que se orienta hacia la libertad práctica.

Refiriéndonos ahora a la Segunda Crítica, el desarrollo de la *KpV* implica el concepto práctico de libertad desde el comienzo, pues no se llega a ella, sino que está inmediatamente involucrada en la razón práctica mediante la ley moral. También aquí hay que remitirse a ciertos aspectos para consolidar la esencia de la libertad práctica.

Primero, la *Aufgabe I* de la *KpV* nos remite a la libertad como “la cualidad” de independencia mediante la cual la voluntad es determinada sólo por el fundamento de “la mera forma legislativa de la máxima”. Hay que tener presente el texto kantiano:

“Presuponiendo que la mera forma legislativa de la máxima sea el fundamento determinante suficiente de una voluntad: encontrar la cualidad de esa voluntad que es determinable sólo por esta forma. Dado que la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, por lo tanto, no es un objeto de los sentidos ni pertenece a los fenómenos, entonces la representación de esa forma como fundamento determinante de la voluntad se distingue de todos los fundamentos determinantes de los eventos en la naturaleza según la ley de causalidad, porque en éstos los fundamentos determinantes también tienen que ser fenómenos. Pero si también ningún otro fundamento determinante de la voluntad puede servir de ley a ésta sino sólo aquella forma legislativa universal, entonces una voluntad tal debe ser pensada, respecto a la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, i.e. la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Pero una independencia tal se llama libertad en el sentido más estricto, es decir, trascendental. Así pues, una voluntad a la cual puede servir de ley únicamente la mera forma legislativa de la máxima es una voluntad libre³⁹” (KpV, AA V, 29, tr., p. 32).

Luego de estimar que la voluntad libre es determinada únicamente por la forma legislativa de la máxima y que tal independencia sólo puede estar condicionada por la libertad, Kant se enfoca en observar que “la libertad y la ley práctica incondicionada remiten recíprocamente una a la otra” (KpV, AA V, 29, tr., p. 33). Y a partir de esta afirmación hay que comentar aun cuando sea muy sucintamente el paso de la deducción de la libertad en la *KpV*. La discusión es planteada en los términos de que la Crítica no se pregunta por la distinción e identidad entre ley incondicionada y concepto positivo de libertad, sino que más bien cuestiona “con qué empieza nuestro conocimiento de lo incondicionado práctico: si con la libertad o con la ley práctica” (KpV, AA V, 29, tr., p. 33). Hay que destacar que con esta exposición Kant sustituye el argumento de la *Fundamentación*, **el aparente círculo vicioso**

³⁹ Y con respecto al significado de voluntad libre, la *KpV* nos especifica en el *Problema II* que se trata de una voluntad independiente de condiciones empíricas pero *determinable*. Pero *¿determinable en qué sentido?* Kant nos dice que la voluntad libre debe encontrar un fundamento en la ley, pero no en la materia sino en la forma (forma a priori habría que agregar). Es la forma legislativa contenida en la máxima lo que debe constituir el fundamento determinante de la voluntad libre.

entre libertad y moralidad⁴⁰, desarrollando ahora un argumento que tiene en cuenta el orden de acceso a los conceptos suprasensibles y la conciencia de estos. De esta manera, se explica:

“Con la libertad no puede empezar [nuestro conocimiento de lo incondicionado práctico], pues no podemos ni tener conciencia inmediatamente de ella porque su primer es negativo, ni deducirla de la experiencia porque ésta solamente nos da a conocer la ley de los fenómenos y, por lo tanto, el mecanismo de la naturaleza, el cual es exactamente opuesto la libertad” (KpV, AA V, 29, tr., p. 33).

En consecuencia, la libertad al ser primariamente negativa no permite tener un acceso consiente a ella que sea primario, así como tampoco puede ser inferida empíricamente pues al ser espontaneidad no se puede establecer de acuerdo con el modo de concebir un objeto. Por lo tanto, habría que centrarse en la ley moral ya que “es justamente esta imposibilidad de derivación de la ley moral desde algo anterior lo que nos induce a pensar en ella como un dato primario” (Innerarity, 1987:67). Según este planteamiento, la ley moral es el dato primario de la libertad práctica. Esto parece tener sentido si se considera que Kant continua la argumentación anterior del siguiente modo:

“Por consiguiente la *ley moral* de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego que formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos presenta *en primer lugar*, y puesto que la razón presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre el cual las condiciones sensibles no pueden prevalecer, sino que es totalmente independiente de éstas, conduce precisamente al concepto de libertad” (KpV, AA V, 30, tr., p. 33).

Se accede en primer lugar a la ley moral por lo que Kant explicará que dicha ley moral, y con ello la razón práctica intervienen a partir de la imposición del concepto de libertad. Pero para

⁴⁰ Kant piensa que se puede observar una circularidad en tanto que, a) se afirma la libertad en nuestra voluntad como una consecuencia a partir de considerarnos aptos para ser regidos por la ley moral y b) para ser capaces de conducirnos por leyes morales se ha de suponer la libertad de nuestra voluntad. Finalmente, ¿qué es consecuencia? ¿la libertad de la ley moral? O, ¿la ley moral de la libertad? Kant resuelve esto afirmando que libertad y legislación de la voluntad (es decir, la ley moral) son ambas autonomías, y por tanto conceptos transmutables. Pero, además, nos pensamos libres sólo en tanto nos pensamos como inteligencias o partícipes del mundo inteligible. Mediante nuestra inclusión en lo suprasensible afirmamos la autonomía de la voluntad y, por lo tanto, a la moralidad. Así entonces, se concluye lo siguiente: “Como ser racional, y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos” (Fund. Met. Cost., III, AA IV, 452 – 453, tr., p. 83)

cerrar el punto hay que responder cómo es posible la conciencia de la ley moral, una interrogación que se responde en la siguiente consideración:

“Mas ¿cómo es posible también la conciencia de esa ley moral? Podemos tomar conciencia de las leyes prácticas puras del mismo modo que la tenemos de los principios fundamentales teóricos puros: hay que prestar atención a la necesidad con que la razón nos los prescribe y a la abstracción de todas las condiciones empíricas que la razón nos indica. El concepto de una voluntad pura deriva de las primeras, así como la conciencia de un entendimiento puro deriva de aquellos principios” (KpV, AA V, 30, tr., p. 33 – 34).

Y ya que en el *Prefacio* se establecía la posibilidad de saber a priori la libertad porque es la condición de la ley moral que nosotros conocemos, es importante rescatar la nota aclaratoria del propio Kant. Para que no existan incongruencias se debe hacer notar que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y a su vez, dicha ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad. De acuerdo con lo que en esta nota se comenta, se podría estimar que la ley moral es la condición informante de la libertad, así como la libertad es la condición de posibilidad de la ley moral: “Pues si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos consideraríamos autorizados para admitir algo como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria). Pero si no hubiera libertad, la ley moral no podría de ningún modo encontrarse con nosotros” (KpV, Pref., AA V, 5, tr., p. 4).

Con la anterior revisión ha sido posible establecer algunas precisiones sobre el significado y definición del concepto de libertad práctica. Pero para cerrar esta sección, tómese en cuenta la siguiente observación planteada por Kant en la KpV varios párrafos más adelante de los considerados aquí⁴¹. Pues aquí parece sintetizarse la relación deductiva entre razón práctica, libertad práctica y ley moral.

Kant afirma que hay que estimar que el único fundamento determinante de la voluntad que posee carácter moral es la ley de la razón pura práctica, llamada también ley moral o principio supremo de determinación y que no es de origen empírico. Los demás fundamentos, que en tanto empíricos corresponden al principio de la felicidad no pueden ser condición del principio fundamental moral supremo pues anularían el valor moral. Pero hay que tener en cuenta que la deducción del principio de la razón práctica, vale decir, del principio moral

⁴¹ Se trata de un fragmento que es parte de la sección *Analítica: Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica*.

supremo, no significa la explicación de la posibilidad de un conocimiento a priori. Tal *modus operandi* propio de la primera crítica no encuentra acá lugar, pues **la deducción de la posibilidad del principio práctico y con esto, la necesidad de la ley moral se manifiesta mediante la comprensión de la posibilidad de la libertad como causa eficiente**. La razón de esto: libertad práctica y la ley moral o principio fundamental de la razón práctica están conectados incluso a tal punto que, libertad es la independencia de la voluntad de ser determinada por ninguna otra ley más que la moral. Pues solo la ley de la razón práctica es quien postula a la libertad práctica.

De este modo, a continuación, dejamos el comentario de Kant:

“Pero en lugar de la deducción del principio supremo de la razón pura práctica, es decir, de la explicación de la posibilidad de un conocimiento *a priori* semejante, no podía aducirse nada más que, si se comprendiera la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se comprendería no sólo la posibilidad sino incluso la necesidad de la ley moral como ley práctica suprema de los seres racionales, a los cuales se atribuye la libertad de la causalidad de su voluntad, porque ambos conceptos están conectados de manera tan inseparable que la libertad práctica se podría definir también mediante la independencia de la voluntad de toda otra ley que no sea la ley moral. Pero la libertad de una causa eficiente, especialmente en el mundo de los sentidos, no puede ser comprendida de ningún modo en cuanto a su posibilidad. Dichosos nosotros si al menos podemos estar suficientemente seguros de que no tiene lugar prueba alguna de su imposibilidad y que ahora, mediante la ley moral que postula esa libertad, estamos obligados y por ello mismo, también autorizados a admitirla” (KpV, AA V, 93 – 94, tr., p. 111 – 112).

2. El Canon

“*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden (...)*”

— KrV A 802 / B 830.

Desviando la revisión de los elementos definatorios del concepto de libertad práctica ahora será abordada la concepción de la libertad práctica en la Primera Crítica. Para esta revisión, la tematización del *Canon* resulta ser interesante porque permite comentar una tensión albergada en la *KrV*. La cuestión es básicamente lo siguiente: la sección de la *Dialéctica* presenta una conexión entre libertad trascendental y libertad práctica que el *Canon* parece no

registrar, al menos no en los mismos términos. Y esto tiene consecuencias, pues si acaso se asumiera lo afirmado en el *Canon*, bien podría el lector posicionarse en el problema de la realización de la libertad descartando incluso, lo que parece ser la respuesta de Kant al problema libertad – naturaleza: el equilibrio armónico⁴² entre lo suprasensible y el mundo sensible. Para comprender lo que está en juego hay que inspeccionar el *Canon* a la luz de la específica afirmación problemática que tematizaremos siguiendo la exposición de Allison (1992)⁴³.

Presentación del problema:

Para comenzar, con respecto a **la relación libertad trascendental – práctica**, al interior de la *KrV*, se asume que la libertad práctica está implicada o relacionada con la libertad trascendental por ciertas distinciones evidentes. La explicación registrada de la *Dialéctica* es más conocida y plantea la ya mencionada definición de libertad trascendental⁴⁴ como “capacidad de empezar un estado espontáneamente” siendo su rasgo trascendental en tanto que como idea de la razón remite solamente a su forma a priori. De acuerdo con esto, la libertad no refiere a ningún objeto de experiencia ni se puede derivar empíricamente. Por su parte, la libertad práctica es en su referencia a la acción humana la “independencia de la voluntad respecto de la coerción de los impulsos de la sensibilidad⁴⁵” (*KrV* A 534 / B 562). De acuerdo con el texto, es la libertad trascendental la que implica el concepto de libertad práctica siendo la cualidad de inteligible de la primera lo que conlleva la dificultad para la comprensión de la posibilidad de la libertad práctica y, por tanto, de la determinación de lo

⁴² ¿Es viable afirmar, en este punto, una tensión entre el *Canon* y la *Dialéctica* y, por tanto, un problema en la lectura e interpretación del texto kantiano? Al parecer sí: “La situación se complica, además, por el hecho de que estas dos explicaciones parecen diferir una de otra manera importante. Esto, a su vez, plantea dudas en torno a la coherencia del tratamiento kantiano completo de la libertad en la *KrV*” (Allison 1992:476).

⁴³ Y que acá hemos puesto de relevancia en el epígrafe de la presente sección.

⁴⁴ En el capítulo anterior se dedicó con mayor exhaustividad la revisión a la libertad trascendental con respecto a la *Dialéctica*.

⁴⁵ En el original; “(...) *die Unabhängigkeit der Willkür von den Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*”.

práctico⁴⁶. Tal como explica Allison (1992:477), la correspondencia entre la idea trascendental de la libertad y la libertad práctica se ve en relación con el carácter de *arbitrium liberum* con que Kant caracteriza a la voluntad humana dotándola de su posibilidad de ser acorde a un móvil racional⁴⁷. A su vez, Kant incluso reforzará la relación trascendental – práctica considerando que la negación de la primera implica la eliminación de toda posibilidad de libertad práctica (KrV A 534 / B 562).

Pero brevemente hay que destacar que la libertad, con respecto al sentido práctico de ésta, en la Primera Crítica parece no estar reducida a la especificación moral. Esto debido a que se estima que la libertad práctica está ahí donde la voluntad es definida por su racionalidad (*arbitrium liberum*). Y la voluntad racional está capacitada a elegir mediante reglas generales un curso para la acción que no sean respuestas natural-mecánicas a estímulos sensibles. Por lo tanto, la voluntad racional como libertad se opone a la determinación por inclinación. Pero esta racionalidad “se debe interpretar aquí en un sentido muy amplio: incluso una persona que actúa en base a principios “irracionales”, es decir, moralmente perniciosos, contraproducentes, imprudentes, es racional en el sentido que es relevante para la noción de libertad práctica” (Allison, 1992:477).

Con lo que respecta a la otra versión, el *Canon* también presenta el término de libertad práctica introducida a partir de diferenciar el carácter animalesco voluble de lo que es la voluntad como facultad. En el caso del ser humano, el ordenamiento de esta facultad del querer constituye la posibilidad de una voluntad libre racionalmente la cual es “determinada independientemente de los impulsos sensibles y, por tanto, por motivos que están representados solo por la razón” (Allison, 1992:478). Destacando la acotación de más arriba, también aquí Allison cree que el *Canon* es eficiente al explicar que la libertad práctica es la capacidad de actuar en base de reconocer racionalmente un deber pero que esto no implica

⁴⁶ Hay que tener presente la referencia: “Debe destacarse especialmente que el concepto de libertad práctica se basa sobre esta idea trascendental y que en esta última se encuentra la verdadera fuente de dificultad que siempre ha rodeado a la cuestión de la posibilidad de la libertad” (KrV A 533 / B 561).

⁴⁷ La exposición ulterior de la libertad práctica pone en claro que la característica que define al *arbitrium liberum* es su racionalidad. Dicha voluntad es capaz de elegir un curso de acción sobre la base de reglas o principios generales y no simplemente responder a los estímulos de manera cuasi mecánica.

exclusivamente aspectos morales en la acción. Además, supone a la posición kantiana “mucho más clara en el *Canon*, donde explica cómo la libertad práctica se manifiesta en contextos no morales” (1992: 478). De aquí que se destaque un extracto de A 802 / B 830 en donde Kant tomaría en sentido amplio la relación voluntad y ámbito práctico no restringida a lo moral. La libertad práctica es aquí la capacidad de orientarse mediante un imperativo en la elección. Pero no exclusivamente éticos, pueden ser imperativos hipotéticos los principios que orienten la acción.

Aclarado este punto, ahora la dificultad estriba en una diferencia considerable con la estimación de la libertad práctica por parte de la *Dialéctica* pues en el *Canon* no hay alusión al carácter trascendental ni se declara el rasgo de independencia empírica propio del principio. En este punto, **Allison expone el hecho que Kant no adhiere a la demostración mediante la libertad trascendental, sino que se refiere –sorprendentemente – a la experiencia:**

“El único indicio de discrepancia entre estas dos explicaciones de la libertad práctica es la afirmación que Kant hace en el *Canon* según la cual “[el hecho] de la libertad práctica puede ser demostrada mediante la experiencia” [*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*] (A 802 / B 830). Y de nuevo: “Así pues, a través de la experiencia conocemos que la libertad práctica es una de las causas naturales, saber, una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad” (A 803 / B 831). Estas afirmaciones no tienen paralelo preciso en la *Dialéctica*” (Allison, 1992:478).

¿Se está omitiendo el remitente trascendental? ¿Qué implicancias tendría esto para la libertad práctica? Allison despliega ahora un análisis de estas cuestiones intentando ver opacidades y diferencias para poder concluir si se trata de una lectura alternativa, incluso precrítica, o bien, compatible con la *Dialéctica*. Pero, las observaciones introducidas por este modelo de interpretación no serán tematizadas aquí ni las discusiones que de ellas se desprenden⁴⁸ porque nuestro objetivo es ahora desviarnos hacia una reflexión propia a partir de la cuestión experiencia y libertad que ha suscitado el *Canon*.

⁴⁸ Tales cuestiones pueden ser revisadas exhaustivamente directamente en las páginas 478 a 483 del excelente libro de Allison de 1992 que aquí ha sido citado.

De lo mentado aquí como la tensión entre *Dialéctica* y *Canon* obsérvese que nuestra investigación está ampliamente de acuerdo con Allison a la par que la reflexión desde su examen ha permitido estimar algunas posibilidades de lectura que podrían ser pensadas:

- 1) **Si se considera que hay un afán de ser libres en sentido práctico, se podría llegar a establecer** que es esto un hecho que se constata en la experiencia mediante precisamente la experimentación de querer ser libres. Pero *¿es la aspiración lo que la afirmación declara que se constata en la experiencia?*⁴⁹ Por otra parte, de ser este el caso, la frase tendría estar necesariamente afirmada de modo laxo para que dé cabida a los planteamientos de la solución de la *Tercera Antinomia*, que además explicita la operación de la libertad como **una causalidad** que funciona en independencia de la experiencia y sin perjuicio de esta. Por otra parte, esto suspendería la conexión necesaria ente los conceptos de libertad práctica y trascendental sostenida por la *Dialéctica* para reemplazar la discusión hacia un punto de perspectiva particular del ser humano y sus anhelos.
- 2) Otra forma de ver la afirmación del *Canon* sería considerar que **en esta última sección no se reitera la cuestión de una realidad práctica dependiente de lo trascendental, pero es asumida la existencia de esta necesaria fundamentación**, tal como es afirmada del concepto práctico en la libertad trascendental por la *Dialéctica*. Además, porque esta cuestión es necesaria para fundar una moral que determine la voluntad de acuerdo con principios fundamentales e incondicionados, por lo que no es tan simple de descartar. Habría que estimar una fundamentación incondicionada del principio de la libertad práctica y al mismo tiempo la confirmación de esta causalidad en la experiencia. Ahora bien, la afirmación de Kant de que la voluntad es libre, comprendiendo su ordenamiento libre en sentido incondicionado, suprasensible, es conocida porque sostiene una posibilidad fructífera en la sede de la razón práctica y no en el ámbito de lo teórico. Y en este sentido la relación sería entre la constatación empírica de los principios (la comprobación en la experiencia) y el ámbito práctico, lo que es complejo, por no decir imposible. Para

⁴⁹ Y evidentemente aquí el cuestionamiento a esta posibilidad de interpretación es el hecho que está confundiendo lo constatado con una aspiración humana que puede llegar a hacerse evidente mediante la experiencia. Fácilmente se descarta esta opción.

solucionar esto habría que pensar que se trata de los efectos de la libertad práctica lo que es constatado por la experiencia. Pues la segunda frase ronda para recordar que se está hablando de la *verificación* de una causa que determina racionalmente la voluntad: “Así pues, a través de la experiencia conocemos que la libertad práctica es una de las causas naturales, saber, una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad” ... Esto último será retomado más adelante.

- 3) **Y finalmente, una tercera propuesta sería pensar que la constatación de la libertad en la experiencia tendría que ver con una noción popular de lo práctico a partir de la experiencia;** una noción de lo moral en lo cotidiano, aspecto que el Kant de la *Fundamentación* estaría de acuerdo en sostener. Pero en ese sentido, conciencia práctica no es exactamente lo mismo que *constatar la libertad* mediante la experiencia. Nuevamente acá habría que tomar las afirmaciones de un modo laxo y ver con qué otras afirmaciones podría haber algún acuerdo.

2.1 Una propuesta de interpretación

Se puede apreciar la intención de este anterior ejercicio, que ha querido evidenciar las dificultades que presentan dos afirmaciones de la sección del *Canon*⁵⁰. A pesar de que en ningún caso nuestra investigación optaría por estas interpretaciones, pues estas trastocaban los elementos de la frase, resulta evidente la posibilidad efectiva de despertar una interpretación propia para esta cuestión. En este caso, hay que reconocer lo que se sostendrá escapa a lo que el texto mismo puede aclarar, pero la propuesta tiene su enfoque en plantear un rendimiento interesante para que lo ahí enunciado sea retomado en un contexto diferente.

⁵⁰ Hasta aquí nuestro enfoque ha considerado al comentario de Allison como parte de la reconstrucción previa a la exposición de nuestra lectura debido a la cercanía con los planteamientos de este autor. Sin embargo, existen dos trabajos de relevancia para analizar la sección del *Canon* y deben ser mencionados: “La philosophie pratique de Kant” de Victor Delbos (1905) y “Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie” de Dieter Schönecker (2005).

Por otra parte, hay que también aclarar porque no resultan las posiciones radicales. Es cierto que se podría destacar el *Canon* optando por esta sección sin más, pero tampoco resulta tener sentido situarlo en relevancia por sobre lo establecido en la *Dialéctica*. Pues descartar lo que aquella sostiene es un contrasentido en la operación kantiana. La misma *KpV* no podría desarrollar su planteamiento de la libertad práctica si no considera el fundamento de la libertad trascendental.

Desde el otro punto de vista, a la luz de nuestra investigación, en las estimaciones de la *Dialéctica* se refleja claramente el *abismo* en el ejercicio de distinguir lo suprasensible práctico de lo teórico sensible como las dos formas de comprensión. Evidentemente esta separación tiene por fin fundar el estatus de principio incondicional de la libertad, cuestión necesaria para la filosofía kantiana, pero es uno de los puntos de partida a la problematización libertad – naturaleza⁵¹. Por lo tanto, en este caso, habría que preguntarse si acaso sería concluyente afirmar sin más que los términos de la *Dialéctica* imparten la lectura adecuada de la libertad práctica y por contraparte, que el *Canon* resulte ser una imprecisión. Porque al evadir la lectura del *Canon* ¿no queda en evidencia la distinción libertad – naturaleza? En este sentido existe la posibilidad de que la *Dialéctica* no pueda responder a estas inquietudes. De este modo, al plantear esa lectura como definitiva la incompatibilidad entre experiencia y libertad práctica se instalaría. En síntesis, frente a la interrogante por la elección de la *Dialéctica* o la defensa del *Canon*, debe responderse a partir de la complementariedad de ambas partes. A nuestro modo de comprensión, es evidente que la *Dialéctica* no puede estar errada, no al menos en su concepción de libertad y su apertura al mundo suprasensible. El problema está en el antagonismo entre naturaleza y libertad que es consecuencia de fundamentar el mundo moral de manera incondicionada. Pero, por otra parte, tampoco el

⁵¹ A pesar de lo insistente que puede parecer, es importante la idea del abismo como problemática y por la génesis de este trabajo. Con esto se advierte que la figura de la abismal separación entre teoría y filosofía práctica complica las posibilidades de la filosofía kantiana para una sistematización. Como la *Dialéctica* necesariamente tiene que optar por esta división al fundar la libertad práctica en la libertad trascendental, se hace evidente este aspecto. Por esta razón, hemos revisado este aspecto conduciendo el examen a detectar esta consecuencia como un problema en la preferencia por esta sección por sobre las afirmaciones del *Canon*.

Canon debiese ser simplemente omitido. Y lo que será propuesta es que su imprecisión más bien pronuncia una idea que tiene sentido en consideración a la propuesta de la *KU*.

Enfocándose en desarrollar esta idea habría que comenzar por preguntarse *¿en qué sentido Kant estaba pensando lo planteado por el Canon?* Pues hay que observar que resulta inaudito encontrar estas afirmaciones al interior de la *KrV*. Piénsese que en general se ha estado manejando una idea de la libertad trascendental como espontaneidad absoluta y no sujeta a las determinaciones mecánicas, así como la libertad práctica da cuenta del rasgo libre de la voluntad permitiéndole a ésta ser independiente de la sensibilidad o de lo condicionado sensiblemente propio de los fenómenos a determinar. Por lo tanto, *¿cómo surge esta sección que se interesó por hablar de libertad práctica como una causalidad racional de la voluntad que se constata desde la experiencia?* Es difícil, sin embargo, poder responder con criterio cuál fue la intención del autor en el *Canon*, por lo que desde este aspecto parece ser más bien un claroscuro en la lectura kantiana.

En segundo lugar, otra cuestión que había surgido hasta aquí es la apreciación de que la libertad de acuerdo con la *Dialéctica* no parece adecuarse a las afirmaciones del *Canon*. Esto lo volvía problemático ya que podría pensarse que hay aquí una *transmutación* de la distinción de los ámbitos naturaleza – libertad. De acuerdo con el planteamiento kantiano, no puede existir una interferencia de los elementos de una esfera en la otra, y, por lo tanto, la distinción de la libertad práctica como causa no condicionada de la voluntad no alude a la experiencia. Porque destáquese que una cosa es el planteamiento kantiano de lo sensible, es decir, lo empírico ordenado en la esfera de la naturaleza y otra, es el hecho que lo empírico permita demostrar a la libertad práctica. Por lo tanto, *¿se podría concluir que la experiencia interfiere inadecuadamente en el orden de la libertad?*

En consideración a nuestra propuesta planteamos lo siguiente:

- 1) Como es sabido, en estricto sentido, al hablar de la libertad práctica, Kant cree que lo que es posible de constatar en la experiencia son los efectos de la libertad. Por lo tanto, se podría pensar que la frase estima la realización de los actos prácticos, los cuales son puestos en marcha a partir de un tipo de causalidad racional que determina a la voluntad. Porque al pensar en una actividad humana guiada por la voluntad en sentido práctico se recurre a la experiencia si hablamos de constatar. Y ya que no

parece ser que constatar sea un ejercicio propio del mundo suprasensible, en la medida en que un acto es determinado por una comprensión de la racionalidad práctico, es decir, orientado por la causalidad de la libertad práctica tal acto se puede constatar como un hecho del mundo. Este aspecto iluminaría la problemática frase en el sentido de responder lo que posiblemente ha querido ser planteado por el autor. Y es que hay que considerar que en la filosofía kantiana no existe la pretensión rastrear empíricamente la idea de la libertad, pues es una tarea absolutamente infructuosa ya que en el ámbito de la constatación empírica las facultades no pueden abordar una idea suprasensible.

- 2) Pero esta imposibilidad de constatación de la idea no aplica al rasgo práctico de la voluntad humana, es decir, la constatación de una capacidad. En este punto, también Allison cree que no existe conflicto entre *Dialéctica* y *Canon*. Hablando con propiedad, no nos podemos experimentar libres en sentido práctico, debido al carácter espontáneo de la libertad. Pero, “es claro que en ambas explicaciones Kant considera la capacidad de voluntad para oponerse a la inclinación y actuar en base a imperativos como un “hecho” del cual podemos ser conscientes de la misma manera como podemos ser conscientes de nuestra capacidad de pensar. Incluso si esto no cuenta como “experiencia” en el sentido de Kant, puede considerarse que dicha conciencia basta para establecer la realidad de la libertad práctica (pero no de la libertad trascendental). Y este es el punto central de los pasajes del *Canon*” (Allison, 1992:479).

Aún más, es innegable que sí existen actos que gozan de ser estimados como realizados a partir de una orientación práctica. Incluso son los mismos sujetos quienes otorgan este reconocimiento para los mismos a partir de la idea de libertad en ellos. El punto se encuentra incluso en la *KpV*:

“Pero también la experiencia confirma este orden de los conceptos en nosotros. Suponed que alguien afirma de su inclinación al placer voluptuoso que le es totalmente irresistible cuando se le presenta el objeto amado y la ocasión propicia; si se levanta una horca frente a la casa donde encuentra esta ocasión para colgarlo apenas haya gozado el placer, preguntad si en tal caso no vencería su inclinación. No se tiene que buscar mucho para saber lo que respondería. Pero preguntadle si su príncipe, con amenazas de la misma pena de muerte inmediata, le exigiera dar un falso testimonio contra un hombre honesto a quien el príncipe quisiera perder con pretextos simulados, si en este caso él, por muy grande que sea su amor a la vida, cree posible vencerlo. Quizás él no se atreverá a asegurar si lo vencería o no; pero que le es posible

lo tendrá que admitir sin titubeos. Así pues, él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que de otro modo, sin la ley moral, le habría permanecido desconocido” (KpV, AA V, 30, tr., p. 34 – 35).

Resulta ser que la existencia de estos actos compatibles con el sentido práctico puede ser pensada además de acuerdo con un propósito de búsqueda de realización racional de la libertad. Parece ser que esto es propiamente la puesta en marcha de la libertad práctica de acuerdo con el mundo fenoménico, una operación que por lo demás nos permite constatar la libertad mediante lo empírico. *¿Acaso, no tiene esta intención la Ilustración?* Esta es sin duda una corriente de pensamiento a la cual Kant adhiere y se manifiesta un entusiasta. Su pensamiento sobre la historia es una reflexión ilustrada y que busca pensar la adecuación de lo fenoménico al ideal práctico de la libertad racional. Hacia allá serán dirigidas las futuras discusiones de esta investigación, pero por el momento, se podría estimar el siguiente párrafo de uno de los textos filosofía de la historia que ilustran el punto:

“En efecto, hemos de enfrentarnos con seres que actúan libremente. Por cierto, se les puede dictar de antemano lo que deben hacer, pero no se puede predecir lo que harán y quizá al sentir el mal que se infligen ellos mismos, cuando seriamente se lo hacen, puedan encontrar un impulso fortalecido para llegar a una condición superior a la anterior” (El confl. de las fac., II, §4 tr., p. 151)⁵².

- 3) Sin embargo, este punto anterior sobre los actos prácticos y su reconocimiento en la historia como respuesta a la idea de constatación fenoménica de la libertad práctica no tiene un sentido realmente justificado si se piensa de manera tan aislada. Hay que responder considerando la fundamentación del recurso bajo el cual tenga sentido leer la esfera suprasensible a partir de su enlace con la experiencia. Pero para que esto sea posible, hay que distanciarse de la Primera Crítica pues esta no posee los elementos para responder este punto ya que su objetivo es la justificación del conocimiento. Así es como nuevamente se llega a la *KU*. Y bajo esta perspectiva, lo que podría ser un

⁵² La cita corresponde a la segunda parte del texto *El conflicto de las facultades [Der Streit der Facultäten] de 1798* que es editado normalmente por separado bajo el título “*Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*”. Para esta ocasión hemos trabajado con dos ediciones, pero por preferencias de traducción se ha decidido citar la segunda parte del texto integrada a un *compendium* de textos de Filosofía de la historia.

desacierto del *Canon* pues constituye un contrasentido a la fundamentación de la libertad práctica y a la doctrina de la no interferencia de las esferas, es en la *KU* material pensar como posibilidad con todas las reglas necesarias. Sin aventurarnos en la mera especulación de afirmar al *Canon* como un precedente de la Tercera Crítica en sentido estricto, es posible pensar la idea presentada por el *Canon* como un atisbo. Porque de acuerdo con la estimación de la Tercera Crítica es posible constatar a partir del mundo de la naturaleza un tránsito a la razón, constatando la libertad mediante *ciertas* experiencias. Aquí no se trata de la constatación de la idea en la experiencia en general, sino de casos posibles de ser examinados mediante un determinado principio a priori: la finalidad o *Zweckmäßigkeit*. Tales experiencias, las que además se consideran a partir del sujeto y no del objeto, *constatan* o *demuestran* la libertad desde la naturaleza empírica considerada para este fin a partir de la mediación del juicio reflexionante. De esta manera, se constataría mediante la experiencia a la libertad práctica, precisamente porque si lo empírico es ordenando de acuerdo con un fin de la razón (cuestión planteada por la *KU*), habría también un fin en nuestra acción que se puede constatar a partir del enjuiciamiento apropiado para comprender la acción humana en la perspectiva racional de la libertad.

Hablando con propiedad hay que observar que el *Canon* no comete ninguna transgresión ya que no habla de realización, sino que introduce el término *beweisen*; traducido por constatar, y que puede ser entendido como la acción de poner en evidencia la subsistencia de una causalidad racional, aspecto propio de la criatura sensible y racional, y que demanda precisamente en el caso del ser humano el deber de determinarse bajo las demandas prácticas racionales para la orientación hacia un fin final. Y en este sentido de deber y fines, la libertad práctica puede ser constatada mediante la experiencia. Ya no pensando como la idea constatada en la experiencia sino como la posibilidad de adecuación de la acción al fin racional mediante la determinación de la voluntad por la libertad. Finalmente, esto conectaría con la idea de deber en la libertad que se habló al comienzo, deber o misión de la realización de la libertad moral y que no puede ser sino mediante la adecuación de lo sensible a este fin. Por lo tanto, constatar la libertad, evidenciando su causalidad es punto de partida para la búsqueda del fin en la naturaleza.

Conclusión:

El paso a la *Kritik der Urteilskraft*

A partir del estudio a la libertad práctica y el ámbito moral, concluimos que contamos con los aspectos suficientes para demostrar que resulta ser un problema para la filosofía crítica la distinción entre los conceptos de naturaleza y libertad. Si bien ya ha sido comentado que esta división es necesaria, especificamos que lo problemático de esta relación es la discusión por las conclusiones que pueden devenir del establecimiento del abismo de lo teórico y lo práctico. Atiéndase a esto. Al revisar el concepto de libertad, se ha demostrado que la filosofía práctica refuerza la división establecida por la Primera Crítica pues fundamenta sus conceptos en el ámbito práctico de la razón. Y la consecuencia, es que la libertad queda entonces restringida de manifestarse de acuerdo como los hechos del mundo empírico. Y con esto, nuestro capítulo desemboca al igual que el primer capítulo en la consideración a la *KU* como texto clave en la solución a este conflicto. Pues,

“La tercera crítica posee una característica peculiar: en las dos anteriores se trataba de analizar los principios que rigen dos ámbitos de objetos perfectamente diferenciados, aquí hay que conectar estos dos mundos entre sí. Los principios y rasgos delimitativos del Juicio no pueden consistir tanto en indicar qué sea condición a priori de un objeto – sea éste la naturaleza o la libertad–, cuanto en descubrir cómo es posible que el objeto natural esté estructurado desde la libertad y, con ello, cómo la moralidad pueda introducirse en la naturaleza” (Turró, 1996: 51).

Para finalizar este capítulo, proponemos a continuación algunas notas reflexivas que sintetizan las discusiones aquí presentadas y que esclarecen la postura de nuestra investigación.

Observamos que el análisis de la moral kantiana y su fundamentación a priori generan debate; ya sea por la imposibilidad de constatación empírica de los ideales morales, o bien, por la dificultad de efectuación veraz en la experiencia. Pensando en el trabajo de la *KpV*, tanto la razón como la libertad práctica demuestran la objetividad de sus conceptos y la realidad que poseen para fundamentar a la voluntad de acuerdo con una causalidad suprasensible. Pero al mismo tiempo, razón y libertad práctica se encuentran en un incierto para afirmar su posibilidad de efectuarse en el terreno sensible. Por esta razón, creemos que es evidente que la tematización del ámbito moral acentúa el problema de la libertad y su relación con la

naturaleza originado en la *KrV*. Este aspecto también puede ser pensado de acuerdo con el texto de la *Fundamentación*. Prueba de esto sería el planteamiento del siguiente párrafo que afirmar que no puede ser demostrada una certeza de lo moral en el orden empírico, pues los principios prácticos no pueden ser obtenidos del examen sensible de un acto:

“Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del funcionamiento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o esté tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad alguno impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; más en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven” (Fund. Met. Cost., II, AA IV, 407, tr., p. 44).

Sin duda, en este contexto de cuestionamiento, uno de los ataques más directos es a lo que se designa el formalismo kantiano de la moral y la insuficiencia de esta propuesta para atender a problemáticas como la relación de la libertad con la esfera sensible. Pero en esta crítica se olvida el evidente matiz que fundamentar a la parte moral y que está orientada a la búsqueda de principios formales. Por otra parte, se debe ser cuidadoso porque más de una vez la filosofía kantiana especifica la idea de que es el principio de la moral lo que responde al ordenamiento formal. Por lo tanto, es la libertad o la idea suprasensible, lo que resulta imposible de representar y visualizar como “algo realizado” o como una “tarea concluida”. Ante esto, la *Fundamentación* considera que en una perspectiva moral el deber impone la práctica y con ello la espera de una realización aun cuando no se tenga certeza mediante constatación o demostración empírica de la moral:

“Y en esta coyuntura, para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber, para conservar en nuestra alma el fundado respeto a su ley, nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizás no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón; así, por ejemplo, ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que

toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos *a priori*” (Fund. Met. Cost., II, AA IV, 407 – 408, tr., p. 45).

Este caso de la *Fundamentación* nos parece destacable porque sugiere una observación kantiana para pensar el problema de la moral en relación con la experiencia. Sin embargo, la justificación es partir de la estimación a los principios prácticos y a nuestro parecer, no se constituye acá una respuesta para la unidad entre el mundo de la naturaleza y el mundo suprasensible, pues más bien la perspectiva que se pone en relevancia es la moral y su legislación en abstracción del mundo sensible.

Consideramos que son estas tensiones del ámbito moral las que propiamente nos advierten del evidente abismo entre naturaleza y libertad. Pues finalmente *¿cómo advertimos la libertad en su realización entendiendo que es ésta última el trasfondo de los actos humanos, prácticos y empíricos?* Y aquí nuestra lectura plantea que la filosofía kantiana no puede optar por la independencia de las dos esferas como respuesta final al problema libertad – naturaleza. Puede que incluso la separación de los elementos empíricos sea un estadio necesario para constituir a la razón práctica, pero debe observarse que esto no deja de presentar la relación de lo moral con lo empírico como curiosa. Porque aun cuando el principio a priori de la ley moral no tenga un referente empírico, la realización del fin de la razón no puede encontrarse en indiferencia con el mundo sensible. Y es este nuestro punto con respecto a la comprensión de la libertad; **la independencia de la libertad para constituirse como principio moral que ordena a la voluntad es un límite que se ve matizado al pensar su destinación como fin del hombre.** Con esto queremos destacar que **la misión de la libertad es su efectuación o realización moral.** Es por esta razón que hablamos del deber de la libertad a efectuarse en el mundo empírico. Y creemos que es un tópico de la filosofía kantiana que debiese ser atendido con mayor atención.

Para que se entienda la urgencia de este deber de la libertad, uno puede pensar que con el incumplimiento de la efectuación de la libertad, los fines suprasensibles de la moral, tanto la consecución del Bien Supremo, como la perfección moral, son irrealizables y desaparecen incluso del horizonte de posibilidad de la existencia humana. Por lo tanto, la libertad ha de encontrarse con lo sensible, ya que se trata de una exigencia de los intereses culmines de la razón. Obsérvese que en el primer capítulo ha sido citado en integridad un párrafo significativo de la *Einleitung* segunda que habla explícitamente del deber de realización de

la libertad; “el concepto de libertad **debe** realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes” (KU, Seg. Intro., II, AA V, 176, tr., p. 99). Aquí hay que retomar esta idea de la efectucción y que además fue mencionada relativamente al principio del presente texto. Pues la libertad representa un hacerse presente en lo fenoménico a partir de la constatación de sus efectos. Símil a lo planteado como un deber o exigencia de realización, O. Höffe plantea en términos de destinación el quehacer de la libertad: “(...) ambas esferas, la naturaleza y la libertad, el mundo sensible (fenoménico) y el mundo moral (inteligible), no pueden estar disociadas, ya que la libertad está destinada a expresarse en el mundo sensible” Y refiriéndose al problema libertad – naturaleza alude también a la necesidad de la Tercera Crítica: “Para salvar el abismo entre el mundo natural y el mundo moral es necesario buscar un punto de unión: Kant cree haberlo encontrado en la facultad (reflexiva) del juicio (...) [pues] concibe la facultad del juicio como eslabón intermedio entre el entendimiento y la razón. La Tercera Crítica está dedicada a investigar sus condiciones válidas a priori” (Höffe, 1986: 244). A nuestro parecer, lo de Höffe tiene mucho sentido pues la *KU* no pierde de vista este deber y fin de la libertad. Así se presenta el problema libertad – naturaleza pretendiendo una sistematización y presentación de la unidad de la razón. Resguardando, sin embargo, la independencia de ambas legislaciones y evitando el perjuicio entre ambas esferas, se busca la unidad mediante el tránsito que significa la búsqueda de la libertad en la naturaleza. Sin embargo, como ya ha sido observado para que esto sea posible Kant piensa que el juicio reflexionante debe preparar a la naturaleza para transitar a la libertad pues de otro modo se infringiría en el ámbito de la razón práctica con elementos empíricos. Aquí también destacamos el comentario de Allison:

“Moreover, since the idea in question, namely freedom, is central to morality as Kant conceives it, this transition may also be described as giving support to moral ideas by connecting them with the speculative cognition of reason. In the Preface to the Critique of Practical Reason, Kant again refers in passing to an *Übergang*, this time from the theoretical to the practical use of the categories (here described as “concepts of reason”) (KpV 5: 7; 7). Although Kant’s “fully critical” views on moral motivation are now in place, his analysis of the problem and its proposed solution is still quite far from that of the third Critique. The problem itself, as Kant now defines it, is that of grounding a practical use (with respect to noumena) of concepts, which in the first Critique were limited to phenomena. In short, it is a matter of resolving an apparent contradiction between the two Critiques (or, more precisely, between the first Critique and the Groundwork), which had been alleged by his critics, rather than of providing some kind of unifying bridge between the theoretical and practical “standpoints.” Moreover, Kant seems to regard this *Übergang* as accomplished by the Critique of Practical Reason itself,

through its justification of a practical use for the “category” of freedom. Finally, it is also noteworthy that Kant here appears to deny what he will shortly thereafter take to be a major problem requiring a separate critique, namely, that there are any “gaps” [Lücken] in the “critical system of speculative reason”. On the contrary, he here insists that this system is “complete in its design” (KpV 5: 7; 7)” (Allison 2001: 198 – 199).

Con este examen a la libertad práctica ha sido posible comprobar que lo que era advertido por nuestra lectura de la Tercera Antinomia en la *KrV* se reafirma con el planteamiento práctico. Pues el desarrollo de la *KpV* enfatiza esta contraposición armónica, o la idea de que para la comprensión de la acción humana hay dos causalidades diferentes. Ambas tienen sentido bajo su propia legislación y sin embargo no se contradicen precisamente por la independencia de sus conceptos y la posibilidad de causalidad doble del sujeto. Ahora destacaremos que la Solución de la Antinomia de la *KpV* visualiza con aún más claridad este aspecto fortaleciendo la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible como ámbitos irreconciliables. En primer lugar, Kant estima que se trata de un caso similar a la Antinomia de la Primera Crítica. Comencemos por recordar como operó el argumento:

“En la antinomia de la razón pura especulativa se encuentra una contradicción parecida entre la necesidad natural y la libertad en la causalidad en los eventos del mundo. Quedó resuelta al demostrar que no se trataba de una contradicción genuina si los eventos y el mundo mismo en el cual ellos acontecen se consideran (tal como se debe hacer) como meros fenómenos; puesto que uno y el mismo agente, como fenómeno (incluso ante su propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre es conforme al mecanismo de la naturaleza; pero respecto al mismo evento, en cuanto que el agente se considera al mismo tiempo noúmeno (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento determinante de aquella causalidad según leyes de la naturaleza, el cual a su vez esté libre de toda ley de la naturaleza” (KpV, AA V, 114, tr. p. 136 – 137).

De esta manera, se afirma que, como sujetos empíricos, la acción y el propio actor quedan determinados por la causalidad de la naturaleza y su operación en los fenómenos. Pero desde la consideración al sujeto racional, es decir el actor regido por causas noúmenicas, éste encuentra al fundamento de la acción en la libertad. Ahora, la antinomia de la razón práctica resulta ser similar. La acción sin embargo no se piensa en términos de determinación sino de fundamentación de los actos. La pregunta puede ser formulada así: *¿Qué tipo de fundamentación permite a los actos ser ejecutados de acuerdo con la virtud?* Y, desde la tesis se plantea al mundo sensible y el fundamento de la felicidad. La antítesis en cambio piensa en una fundamentación virtuosa que puede sin embargo conllevar felicidad. Así, la corrección de la antinomia es posible por ser la segunda proposición falsa de modo

condicionado. La solución implica concebirse en el orden inteligible pero también pensando en la ley moral como fundamento suprasensible de la virtud. Luego, es la ley moral quien mediatamente puede influir en la felicidad. Reproduciendo el pasaje se tiene lo siguiente:

“En la presente antinomia de la razón pura práctica ocurre exactamente lo mismo. La primera de las dos proposiciones, a saber, que la búsqueda de la felicidad produzca un fundamento de convicción virtuosa, es absolutamente falsa; pero la segunda, que la convicción virtuosa produzca necesariamente felicidad, no es falsa absolutamente, sino sólo en cuanto esta convicción es considerada como la forma de causalidad en el mundo de los sentidos, y por lo tanto, se admite la existencia en él como único modo de existencia de ser racional, es falsa sólo de modo condicionado. Por otra parte, como no solamente tengo derecho a concebir mi existencia también como noúmeno en un mundo inteligible, sino que incluso tengo en la ley moral un fundamento determinante puramente intelectual de mi causalidad (en el mundo de los sentidos), resulta que no es imposible que la moralidad de la convicción tenga una conexión, si no inmediata al menos mediata (mediante un autor inteligible de la naturaleza), y además necesaria, como causa, con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos; pero este enlace, en una naturaleza que sólo es objeto de los sentidos, no puede tener lugar más que de modo accidental y no puede bastar para constituir el bien supremo” (KpV, AA V, 114 – 115, tr. p. 137).

Como ya se ha mencionado la consecuencia que sigue a este problema es la dificultad para sistematizar la razón. Pero *¿qué significa propiamente las dificultades para sistematizar una unidad que contemple libertad y naturaleza? ¿Es realmente un problema⁵³ en Kant?* Nuestra lectura defiende que se trata de un problema y para esto se argumentó que la *KU* reconoce y establece el abismo infranqueable como una problemática cuya solución es necesaria para poder rastrear los fines de la libertad en la experiencia. Parece ser además que todo esto tiene que ver con la búsqueda de una solución a la condición humana racional y sensible. En definitiva,

“El mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad se confirman, pues, como irreconciliables; y el hombre queda irremisiblemente partido en dos por su doble pertenencia. Hay que admitir que la Crítica de la razón práctica no ha resuelto el problema que plateaban a Kant sus objetores y que, con toda probabilidad, influyó en que se lanzara a escribirla. Pienso que es aquí donde encontramos la razón más decisiva de que Kant pasara, esta vez aún más rápidamente, a la redacción de una tercera Crítica” (Rodríguez Aramayo – Vilar, 1992:16).

⁵³ Hay que ser enfático en advertir que ni la unidad ni la síntesis se advierten en Kant al modo que posteriormente lo supondrá Hegel. Incluso no existe un tercer momento, un tercer sitio, y aun cuando la sistematización es un problema advertido por el Kant de la *KU* no hay un estadio representado por la unidad resultante de naturaleza y libertad. Por lo tanto, tenemos ideas y naturaleza fenoménica. Lo que corresponde es una mediación o puente que permita el tránsito.

Pero destaquemos además que esto parece tener sentido mucho más fuerte si se piensa en la reflexión por la historia. Porque una de las repercusiones más notorias e interesantes a partir del juicio reflexionante es la comprensión por el sentido de la historia y como ésta repiensa la problemática de la libertad práctica. No es coincidencia, por lo tanto, que en esa reflexión se piense el planteamiento del infinito progreso, expresando la prioridad práctica de los textos morales con el fin de resolverlos en el mundo sensible. En consecuencia, quedarse en el nivel del abismo “armónico” implicaría suprimir la pregunta por la libertad y sus fines. Esto a su vez, destruiría el tránsito de la naturaleza a la libertad implicando también que debería ser aceptada la imposibilidad de situar una realización de la libertad a partir de una historia moral. Salvi Turró es de los pensadores que cuestiona si es suficiente con plantear el problema desde esta disyuntiva:

“¿Basta, sin embargo, tal solución al problema de la relación entre los dos mundos para explicar – como el propio Kant intentará hacer a partir de *KpV* – el curso de la historia humana y, especialmente, para dar respuesta a los temas rousseauianos e ilustrados del posible progreso en la moralidad y la cultura? O expresado desde la problemática crítico-dialéctica de los conceptos de la razón, ¿es suficiente tal explicación para justificar el principio último de las ideas en su uso regulador, según el cual las propias series empíricas parecen presuponer un fundamento inteligible y pueden así subsumirse en sistemas lógico-categoriales?; ¿basta este abismo armónico entre los dos mundos para comprender la posibilidad histórica de un estado racional o de la perfección-felicidad humanas como meta última de la realización del bien supremo?” (Turró, 1996:48).

De esta manera, para nuestra lectura resulta innegable que la continuación del examen es en la *KU*. Texto con el que también Turró puede decir que no es suficiente con la disyuntiva, sino que resta avanzar a una solución. Comentar la postura de Turró nos lleva al aspecto del uso de fuentes que hemos tenido presente en estos aspectos. Entre la bibliografía que se podría rescatar para trabajar la problemática libertad – naturaleza resulta interesante considerar a autores como Olivier Chédin. Examinando el recorrido de las Críticas, Chédin considera a la Tercera, en tanto que postula el tránsito, la solución crítica y la estima además como el surgimiento de una “crítica de la libertad pura”⁵⁴. Retomando esta afirmación Molina advierte que

⁵⁴ Además, en la nota al pie número dos del primer capítulo ha sido mencionado el trabajo de Maria Rosa Borrás (1993) quien destaca la posición articuladora de la Tercera Crítica, afirmando que no es suficiente con la exposición de la *KrV* y *KpV* y sus pertinentes dictámenes para el mundo sensible y el mundo moral.

“el propio Kant entendía que uno de los objetivos fundamentales de esta última obra era establecer las condiciones de posibilidad del tránsito entre el dominio de la naturaleza y el dominio de la libertad, asegurando así, mediante el establecimiento de un principio trascendental apropiado a tal tarea, la relación originaria entre libertad y experiencia” (Molina, 2007:673).

Y también en Molina se hace presente comentar el resultado deficiente de establecer como idea definitiva el postulado de las legislaciones en independencia y sin perjuicio de una sobre la otra. Porque,

“determinar las condiciones de posibilidad de ambas legislaciones autónomamente es, sin embargo, sólo una parte del “negocio crítico”, pues queda aún por esclarecer el presupuesto en que el descansa la posibilidad de aplicar ambas legislaciones al suelo común de la experiencia posible en lo que esta tiene de particular” (Molina, 2007: 689).

Destaquemos a partir de esto dos aspectos defendidos por nuestra lectura: Primeramente, la tarea crítica no parece estar agotada en la división de la experiencia y las legislaciones posibles en el conocer teórico y práctico. En segundo lugar, el anterior punto debe ser considerado siempre en correspondencia con el establecimiento del lugar de la Tercera Crítica. En esta última, la comprensión de las experiencias teóricas del mundo y de la experiencia moral no se aprecian desde la instancia de lo incompatible, sino desde el argumento de la posibilidad de las experiencias reflexionantes acogidas en determinadas instancias y que piensan con necesidad la esfera de la libertad desde la naturaleza. Pensar esta afinidad es lo que conduce a Kant a ir tematizando los juicios reflexionantes y constituyendo los casos de la conformidad a fin o *Zweckmässigkeit*. Se tiene entonces la conformidad de lo particular a fines de la libertad, pensando que en lo sensible se registran “casos” dados en la existencia, pero conformes a principios a priori:

“(…) que nuestro interés teórico pueda realizarse hasta en lo más diverso y particular de la naturaleza, y sobre todo que los fines encomendados por la ley de la libertad puedan ser acogidos, en su realización, por la naturaleza en su particularidad, implica pensar la existencia – y lo radicalmente contingente de esta – como capaz de conformidad a ley” (Molina, 2007: 690).

Finalmente, aquí también sido mencionada la historia y la importancia de tematizarla. A nuestro parecer, su reflexión permite ver con claridad la posibilidad de una continuidad entre naturaleza y libertad. **Es en la historia donde se constituye el tránsito pensado por la KU y que permite la ansiada sistematización.** Pues a pesar del rasgo empírico de la historia, sabemos que ésta es más que historia fenoménica. Recordemos la cuestión de la historicidad

mencionada en el primer capítulo. Es para Kant la historia, historia moral. Piénsese en ella como el eterno teatro en que se han sucedido los actos prácticos, la historia del egoísmo, las decisiones humanas, los ímpetus y las ansias de libertad.

Por otra parte, plantear la idea de la efectividad de la libertad práctica a partir de los actos conduce a una idea crucial en la historia; la posibilidad del sujeto como autor y actor social. La siguiente autora, Ripamonti, desarrolla esta cuestión del siguiente modo.

“La libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes, por lo tanto, a través de ella se pone en juego la capacidad de autodeterminación de la voluntad, pero también los vínculos con los otros seres racionales que están en ese mundo con sus propias posibilidades de elegir e instaurar orden distinto, no previsto. (...) sólo la capacidad práctica puede sacarnos del mundo sensible (como anudamiento mecánico de una causalidad natural) y que sólo desde y con ella podemos re-enviarnos a él con el conocimiento de un orden otro, suprasensible, en que es posible autoreconocerse como ser activo y libre, que inaugura, transforma e irrumpe” (Ripamonti, 2010:91).

La relación entre historia y libertad se aprecia precisamente porque la historia permite *reflexionar*⁵⁵ en los sucesos que observamos – de acuerdo con el fin de la libertad – el ordenamiento de lo fenoménico según lo racional. Es decir, un tránsito que tenga presente el principio de la *Zweckmässigkeit*. En la historia, lo fenoménico se aproxima progresivamente (y en esto el desarrollo de lo político será fundamental) a la libertad, o a los ideales de la razón. En este sentido, la historia entiende la realización de la libertad sugiriendo en la naturaleza un arreglo de acuerdo a la legalidad racional. En su reflexión está presente la búsqueda de una finalidad conciliadora de los ámbitos de la naturaleza (mundo sensible) y la razón (idea de la libertad) considerando para esto la importancia de la acción práctica del hombre que construye y supone, vale decir, contribuye y observa, desde el mundo social y político los ideales para la libertad y el estado del bien supremo. Es a estas cuestiones que queremos ahora avanzar. Es necesario ir entonces a la *KU* y al examen del juicio reflexionante en la naturaleza.

⁵⁵ Aquí reflexionar con el énfasis en la aplicación de un juicio reflexionante.

Capítulo III

DE LA ANTERIOR INCOMPATIBILIDAD AL TRÁNSITO DE LA NATURALEZA A LA LIBERTAD

La Crítica del Juicio y la propuesta del Juicio reflexionante

“La tercera cuestión, a saber ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica a un tiempo, de modo que lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, a la cuestión especulativa. En efecto, todo esperar se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas”

— KrV A 806 / B 834.

“¿Hasta qué punto puede la razón esperar una ayuda de la naturaleza para la realización de sus propios fines?”

— Villacañas, 1990.

Introducción

La historia de la *Crítica de la facultad de juzgar* es de vicisitudes. Enaltecida por autores como Goethe, el reconocimiento que gozó durante el Romanticismo fue decayendo hasta prácticamente no ser considerada por la herencia del Neokantismo. Sobre las ideas que se han generado en torno a la obra, suele afirmar que la *KU* es un trabajo tardío. Conocida por haber sido redactada hacia el final de los diez años más fructíferos de Kant, se le identifica con el ocaso intelectual del autor. Este dato sobre su publicación suele estar presente al evaluar el texto de la Tercera Crítica como extraño e inaprensible, porque además se cuestiona su propio posicionamiento como “Crítica” en relación con la pertinencia que puede

tener con los trabajos críticos anteriores. Para algunos autores — incluso próximos a la filosofía kantiana — la obra resulta ser una elaboración que cumple con dar una respuesta a la idea de constituir un sistema de la razón, pero de modo forzoso ya que las partes del texto no poseen coherencia interna. Sobre estas menciones al ideario del texto podemos considerar la siguiente reflexión:

“Durante buena parte de los doscientos años que han transcurrido desde su publicación, la tercera Crítica kantiana, la Crítica de la facultad de juzgar, más conocida entre nosotros como la Crítica del Juicio (en base a la traducción consagrada por Manuel García Morente), se convirtió en una especie de “cenicienta” con respecto a sus dos hermanas mayores nacidas pocos años antes, a saber, la Crítica de la razón pura (1781 – 1787) y la Crítica de la razón práctica (1788). Si bien es verdad que, en primer momento, su influjo se dejó sentir con particular intensidad, al centrar las discusiones estéticas del clasicismo y romanticismo alemán, no es menos cierto que poco después iría quedando cada vez más relegada con respecto al conjunto de los textos kantianos, hasta caer en el ostracismo. El movimiento neokantiano, verbigracia, no supo interesarse realmente por los espinosos problemas planteados por Kant en esta obra y nunca la tuvo en demasiada estima. Por seguir explotando el símil, bien podría decirse que durante mucho tiempo la Crítica del Juicio fue considerada como una “hermanastra” de las otras dos Críticas, en las que ya se rendían cuentas tanto del uso teórico como del uso práctico de la razón” (Rodríguez Aramayo – Vilar, 1992: 9).

Sin embargo, a partir de nuestro estudio afirmamos que estas consideraciones a la obra provienen tanto de imprecisiones como de lecturas que deben ser rebatidas. En este capítulo discutiremos entonces la importancia de la Tercera Crítica argumentando por qué es un texto necesario para el sistema crítico. Resulta importante observar que la formulación de esta lectura por parte de nuestra investigación tiene mucho que ver con el contexto filosófico actual, pues el texto está siendo redescubierto a partir de los trabajos de autores como Jean-François Lyotard o Hannah Arendt. Pero también al interior de los estudios de filosofía kantiana, desde hace algunos la obra está volviendo a ser tematizada en discusiones y trabajos. En suma, sobre la exposición de la presente introducción indicamos que nos dedicaremos a revisar algunas de las características asignadas a la *KU*, así como su composición interna. Se espera destacar la relevancia de la obra para el sistema crítico y afirmar la comprensión de la unidad de las partes del texto. Finalmente, con esta introducción nos preparamos teóricamente para abordar el examen a los contenidos que nos parecen de mayor relevancia para nuestra investigación: la operación del juicio reflexionante, el estatus del concepto de naturaleza y el establecimiento del principio de *Zweckmässigkeit* que observaremos posteriormente en la filosofía de la historia. Aquí debe ser indicado además

que este estudio a la obra atenderá con especial atención el desarrollo del planteamiento del *Übergang*. Pues la *KU* replantea la consecuencia del abismo surgido de la división de la filosofía asumiendo que la dualidad libertad – naturaleza es insuficiente para una lectura sistemática. Habrá que apreciar que la Tercera Crítica aplica el principio de *conformidad a fin* para establecer el tránsito de lo teórico a lo práctico. Y una vez que se ha logrado establecer la posibilidad teórica de esta conciliación entre naturaleza y libertad, se podrá pasar a la historia. Porque si la *KU* logra el cometido de establecer que la naturaleza es *permeable* a la racionalidad, la historia podrá reflexionar que la actividad humana es conforme a la fundamentación de la libertad.

Sobre la obra *Kritik der Urteilkraft* Una perspectiva para comprender su sentido

Con respecto al trabajo de la Tercera Crítica establecemos a continuación las dos siguientes observaciones generales

1. Importancia de la obra: Sobre este aspecto ya mencionábamos algo en el apartado anterior. La *KU* suele ser considerada una obra de menor relevancia para el proyecto crítico o bien, que no posee la relevancia teórica de las otras dos Críticas. Además, con el decaimiento de los temas estéticos y teleológicos, durante algún tiempo el aporte de la Tercera Crítica ha sido invisibilizado. Por esto, no es de extrañar que tanto los manuales filosóficos “escolares” o de historia de la filosofía como aquellos “introdutorios” que examinan a la filosofía kantiana muchas veces no incluyan un análisis de dicha obra. En el caso de los estudios a la obra de Kant, en gran medida esta subestimación se debe a la prioridad brindada a la *KrV* y al examen relativo a la teoría del conocimiento. También en la perspectiva de los trabajos sobre ética se destacan los postulados de la filosofía práctica kantiana. Sin embargo, con respecto al problema de la Tercera Crítica, esto es, la perspectiva de sistematización o unidad de la razón las exposiciones la bibliografía suele ser mucho más acotada. Salvi Turró es parte de la línea de autores que dan cuenta de esta situación

enfaticando que el desmedro de la Tercera Crítica surge de una dotación de importancia prácticamente icónica al carácter epistemológico con que se suele entender la obra de Kant. Para el filósofo catalán, la cuestión reside además en el problema de la falta de comprensión sistemática al momento de apreciar la filosofía kantiana. Un aspecto que critica es el hecho de que esta insuficiencia se ha visto reforzada por la múltiple división de los trabajos kantianos. Así, se desconoce el objetivo de la *KU*, porque la importancia que dedica a la comprensión del rasgo sistemático del planteamiento kantiano y a la posibilidad de una lectura unitaria son aspectos que no tienen lugar bajo el foco del análisis a la razón teórica:

“En la extensa bibliografía sobre Kant, es habitual analizar su pensamiento desde una óptica básicamente epistemológica partiendo de la primera crítica y, en especial, de la Estética y de la Analítica⁵⁶. También lo es ocuparse de sus planteamientos éticos, centrándolos normalmente en la segunda crítica y relegando a segundo término la *Metafísica de las costumbres*. Son menos frecuentes los estudios sobre las cuestiones estéticas de la tercera crítica, y separan la parte «estética» de la teleológica. Son ya escasos los trabajos que se ocupan sistemáticamente del Juicio reflexionante y la noción de finalidad en relación con la globalidad de la filosofía trascendental. Y no pasa de ser un ejercicio tangencial analizar sus reflexiones fragmentarias y dispersas sobre filosofía de la historia y de la religión. Este panorama bibliográfico no sólo ha contribuido a trazar una imagen de Kant fundamentalmente gnoseológica, sino que escinde la filosofía trascendental en una pluralidad de áreas temáticas tan acotadas y diferenciadas entre sí que se hace difícil⁵⁷, si no imposible, entender la unidad sistemática del conjunto, el papel jerárquico-teleológico que introducen los intereses y fines de la razón en el sistema escolar de 1791, y el sentido integrador-dinamizador-histórico que suponen las aportaciones de la tercera crítica respecto a los planteamientos anteriores” (Turró, 1996:11).

Por otra parte, si se piensa desde el punto de vista de los especialistas dedicados a la obra, existen una variedad considerable de interpretaciones que se pueden llegar a obtener desde el análisis al sentido de la Tercera Crítica. Por lo tanto, tampoco es fácil determinar su importancia en el marco crítico porque no existe acuerdo en cómo debe ser abordada la obra:

⁵⁶ Aquí también se podría hacer notar que la misma *Dialéctica* de la *KrV* parece ser olvidada pues es un tema mucho menos abordado que los que surgen de las anteriores secciones. Un curso regular de Historia de la Filosofía tematiza con normalidad la *Estética Trascendental*, pero muy pocas veces se aborda a esta sección. Por otra parte, en la vasta bibliografía dedicada a Kant existen pocos trabajos verdaderamente interesados en comprender la *reflexión por la historia* como otro aspecto propio de las preocupaciones críticas y no solamente como un apartado menor.

⁵⁷ El subrayado del párrafo es nuestro. Lo mismo para las siguientes citas del capítulo.

“Two crucial preliminary questions — what the specific content or topic of Kant’s last Critique is? and how should this work be read and interpreted? — have been answered in an astonishing variety of ways. If a conclusion had to be drawn on the basis of all these interpretations, it would be the admission that the *Critique of Judgment* contains everything along with its opposite” (Nuzzo, 2005: 61).

Para algunos autores, en la *KU* no se encuentra el verdadero aporte de la filosofía kantiana pues se limita a cumplir con llenar un vacío surgido de las propias exigencias de la sistemática de la razón. Según Cassirer (1953) lo singular es que, **a pesar de esta condición**, la obra haya tenido relevancia en la construcción de tópicos esenciales al pensamiento estético de la época siendo influyente para los intelectuales alemanes postkantianos tanto del idealismo como del romanticismo alemán.

Por su parte, nuestra lectura busca desmarcarse de esta interpretación e incluso de la fundamentación al carácter “forzado y artificioso” que se le atribuye a la obra. Con esto, debe ser apreciado un punto crucial pues planteamos que al desestimar o bien, al no considerar esta obra, se releva la importancia de su objetivo. Por lo tanto, la tematización de la unidad de la razón y los aspectos sistemáticos que a la Tercera Crítica le preocupan desarrollar son invisibilizados como problemáticas de la filosofía kantiana. Con esto se pierde de vista una pregunta fundamental al pensamiento kantiano: *¿Cómo se resuelve, en definitiva, la relación entre libertad y naturaleza?* En consecuencia, incluso en la actualidad de los trabajos especializados que se han dedicado a la filosofía kantiana, debiese ser una consideración importante no perder de vista lo valioso del aporte de esta obra. Pues el texto de la *KU* resulta ser clave para los aspectos pendientes de tematizar o de ser resueltos por las otras dos críticas. Y, a pesar de lo intrincado del texto y que algunos elementos pueden ser considerados forzosos⁵⁸ es consecuentemente necesaria con la construcción filosófica del autor. De esta manera, en alguna medida se puede suponer que Kant creyó llegar a demostrar la sistematización de su trabajo a partir de la respuesta de la *KU*, esto es, el planteamiento del postulado del tránsito / *Übergang* del concepto nouménico de la libertad al mundo

⁵⁸ A pesar de la argumentación aquí presentada, las evaluaciones a la obra de la Tercera Crítica como una respuesta “forzada” o “deficiente” que no satisface resolutivamente los problemas de la unidad entre libertad y naturaleza resultan del orden particular de cada lectura. No se descarta que pueden existir argumentos para fundamentar esta cuestión, pero por el momento nuestro interés está en demostrar que se trata de un trabajo esencial y acaso el único que desarrolla un aspecto crucial: resolver unitariamente los límites del sistema bajo la premisa de presentar un enlace de los elementos anteriormente irreconciliables.

fenoménico de la naturaleza. Al menos, esta es la línea argumentativa que queda expresada en las dos Introducciones.

Por otra parte, como breve comentario, parece curioso dejar en evidencia cierto desmedro a la obra surgido de la estimación popular, por lo demás caricaturesca, sobre la aparente incongruencia de la obra producto de la senilidad del autor. Tal senilidad es un factor, por lo demás, actualmente complejo de demostrar o refutar con argumentos científicos y que no atañen a una investigación filosófica. Sin afán de construir una defensa fundamentada en la vida y obra del autor, pero sí argumentado que es necesaria cierta objetividad en las críticas al texto, habría que observar lo siguiente. Efectivamente se trata de un trabajo tardío, pero pensando en la fecha de publicación, 1790, y en la fecha de muerte de Kant, 1804, distan varios años para que entonces sea considerada una obra cercana a la pérdida absoluta de sentido en la orientación del trabajo crítico del filósofo. Además, en esta diferencia de años, Kant continuará publicando escritos, varios de ellos que refieren a la historia y que distan de ser las visiones oscuras del último período del autor. Por el contrario, hay textos lúcidos, revolucionarios para la imagen cultivada de Kant como un hombre aislado y excesivamente riguroso. La polémica de censura en que surgió el texto *El conflicto de las facultades* (1794) es buen ejemplo para esto; este trabajo demuestra la importancia que le da Kant al mundo social y político de su tiempo, a la par que constata que las obras tardías resultan ser significativas. Así, obsérvese brevemente que adentrarse en este período del autor descubre a la filosofía crítica en dimensiones que plantean al autor conectado con su época y probablemente todavía capacitado en sus reflexiones.

2. “Una obra rara”, “una obra no unitaria”: Estas designaciones se siguen a partir de la consideración a la Tercera Crítica como un trabajo de menor importancia. Obsérvese que el texto de la *KU* está estructurado por una *Introducción*, además de la *Erste Einleitung* no publicada y necesaria la mayoría de las veces de considerar, y las dos secciones, *Crítica del juicio estético* y *Crítica del juicio teleológico* respectivamente. En una visión general, resulta ser una especie de *compendium* de temas estéticos y de reflexiones teleológicas. Incluso se le ha atribuido el carácter de *patchwork* entre trabajos anteriores y los redactados para la publicación. Lo anterior debido a que se trataría de un texto misceláneo construido a partir de observaciones estéticas que plantean el concepto de *belleza* y de *sublime*, con

consideraciones al ejercicio de la contemplación y la tematización del genio, y de postulados sobre naturaleza, que integran comentarios cercanos a la biología⁵⁹, abarcando la clasificación de género y especie, además de observaciones a la *vida* en su sentido orgánico. Tal panorámica de temas a tratar es extensa y no necesariamente *debería* estar asociada por un hilo conductor. Si la obra se plantea de esta manera, es fácil argumentar que corresponde a un texto dual que permite ser comprendido con relativa independencia entre las dos partes⁶⁰.

⁵⁹ No deja de llamar la atención que en esta obra de Kant se puedan encontrar referencias a conceptos como *vida* y *organismo*. Este último término resulta interesantísimo pues su definición demuestra la imposibilidad de la vida orgánica de ser comprendida meramente bajo términos mecanicistas, lo cual aparentemente lleva a Kant a pensar teleológicamente los sentidos naturales. En un contexto donde la biología está comenzando a postularse como ciencia moderna (se estima que en 1802 se acuña el término), estas reflexiones de Kant no son menores. Resultan pertinentes a la época, pues integran comentarios de autores contemporáneos al filósofo alemán, como es el caso de Blumenbach, citado expresamente en la *KU*, para destacar el concepto de *Bildungstrieb*. En alguna medida, también son reflexiones adelantadas en una década a la biología, pero que demuestran esa preocupación kantiana por adentrarse en sistematizar consideraciones a las que aún no les rige un corpus. En consecuencia, se puede pensar que, en alguna medida, la Tercera Crítica resulta ser un aporte a la discusión biológica y su constitución como cuerpo de estudio. Y si bien la respuesta teleológica puede y debe ser discutida, ésta tiene un aporte significativo. Pues la teleología demuestra que la naturaleza puede estar un paso más allá de su comprensión mecánica por parte de la física para exponerse como una diversificación de formas infinita que excede la teorización científica, pero se ordena bajo los fines racionales. Kant parece estar pensando esto en §61 cuando afirma: “Sin embargo, el juicio teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza; pero sólo para traerla a principios de observación e investigación, según la analogía con la causalidad por fines, pretender explicarla por ellos. Pertenece, pues, al juicio reflexionante, no al determinante. El concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es, pues, al menos, un principio más para traer reglas a los fenómenos de la misma, allí donde no alcanzan las leyes de la causalidad según el mero mecanicismo. En efecto hacemos uso de un fundamento teleológico (...)” (*KU*, §61, AA V, 360, tr., p. 312 – 313). En definitiva, pensar una contribución de Kant a la biología es una investigación definitivamente interesante para comprender los alcances de la filosofía kantiana en la perspectiva intelectual de su época. Símil a nuestra lectura encontramos la siguiente referencia en un artículo de Marisol Moreno del Canto: “Como dice Lebrun, *la finalidad en Kant no es un recurso para salvar el negocio crítico*. La finalidad es una herramienta fundamental para el conocimiento de los seres vivos, de lo orgánico. La teleología o el finalismo, y la causalidad o el mecanicismo, son dos teorías que intentan explicar los cambios y el movimiento que se da en la naturaleza. A juicio de Kant la teleología es necesaria porque explica el movimiento y el cambio de lo vivo, de los procesos biológicos que no puede explicar la física —el mecanicismo nos explica cómo se producen los procesos biológicos y orgánicos, pero no su finalidad—.” (2009: 38 – 39). Otros trabajos donde se puede indagar más sobre la temática de Kant y la biología son: “Kant’s critique of teleology in biological explanation” de Pert McLaughlin (1990), “Una débil esperanza: la idea kantiana de una ciencia biológica” de J. R. Álvarez (1998) y “La contribución de Kant al pensamiento biológico en la Crítica de la facultad de juzgar” de M. Moreno del Canto (2009).

⁶⁰ Angelica Nuzzo explica: “Correspondingly, in looking for a methodological key to the heart of Kant’s third Critique, all kinds of interpretive approaches have been tested. (i) The most frequent reaction to the heterogeneity of topics that occupy Kant in his 1790 work consists in dismembering

Pues pensando en un ejemplo, *¿qué tendría en común la reflexión estética sobre el asco con la definición de organismo de acuerdo con los principios teleológicos?* Parece ser que muy poco o incluso nada. Sin embargo, al atender a una lectura global y no la división del texto surgen las siguientes interrogantes *¿hay que atender realmente el texto sólo como una diversidad de ámbitos estudiados? ¿No se presenta un argumento en común que reúna todos los contenidos?* Se pueden incluso reformular ambas preguntas en una interrogante más rigurosa. Considerando que tanto los juicios estéticos como el juicio teleológico surgen a partir de *una experimentación del sujeto que reflexiona la naturaleza con el fin de algo más*, es decir, de una experiencia “no sólo construida, según la doctrina de las dos primeras críticas, sino reflexiva y sentida” (Moreno del Canto, 2009:35), *¿no es posible ver esta multiplicidad de experiencias a partir un foco común?* Efectivamente, **es la tematización del juicio reflexionante lo que unifica el texto en su objetivo de resolver la dualidad naturaleza – libertad.** La división del texto correspondería por tanto **a la pretensión de análisis de los casos de la reflexión más que a un mero tratamiento multidisciplinario de observaciones.** A nuestro parecer la lectura atenta del texto parece demostrar esta posición. Sin embargo, también es posible apoyarse en la argumentación de dos intérpretes significativos.

En primer lugar, José Luis Villacañas destaca de manera ejemplar en uno de sus estudios que la diversidad de temas no debería desorientarnos del objetivo crucial de la *KU*, puesto que se trata, además, del gran objetivo de la filosofía de Kant. A partir de la lectura de este autor consideramos que la multiplicidad de temas, entre los cuales se pueden mencionar las alusiones al arte, la cultural, la biología, la teología y la historia, no deben conducir a descartar una unidad de la obra, pues aquella está brindada por el problema filosófico a tratar que funciona como hilo conductor entre las partes del texto. De esta manera, las secciones tematizan diversas formas de la reflexión con el fin de examinar la operación de la facultad de juzgar. Obsérvese lo siguiente:

“Desde esta perspectiva, la *Crítica del Juicio* difícilmente puede defenderse en términos de obra unitaria. Porque realmente no lo es. Y sin embargo una obra no unitaria puede contener un argumento unitario. Cómo sea esto posible se explica fácilmente: **es el**

this work by focusing exclusively on one of those topics. In this way, and more generally, the Critique of the Aesthetic Faculty of Judgment and the Critique of the Teleological Faculty of Judgment are studied as independent parts without any necessary connection to each other” (Nuzzo, 2005: 62).

mismo argumento el que permite resolver todos los problemas pendientes de la obra crítica. Todas las mediaciones que habían quedado alojadas en su tensión, pero sostenidas en el aire. Este argumento es el que nos debe interesar. Pues ahí reside la sustancia filosófica de la obra incluso desde una perspectiva actual. Y bien, ese argumento trata de la relación entre la razón y la naturaleza, un problema que Adorno ha vuelto a poner de manifiesto como central. Este problema, en términos un tanto simples y mucho más ingenuos que los que cabe registrar en el propio Kant, se interroga de la siguiente manera: ¿Hasta qué punto puede la razón esperar una ayuda de la naturaleza para la realización de sus propios fines?” (Villacañas, 1990: 13 – 14).

En consecuencia, tal como plantea Villacañas la subsistencia de la gran preocupación kantiana no conlleva necesariamente a una unidad de los temas contemplados. Pero esta diversidad de tematizaciones o falta de unidad entre los casos del juicio reflexionante no determina a que no exista un argumento o eje central. Habría que destacar que, en este sentido de interpretación, la *KU* no es una obra fragmentada o la mera reunión de diversos temas de importancia relativa para Kant. Por el contrario, la Tercera Crítica es una obra que opera al nivel resolutivo pues intenta presentar solución al gran problema kantiano de libertad y naturaleza.

Por otra parte, Salvi Turró tiene una postura que no deja de llamar nuestra atención. Mediante la exposición de este autor, que considera una diversidad de fuentes e incluso cartas del mismo Kant, se nos presenta un argumento sólido y viable para plantear la unitariedad del texto. Pues Turró no solamente plantea la diversidad de temáticas, sino que estima que no sirve plantear una división dual — basándose en la división estética y teleológica — de un texto que contiene varios núcleos organizados por la tematización del juicio reflexionante en su búsqueda el *Übergang*. De acuerdo con esto, destacamos el siguiente párrafo:

“Es más, basta una lectura atenta del texto kantiano para percatarse de que su pretendida dualidad no se mantiene más que a nivel formal, pues el desarrollo concreto de su temática no se vertebra en torno sólo a dos núcleos, sino, en todo caso, en torno a los cinco en que se desenvuelve progresivamente la conexión sensible – inteligible:

1) El tema de la unidad sistemática de la filosofía y su relación con el concepto de finalidad, que aparece en la Introducción orientando toda la obra y en la Dialéctica del Juicio estético al modo de tránsito al Juicio teleológico.

2) El tema de las condiciones subjetivas para una comprensión puramente estética de lo natural (finalidad formal) que recoge la cuestión de la deducción subjetiva de 1781, expuesta en la Analítica de lo bello y de lo sublime.

3) El tema de la unidad entre naturaleza y arte a partir de un sustrato (suprasensible) previo y común a ambos, expuesto en la Deducción del Juicio estético y que avanza el terreno para la Dialéctica del [Juicio] teleológico.

4) El tema de la finalidad material en la comprensión científica de la naturaleza, tratado en la Analítica y Dialéctica del Juicio teleológico.

5) El tema de la comprensión teleológica general de la naturaleza donde se recoge todo lo anterior y se diseña la solución al *Übergang*, discutido en la Doctrina del método teleológico.

No nos encontramos, pues, ante un texto formado por dos secciones inconexas puestas artificiosamente bajo un único título, sino ante un discurso unitario acerca del tránsito entre lo inteligible y lo sensible desarrollado en varios momentos articulados por la noción reflexionante de la finalidad. La tercera crítica es un texto unitario en un doble sentido: porque su objetivo es determinar las condiciones de posibilidad de un concepto unificado de realidad más allá de la metafísica entre lo fenoménico y nouménico, y porque su aparente división interna depende de un solo tema rector: la comprensión de lo real que suministra el Juicio reflexionante” (Turró, 1996: 73 – 74).

Apoyando nuestra lectura en las consideraciones de los autores Villacañas y Turró proponemos una respuesta en contra a la idea de que la *KU* es un *patchwork*. Primero, hay que distinguir que se trata de un argumento que se puede sostener como un simple prejuicio o como una lectura más elaborada. Y aquí nos interesa priorizar una respuesta a lo segundo. Marco Sgarbi, por ejemplo, parece ir por este camino en su texto “La logica dell’irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilkraft” (2010) al argumentar que la Tercera Crítica es un “patchwork complejo” resultado de distintos trabajos anteriores, principalmente el *proyecto de una Crítica del gusto (1787)* y la *Primera Introducción*. Estas reflexiones estéticas realizadas en paralelo al ensayo *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía (1788)* tratarían de ser integrados a partir de una “maduración” de las relaciones entre la estética y la teleología al texto final. Incluso una lectura del *Prólogo* de la *KU* puede reforzar a este planteamiento en tanto que se afirma “que no existe una relación inmediata” entre el juicio lógico o teleológico de la naturaleza y los juicios estéticos fundamentados en el sentimiento de placer y dolor. Pero aquí hay que leer entre líneas conviniendo que la actividad crítica debe hacerse cargo de aclarar la relación entre las partes del texto. Por otra parte, lo que no queda claro aquí, es si efectivamente esta maduración de la que se nos habla implica para Sgarbi lo que para nuestra lectura está en disputa. Esto es, aceptar que la *KU* es propiamente un trabajo crítico en donde **la tematización del juicio reflexivo y el postulado del *Übergang* son el punto definitivo para integrar como casos de un mismo juicio lo que anteriormente se habría trabajado en paralelo.** Algo que además parece escapar en su idea es que el postulado de teleología en el ensayo de 1788 es muy incipiente y no tiene la complejidad que alcanza como segunda parte de la *KU*, cuya exposición también busca en alguna medida presuponer lo ya dicho en la parte estética. En este sentido, si el juicio

reflexionante es lo actividad que opera tanto en la estética como en la teleología, la Tercera Crítica no es en modo alguno un *patchwork*. Pues, además, hay que apreciar que bajo este término se comprende la adhesión relativamente forzada o al menos deliberada de dos partes anteriores e independientes con el objetivo de que tengan un vínculo y constituyan un producto final. Pero desde las Introducciones de la *KU* sabemos que la hebra que conecta las distintas tematizaciones es siempre la idea de una facultad de juzgar reflexionante que comprende distintas formas con el fin de comprender enlaces entre las facultades y un enlace final desde la comprensión de la naturaleza para la aperturidad al ámbito de la libertad práctica.

Por otra parte, si bien las posturas de los autores mencionados, Villacañas y Turró, permiten a nuestro parecer reforzar una perspectiva sobre la forma más esencial de comprender la obra, es importante también destacar un aspecto que a nuestra propia lectura le parece considerable. En este sentido, estimamos que también se debería plantear **la noción de naturaleza como un elemento representativo de la unidad estructural argumentativa de la obra**. Como ya se ha mencionado, esta noción requiere de un tratamiento mucho más extenso al cual nos dedicaremos más adelante y sus consideraciones abarcan también otros puntos. Pero desde el aspecto que se está pensando ahora, parece necesario **destacar su rol como una de las nociones que reúne las tematizaciones reflexionantes y permite comprender la unidad de la obra**. Según la lectura que propone nuestra investigación, para comprender la Tercera Crítica es necesario reflexionar el sentido con que se aborda la noción de naturaleza y a partir de esto también la noción de experiencia. Incluso se puede llegar a constatar que esta noción de naturaleza se presenta a lo largo de toda la obra con cierta continuidad, a diferencia del concepto de finalidad que varía en las distintas reflexiones en tanto se le asignan nuevas comprensiones. Pues hay contenidos que definen naturaleza y que no cambian desde su consideración en las *Introducciones*. Principalmente, esto se aprecia en la estimación de la naturaleza siendo ella la infinitud del material de la experiencia que permite plantear el *como si* de su inteligibilidad a partir del Juicio y, por lo tanto, su ordenamiento de acuerdo a fines. En consecuencia, la *KU* impone una lectura de la experiencia que desde su planteamiento inicial vislumbra un paso más allá de la doctrina crítica de la *KrV* pues se afirma que la reflexión sugiere la observación de la espontaneidad y de los componentes suprasensibles que se encuentran presentes en la naturaleza como fundamentos racionales de esta. Con esto

debe observarse que a lo largo de la *KU* está presente una noción de naturaleza, pero además debe ser enfatizado el hecho de que siendo ella el material a partir de la cual se originan las experiencias del juicio reflexionante, **lo bello, lo sublime, y la reflexión teleológica no son aspectos que deben estar disociados**. Estos juicios comparten el sustrato de haber surgido a partir de una experimentación que convoca a la naturaleza, en tanto que sentimiento y reflexión. Es así como avanza el *Übergang* a lo largo de la obra preparando la exposición para el planteamiento de las causas finales o la exhibición última de la naturaleza ya que “la teleología kantiana es una condición trascendental para la experiencia de la naturaleza” (Moreno del Canto, 2009:35). Además, habría que considerar que estas discusiones “naturalistas – biológicas” que aborda la parte teleológica de la obra no son un punto aparte de la presentación estética, sino que han de verse en conjunto pues ambas sugieren lecturas de la naturaleza. Pues “la naturaleza es vista como el lugar en donde es posible la belleza, y también lo sublime; dos aspectos de la vida humana que no son totalmente comprensibles, según Kant, vía mecanicismo” (Moreno del Canto, 2009:124). La propuesta teleológica de los organismos **cumple la misma función que la discusión de los juicios estéticos esto es, demostrar que la experiencia de la naturaleza vista como vida o belleza, escapa de la explicación causal mecánica**, o bien, plantear el déficit de la exposición de la razón teórica, para permitirle al sujeto la reflexión del propósito moral o el sentir por el fin. En consecuencia,

“(…) la belleza es la que nos prepara para la teleología, y esto, porque la belleza en la naturaleza no puede ser apreciada según las mismas categorías ni conceptos ni esquemas que los que utilizamos para poder hacer ciencia. En consecuencia, tanto la belleza como la vida escapan al mecanicismo, y requieren de nosotros, de nuestro espíritu, otras fuerzas y otros modos de acercamiento y comprensión” (Moreno del Canto, 2009:124).

Parece ser que también es posible justificar esto en la redacción del propio Kant quien en la *Introducción publicada* sostiene que la división del texto tiene razón de ser considerando la tematización de los juicios reflexionantes y según esto, la división propia del concepto de *Zweckmassgigkeit*. Pero aquí resulta crucial apreciar que la división es a partir del suelo común de la naturaleza, por lo que las lecturas de la no unitariedad o del *patchwork* han de atender a esto:

“Podemos considerar la belleza natural como exposición del concepto de la finalidad formal (meramente subjetiva), y los fines de la naturaleza como exposición del concepto de una finalidad real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto

(estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos). Sobre esto se funda la división de la crítica del Juicio en estético y teleológico, comprendiendo en el primero la facultad de juzgar la finalidad formal (también llamada subjetiva), mediante el sentimiento de placer o dolor, y en el segundo la facultad de juzgar la finalidad real (objetiva) de la naturaleza mediante el entendimiento y la razón” (KU, Seg. Intro. VIII, AA V, 193, tr., p. 119).

Ya que está en alguna medida conectado con la anterior presuposición de la no unitariedad de la obra, resta comentar brevemente otro aspecto de las críticas al texto. Esto es, la aparente “rareza” de la Tercera Crítica y sus argumentos. No interesan acá realmente las propuestas que consideran extraño el texto por la presentación de la propuesta en sí y tampoco las que consideran que el problema se encuentra a un nivel de léxico. Pues es una obra a la que definitivamente no se accede con facilidad. La terminología ha de ser aprehendida ya que como ya hemos mencionado desde las *Introducciones* queda en evidencia que se involucra una concepción distinta del concepto de naturaleza y experiencia, al menos *diferente* de la doctrina planteada por la *KrV*. También es destacable el caso del concepto de *Zweckmässigkeit*⁶¹ o *principio de finalidad* que expresa su uso incluso mediante figuras de oxímoron en algunos casos. “*Finalidad sin fin*” o “*finalidad contraria a fin*” son buenos ejemplos de esto⁶². Por otra parte, Kant está examinando la facultad de juzgar en su sentido reflexionante, aspecto al que previamente no ha dedicado un examen exhaustivo por lo que algunos comentarios no tienen referencia exacta en otras obras. **Pero volviendo al punto, resultan de mayor relevancia las críticas que dictaminan la rareza de la KU a partir de establecer que no existe propiamente una coherencia en las tematizaciones del juicio, sino más bien contradicciones o inconsistencias.** Se trata de lecturas que consideran que el texto no funciona o cae debido a que la diversidad de aspectos tematizados no se puede sostener en una unidad argumentativa. En consecuencia, la Tercera Crítica es considerada

⁶¹ Por otra parte, el concepto de *Zweckmässigkeit* o finalidad, concebido como el principio del juicio reflexionante tiene su desarrollo conceptual a partir de los tipos de juicios reflexionantes que Kant establece en la *KU*. En este sentido las variantes que se introducen del concepto *dependen* de la tematización de lo bello, lo sublime y del juicio reflexionante teleológico. Para una comprensión más fácil de los usos del término de acuerdo con las partes del texto y con la tematización de los juicios, puede ser revisada la panorámica presentada en el Esquema 2, Sección de anexos.

⁶² Por esta razón se afirma que la lectura de la *KU* es un desafío a nivel terminológico: “La terminología de la *KU* y de la llamada *Primera Introducción* constituye un primer obstáculo para quien no haya dedicado tiempo abundante a la extensa producción de la filología kantiana” (Álvarez, 1998:50).

como un texto desorganizado y cuyas partes se deben trabajar por separado. Para este punto parece importante destacar las estimaciones de autores como Angelica Nuzzo y Giorgio Tonelli. En ambos casos, el punto está en reconocer que se trata de tratamientos diversos, pero de temas no contradictorios. Existe nuevamente una unidad en el texto de la Tercera Crítica. Sin embargo, ambos consideran que es importante reconocer los probables desfases temporales en la composición. En el caso de Tonelli, éste cree que es el Juicio de lo sublime una parte problemática de la obra ya que se escribió más tarde:

“L'Analitica del Sublime sarebbe viceversa stata scritta molto tardi; la / Einl. infatti la menziona solo di passaggio. Nella Deduzione (U, 154) il Sublime è detto «Contemplazione raziocinante»: si vede che Kant non aveva ancora concepito l'opposizione tra bello come contemplazione e Sublime come moto dell'animo. Kant avrebbe dapprima pensato di relegare il sublime nella Teleologia, poi, vedendo la impossibilità di connetterlo ad essa, lo avrebbe trasportato nella I parte. Onde si può inferire, «toutefois sans une certitude absolue», che il sublime, nella sua forma attuale, è stato scritto dopo la *I Einleitung* e la teleologia. «Quoi qu'il en soit... l'analytique du Sublime est la plus récente exposition de la pensée esthétique de Kant». Anche il passo della *II Einleitung*, che ne parla, [pg. xlviiii], sarebbe una aggiunta dell'ultima ora (pgg. 84-85)” (Tonelli, 1954: 433 – 434).

En su excelente trabajo “Kant and the unity of reason” la propuesta de Angelica Nuzzo es mucho más completa pues distingue tres lecturas que concluyen razones para suponer que la obra resulta ser inconsistente, extraña y cuya unidad interna no es tal. Y es a partir de la estimación de estas posturas que afirman problemas en la coherencia interna del texto, Nuzzo propone su contraargumentación. Citamos en extenso:

(i) Moreover, the fact that Kant did bring up the need to integrate these two parts into a unitary theory — which is precisely the thought that brought him from the idea of a “critique of taste” to the idea of a “critique of the faculty of judgment”— and to consider them as two forms of the “reflective faculty of judgment” is sometimes viewed as a source of confusion, as the disturbing intrusion of a theory that even distorts Kant’s critique of taste, and eventually condemns it to failure.

(ii) The so-called question of the genesis of the text has been another methodological response to the suggestion that Kant merges a number of unrelated topics into the ultimately disorganized body of his 1790 work. This approach brings the internal tensions of the Critique of Judgment back to their different chronological emergence in Kant’s work.

(iii) The attempt of a systematic reconstruction of the third Critique achieves an analogous result as does the apparently conflicting genetic approach. It imposes a forceful unity on the text and explains its inconsistencies by bringing its composition back to different times and phases, to different and successive twists and turns in Kant’s thought that, however, have been maintained next to each other in spite of their incompatibility.

Herein, the leading assumption is that there cannot be any internal contradiction in the systematic of the third *Critique*. **Since the text does display contradictions, they need to be explained as belonging to different periods in the composition of the work. This argument is reinforced by the claim that postulates successive turns in Kant’s convictions.** By inserting the condition of time, the principle of noncontradiction is respected and the coherence of the whole is saved. In both these perspectives—the genetic and the systematic—pieces of information belonging to the external history of the text are given an exclusive value and transformed into constitutive elements (and even key elements) in understanding its philosophical content. Although the historical perspective underlying both these approaches does indeed provide important clues to an interpretation of Kant’s last *Critique*, it is only the discovery of the “theoretical heart” of this work that allows a philosophical reconstruction of its true unity. Furthermore, what needs to be addressed in a more convincing way is the epistemological meaning of the notion of system, as well as its relation to the entire critical project. As the history of the formation of the third *Critique* sufficiently proves, the idea of a system of three critiques is certainly not a plan that Kant has been following from the very beginning. **If Kant’s transcendental philosophy is a system, it is a system constantly *in fieri*, a system that constantly defines—and redefines—its conditions within the process of its very construction”** (Nuzzo, 2005: 62 – 63).

En consecuencia, con respecto a la composición temporal de la *KU* hay que advertir que la teoría del juicio de gusto es relativamente anterior, sin embargo, Kant define finalmente confeccionar una obra de mayor amplitud. El tratamiento de la ahora *facultad de juzgar* englobará a los denominados juicios estéticos e incluirá también a los juicios teleológicos. Pero tal como dice Nuzzo, el aspecto del cambio es propio a un sistema que aún está en construcción antes de la *KU*. Considérese el siguiente párrafo de la sección sobre la elaboración de la obra del trabajo de Salvi Turró:

“Así pues, entre marzo de 1788 y mayo de **1789 el proyecto de una crítica del gusto es sustituido definitivamente por una crítica del Juicio que engloba aquélla.** Tal cambio de perspectiva no sólo significó la ampliación de la problemática inicialmente prevista y el consiguiente retraso en la redacción, sino la aparición y tratamiento de la reflexión y el *Übergang* como ejes en torno a los que replantear la división de la filosofía y reestructurar el sistema dual de la metafísica. Esta nueva orientación y objetivo se hace patente el mismo mayo de 1789 en que Kant escribe a Herz:

A mis 66 años todavía estoy atareado con un extenso trabajo para completar mi plan (por un lado, con la entrega de la última parte de la crítica, esto es, la del *Juicio* que pronto debe publicarse; por otro lado, en la elaboración de un *sistema* de la metafísica, tanto de la naturaleza como de las costumbres, adecuado a aquellas investigaciones críticas)” (Turró, 1996: 76).

Finalmente, la construcción del texto, la reformulación de las pretensiones de la obra y con eso también la reconsideración del sistema filosófico – metafísico, no son argumentos que encumbren definitivamente a las consideraciones que invalidan la importancia del trabajo a partir de la falta de coherencia y unidad de éste. Por lo tanto, afirmamos la tesis de que existe

unidad sistemática en la *KU*, pues a pesar de la heterogeneidad de las partes, las divisiones del texto tienen una relación y **una correspondencia que remitirá finalmente al sentido último de la exposición teleológica.**

1. Sobre la necesidad de la Tercera Crítica

De acuerdo con el examen hasta aquí sostenido a la filosofía crítica y teniendo en cuenta los anteriores capítulos es posible afirmar que existen varias razones que conducen a entender a la Tercera Crítica como el trabajo que revisa la solución al problema de la unidad. La línea argumentativa de los dos capítulos anteriores concluía en la necesidad de entrar en la *KU* y, por otra parte, la revisión efectuada por la sección anterior ha podido establecer la importancia de esta obra para el planteamiento final del sistema. Pues a partir del surgimiento del *Übergang*, cuyo planteamiento queda fundamentado en el examen a la facultad de juzgar que es desarrollado en las Introducciones, se intenta resolver lo hasta entonces irresuelto, es decir, la problemática de la relación entre naturaleza y libertad. Hay que considerar que también para Kant esta última crítica se trata *del* trabajo necesario para replantear la relación entre mundo y libertad ya que se hace cargo de resolver la pregunta al tercer interés de la razón. En este sentido, la necesidad de la Tercera Crítica es incluso posible de constatar en tanto ya estaba en alguna medida presupuesta por la idea del sistema. Sin embargo, tal presuposición de la *KU* siempre debe ser nivelada con el criterio de comprensión de aquellos aspectos kantianos que evolucionan o son integrados tardíamente. A continuación, se revisarán estas cuestiones relacionándolas con el aspecto de la importancia de la obra. Posterior a esto, el enfoque estará en una reflexión que busca entender a qué responde el problema naturaleza y libertad pensando que la clásica división noúmeno – fenómeno es también una estructura que se aborda al pensar en la condición del hombre.

1.1 “Lo que ya estaba presupuesto” / “Lo que resulta una reflexión nueva”

Algunas consideraciones sobre mediación y tránsito en el sistema crítico

Retomando lo que fue advertido desde el primer capítulo, algunos aspectos de la *KU* no son ajenos a la obra de Kant. En primer lugar, la estimación de una *facultad de juzgar* o de una capacidad del juicio como capacidad cognitiva pertinente para evaluar o diagnosticar casos. Segundo, la mención de los aspectos del *procedimiento reflexivo* y la tematización del acto de reflexionar como *sano entendimiento* (incluso en textos previos a la *KrV*) apuntaban en alguna medida a lo que sería la propuesta de los juicios reflexionante en la *KU*. Con estos antecedentes se concluía anteriormente **que aun cuando el análisis del juicio reflexionante no es sistematizado hasta la Tercera Crítica, algunos de sus rasgos sí parecen haber sido concebidos con anterioridad**. Pero adviértase que considerar a la reflexión y a la facultad mediadora del Juicio como elementos no surgidos estrictamente en el período cercano a 1790 **no equivale a afirmar que la formulación de la *KU* desarrollada en el período previo a su publicación como texto ha sido anteriormente prevista**. Veamos esto en detalle. Primero, ya ha sido discutida la diferencia planteada en la *KU* sobre el enjuiciamiento y los tipos de juicio concluyendo que **si bien la designación resulta novedosa a la obra crítica los juicios no eran un elemento ajeno, impropio o “invención” tardía**. Para complementar aquella revisión se anexará ahora un último argumento. Atendiendo a la división de los juicios, es decir, a los tipos de actos de enjuiciamiento de la *Urteilkraft* denominados determinantes y reflexionantes, **es fácil entender que en la *KrV* se considera el trabajo del juicio determinante**. Resulta ser evidente a pesar de que no queda enunciado hasta las *Introducciones* ya que anteriormente Kant no utiliza la denominación “juicio determinante”. Primero hay que entender que los juicios operan a partir de buscar un caso para una regla a priori ya dada —juicio determinante— o bien, dándose una ley para evaluar lo particular en la naturaleza —juicio reflexionante—. En el caso de la Primera Crítica se justifica el uso del juicio determinante por la propuesta de la teoría del esquematismo que implica que el entendimiento recurra a los esquemas de la imaginación operados por el juicio para mediar entre los conceptos puros, es decir las reglas a priori dadas por el entendimiento, y los casos específicos de orden empírico. De esta manera el entendimiento comprende bajo qué reglas debe subsumir una intuición sensible pudiendo solucionar la problemática de la pertinencia

entre la síntesis categorial y las representaciones sensibles. La teoría del esquematismo es el caso más ejemplar del uso del juicio determinante, sin embargo, la razón pura práctica también convoca al enjuiciamiento para poder comprender la correcta relación entre objetos y reglas. También hay que detenerse un momento en esta cuestión, pues contribuye a la demostración de que la actividad del enjuiciamiento ya está presupuesta por Kant con anterioridad a la *KU*. Además, es importante visualizar que **la capacidad de juzgar y el enjuiciamiento resultan ser ambos un recurso relevante para la actividad crítica pues son convocados para poder posibilitar un uso apropiado y real de la razón teórica y práctica**. Así, la sección *De la típica de la facultad de juzgar pura práctica* de la *KpV* expone el uso de un juicio probablemente determinante ya que resulta ser similar al comentado en el ámbito teórico. Pero en este caso se presenta la actividad del Juicio auxiliando a la comprensión de la razón práctica como fundamento de la voluntad pues media entre la ley moral y las máximas de acción de un sujeto sensible.

“Por lo tanto, la facultad de juzgar de la razón pura práctica está sujeta a las mismas dificultades que la facultad de juzgar de la razón pura teórica, si bien esta última tenía un recurso para salir de esas dificultades, porque respecto del uso teórico se trataba de intuiciones a las cuales podían ser aplicados los conceptos puros del entendimiento, tales intuiciones (si bien sólo de objetos de los sentidos) pueden ser dadas a priori y, por consiguiente – en lo que concierne a la conexión de lo múltiple en ellas –, conforme a los conceptos puros a priori del entendimiento (como esquemas). En contraste, lo moralmente bueno es, en cuanto al objeto, algo suprasensible para lo cual, por ende, no se puede encontrar ninguna cosa correspondiente en alguna intuición sensible y la facultad de juzgar según las leyes de la razón pura práctica parece estar sujeta a dificultades especiales que consisten en que se pretende aplicar una ley de la libertad a acciones en cuanto eventos que acaecen en el mundo de los sentidos y que, por lo tanto, como tales, pertenecen a la naturaleza.

No obstante, aquí se abren nuevamente una perspectiva favorable para la facultad de juzgar pura práctica. **En la subsunción de una acción posible para mí, en el mundo de los sentidos, bajo una ley pura práctica no se trata de la posibilidad de la acción como de un suceso en el mundo de los sentidos, porque esta posibilidad habrá que juzgarse en el uso teórico de la razón según la ley de la causalidad, que es un concepto puro del entendimiento, para el cual la razón tiene un esquema en la intuición sensible**. La cualidad física, o bien la condición bajo la cual esta tiene lugar, pertenece a los conceptos de la naturaleza, cuyo esquema queda trazado en la imaginación trascendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso según leyes, sino del esquema (si es adecuada aquí esta palabra) de una ley misma; porque la determinación de la voluntad (no la acción en referencia a su resultado) sólo mediante la ley, sin otro fundamento determinante, liga el concepto de la causalidad con condiciones totalmente distintas de las que constituyen la conexión en la naturaleza” (*KpV*, AA V, 69, tr. p. 81).

Tal como lo explica Kant en el párrafo anteriormente citado, la razón práctica tiene una dificultad aún más compleja para determinar la correspondencia entre concepto e intuición, pues no hay propiamente ninguna relación entre la ley incondicionada de la moralidad y los objetos sensibles, es decir, los actos condicionados por la causalidad natural. La salida a esta cuestión es nuevamente la aplicación de una comprensión mediadora. La facultad de juzgar puede realizar su aplicación o enjuiciamiento al advertir que debe subsumir una acción “posible para mí” (es decir, para el que enjuicia) bajo la ley suprasensible o lo bueno incondicionado. Por lo tanto, **no se trata del enjuiciamiento de la posibilidad de una acción que transcurre en el mundo de los sentidos**, ya que este tipo de enjuiciamiento lo determina un esquema de la intuición a partir del concepto de causalidad física. El juicio no apela al uso de un esquema apropiado para un caso, es decir para la acción o para el resultado del acto potencialmente moral, **sino que se remite a la comprensión de que es propiamente una ley moral incondicionada determinando no sensiblemente una voluntad**. Por esta razón, el esquema es a partir de la ley misma y la subsunción es bajo la ley sin la detención en el caso comprendido empíricamente. Kant explica esta aplicación del juicio determinante:

“La regla de la facultad de juzgar bajo las leyes de la razón pura práctica es ésta: pregúntate a ti mismo si la acción que tienes en mente ocurriera según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte, ¿podrías considerarla como posible por tu voluntad? **De hecho, cada uno juzga según esta regla si las acciones son moralmente buenas o malas**. Así se dice: si cada cual se permitiese engañar cuando quiere sacar provecho, o si se creyera tener derecho de abreviar su vida en cuanto se encuentra completamente asqueado de ella, o si viera con total indiferencia la miseria ajena, y si tú fuera parte de tal orden de cosas, **¿te encontrarías allí con el asentimiento de tu voluntad?** A decir verdad, cada cual sabe bien que si él se permite en secreto engañar no por eso todos harán lo mismo, o que, si es, sin que los demás lo adviertan, insensible para los demás, no inmediatamente todos los demás lo serían frente a él; así pues, esta comparación de las máximas de sus acciones con una ley universal de la naturaleza no es fundamento determinante de su voluntad. Sin embargo, **esa ley universal es un tipo para el juicio de las máximas según principios morales**. Si la máxima de la acción no es tal que aguante la comparación con la forma de una ley natural en general, es moralmente imposible. Así, juzga el entendimiento más común, pues la ley de la naturaleza está siempre en la base de todos sus juicios más corrientes, incluso los de experiencia. Así pues, esa ley siempre la tiene a la mano, pero en los casos en los que debe ser juzgada la causalidad por la libertad hace de esa ley de la naturaleza, sólo el tipo de una ley de la libertad, porque si no tiene a la mano algo capaz de servir de ejemplo en los casos de experiencia, no puede proporcionar a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación” (KpV AA V, 69 – 70, tr. p. 82).

Sabemos que en el caso de la moralidad la facultad de la razón provee la regla moral determinando la voluntad de manera a priori a partir del concepto de libertad. El

requerimiento del juicio permite subsumir bajo el tipo, esto es la ley moral, las máximas de acción. Es decir, el enjuiciamiento subsume los motivos que originan una acción bajo principios morales, auxiliando al sujeto mediante una comprensión para que la voluntad no devenga en un acto de determinación empírica. En consecuencia, la ley moral es el “tipo” bajo el que necesariamente se debe subsumir una máxima, pero el juicio recurre a una generalización de la naturaleza que sirva de ejemplo para que se pueda aplicar a casos de la experiencia la determinación de una causalidad que no puede comprenderse sensiblemente. **Esta diferenciación del uso de la facultad de juzgar en la *KpV* es valiosa porque aproxima la tematización del Juicio al problema de la realización de la moral.** Sin embargo, a diferencia del juicio reflexionante, este caso de juicio determinante establece con claridad que no se debe atender a la acción pues esta debe ser leída bajo la causalidad natural, **sino que se debe comprender la determinación de la voluntad bajo principios suprasensibles.** Por lo tanto, esta operación del enjuiciamiento diferencia abismalmente la esfera suprasensible de la esfera de la naturaleza, no preocupándose propiamente del problema de la realización de la libertad.

Volviendo ahora al examen principal, es necesario tener presente una vez más que es la introducción del nuevo análisis, es decir, el examen de los juicios reflexionantes lo que se puede denominar un estudio anteriormente no realizado y que resulta un aporte crucial. Pues los juicios reflexionantes atienden a la naturaleza para encontrar un principio de unidad, es decir, consideran la multiplicidad sensible y no a las reglas para mediar entre lo empírico y lo suprasensible. **En este sentido, Kant cree que es a partir del juicio reflexionante que la multiplicidad indeterminada de la naturaleza puede alcanzar a ser comprendida como una unidad de la diversidad natural que esté sujeta a fines racionales**⁶³. Y es que desde el punto de vista teórico la unidad de la naturaleza no resulta posible de determinar mediante los meros conceptos generales trascendentales del entendimiento pues su diversidad empírica es prácticamente infinita. Una vez que el juicio concreto esta comprensión, el ordenamiento natural puede ser visto como un ordenamiento trascendental que permita a lo empírico ser concordante con los fines de la libertad. De esta forma, el enjuiciamiento reflexionante introduciría el concepto de *Zweckmässigkeit* en la naturaleza en

⁶³ KU, Seg. Intro. II, AA V, 175, tr., p. 98 – 99.

sus distintos modos y se podría establecer el tránsito de la naturaleza a la libertad remediando la anterior problemática de la inconexión de las esferas. Por lo tanto, **en relación con la operación de la reflexión y la presentación del juicio reflexionante, Gérard Lebrun considera que la *KU* aclara el panorama del enjuiciamiento pues va más allá de la idea de “sano entendimiento”** como gesto de civilización que hace del hombre un sujeto juicioso para entender a este juicio como una actividad prelógica que conecta trascendentalmente lo sensible y lo incondicionado. No se trata solamente de postular una nueva dimensión del Juicio sino de entender un trasfondo que anteriormente lo teórico no podría siquiera abarcar:

“Por tanto, Kant no descubrió la facultad de juzgar en los años 1787-8; se vio llevado solamente a unificar las diversas figuras de la Reflexión, al meditar sobre “la finalidad de la naturaleza como sistema” y el presupuesto de especificación. Ahora bien, aquí no se trataba solamente de proseguir la investigación de los principios trascendentales hasta el “primer estrato” (erste Grundlage), sino incluso y sobre todo de cobrar conciencia de que la facultad de Juzgar no está forzosamente por la lógica, que ésta no hace más que restringir su empleo y volverlo “artificial” (en un sentido, por cierto, en absoluto peyorativo). Se ha dado cuenta de que la Crítica teórica debió dejar necesariamente de lado al sujeto filosofante, y de que el “entendimiento común” merecía más que una descripción antropológica. ¿Podemos hablar de evolución? Más bien de un esfuerzo por aclarar las zonas en sombra. ¿Por qué, no obstante, cambia tan radicalmente la palabra “Urteils kraft” según nos dirigimos a los textos “intelectualistas” (donde es sinónimo de principio de aplicación de la regla al caso) o a la Tercera Crítica (principio trascendental de unificación sistemática)? Esta transformación, ¿no es índice de una revisión de los conceptos y no, sencillamente de una diferencia en el nivel de la investigación? Sin duda, no hemos de hablar por entero ni de una autocrítica ni de un desnivel estructural. Se trata de otra cosa. La variación en el sentido y la amplitud que el autor le concede a la Facultad de juzgar nos parece más bien reflejo de una ambigüedad, de la imposibilidad para decidir en última instancia, incertidumbre, que encontramos en la entera actitud de Kant ante la filosofía” (Lebrun, 2008: 285 – 286).

De Lebrun además rescatamos su teorización sobre las intenciones kantianas. Para este intérprete la cuestión es más compleja que optar por una evolución o por una reestructuración conceptual, pues también resulta ser importante el afirmar una ambigüedad que es reconocible en esta continua reorganización quizás “vacilante” del sistema crítico.

En segundo lugar, **es en el objetivo de la Tercera Crítica, esto es, la comprensión del *Übergang*, donde se encuentra la noción más compleja de determinar en la perspectiva de la filosofía kantiana. En este caso resultan ser pocas las razones para afirmar que anteriormente se pensó el concepto de tránsito como un aspecto necesario.** A diferencia de lo reflexionante, la palabra tránsito no es mencionada por Kant en trabajos previos más que en algunas pocas ocasiones. En este sentido el uso del concepto es esquivo en

anterioridad a la *KU*, y es probable que no tenga la dimensión que tiene en el postulado de esta obra. Sin embargo, existen algunas menciones importantes de considerar. En su trabajo del 2001, Allison recopila las cuatro ocasiones del período crítico en que Kant insinúa el problema del tránsito, aunque no específicamente en los términos de un puente entre los dominios de la naturaleza y la libertad, pues a ojos de este intérprete es muy probable que para ese entonces Kant aún no tuviese certeza de la respuesta a este problema⁶⁴. Además, se trata de un problema paralelo a otras discusiones más centrales de estos textos⁶⁵. Sabemos además por los recuentos de autores como Turró, Nuzzo y Tonelli que el período de trabajo y escritura que antecede a la *KU* está lleno de reflexiones que repiensen algunos aspectos del sistema crítico. Por otra parte, para el momento en que se plantea un tránsito en la *KrV*, el sistema de la razón práctica tampoco está completamente definido por lo que Kant no ha notado algunas consideraciones que tienen que ver propiamente con la realización de la libertad y que evidenciarán posteriormente la tensión entre naturaleza y libertad del modo en que se expone en las *Introducciones* de la *KU*. Aun así, las menciones al concepto se encuentran en la *KrV*, la *KpV*, indirectamente en el texto *Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía* y en la *Sección XI* de la *Erste Einleitung*. Resulta interesante tener

⁶⁴ Allison incluso destaca el hecho de que la atribución del *Übergang* a la capacidad de Juzgar es también una novedad. Pues la referencia del concepto de la Primera Crítica pone en perspectiva a los conceptos de la razón, esto es, las ideas trascendentales en posibilidad de tránsito. Esto también permite comprender diferencias significativas entre los planteamientos de las Críticas y los desarrollos que éstas toman en cuenta: “Nevertheless, it must be emphasized that on either interpretation, there remain significant differences between the first and third Critiques in the understanding of both the nature and the necessity of the transition. Indeed, **I believe that these differences are so great that it is highly misleading to regard the passing mention of an *Übergang* in the first Critique as an anticipation of the problem with which Kant became centrally concerned in the third.** In part, this is due to the change in Kant’s views on moral motivation brought about by his “discovery” of the principle of the autonomy of the will as the true foundation of morality. Of even greater relevance to our present concerns, however, are the facts that in the third Critique the *Übergang* is attributed to judgment’s concept of the purposiveness of nature, rather than to ideas of reason, and only in the Second Introduction is it appealed to in order to bridge a supposed “immense gulf” between the domains of the concepts of nature and freedom” (Allison, 2001: 197).

⁶⁵ “Prior to the Second Introduction, where it occupies pride of place, there are four texts from the critical period in which Kant either refers explicitly to an *Übergang* from nature to freedom (or its equivalent) or poses the problem to which it is the apparent solution. As we shall see, however, in none of these is the discussion more than peripheral to the main topic, and Kant is not very clear about how this *Übergang* is to be understood, or even about the precise nature of the problem in question” (Allison, 2001: 197).

presente el completo recuento de Allison (2001: 197 – 201), pero como se trata de un comentario de extensión considerable no será reproducido aquí tal análisis⁶⁶. Presentamos sin embargo a continuación las citas de las Críticas:

1) *KrV*:

“Aunque debemos decir de los conceptos trascendentales de la razón: son sólo ideas, no por eso habremos de considerarlos superfluos ni nulos. Pues, aunque ningún objeto pueda ser determinado por ellos, ellos pueden servirle al entendimiento, en el fundamento, y sin ser notados, como canon de su uso ensanchado y coherente; con lo cual él no conoce, ciertamente, ningún objeto más de los que conocería según sus [propios] conceptos, pero es mejor dirigido, y es llevado más lejos, en ese conocimiento. **Por no decir, además, que ellos quizá hagan posible un tránsito de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, y puedan darles de esa manera, a las ideas morales mismas, apoyo y concatenación con los conocimientos especulativos de la razón.** La explicación de todo esto debe esperarse en lo que sigue” (*KrV* A 329 / B 386).

2) *KpV* “*El Übergang del uso teórico al práctico de las categorías o conceptos de la razón*⁶⁷”:

“So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen spekulativen Vernunft, welche doch ihre besondere Kritik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemet (da abgeurteilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen), doch hier erlaubt, ja nötig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Übergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher Übergang macht aber keine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche notwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen” (*KpV*, Pref., AA V, 7).

A partir de los dos casos presentados, reflexionamos que uno de los aspectos que está presente desde un comienzo en el concepto de *Übergang* es la **pretensión de un enlace**. En

⁶⁶ En las anteriores notas al pie han sido citadas referencias extensas del trabajo de Allison con el fin de no interrumpir excesivamente el texto principal. Se debe destacar además que los trabajos de este intérprete son de excelencia tanto por su discusión bibliográfica como por lo asertivo que resulta ser su planteamiento. En consecuencia, resulta fructífero revisar el texto “Kant’s theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement” porque este autor no se limita a presentar las referencias, ya que plantea además sus estimaciones sobre el uso del concepto *Übergang* en cada caso anterior a la *KU* y junto con ello la exposición de lo comentado por otros autores.

⁶⁷ Citamos el párrafo en alemán porque la edición al español nos ha generado cierta insatisfacción. En general, en esta investigación no se han tenido mayores inconvenientes en el uso de las traducciones de los escritos kantianos, pues se ha intentado recurrir a textos de buen estándar. En consecuencia, esta referencia se trata de una cuestión excepcional para este trabajo.

este sentido, la referencia de la *KrV* es importante. Sin embargo, la *KU* plantea el vínculo de una forma nueva al recurrir al juicio reflexionante como mediación entre lo teórico y lo práctico. No se trata entonces de una conexión entre los usos de la razón sino de una conciliación mediante la facultad común del Juicio. Para esta misión, el concepto de tránsito es fundamental ya que el fin de este enlace será la unidad de la razón y la posibilidad de una experiencia que no solo signifique a la capacidad teórica. Por lo tanto:

“(…) la *KU* no constituye ningún ámbito de objetos distinto a los anteriores, sino que altera la comprensión escindida de tales objetos: desde la perspectiva doctrinal-metafísica y su fundamentación en la Analítica de las primeras críticas, el mundo sensible y el inteligible forman dos universos autónomos y encerrados en su propio sistema de principios, sólo conectados negativamente por la no-contradictoria mutua y por la posibilidad lógica de un paralelismo en sus respectivos objetos; ahora se trata de deshacer tal abismo infranqueable mediante una comprensión unitaria de los dos mundos, es decir, de explicar la incidencia real de uno sobre otro y así unificar en cierto sentido la temática metafísicamente separada, mediante el recurso al Juicio como facultad común a ambos”(Turró, 1996: 52).

Brinda también claridad a esta cuestión la observación de Allison, porque el léxico⁶⁸ que *anuncia el establecimiento de un puente entre las esferas de la libertad y la naturaleza* es propio a la visión de la Tercera Crítica en tanto que Kant ha visto más en profundidad las dificultades que rigen a la interacción del mundo fenoménico y la libertad práctica pues se ha hecho evidente que la propuesta de la *KpV* no progresa más allá de la anterior solución a la tercera antinomia. En este sentido, más cercano al concepto de *Übergang* de la Tercera Crítica es lo que se refleja en un comentario de la *Fundamentación*. Tómese tal pronunciamiento como un complemento interesante de lo planteado por Allison. Pues en el *Prólogo* de esta obra de 1785 se establece la **necesidad de completar el proyecto de la razón práctica en unidad con la razón teórica (especulativa). En otras palabras, se trata**

⁶⁸ Incluso el lector que aborda el texto de la *Segunda Einleitung* por primera vez notará las diferencias entre los términos habituales de las críticas anteriores y los usos propios de la *KU*. Pues en la instancia de la Tercera Crítica se habla de la facultad teórica del entendimiento restringiendo el uso de la razón pura a la razón práctica, la cual también es mentada como “facultad de desear”. Lo anterior responde a la designación de la clásica división de la razón pura teórica y práctica a partir de la división en ámbitos de legislación del conocer (pertinente además con la división de la filosofía). Siendo más específicos, también hay que advertir que la división en estos ámbitos, llamados *esferas* por Kant, responde a la consideración de la división de las facultades superiores del conocer que permitirá posteriormente comprender que entre facultad de entender y facultad de desear media el sentimiento de placer y displacer como de igual manera entre el entendimiento y la razón está el Juicio.

de una alusión directa a lo que representará el concepto del *Übergang* como recurso empleado para culminar el sistema de la razón pura:

“En verdad, no hay para tal metafísica otro fundamento, propiamente, que la crítica de una razón pura práctica, del mismo modo que para la metafísica [de la naturaleza] no hay otro fundamento que la ya publicada crítica de la razón pura especulativa. Pero aquélla no es de tan extrema necesidad como ésta, porque la razón humana, en lo moral, aún en el más vulgar entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión; mientras que en el uso que, en el uso teórico, pero puro, es enteramente dialéctica. Además, para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de ser completa, **poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común [*gemeinschaftlichen Princip*] a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación.** Pero no podría llegar en esto todavía a ser lo completo que es preciso ser, sin entrar en consideraciones de muy distinta especie y confundir al lector. Por todo lo cual, en lugar de Crítica de la razón pura práctica, empleo el nombre de Fundamentación de la metafísica de las costumbres” (Fund. Met. Cost., Pról. AA IV, 391, tr., p. 31).

En definitiva, a partir de lo anteriormente presentado hay razones para establecer que la tarea crítica en su última reformulación busca ser completada en el Juicio a partir de la *KU* y que en este proceder se observa la subsistencia de elementos que ya presupuestos se especifican en relación con la facultad que posibilita el enlace o mediación. De acuerdo con esto, el planteamiento de que esta tarea sea a partir del postulado de tránsito entre razón y entendimiento brindado por la facultad reflexionante parece ser un aspecto mayoritariamente propio de la formulación de la Tercera Crítica. Una comprensión apropiada de la obra implicaría destacar la explicación de Kant de la *Sección III* de la *Segunda Introducción*. Pero a estas cuestiones ya atenderemos más adelante para un análisis más completo.

1.2 El tercer interés de la razón

En esta primera parte, la exposición de los elementos ha estado dedicada a presentar la importancia de la obra *KU* y su rol no menor en el sistema crítico. También a partir del concepto de tránsito se ha planteado la necesidad que se encuentra involucrada en el objetivo de la obra y el progreso teórico que ésta involucra. Pues efectivamente hay un contexto en el que Kant repiensa algunos aspectos de su filosofía con el fin de establecer definitivamente el despliegue de la razón en la experiencia posible. En este sentido es más que evidente que aquí se ha buscado establecer las razones por las que el *Übergang* resulta ser un concepto necesario. Pero *¿es posible esperar su realización?* Y, *¿por qué esperaríamos tal realización?* En este sentido, y pensando en el marco de la realidad cabría preguntarse *¿qué significa la necesidad de este elemento para nosotros?* *¿Hay, algo así, como implicancias si acaso no ocurre un tránsito entre naturaleza y libertad?* *¿Y si ocurre, qué significado tiene?* *¿Qué es lo que se debe de esperar?* Yendo en este sentido, parece ser que este aspecto hay que verlo más allá de los problemas teóricos que podrían acontecer en la situación de que no ocurriese mediación entre libertad y naturaleza. Hay que analizar qué significa que no se dé un *Übergang* entendiendo por consecuencias negativas de esto algo más que la afirmación técnica del nulo encuentro de la libertad con un mundo en el cual hacerse. Porque es propiamente el valor humano implicado en esta consideración lo que realmente debe asegurar la *KU*. A partir de estas suposiciones nos orientamos ahora a atender el tercer interés de la razón representado en la interrogante “*¿Qué puedo esperar?*”. Un aspecto que por lo demás sentará las bases para la historia.

El *Übergang* es el recurso kantiano para la realización de la libertad. Por lo tanto, si no es posible, implicará que no habrá un fin de la libertad. Viendo el problema a partir de los términos de la *KU*, la nula posibilidad de tránsito de la naturaleza a la libertad resultaría ser un aspecto incierto pero que sólo compele al hombre debido a su condición racional y su capacidad de comprender fines morales. Hay que reflexionar además que sin la esperanza del fin de la libertad éste se limitaría a ser un sujeto cuya voluntad racional lo dispone a un ideal del que no cabe esperar realización. Esto resulta un tanto absurdo para la existencia humana pues no habría una posibilidad de esperar que el desarrollo de las acciones humanas sea por

libertad y no por mera causalidad mecánica. En ese sentido vuelve a surgir la idea de un deber de realización de la libertad en la naturaleza que se ve evidenciado por la necesidad de acontecer del *Übergang*, ya que de lo contrario el sistema de la razón queda incompleto pues se vuelve improbable resguardar los intereses de la propia razón. La consecuencia implicada en que la naturaleza se encuentre imposibilitada de transitar a la libertad es la cancelación del tercer interés pues no hay nada que esté permitido esperar. Con esto, el edificio de la razón se vuelve inseguro, pues habría fundamentos a priori para el entendimiento y para la conducción de máximas bajo principios morales, pero no se tendrían propósitos a esperar pues la realización última de los fines sólo es posible de alcanzar a partir de reflexionar lo práctico en lo teórico. La perspectiva del hombre ante la naturaleza es de radical soledad puesto que si no existen *fines* ¿cuál es el verdadero sentido de la vida humana? ¿Para qué la acción si esta no puede ser libre? ¿Cuál es la finalidad de todo esto? En este sentido, ahora es posible apreciar que **en la tentativa de cumplir con la unidad de la razón se encierra un aspecto antropológico de la obra kantiana**, ya que al salvaguardar el tercer interés de la razón se da un contenido a la finalidad del hombre entendiendo por qué el sujeto aguarda el fin de la libertad. Pues es el hombre el poseedor de la expectativa que busca responder *lo que se puede esperar* de la naturaleza a partir de considerar la realización del vínculo de aquella con la libertad. **La KU resguarda este interés y como crítica responde en qué medida éste se puede efectuar, esto es, cómo y hasta qué punto los fines racionales se pueden desarrollar en la naturaleza.** Por lo tanto, “¿Qué me está permitido esperar?” es la pregunta que se plantea el hombre interrogando su sentido como sujeto racional pero partícipe del sistema de la naturaleza. Y, en síntesis, el *Übergang* es requerido para responder el sentido último de la acción humana pues desde la perspectiva reflexionante se plantea la posibilidad de la vida de la humanidad de acuerdo con su finalidad. Una fuente que plantea esta cuestión es María Rosa Borrás quien afirma que el aspecto articulador de la *KU* se refleja en la unificación de las capacidades del hombre planteándolo ahora como sujeto de acción de acuerdo con la determinación por fines:

“Al meu entendre, la idea central de la Crítica del Judici, la idea de finalitat, introdueix un àmbit nou de reflexió a la filosofia kantiana, concretament el que correspon a una concepció de l'home com a ésser que es determina a si mateix per finalitats; és a dir, Kant en aquesta obra estudia l'arrel teleològica de l'esser huma. Ara bé, això representa que l'objecte d'estudi és allò que es comú a la capacitat cognoscitiva i a la capacitat moral de l'home: llibertat i indeterminació. Ser home és principalment (i diferenciadament) ser

subjecte d'acció. A diferència de les coses que són com són, l'home entra en relació amb el món que l'envolta dotat de la seva capacitat de judici la qual li permet limitar i definir la diversitat mitjançant criteris d'unitat significativa. Si considerem que els mecanismes i principis que intervenen i justifiquen l'acció cognoscitiva Kant ja els ha explicat a la *Critica de la raó pura* i que a la *Critica de la raó pràctica* va exposar en quin sentit la raó constitueix la instància última de determinació en l'acció moral (acció lliure i interhumana), convindrem en què hi mancava a la concepció global explicar com ambdues dimensions de l'activitat humana responen a una mateixa i única capacitat de ser subjecte. Això és concretament el que ens explica la *Critica del Judici*" (Borras, 1990: 275 – 276).

De esta manera, si anteriormente se había tematizado el ámbito del conocimiento teórico mediante la legislación del entendimiento en la *KrV* y a la razón práctica como fundamento de la determinación de la voluntad en la *KpV*, han sido tematizadas las esferas que determinan la doble causalidad del sujeto. Sin embargo, resta la comprensión subjetiva que medie entre ambos ámbitos para explicar ahora el significado de la actividad humana como determinación en función de fines/sentidos. Es decir, debe ser estudiado el despliegue de lo que representa ser un sujeto racional – finito y que a nuestro parecer involucra al tercer interés de la razón, pues el sujeto **debe adquirir la reflexión de sí mismo para comprender qué es lo posible de realizar en la naturaleza o en el mundo que habita.** Y a propósito de esto último, también surge la consideración por la siguiente reflexión sobre la filosofía kantiana. Pues pesar de que comúnmente no se deja ver en esta perspectiva, el problema nouménico – fenoménico (que anteriormente entendíamos como una asimilación del problema libertad – naturaleza) es una cuestión que involucra necesariamente al hombre. Porque debido a la dualidad de su esencia, al hombre le es compleja su propia existencia. Por esta razón, la *KU* ve más allá del establecimiento de una armonía y tematiza la posibilidad de comprensión unitaria entre finitud y racionalidad. El punto cúlmine de esta cuestión será la autocomprensión del hombre como fin final de la naturaleza. También puede ser pensado que, desde la perspectiva del tercer interés, el aspecto de la doble condición humana involucra también el problema de la relación entre felicidad y la libertad. La felicidad siempre ha sido compleja para Kant, pues es un aspecto que resulta altamente irresoluble. Sin embargo, ambas constituyen fines humanos que buscan ser alcanzados pues la felicidad es un ideal de lo sensible mientras que la libertad es un ideal de la razón. Si bien es complejo separar la felicidad de una teoría moral, desde la perspectiva del fundamento moral kantiano la felicidad no puede encontrarse directamente vinculada a la máxima moral que determina a la voluntad, pues la felicidad siempre implicará elementos empíricamente condicionados que no pueden

ser constituidos como principios morales. Por lo tanto, el tercer interés tematizado por la *KU* también involucra cuestionarse la relación entre libertad y felicidad como dos aspectos que debiesen encontrar un enlace ya que *¿cómo se puede ser feliz sin bien y cómo se puede alcanzar lo bueno, el bien moral sin ser feliz? ¿No es todo lo que se espera en alguna medida significativo para constituir felicidad y libertad? ¿Es legítimo esperar ser libre y ser feliz?* Villacañas comenta que partir de la finitud radical de la naturaleza, y por lo tanto del hombre que como parte del sistema natural también está permeado por esta característica de lo sensible, se debe conducir críticamente la pregunta sobre la esperanza para entender cómo se puede demandar confianza en las condiciones sensibles y en la efectuación de la libertad:

“Esa finitud desplazada al límite no es en sí misma un obstáculo, pues como tal proporciona el marco supremo de todo análisis transcendental. Ella no destruye el optimismo de la razón, pero exige la pregunta acerca de los fundamentos para nuestra esperanza. ¿Entonces, cuál era realmente ese obstáculo para la confianza?” (Villacañas, 1990:16).

Si se piensa estrictamente en el argumento de la doble causalidad, el hombre actuaría empíricamente en busca de satisfacer sus deseos de felicidad y tendría la opción de actuar moralmente fundamentando a partir del plano racional su voluntad en el bien incondicionado. Pero nuevamente aquí la división de lo empírico y lo racional es insuficiente pues atendemos a un sistema metafísico que se agota sin dar una respuesta de unidad. En este sentido, al desarrollar una respuesta al tercer interés, la *KU* también plantea la solución al abismo de la naturaleza y la libertad en el nivel de resolver lo que es hombre en tanto criatura racional finita. Pues el sujeto humano, hasta ahora habitante de dos legalidades independientes, adquiere mediante el juicio reflexionante la posibilidad de esperar compatibilizar en la naturaleza finita su infinita posibilidad de libertad. Para esto se debe dar cuenta de la búsqueda de espontaneidad, un rasgo propio de la libertad, y que surge a partir de las formas del juicio reflexionante en su examen de la naturaleza. Aquellas permiten la experimentación de la *Zweckmäßigkeit* y resultan pertinentes al sujeto porque también lo disponen a su propia reflexión. Por lo tanto, el hombre *siente y piensa el fin* al mismo tiempo que puede reconocer su propia estructura finalista. Téngase presente que:

“(…) “espontaneidad” (...) – junto a las diversas formas que esa espontaneidad adopta a lo largo de la Crítica de la facultad de juzgar: libre juego de las facultades de conocimiento, sentimiento de nuestra destinación suprasensible, libre conformidad a fin de la naturaleza – no sólo permite dar cuenta de la organización interna de la obra, sino que también evidencia que no es precisamente el “sistema de la filosofía” como doctrina

lo que se juega en último término en esta tercera Crítica, sino el examen crítico de la finitud del ser humano como origen de todas las dicotomías que caracterizan precisamente nuestra condición finita: sensibilidad y entendimiento, teoría y práctica, y especialmente naturaleza y libertad. La idea misma de “sistema”, en efecto, es sometida a crítica en esta obra tardía de Kant” (Molina, 2007: 675 – 676).

Finalmente, también debe ser considerado el elemento de la esperanza y su presencia en la *KU*. Pues la repuesta a lo qué me está permitido esperar deberá expresar los términos legítimos en que se puede sustentar la esperanza, confirmando en qué medida el mundo sensible puede albergar el fin final de la causalidad por libertad. Por lo tanto, *¿hasta qué punto es posible compatibilizar la naturaleza y su determinismo mecánico con la espontaneidad de la libertad?* La respuesta a esto parece ser la lectura teleológica de la *Zweckmäßigkeit*, que comprende a partir del juicio reflexionante a la naturaleza desde un *como sí [als ob]* ella fuese un sistema de fines. Sin embargo, para que esta lectura pueda darse efectivamente, y con ello la libertad se pueda realizar en la experiencia sensible existiendo propiamente una esperanza, el ser humano racional y sensible debe tener respuesta a su búsqueda de sentido. Es decir, **el hombre debe comprender su existencia de acuerdo con el sistema de fines racionales y para esto debe poner en marcha la cultura [Bildung]**.

Villacañas facilita la explicación de este punto:

“El hombre no podrá dar un fin final a la naturaleza y su uso mientras no sepa un fin final a su propia existencia. No podrá ordenar la naturaleza como sistema teleológico mientras no ordene su existencia y su vida como sistema teleológico. El hombre es, sin duda, el único que puede poner fines, pero debe hacerlo ordenadamente a no ser que introduzca el caos en la realidad. El establecimiento ordenado de fines reside en su cultura, por lo tanto, el sistema de dominación técnica de la naturaleza debe enderezarse a la *Bildung* como forma ordenada de proponerse fines. El hombre como sistema ordenador de fines, el hombre formado, es el punto al que debemos suponer que apunta la *natura naturans* para así ordenar sus productos en medios y fines” (Villacañas, 1990:48).

Para cerrar esta cuestión, el tratamiento del tercer interés de la razón también debe especificar al concepto de *experiencia posible*. Pues **a partir de la Tercera Crítica la experiencia posible se comprende como el suelo común del conocimiento viable**, ya que es el lugar en donde los hombres advierten el qué y el cómo de lo que pueden tener por posible de esperar y que, por lo tanto, pueden demandar a la razón crítica. La experiencia posible es, en este caso, la expectativa de lo que es legítimo llegar a experimentar:

“Ahora bien, pensar la experiencia como el lugar común del que nacen y al que retornar los diversos intereses del ser racional finito es un paso que, aunque sugerido no había

sido examinado expresamente en las dos Críticas anteriores. Es sólo en la Crítica de la facultad de juzgar donde Kant indaga en un concepto ampliado de experiencia que ya no se limita al mero conocimiento teórico, sino que se abre a la contemplación desinteresada de lo bello, a la experiencia del límite mismo de nuestra sensibilidad ante lo sublime, y a la percepción de la vida en su peculiar organización de sentido” (Molina, 2007: 676 – 677).

Sin embargo, la experiencia posible también experimenta la temporalidad. Este sentir pone al hombre en la perspectiva de interrogar por existencia y por el devenir de esta. De esta manera, ya no se atiende sólo a la temporalidad presente sino también a lo que pasa y pasará. A partir de esto, se plantea al sujeto como capaz de enjuiciar lo sucedido y lo que está por suceder generando esperanzas del futuro. Esto permite advertir la cercanía de la Tercera Crítica con la concepción de la historia como progreso humano. Pues la historia **no es para Kant meramente el recuento y la agrupación de hechos acontecidos sino la reflexión de lo que estos significan desde el análisis de su realización racional y, por lo tanto, su sentido de acuerdo con el fin de la libertad.** En consecuencia, lo que está pendiente de ser comprendido por la razón humana mediante el nexo de ambos dominios, la naturaleza y libertad, es la respuesta a lo que florecerá en el suelo de lo posible aproximando la reflexión teleológica a la pregunta por los fines en la historia. Villacañas también ve esta cercanía comprendiendo lo siguiente:

“¿Qué puede esperar la razón de su propia obra de ordenación de la realidad sensible? Y esta sería equivalente a esta otra: ¿Qué puede esperar la razón de sí misma? En esta noción de la razón autoconsciente de su soberanía, pero también de su soledad, la naturaleza no sería nada inmediato, en quien sentirse acogido por sentimentalismo, fe o inconsciencia, sino algo que debe ser construido sobre un espacio y un tiempo de tal manera que podamos hacer de ella nuestra casa. Y para eso parece que urgente sería conocer la casa que necesitamos construir desde los intereses de la razón” (Villacañas, 1990:16).

El texto *Presunto comienzo o Comienzo verosímil de la historia humana (1786)* demuestra esta cuestión con una bella explicación a la transición del hombre una vez que sale de su estado de naturaleza instintiva o meramente salvaje para avanzar a la construcción cultural:

“El tercer paso de la razón, una vez que se hubo mezclado con las primeras necesidades inmediatamente sensibles, fue la reflexiva expectación de lo futuro. Esta facultad de no gozar sólo el instante presente, sino también de actualizar el tiempo por venir, con frecuencia muy alejado, constituye el signo más decisivo de la preeminencia humana: la de preparar su destino conforme con fines remotos; pero al mismo tiempo, es la fuente inagotable de los cuidados y aflicciones acarreados por la incertidumbre del futuro, cosa de que fueron dispensados todos los animales” (Pres. Com. His. H., AA VIII, 113, tr., p. 79 – 80).

Finalmente, al reflexionar la posibilidad de la unidad entre libertad y naturaleza abordando la perspectiva del ser humano como sujeto que delibera la temporalidad con el fin de apreciar su existencia de acuerdo con la libertad, la *KU* conduce irremediabilmente a la historia. Pues la interrogante “¿*Qué es posible esperar?*” apela a la legitimidad para examinar mediante el Juicio a lo histórico, planteando cuál es nuestro sentido como especie en perspectiva del futuro y si acaso nos es legítimo esperar la libertad para que quizás algún día una lejana humanidad se pueda desarrollar conforme a los fines de la razón.

2. Facultad de juzgar y juicio reflexionante

Cinco consideraciones de relevancia para la comprensión de los contenidos de la KU

En esta instancia de la exposición es de suponer que ya no resulta ajena la comprensión de la de *la facultad de juzgar* como capacidad, así como tampoco se desconoce la noción de *juicio reflexionante* como actividad, pues anteriormente la investigación ha comentado los aspectos primordiales de ambas menciones. Sin embargo, para enfocar el examen en los presupuestos de la *KU* el objetivo a continuación será plantear definitivamente las características y definiciones kantianas sobre facultad y juicio.

En primer lugar, atiéndase los aspectos terminológicos. *Facultad de juzgar* o *Urteilkraft* **es la capacidad de juzgar**. Aquí conviene tener presente que la facultad del enjuiciamiento resulta ser distinta de lo que se denomina *juicio* o *Urteil*. Pues este último se comprende como el resultado de la actividad del enjuiciamiento, es decir, como el acto de enjuiciar; “This term needs to be somehow distinguished from Urteil. While Urteil is “judgment” as the product of the activity of Urteilen (judging), Urteilkraft is the faculty, capacity, ability, or power that judges and pronounces judgments. E. Weil even proposes to render it with *faculté judiciaire*” (Nuzzo, 2005:167). El otro gran aspecto fundamental asociado a la terminología es la idea kantiana sobre la facultad del enjuiciamiento como *mediadora* entre el entendimiento y la razón.

Segundo, conviene apreciar las características más esenciales. Una cuestión de gran relevancia sobre la *Urteilskraft* es **su imposibilidad de ser aprendida** pues esta sólo puede ser cultivada. Como capacidad de enjuiciar observábamos que ya había sido tematizada por Kant en *KrV A 133 / B 172*, un pasaje en el que se indicaba que ésta trataba de *un talento natural*. La *Urteilskraft*, por lo tanto, es *una habilidad cultivable o un sano entendimiento*, cuya ausencia conduce a la estupidez. Pero resulta importante considerar que no solamente se trata de una capacidad o destreza innata, sino más bien de una *habilidad superior* pues la facultad de juzgar o el *Juicio* es **también una facultad legisladora**. Es decir, una facultad de principios. Kant lo aclara en la *Einleitung Segunda* de la *KU* concluyendo la posibilidad de atribuir **legislación a priori** a la *Urteilskraft* a partir de su **carácter intermediario entre las facultades superiores de la razón y el entendimiento**. Sin embargo, esta atribución a priori tiene cierta restricción, pues como la distinción teórico y práctico indica a la filosofía que sólo puede existir una división de facultades superiores con principios fundantes de orden empírico o moral, a la *Urteilskraft* sólo le corresponderá un principio subjetivo. **Porque el Juicio no tiene esfera propia**, y esto equivale a decir que no posee legislación de conceptos autónoma y constituyente. Es más, depende del ámbito/esfera teórica. Sin embargo, esto no quiere decir que sólo puede ser operado a partir de su subordinación al entendimiento y a la lógico (su uso más impropio como diría G. Lebrun) sino que puede actuar a partir de la reflexión atendiendo a sus propias condiciones de enjuiciamiento:

“Ahora bien, según el propio Kant, con [los juicios determinantes] no se agota el examen de la “facultad del juicio”, porque, aunque su papel era decisivo en ambas legislaciones para realizar ni más ni menos que la mediación entre los conceptos *a priori* y los casos de su aplicación, el juicio, en tales condiciones, estaba sometido a su vez necesariamente al entendimiento o a la razón y de estas extraía su principio de determinación. En efecto, los conceptos puros que ella debe aplicar a cada caso no los producía por sí misma, sino que le venían dados a partir de una de esas dos facultades superiores de conocimiento. Pero el punto de la tercera Crítica es precisamente que la facultad de juzgar también posee su propia forma de “legislación”, aunque esta no sirva para determinar ya ningún objeto. En este caso —argumenta entonces Kant— es el sujeto mismo de la facultad de juzgar el que “reflexiona” sobre su propio modo de ser afectado por los objetos y sobre su propia condición con ocasión de lo que se le presenta: esto es, “siente”” (Molina, 2007: 678).

La *Urteilskraft* es propiamente el Juicio reflexionante y puede darse en independencia de la legislación del entendimiento mientras opera bajo sus condiciones subjetivas. Pero antes de definir el aspecto reflexionante hay que atender que su capacidad de mediación es

el primer aspecto declarado que permite a la *Urteilkraft* ser comprendida como una facultad superior y que, por tanto, marcha bajo su propia forma. Pues aun cuando su actividad surja en el ámbito subjetivo, no constituyendo una legislación determinante sobre los objetos, la facultad de juzgar emplea su principio consigo mismo. Por lo tanto, éste tiene un cierto uso (*territorium*) de conceptos sobre objetos a los cuales puede comprender a partir de su particular principio trascendental. Y, en consecuencia:

“En la familia de las facultades de conocer superiores hay, sin embargo, **un término medio entre el entendimiento y la razón. Este es el Juicio**, del cual hay motivo para suponer, por analogía, que encierra en sí igualmente, si no una legislación propia, al menos su propio principio interno, uno subjetivo a priori, desde luego, para buscar leyes, el cual, aunque no posea campo alguno de los objetos como esfera suya, puede, sin embargo, tener algún territorio, y una cierta propiedad del mismo, para lo cual, justamente, sólo este principio sería valedero” (KU, Seg. Intro. III, AA V, 177, tr., p. 100).

En consecuencia, del carácter subjetivo del juicio se desprende la relación no cognitiva que estable el Juicio con los objetos de su atención, pues atiende a estos para la reflexión sobre los límites y posibilidades de las cosas en general.

En tercer lugar, es relevante comentar la idea del sentimiento o del *Gefühl* asociado a la *Urteilkraft* ya que este aspecto tiene que ver con el desarrollo de la idea del Juicio como mediador. A cada *facultad legisladora*, llamadas también *de representación* o *superiores*, es decir, entendimiento, razón y Juicio, se le puede identificar con una *capacidad* o *facultad del alma*. Y en este caso, *el sentimiento de placer y dolor* se corresponde con el Juicio mientras que la facultad de conocer se conecta con el entendimiento y la facultad de desear con la razón respectivamente.

“Kant establece una relación entre la facultad de juzgar reflexionante y el “sentimiento de placer y displacer”, que es precisamente lo que constituye buena parte de la “vida” misma, según una definición que ya había dado Kant en su segunda Crítica y que aquí retoma de manera mucho más decisiva. Por lo tanto, frente a la facultad de conocer y a la facultad de querer, es ahora el “sentimiento” (*Gefühl*) sobre lo que recae la investigación trascendental” (Molina, 2007: 678).

Para esta cuestión del sentimiento, hay que atender a la *Sección III* de la *Einleitung Segunda* pues en ella además se establece que debido a que el Juicio posee el carácter de mediación de una facultad legisladora a priori, la Tercera Crítica tiene que implicar la

búsqueda y exposición del principio a priori⁶⁹ de tal mediación. Y en este sentido, hay que llegar al principio trascendental que legitima la conexión o mediación de las esferas y de las capacidades pues así será posible el tránsito desde la unidad de lo natural a la libertad. En este contexto, uno atiende al sentimiento por ser aquello del sujeto a lo que le es propio mediar y que queda en evidencia en el examen a la facultad de juzgar.

“(…) solamente el entendimiento es legislador cuándo aquélla, como facultad de un conocimiento teórico, es referida a la naturaleza; sólo en relación a la naturaleza (como fenómeno) nos es posible establecer leyes por medio de conceptos de la naturaleza a priori, los cuales propiamente son conceptos puros del entendimiento. Para la facultad de desear, como facultad superior, según el concepto de libertad, sólo la razón (en la cual solamente este concepto reside) es legisladora a priori. Ahora bien: **entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento de placer, así como entre el entendimiento y la razón está el Juicio.** Es, pues, de suponer al menos provisionalmente, que **el Juicio encierra igualmente para sí un principio a priori** y que, ya que necesariamente placer o dolor van unidos con la facultad de desear (sea que este placer, como en la inferior, preceda al principio de la misma, o sea que, en como en la superior, surja de la determinación de la misma, por medio de la ley moral), **realiza también un tránsito de la facultad pura del conocer, o sea, de la esfera de los conceptos de la naturaleza la esfera del concepto de libertad,** del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón” (KU, Seg. Intro. III, AA V, 178 – 179, tr., p. 102).

Según nuestra apreciación, la propuesta de Kant establece que **del mismo modo en que *el sentimiento de placer y displacer opera como un intermediario entre las facultades de conocer y desear, la capacidad de Juzgar es un mediador entre entendimiento y razón.*** Pero esto conduce a dos aspectos más. Primero, para que estas mediaciones pueden ser efectivamente operaciones cuyo fin sea la unión entre lo sensible y lo suprasensible, habría que encargarse de rastrear el principio a priori que justifique esta posibilidad de conexión entre las legislaciones puras de la moral y del conocimiento. **Tal principio a priori del Juicio es afirmado más tarde como el principio de finalidad o la *Zweckmässigkeit*.** Por lo tanto, la finalidad es lo que permite concretar la operación de un tránsito o

⁶⁹ También en el *Prólogo* de la *KU* se plantean las preguntas que regirán esta investigación crítica a partir del rasgo de mediación: “El Juicio, que, en orden de nuestras facultades de conocimiento, forma un término medio entre el entendimiento y la razón, ¿tiene también por sí principios a priori? ¿Son estos constitutivos, o meramente regulativos (que no determinan esfera propia alguna)? ¿Da el Juicio la regla a priori al sentimiento de placer y dolor, que es el enlace entre la facultad de conocer y la facultad de desear (del mismo modo que el entendimiento prescribe leyes a priori a la primera y la razón a la segunda)? Con estas cuestiones se ocupa la presente Crítica del Juicio (KU, Pról. AA V, 168, tr., p. 88). A partir de encargarse de responder estas preguntas, la *KU* podría definir la actividad de tránsito establecida por la facultad reflexionante al mismo tiempo que puede concluir la esencia de la tercera facultad superior.

mediación. Segundo, como se trata de facultades mediadoras, o que poseen la capacidad de enlace, otra forma de entender este doble aspecto del Juicio y del sentimiento es apreciar que las distinciones estarán conectadas con un tipo de *Übergang* en vista de la forma de reflexión que tematicen. **Se tiene al *Gefühl* como lo asociado a la mediación estética y al Juicio como la mediación teleológica.** Atiéndase este aspecto. Si bien aún Kant no introduce los tipos de *Zweckmässigkeit* ni la caracterización de juicios reflexionantes surgidos según el principio de finalidad operante, a **nuestro parecer es importante observar que en el párrafo anteriormente citado ya están implicados los juicios estéticos y los juicios teleológicos, es decir, la división reflexionante.** Y en alguna medida, con esto se puede hacer notar que **el tránsito puede ocurrir de acuerdo con alguno de los dos tipos de juicios reflexionantes.** Pues, el sentimiento de placer, que hablando con propiedad surge sólo en el juicio de belleza, es lo planteado como realizando un tránsito de la esfera de la naturaleza a la esfera de la libertad. Por su parte, es la reflexión de lo sublime lo que lleva a experimentar el sentimiento de displacer, también comprendido como sentimiento de dolor producto de la inadecuación que sentimos entre condiciones racionales suprasensibles y naturaleza desorganizada. Y en este punto debe ser advertido que la *KU* asocia *Gefühl* con *gusto*, entendiendo que este es estético y se da por el sentimiento de placer y displacer. Por lo tanto, los juicios de estéticos son juicios de gusto. Ahora bien, *del mismo modo en que el sentimiento es mediador*, se menciona que el juicio reflexionante *en su uso lógico* permite un tránsito de la facultad del entendimiento a la razón. Tal como se expondrá en la *Sección VIII* esta alusión al uso lógico corresponde a la denominación del juicio teleológico. Pues de acuerdo con la exposición del concepto de *Zweckmässigkeit*, *lo lógico* planteado por la *Introducción publicada*, es propio de un enjuiciamiento objetivo de la naturaleza. Pues a diferencia del juicio de belleza que corresponde a un juicio reflexionante cuyo principio de finalidad es subjetivo y sin fin, el uso lógico implica que la operación reflexionante sea según conceptos para distinguirse del aspecto desinteresado de los juicios estéticos.

(...) podemos considerar la belleza natural como exposición del concepto de la finalidad formal (meramente subjetiva), y los fines de la naturaleza como exposición del concepto de finalidad real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto (estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos) (*KU*, Seg. Intro. VII, AA V, 193, tr., p. 119).

Cuarto, **la comprensión de la *Urteilkraft* implica entender su principio a priori.** Este principio trascendental a priori considerado subjetivo y denominado en la *Sección IV* de la *Introducción publicada* como *Zweckmässigkeit* o finalidad se comprende con propiedad a partir de la idea de que el Juicio es una facultad superior cuando opera como la capacidad de los juicios reflexionantes. Atendamos primeramente a la idea de independencia del Juicio de los conceptos de otras facultades pues ya desde el *Prólogo* Kant afirma que aun cuando el Juicio no sea una facultad cuya legislación constituya objetos, **se debe considerar una facultad superior por la posesión de un principio a priori característico.** Por lo tanto,

“(…) de la naturaleza del Juicio (cuyo uso correcto es tan necesario y tan generalmente exigido, que por eso, bajo el nombre de entendimiento sano, no se piensa ninguna otra cosa sino justamente esa facultad) puede inferirse fácilmente que han de acompañar grandes dificultades a la empresa de encontrarle un principio característico (pues el Juicio tiene que contener en sí algo a priori, porque de otro modo, aún para la crítica más vulgar, no sería puesto como facultad particular de conocimiento): este principio característico no debe ser, sin embargo, derivado de conceptos a priori, pues los conceptos pertenecen al entendimiento y el Juicio se ocupa tan sólo de su aplicación. Él mismo debe dar un concepto por medio del cual propiamente ninguna cosa es conocida, pero que le sirve a él mismo de regla, aunque no de regla objetiva a la que pudiera conformar su juicio, porque entonces otro Juicio sería necesario para poder decidir si el caso de la regla es dado o no” (KU, Pról. AA V, 169, tr., p. 89).

Ahora bien, hacia el final de la *Sección III*, Kant vuelve a la característica de mediación y posibilidad de enlace propias del despliegue de la facultad del juzgar afirmando que “es de suponer que el Juicio encierra para sí un principio a priori” que condiciona el *Übergang* definitivo de la facultad de conocer a la esfera práctica del concepto de libertad. Pero siguiendo la argumentación de la *Segunda Einleitung*, el punto es saber qué clase de principio a priori y subjetivo puede ser éste. Esto no se aclara hasta la sección siguiente cuando se nos indica que el Juicio se da un principio para su propia reflexión y el cual no tiene por objetivo la determinación de los objetos. Por lo tanto, la facultad de juzgar, en su forma reflexionante, se legisla a sí misma y no a la naturaleza con el fin de orientarse y darse sentido en su comprensión de aspectos de la naturaleza que no puede explicar bajo causas mecánicas. El párrafo resulta ser esclarecedor:

“(…) el concepto de un objeto, en cuanto encierra al mismo tiempo la base de la realidad de ese objeto, se llama conformidad a fin, y como la concordancia de una cosa con aquella cualidad de las cosas que sólo es posible según fines se llama finalidad de la forma de estas, resulta así que el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la finalidad de la naturaleza en su

diversidad. Esto es, la naturaleza es representada mediante ese concepto, *como si*⁷⁰ un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas.

La finalidad es, pues, un particular concepto a priori que tiene su origen solamente en el Juicio reflexionante. Pues atribuir a los productos de la naturaleza algo como una relación, en ellos, de la naturaleza con fines no se puede hacer: se puede tan sólo usar ese concepto para reflexionar sobre ella, refiriéndose al enlace de los fenómenos en ella que es dado según leyes empíricas” (KU, Seg. Intro. IV, AA V, 180 – 181, tr., p. 104).

Como la finalidad es un principio que el juicio se da a sí mismo para ordenar la reflexión que ejecuta sobre la naturaleza, este principio puede tener diversas maneras según el tipo de juicio reflexionante o bien, el uso que se está haciendo de la reflexión. No es de extrañar entonces que la conformidad a fines de la belleza sea totalmente distinta a la conformidad a fines del enjuiciamiento teleológico. Además, un aspecto que debe ser comentado es la constitución subjetiva y necesaria de las formas de finalidad. Si bien se menciona en más de alguna ocasión la característica de lo subjetivo del principio debe ser entendida esta condición y sus implicancias. De acuerdo con esto, cabe destacar que la finalidad es un principio trascendental, por lo que se estima que el Juicio reflexiona sobre la posibilidad de conocimiento de la **naturaleza en general** o, en otros términos, sobre la posibilidad de todos los objetos de la experiencia, **con el objetivo de apreciar lo diverso según una unidad de ordenamiento suprasensible. Por esta razón, el enjuiciamiento reflexionante aprecia lo sensible conforme a fines o bien, de acuerdo con los fines de la razón.** Por otra parte, el carácter subjetivo del principio simbolizará la idea de que la reflexión se atiene a las preocupaciones del sujeto enjuiciador, considerando un orden de lo finito, el sentido de lo diverso y su multiplicidad, y la finalidad de la naturaleza, **como si la naturaleza fuese un ordenamiento conforme a fines.** Por lo tanto, se presuponen aspectos trascendentales en la generalidad empírica con el objetivo de permitir al juicio aclarar su reflexión particular sobre la forma en que puede dar explicación conforme a finalidad del acontecer empírico. La conformidad a fines no es un principio constitutivo ni objetivo de la experiencia sino que un criterio que permite al sujeto enlazar razón y sensibilidad mediante la contemplación de las formas naturales.

⁷⁰ La cuestión del *como si* o del *als ob* resulta fundamental y debe verse en relación con la idea de heautonomía de la reflexión. Esto será retomado en el próximo capítulo a partir de la idea teleológica de atribuir intención a la naturaleza y, por tanto, a la historia.

En quinto lugar, y sobre esto ya se tiene cierta comprensión, al enjuiciamiento o bien, **a la *Urteilkraft* le corresponde la reflexión como actividad propia**, por lo que podríamos entender al Juicio como la actividad de ser reflexionante. Es decir, la *Urteilkraft* es la facultad reflexionante antes que el enjuiciamiento determinante. De acuerdo con esto, la forma más propia del Juicio es el juicio reflexionante o la capacidad de ascender la naturaleza particular a una unidad de lo empírico mediante un principio trascendental que comprenda *un ordenamiento o sistema de la experiencia*. A su vez, esto termina de desarrollar el punto anterior, pues la comprensión del principio a priori de la finalidad implica visualizar la actividad propia de la capacidad de enjuiciamiento reflexionante. Y es que el Juicio encierra su propio principio para cumplir con su actividad de “ordenar” lo particular en contenidos universales. Esto lleva a una *co-pertenencia*, porque la *Urteilkraft* requiere de la reflexión para cumplir su actividad de buscar su propio principio a partir de la diversidad empírica, así como también requiere de su principio a priori para concretar su actividad de reflexión. Kant expone esta cuestión del siguiente modo:

“El juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios, igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros. El juicio reflexionante puede, pues, tan sólo darse a sí mismo como ley, un principio semejante, trascendental, y no tomarlo de otra parte (pues entonces sería juicio determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y ésta no se rige según las cuales nosotros tratamos de adquirir de ella un concepto que, en relación con éstas, es totalmente contingente” (KU, Seg. Intro. IV, AA V, 180, tr., p. 103).

Los juicios reflexionantes sin embargo tienen una división interna que los comprende como casos de la reflexión, pues son aplicaciones distintas del principio a priori de la finalidad y, por lo tanto, tienen objetivos distintos. Se trata de los juicios de gusto y del enjuiciamiento teleológico. En primer lugar, todos ellos surgen de la idea de un enjuiciamiento que se da la regla a sí mismo para representar a la naturaleza conforme a fines y susceptible a la posibilidad del fin de la libertad. Por lo tanto, buscan que la naturaleza sea conforme con la determinación racional del fin moral. Sin embargo, la aplicación del principio de finalidad difiere según el caso de reflexión. A lo largo de la *KU*, la terminología kantiana difiere para exponer el concepto de *Finalidad* pudiendo resultar muchas veces confusa. Sin embargo, las

Introducciones pueden ayudar a ordenar la esquematización del concepto entendiendo que no hay que perder de vista la ejecución reflexiva. **La *Zweckmässigkeit* siempre será un principio de orden subjetivo para una reflexión que no atiende el proceder del entendimiento. Sin embargo, se puede distinguir como subjetiva – formal y objetiva – material.** En este sentido, la finalidad es una representación que puede ser: a) Subjetiva en el caso estético ya que descansa sobre el sentimiento de placer y displacer considerando los objetos que diagnostica como bellos. Posee un carácter formal ya que no busca determinar ni conceptualizar objetivamente las representaciones que enjuicia. b) Objetiva en el caso teleológico ya que en esta reflexión la representación sí descansa sobre conceptos. Se busca entender a la naturaleza como una técnica donde sus productos sean fines. Como el Juicio es mediación entre el entendimiento y la razón se recurre a los conceptos de estas facultades considerándose entonces un proceder lógico y que presupone una finalidad material y real en la naturaleza para así juzgar lo suprasensible en ella.

Véase la explicación kantiana:

“Aunque nuestro concepto de una subjetiva finalidad de la naturaleza en sus formas, según leyes empíricas, no es, de ninguna manera un concepto de un objeto, sino solamente un principio del Juicio, el de construirse conceptos en esa enorme diversidad (poder orientarse en ella), sin embargo, atribuimos aquí a la naturaleza, por decirlo así, una relación con nuestra facultad de conocer, según la analogía de un fin; y así, podemos considerar la belleza natural como exposición del concepto de la finalidad formal (meramente subjetiva), y los fines de la naturaleza como exposición del concepto de una finalidad real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto (estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos)” (KU, Seg. Intro. VIII, AA V, 193, tr., p. 119).

Para finalizar, hay que tener presente las siguientes observaciones generales. **El juicio reflexionante no es un juicio cognitivo sobre objetos, de ahí que no sea determinante ni que busque prescribir o legislar a la naturaleza.** En este sentido, también se suele afirmar que no es un juicio de objetos porque no es constitutivo, y que más bien no busca responder a una operación no legislativa, sino que a la reflexión entendida una búsqueda inquieta del propio sujeto ante lo que observa. Lo reflexionante es subjetividad en el sentido de no buscar la determinación de los objetos empíricos de la naturaleza, y se trata de un aspecto que cumple aun cuando se trata de la reflexión en el ámbito objetivo, es decir, en el juicio teleológico. Ahora bien, una de las interrogantes que surge en gran medida al revisar esta exposición de Kant es *¿por qué hay juicios reflexionantes? ¿Para qué?* A nuestro parecer,

para la comprensión del sentido de lo reflexionante habría que dirigir nuestra atención hacia la naturaleza como aquel concepto que debe ser investigado. Porque hay que entender que el juicio reflexionante surge como una actividad asociada a la sensación de imposibilidad de abordar y determinar lo diverso de la naturaleza cuya multiplicidad de leyes particulares y empíricas “desorientan” en alguna medida al entendimiento. Aquí comenzamos a ver los límites de lo determinante frente a una naturaleza que deviene en pura diversidad de formas y modificaciones sensibles de las leyes dadas al entendimiento. Y ante este espectáculo de la multiplicidad sensible inabarcable lo reflexionante cumple con la aspiración de la razón de una unidad que piensa la totalidad sistemáticamente. En este sentido, el juicio reflexionante busca pensar la unidad de la naturaleza con el propósito de acomodar en ella los fines racionales del hombre o proporcionar el enlace para que se realice un tránsito de lo teórico a lo práctico conforme a la realización del fin final de la libertad en la naturaleza.

3. La naturaleza

Al ser revisado el texto de la *KU* surge la pregunta por el sujeto de las afirmaciones “*la naturaleza debe permitir la realización de los fines de la razón*” o “*en la naturaleza debe darse una finalidad para el tránsito de la libertad*”. Pues realmente *¿qué es la naturaleza?* Y, *¿qué involucra esta noción?* Obsérvese además que, en las dos primeros Críticas, estas interrogantes no parecen surgir como preocupación pues es interiorizada la comprensión de la naturaleza como un concepto del entendimiento teórico que enmarca a las representaciones posibles sin atenderse una revisión más detallada del concepto. Por lo tanto, en anterioridad a la *KU*, la obra kantiana asimila la concepción tradicional de la noción “naturaleza” que dispone de ésta como una idea en relación con el terreno de la experiencia sensible. Esta distinción del término naturaleza resulta ser mucho más conocida debido a que está arraigada a la *KrV*, y, debido la importancia que se le brinda a la doctrina de la Primera Crítica, queda claro por qué esta concepción teórica de la naturaleza se encuentra ampliamente difundida. Sin embargo, la consideración de que la naturaleza es estrictamente aquello que el

entendimiento legisla y conoce a partir de sus principios no contempla todas las reflexiones posibles que se pueden establecer del concepto. De acuerdo con esto, **dar una definición del concepto naturaleza no resulta ser tan instantáneo como asumir que aquella noción está estrictamente vinculada con lo empírico, la experiencia y lo sensible.** Este es el primer paso para comprender que el asunto deviene en algo más complejo. Lo segundo es comprender que la noción de naturaleza evoluciona en la obra de Kant lo que resulta ser un punto crucial para una lectura completa de la *KU*. Esta cuestión tiene además especial interés en nuestra investigación pues a nuestro parecer comprender los múltiples desarrollos de la naturaleza es propiamente lo que permite apreciar la idea de una posibilidad de sentido inteligible que surja en la naturaleza realizando el tránsito a la libertad.

Nos enfocaremos en un examen al concepto de naturaleza proponiendo una revisión a la Primera y a la Tercera Crítica respectivamente que demuestren nuestra hipótesis tanto de un desarrollo como de un enriquecimiento de la noción. Para esto, entenderemos a la naturaleza primeramente desde su concepción como *natura materialiter* y luego como *técnica de la naturaleza o naturaleza conforme a fines*. Y, lo que podríamos entender como una progresión o evolución del concepto debe apreciarse como necesaria, – pues como ya ha sido insinuado – es de relevancia para la realización del *Übergang*. En consecuencia, este examen es pertinente para establecer el nexo libertad – naturaleza pues **al establecer la unidad entre libertad y naturaleza el concepto de naturaleza se presenta como una técnica apreciada a partir de la reflexión** lo cual es evidentemente un aspecto anteriormente no ha sido tematizado.

Pero aún frente a esta explicación de las razones de nuestro proceder en este examen, puede darse el caso en que un lector cuestione a nuestra investigación por esta inquietud de tematizar la naturaleza. Tal lector podría argumentar que se puede plantear que existe una limitación del concepto y una posterior reactualización de este a partir de nuevas aristas incorporadas y que en definitiva no habría necesidad de demostración de un desarrollo. **Sin embargo, aquí el punto no está en la mera apreciación de los elementos incorporados a la noción *naturaleza*, sino que se busca presentar el fortalecimiento de una noción que al incorporar mucho más que la primera concepción es presentada como sistema de la naturaleza.** Y un sistema *tiene una organización con sentido*, es decir, está sujeto a fines.

Por lo tanto, el desarrollo del concepto no es meramente azaroso ya que se trata de un requerimiento para que la naturaleza se ordene bajo los fines suprasensibles. Y en este punto, esta cuestión tiene además directa relación con la anterior presentación del último interés de la razón. Pues es el tercer interés el que tiene por objetivo abordar la realización racional siendo interpretable bajo la interrogación de “*¿Hasta qué punto puede la razón esperar una ayuda de la naturaleza para la realización de sus propios fines?*”⁷¹. **En otras palabras, si la naturaleza es comprendida como una organización y técnica, ahora es válido demandar por el *Übergang* interpelando si acaso *¿puede la razón esperar que en el sistema de la naturaleza se realice el fin final de la libertad?***

Siendo el tercer interés la demanda por la esperanza del fin de la razón, es decir, por la realización de la libertad como el fin suprasensible o fin final, es necesario responder cómo será esta cuestión posible. Y de aquí que se debe comentar la apertura de la naturaleza resguardando la efectividad de una realización de la libertad para los hombres. Pues si la libertad no puede ser modificada sin perder su calidad de concepto inteligible, para comprender la unidad sistemática de naturaleza y libertad, y con esto poder comprender orgánica y organizadamente la razón y sus intereses, es evidente que se debe rastrear el concepto de naturaleza. Finalmente es este aspecto de encontrar la ocasión de la libertad es lo que está implicado en la perspectiva de avanzar de la lectura determinante del entendimiento al juicio reflexionante y su respectiva aplicación del principio de finalidad en sus versiones de lo bello, lo sublime y lo teleológico.

3.1 La naturaleza explicada mecanicistamente en la lectura de la *KrV*

De acuerdo con el pensamiento de la Primera Crítica, la exposición establece los límites y la formación de la experiencia posible en los términos fenoménicos que son propios a la estructura del conocer humano, pero advierte que los principios que rigen el conocimiento son fundamentos a priori. Es decir, la fundamentación del conocimiento no tiene su legislación en la experiencia ya que se trata de conceptos constitutivamente necesarios.

⁷¹ Aquí sigamos la reformulación de la pregunta según Villacañas en su artículo anteriormente citado.

Desde esa perspectiva se construye la concepción de **la naturaleza como el conjunto de los fenómenos empíricamente determinados por los principios del entendimiento denominados categorías o conceptos puros**. En la *Deducción Trascendental* se encuentra este uso de la noción a partir de una explicación kantiana de las categorías. De estas últimas se advierte que no se rigen por lo empírico ni se derivan la naturaleza pero que son aplicadas a este terreno; “las categorías son conceptos que imponen leyes a priori a los fenómenos y, consiguientemente, **a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*)**” (KrV B 163). Y de acuerdo con la explicación que viene a continuación de este comentario, se concluye que la naturaleza es la materia de las percepciones, **pero de ella no se siguen las leyes a priori, sino que sólo las leyes empíricas o de relaciones fenoménicas**. La naturaleza está regida a priori por el entendimiento y su legislación categorial que a su vez determinan las leyes empíricas del conocer surgidas en su seno rigiendo la combinación de lo diverso de la naturaleza, o lo múltiple de la naturaleza, sin derivar de esta combinación. Sin embargo, es el propio Kant quien en esta misma sección comenta la interrogante que surge de su planteamiento, pues entendiendo que estos conceptos puros no se derivan de la experiencia *¿cómo se conecta este contenido empírico de la naturaleza con las categorías?* Para tener certeza de la determinación a priori de la diversidad empírica de la naturaleza a partir de los conceptos puros una facultad debe efectuar una conexión. Es la imaginación quien mediante su síntesis mediadora somete todas las percepciones posibles de fenómenos a la síntesis trascendental de las categorías⁷².

Se tiene la concepción de *Natura materialiter spectata* como el conjunto de fenómenos, o la reunión de la diversidad empírica presentada al entendimiento para su síntesis trascendental. Y a pesar de lo reiterativo que puede resultar este punto, es importante tener claridad en estas nociones que Kant introduce sin detenerse a exponer mayormente. A continuación de la explicación de la imaginación se nos presenta una nueva comprensión; la naturaleza como

⁷² “Ahora bien: aquello que conecta lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento en lo que respecta a la unidad de la síntesis intelectual de ella, y depende de la sensibilidad, en lo que respecta a la multiplicidad de la aprehensión. Puesto que toda posible percepción depende de la síntesis de la aprehensión, y ella misma, empero, esta síntesis empírica, depende de la trascendental, y por tanto, depende de las categorías, entonces todas las percepciones posibles, y por tanto también todo lo que pueda llegar a la conciencia empírica, es decir, todos los fenómenos de la naturaleza, deben estar, en lo que respecta a su enlace, sujetos a las categorías, de las cuales depende la naturaleza” (KrV B 165).

Natura formaliter spectata que refuerza la idea de que los elementos dados a la sensibilidad han de ser sometidos a la legalidad del entendimiento pues la naturaleza misma debe ser conforme a leyes.

“(…) todos los fenómenos de la naturaleza deben estar; en lo que respecta a su enlace, sujetos a las categorías, de las cuales depende **la naturaleza (considerada meramente como naturaleza en general) como el fundamento originario de su necesaria conformidad a leyes (como *natura formaliter spectata*)**. Pero la facultad pura del entendimiento, de prescribir a priori, mediante meras categorías, las leyes a los fenómenos, no se extiende a más leyes que aquellas en las que se basa una naturaleza en general, como conformidad de los fenómenos, en el espacio y en el tiempo, a leyes” (KrV B 165).

La enunciación no parece ser del todo clara por lo que ambas nociones requieren de una interpretación. A nuestro juicio, Kant parece establecer definitivamente que *naturaleza* se lee en tanto que *materialiter* como el conjunto de los fenómenos y por esta razón se trata de *naturaleza en general*. Pero siendo la representación de los fenómenos ella está sujeta a las categorías. Por lo que a continuación, su concepción *formaliter* manifiesta este aspecto presentando a la naturaleza como unidad que requiere de la determinación de sus leyes a priori a partir del entendimiento. Finalmente, con *formaliter* la naturaleza manifiesta que ella requiere en su constitución de leyes empíricas y fenómenos el ordenamiento formal y a priori del entendimiento. Sin embargo, Kant no vuelve a referirse a estos términos de la naturaleza por lo que no se encuentra una explicación más detallada de esto hasta la *Dialéctica Transcendental: La antinomia de la razón pura*. En este tramo Kant plantea la diferencia de las expresiones mundo y naturaleza indicando que “este mismo mundo se llama *naturaleza*, en la medida en que es considerado como **un todo dinámico, y no se atiende a la agregación en el espacio o en el tiempo, para producirlo como una cantidad, sino a la unidad en la existencia de los fenómenos**” (KrV A 419 / B 447). Con esta explicación parece ser que se vuelve una vez más a la idea de naturaleza ya comentada y que es propia de la Primera Crítica. Y en la nota al pie del párrafo, Kant comenta los usos *formaliter* y *materialiter*:

“Naturaleza, tomada *adjective (formaliter)* significa la interconexión de las determinaciones de una cosa según un principio interno de causalidad. Por el contrario, por naturaleza tornada *substantive (materialiter)* se entiende el conjunto de los fenómenos, en la medida en que éstos, gracias a un principio interno de causalidad, están integralmente interconectados. En la primera acepción se habla de la naturaleza de la materia fluida, del fuego, etc., y la palabra se emplea *adjective*; en cambio, cuando se habla de las cosas de la naturaleza, se tiene en el pensamiento un todo subsistente” (KrV A 419).

A nuestro parecer no se trata en este pasaje exactamente de la misma distinción de *formaliter* y *materialiter* anteriormente revisada porque en este caso hay una subordinación de ambos usos al concepto de causalidad. Debe ser apreciado el contexto pues **la tematización de naturaleza supone en este tramo de la obra la aplicación de las categorías a lo diverso sensible con el fin de establecer sucesos organizados y que pueden ser leídos mediante la causalidad propia de lo fenoménico.** Es decir, se busca plantear la ley de causalidad o la relación causa y efecto y que es denominada por Kant como *causalidad de la naturaleza* para distinguirla de la *causalidad por libertad* propia de lo suprasensible. **Hay que advertir que la KrV enfatiza en esta idea de causalidad natural porque busca especificar que el conocimiento de los fenómenos sólo puede ser establecido a partir de la causalidad mecánica o de causas y efectos.** Y como esta operación la rige el entendimiento mediante su legislación categorial en la naturaleza una de las consecuencias a esto es la comprensión pronunciada en la nota de A 419. Por lo tanto, *Naturaleza formaliter* representa la conexión para un objeto a partir de sus determinaciones causales. Es, por lo tanto, “*la naturaleza de algo*” o el punto de vista del lugar de la interconexión del objeto bajo la determinación de la ley de causalidad. *Naturaleza materialiter* es en cambio el conjunto de los fenómenos a partir de la consideración del régimen de principios internos, pero en la completa interdependencia causal. **Este aspecto resulta fundamental para la comprensión de naturaleza en la KrV y el supuesto de que se trata de una visión acotada. Pues la naturaleza se establece como un conjunto empírico definitivamente determinable bajo la legalidad causal mecanicista a pesar de su diversidad fenoménica de representaciones y leyes empíricas. Ningún aspecto de los objetos correspondientes a la naturaleza escaparía a esta determinación.** Y esto parece ser sostenido por Kant a partir del postulado de la necesidad natural de las cosas mudables en A 419 / B 447. La libertad, en consecuencia, no tendría cabida en la naturaleza por ser una absoluta espontaneidad. Pero verdaderamente *¿se agota la naturaleza en el uso determinado de las que ejercen en ella las categorías del entendimiento? ¿No hay naturaleza más allá de la comprensión de ésta como relaciones causales mecánicas?*

3.2 Una nueva lectura

Si se tienen presentes los comentarios a la concepción de naturaleza según la *KU* que a lo largo de esta investigación hemos aludido, en este punto es evidente que la naturaleza no se agota en las determinaciones del entendimiento. Volviendo a la idea de Nuzzo de que el sistema filosófico kantiano tiene un crecimiento que acepta reconsiderar y redefinir algunos de sus aspectos, habría que asumir definitivamente que la noción de naturaleza no comprende solamente la perspectiva teórica de ser ella el conjunto de los elementos determinables por las categorías. Pues es precisamente Kant quien reformula el concepto integrando a su comprensión los aspectos que el entendimiento no discierna en ella. De esta clase de elementos que reconsideran a la naturaleza, se puede considerar la idea de espontaneidad de lo natural, la suposición de la naturaleza como unidad de lo sensible de acuerdo con un fundamento racional, y su conformidad a fines suprasensibles. Aquí también podría mencionarse el ideal de progreso postulado por la historia y que lee en los hechos empíricos su conformidad con la idea de libertad. Sin embargo, **resulta significativo revisar en detalle los argumentos frente a los cuales se asume que la naturaleza no resulta ser solamente el concepto determinable por el entendimiento.** Tal revisión es importante porque además de justificar nuestra comprensión del concepto resulta tener validez para toda la exposición de la *KU* sobre los juicios reflexionantes. Incluso, podría pensarse que, desde el comienzo de su examen en la *Einleitung*, la obra exige la comprensión de un enriquecimiento de la noción de naturaleza.

Primeramente, el entendimiento es la única facultad que puede legislar la naturaleza, es decir puede *determinarla* teóricamente. **La *KU* no es contraria a este criterio, pero no por eso restringe las posibles relaciones entre el sujeto y la naturaleza a la comprensión del ámbito teórico.** Se puede sugerir que Kant está comprendiendo hacia 1790 que en la naturaleza como objeto de conocimiento y como objeto de contemplación se efectúan actividades distintas de la comprensión. Piénsese en la diferencia entre el juicio determinante y los ejercicios de la facultad de juzgar reflexionante cuya profundización definitiva dictamina la *KU* y en cómo se distingue la actividad de la reflexión de la actividad del conocimiento teórico.

En segundo lugar, desde la exposición de la *Segunda Einleitung* la noción de naturaleza se dispone a ser entendida una vez más como **la representación de la multiplicidad** tanto de los elementos empíricos como de las propias leyes empíricas que desde este terreno emanan. Sin embargo, ya no resulta tan fácil afirmar la determinación absoluta de esta naturaleza por parte del entendimiento y de la perspectiva de la causalidad natural. **La naturaleza comienza ahora a ser comprendida desde la perspectiva de una vastedad devenida en infinitud para el ojo humano.** Por lo tanto, la facultad del entendimiento tiene la aspiración de determinarla y organizarla, pues la razón misma tiene por fin dar con una unidad de todos los fenómenos, pero en definitiva se trata propiamente de un anhelo constante ya que no se puede concretar una determinación última de la naturaleza. Pues, *¿quién podría abarcar concluyentemente todo el conocimiento?* Nadie, ningún ser finito puede traspasar su propia condición para poseer todo lo que ha sido, es y será conocido. En consecuencia, la *KU* puede conducirnos a pensar la idea de que aspiramos ordenar este todo natural, pero verdaderamente para la perspectiva individual “algo siempre está en fuga”. Y, en este sentido, la naturaleza es una construcción a partir de lo material finito pero que no resulta ser en sí misma limitada.

Tercero, y justamente a partir de la idea anterior, **resulta ser presumible que la causalidad natural, es decir física o propia del entendimiento mecanicista no tenga un dominio absoluto en la naturaleza.** Al menos no como es planteado en la *KrV* que advierte que la mirada a las cosas sensibles sólo puede producir conocimiento de causas y efectos. Porque es en alguna medida el mismo anterior planteamiento quien en su carácter restrictivo nos conduce a pensar en otros nexos, pues la determinación del entendimiento no puede abarcar la vastedad de lo empírico y los deseos que se tienen de darle sentido a la esfera natural. En otras palabras, al ser observado este mundo mecánico rápidamente nos surge la inquietud de plantear otros nexos para así poder explicarnos algo más acorde a nuestra aspiración o tendencia metafísica. En este sentido nuestra forma de cuestionar y de interpretar buscaría llegar a lo teleológico o a la explicación según fines. Considérese lo siguiente:

“Kant ha intentado mostrar, sin embargo, que sí tenemos derecho a juzgar de acuerdo con el principio de la finalidad –y esto incluso de modo necesario– cuando la explicación causal llega a su límite. Este punto es crucial porque –se dirá– el propio Kant ya había establecido en su primera Crítica que todos los objetos están sometidos a las leyes mecánicas, pues ellos solo son posibles según estas. Pero entonces hay que recordar un aspecto de esta doctrina en el que ya he insistido anteriormente: **es solo la naturaleza formaliter spectata la que está sometida necesariamente a los principios** del entendimiento; su materia, en cambio, e incluso sus formas particulares, siempre

conlleven un elemento irreductible al poder del entendimiento, elemento que no puede ser totalmente anticipado por la capacidad conformadora del sujeto” (Molina, 2009:54).

Con esta idea de avanzar a lo teleológico no se debe considerar un desmedro de la investigación mecánica, es decir, del trabajo real de los planteamientos científicos y su búsqueda de explicaciones, pues ellas cumplen con suficiencia su rol de ordenamiento de la naturaleza según principios. Lebrun refuerza esta idea postulando una compatibilidad entre lo determinante y lo teleológico que se debe a un doble argumento: 1) La lectura mecánica es ilimitada para comprender un sentido de unidad de lo sensible que se rebela a ser absolutamente determinada por principios. Es el mismo Kant quien manifiesta en la *KU* la aperturidad de la naturaleza a otros vínculos explicativos pues sostiene que la explicación mecánica es limitada en su capacidad de llegar a término a la hora de atender a ciertos productos de la naturaleza. El siguiente pasaje refleja esta cuestión con claridad:

“El derecho de buscar una explicación meramente mecánica de todos los productos de la naturaleza es en sí totalmente ilimitado, pero la facultad de bastarse con esa explicación es, según la constitución de nuestro entendimiento en cuanto tiene que ver con cosas como fines de la naturaleza, no sólo muy limitada, sino claramente delimitada; de modo que, según un principio del Juicio, no se puede obtener nada por el solo medio del primer proceder para la explicación de esos fines; por tanto, el Juicio de semejantes productos debe siempre ser subordinado, al mismo tiempo, por nosotros a un principio teleológico” (KU, §80, AA V, 417, tr., p. 381).

2) Pero lo determinante es también irremplazable pues necesitamos explicaciones teóricas ya que tampoco el recurso de la finalidad teleológica puede pretender posicionarse como la única forma de adquisición de experiencia de la naturaleza. En este sentido, el juicio teleológico es más bien una necesidad para llegar a aquello no legalizable más que una comprensión objetiva, pues para un entendimiento finito esta última sería quizás una pretensión excesiva:

“Queda definitivamente confirmada la necesidad de no abandonar ninguna de las dos máximas del Juicio. Puesto que la máxima teleológica es una “consecuencia (*Folge*)” de la estructura discursiva del entendimiento, y no una mera ficción útil, podemos estar seguros de que ningún progreso de la ciencia la invalidará (V 409); puesto que al entendimiento le resulta imposible componer una totalidad en cuanto tal, no se dará el Newton de la brizna de hierba, —y el *Opus postumum* reconocerá aún que la estructura orgánica nunca quedará incluida en la deducción de las fuerzas motrices. Por el contrario, obtenemos la misma garantía de que la teleología bien pensante es

injustificable. Debería probar que ningún modo de conocimiento —humano o extrahumano— puede prescindir del recurso a la finalidad; ahora bien, la correlación entre la noción de finalidad y la naturaleza del entendimiento finito basta para mostrar la vanidad de semejante pretensión” (Lebrun, 2008: 457).

Aclarado lo anterior, la *KU* introduce a la reflexión teleológica como **la perspectiva subjetiva de la reflexión que atiende** a la naturaleza según fines no restringidos a la investigación mecánica. Y esto, varía nuestra concepción de la naturaleza. **Pero incluso antes de la lectura teleológica, el concepto de naturaleza ha sido enriquecido desde la perspectiva en que es comprendida y contemplada por los juicios reflexionantes de lo bello y lo sublime.** Precisamente porque en estas formas no rige ningún interés que busque determinar al objeto, sino que se trata de **un surgimiento espontáneo** en el sentir estético que se recrea en el libre juego de las facultades, las cuales al abordar un objeto de contemplación se enlazan en armonía. Esto ya es de por sí importante, pues la naturaleza con anterioridad se identificaba como la reunión de las representaciones *o de lo que habría de ser determinado* por lo que resultaba incompatible con la idea de espontaneidad, que es un rasgo propio de la libertad. En consecuencia, si acaso se afirma que la perspectiva teórica es la única forma de comprender a la noción de la naturaleza **surge como una clara oposición a esta idea la explicación de lo bello en la KU.** Un ejemplo muy simple puede ser de gran utilidad. La ocasión es tener un ramo de flores frente a nosotros. Si pensamos con propiedad, el interés teórico es el estudio del fenómeno de las flores bajo leyes del entendimiento. Por lo tanto, este interés sólo es ejecutado por alguien que se desempeñe desde un trabajo intelectual botánico, pues la determinación teórica significa estudiar las flores, definir nombres y clasificación adecuada, entender las partes y el funcionamiento de aquellas y comprender sus particularidades bajo teorías causales, por ejemplo, la reproducción de las plantas. Pero sabemos que en general, **al tener un ramo flores frente a nosotros se despierta curiosidad y atracción, pues estas estructuras captan nuestra atención** ya que contemplamos las flores de acuerdo con un enjuiciamiento estético de lo bello. No buscamos que las flores sean el objeto de un conocimiento o la ocasión de una determinación de lo empírico, sino que surge en nosotros una satisfacción por enjuiciar lo bello que es pura forma sin fin alguno. Se trata de la *finalidad sin fin* que surge a partir del objeto dado al juicio de gusto:

“Ahora bien; esa relación en la determinación de un objeto como bello está enlazada con el sentimiento de un placer que, mediante el juicio de gusto, es declarado al mismo tiempo valedero para cada cual; consiguientemente, ni un agrado que acompañe la representación, ni la representación de la perfección del objeto, ni el concepto del bien, pueden encerrar el fundamento de determinación. Así, pues, nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y por consiguiente, la mera forma de la finalidad en la representación, mediante la cual un objeto *nos es dado*, en cuanto somos conscientes de ella, puede constituir la satisfacción que juzgamos, sin concepto, como universalmente comunicable, y, por tanto, el fundamento de determinación del juicio de gusto” (KU, §11, AA V, 221, tr., p. 148).

Para esto es necesario tener presente el rasgo del desinterés en la contemplación de lo bello que precisamente implica la no determinación cognitiva del objeto mediante conceptualización. Por el contrario, **en el objeto de belleza pura no se presuponen conceptos ni se representa a éste mediante fines ya que meramente se trata de una reunión sensible cuya organización place sugiriendo en la armonía de las facultades la libertad.** Y de aquí que la belleza resulte ser un aspecto tan importante pues permite encontrar naturaleza libre. Y es el mismo Kant quien sentencia “las flores son bellezas naturales libres” (KU, §16, AA V, 229, tr., p. 158)⁷³.

En conclusión, y complementando lo que manifestábamos anteriormente, **en el material sensible que es presentado al entendimiento existe permanentemente una fuga de lo empírico.** Pues en las dimensiones de la naturaleza, ya sea vista como los objetos dados y como el conjunto en general de estos, siempre habrá elementos de determinación que no puedan estar contempladas en leyes. La flora y la fauna, por ejemplo, se expanden y parece imposible que sean abarcadas, tematizadas y legalizadas en la pura mecanicidad. Y no sólo por su extensión excesiva sino también porque no siempre podemos satisfacer las explicaciones en términos de las leyes mecánicas bajo el principio de causa – efecto. El mecanicismo no funciona en las particularidades ni puede afirmar nada sobre los fines de

⁷³ Para la mayoría de los intérpretes el tema de la belleza resulta ser relevante, pero para algunos el tránsito de la naturaleza a la libertad se efectuaría en esta parte. Por lo tanto, estiman que es la estética la clave al problema del abismo. Sin embargo, a nuestro parecer la belleza es una lectura relevante porque no efectúa conceptos, de ahí que sea una *Zweckmäßigkeit* pura o sin conceptos de fines, pero la reflexión de la naturaleza muchas veces también recurre a conceptos y en este sentido la teleología resulta ser una comprensión mucho más completa. Finalmente, un lugar de tránsito es también la historia y esta no resulta legible sino bajo la idea de una finalidad teleológica. Ya atenderemos a estas cuestiones con más detalle, pero por lo pronto resulta importante dejar manifestado el por qué no nos detenemos en la estética continuando la reflexión de la naturaleza hasta llegar a la teleología.

cada organismo por lo que Kant expresa que resultaría delirante que exista “un Newton de una brizna de hierba”:

“Es, en efecto, **completamente seguro que no podemos ni siquiera tomar conocimiento suficiente, y mucho menos explicar los seres organizados y su interior posibilidad según principios meramente mecánicos de la naturaleza.** Y es esto, por cierto, tan seguro que se puede con audacia decir que es absurdo para los hombres tan sólo el concebir o esperar el caso el caso de que pueda levantarse una vez algún otro Newton que haga concebible aun sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención; hay que negar absolutamente ese punto de vista a los hombres” (KU, §75, AA V, 400, tr., p. 359).

Y de un modo totalmente distinto, pero aludiendo también a esta idea de **la diversidad infinita de lo finito sensible**, el pintor y artista ruso Wassily Kandinsky dirá en su discurso estético de 1911: “El número de colores y formas es infinito, así como las combinaciones y los efectos. El material es inagotable” (Kandinsky, 2014:38).

De esta manera, la multiplicidad de caracteres diversos que poseen los particulares naturales sugiere pensar la infinitud de lo sensible. Pues la riqueza de la organicidad viviente y sus particulares relaciones nos conducen a sentir o experimentar que algo se escapa a la determinación del entendimiento volviéndose indefinible para la determinación teórica. La *KU* convida al lector a abandonar la postura de que la adquisición empírica es solo posible a partir de una naturaleza dispuesta y evidente, cuyos sucesos son siempre predecibles y reducibles a unos cuantos principios teóricos. Y a nuestro parecer, el llamado es también a salir de la comodidad estática de asombrarnos con lo metafísico no pensando que en la naturaleza transcurre una secreta vida de belleza y de fines, de formas y detalles que el ojo humano no siempre alcanza a visualizar. Piénsese en la infinitud de detalles que existen en una caverna de estalagmita y que resultan ser irreproducibles por la técnica humana o adviértase la sucesión armónica de cristales en un campo de hielo en una extensión que parece ser la inmensidad misma. Lo teórico poco nos puede decir sobre estas formas, pero el juicio reflexionante en cambio nos convida a pensar en el sentido de aquello llegando entonces a apreciar esa profundidad de la naturaleza anteriormente inadvertida. Finalmente, la naturaleza o este sistema de lo finito material que ahora revela su carácter de inabarcable resulta ser también necesaria. Pues la reflexión sobre el sentido que en ella ha surgido también provoca una interpelación a nosotros mismos como sujeto racional y finito. El punto

cúlmine de esto se da en la lectura teleológica que supondrá que comprender el fin racional en aquella materia natural es también reflexionar el fin de nosotros mismos.

3.3 La Kritik der Urteilskraft:

lo bello, lo sublime y la técnica de la naturaleza

Como bien sabemos, el abismo entre el mundo sensible y el suprasensible o bien, la irreconciliabilidad entre los conceptos de naturaleza y libertad significa un problema para el sistema kantiano. La *KU* se hace cargo de esta cuestión a partir del postulado de un *Übergang* /*tránsito* que resulte ser pertinente para responder a la relación de lo teórico y lo práctico. Así es como se examina a la facultad de juzgar considerando los distintos casos de la reflexión que harían posible establecer la unidad de la razón. Pero lo que ahora interesa es analizar los casos del juicio reflexionante desde el punto de vista del concepto de naturaleza y su ya demostrada nueva perspectiva. En sede estética se tiene a *lo bello* y *lo sublime* y en sede teleológica a *la reflexión teleológica* de los fines de la naturaleza. En estas nuevas comprensiones ya no se trata a la naturaleza como un punto inerte pues esta se nos presenta viva y desde su carácter de organicidad.

1) Para nuestra subjetividad enjuiciadora **la naturaleza puede presentarse con ocasión de ser algo bello y que despierta en la reflexión la consideración por la espontaneidad de tales productos naturales.** Se trata del primer paso para posteriormente abordar la **técnica de la naturaleza.** Al presentársenos los objetos con ocasión del enjuiciamiento estético es sugerida para la reflexión la sensación de que acaso estos afloran espontáneamente bellos. En un primer momento, hay que comprender la operación de los juicios estéticos (belleza pura y lo sublime) bajo las nociones de desinterés y gusto. Pues para que estos enjuiciamientos tengan lugar en la reflexión, tiene que haber una actitud *desinteresada* por parte del sujeto ya que no debe haber ninguna adhesión o pretensión de determinación objetiva de la presentación sensible. Así, surge el gusto estético como “la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o descontento, sin interés alguno” (KU, §5, AA V, 211, tr., p. 136).

Bajo estas consideraciones se nos conduce a la comprensión de la belleza, universal y pura, como aquello que place universalmente y sin concepto. Lo bello es el objeto de la satisfacción desinteresada. Y esta es la razón por la que Kant presenta el principio del juicio como una *finalidad sin fin* que implica la belleza del objeto contemplado como si en él se efectuase cierto tipo de deliberación de ordenamiento que no busca ni pretende un fin concreto. Esto conduce a la belleza libre:

“En el juicio de una belleza libre (según la mera forma), el juicio de gusto es puro. No hay presupuesto concepto alguno de un fin para el cual lo diverso del objeto dado deba servir y que éste, pues, deba representar, y por el cual la libertad de la imaginación, que, por decirlo así, juega en la observación de la figura, vendría a ser sólo limitada” (KU, §16, AA V, 229 – 230, tr., p. 159).

En consecuencia, **los objetos de la naturaleza se presentan como si fuesen bellos desinteresadamente y sin conceptos que los determinen. Por esta razón placen, ya que despiertan un libre juego en nuestras facultades que surge a partir de la armonía de lo bello:**

“Pero ya he dicho que un juicio estético es único en su clase y no da absolutamente conocimiento alguno (ni siquiera confuso) del objeto, conocimiento que ocurre solamente mediante un juicio lógico; en cambio refiere la representación, mediante la cual un objeto es dado, solamente al sujeto, y no hace notar propiedad alguna del objeto, sino sólo la forma final de la determinación de las facultades de representación que se ocupan de éste. El juicio se llama estético también solamente porque su fundamento de determinación no es ningún concepto, sino el sentimiento (del sentimiento interno) de aquella armonía en el juego de las facultades del espíritu en cuanto puede sólo ser sentida” (KU, §15, AA V, 228, tr., p. 157).

En el juicio puro de belleza no hay un concepto involucrado que busque representar un conocimiento o fin del objeto, sino que sólo se presenta un flujo sensible que lleva a la reflexión de aquel objeto como una diversidad cuyo sentido es no tener otro fin más que la belleza que aquel inspira. Y como ya ha sido mencionado, estos productos de tal espontaneidad del ser sin concepto, libre y armónico es un punto de diferencia importante para la concepción inicial de la noción de naturaleza. Es propiamente Kant quien destaca este aspecto:

“Las flores son bellezas naturales libres. Lo que una flor debe ser sábelo difícilmente alguien, aparte del botánico, y éste mismo, que reconoce en ella el órgano de reproducción de la planta, no hace referencia alguna a ese fin natural cuando la juzga mediante el gusto. **Así, pues, a la base de este juicio no hay ni perfección de ninguna especie ni finalidad interna a que se refiera la reunión de lo diverso.** Muchos pájaros (el loro, el colibrí, el ave del paraíso), multitud de peces del mar, son bellezas en sí que

no pertenecen a ningún objeto determinado por conceptos en consideración de su fin, sino, que placen libremente y por sí. Así, los dibujos a la grecque, la hojarasca para marcos o papeles pintados, etcétera, no significan nada por sí, no representan nada, ningún objeto, bajo un concepto determinado, y son bellezas libres. Puede contarse entre la misma especie lo que en música se llama fantasía (sin tema), e incluso toda la música sin texto” (KU, §16, AA V, 229, tr., p. 158 –159).

2) En *lo sublime*, aun cuando la materia del juicio sea *la naturaleza bruta*, es decir, la naturaleza en su disposición más arcaica, también hay un enriquecimiento del concepto de naturaleza y una fuerte conexión con la idea del tránsito. **Pues lo sublime representa el sentimiento de dolor o displacer propio del Gefühl que transita de la facultad de conocer a la facultad de desear.** Se trata de una nueva forma de comprender a la naturaleza partir de su magnitud y cuyo aporte al sujeto le permite dar con la reflexión de los fines morales. A pesar de ser un juicio de gusto difiere con el juicio de la belleza en al menos dos características fundamentales: no conduce a un placer sino a un enjuiciamiento serio de la imaginación que incluso puede denominarse preocupación. Por otra parte, aquí la naturaleza es presentada *contraria a fines*, pues es una naturaleza que se opone a la tematización de la *Zweckmässigkeit* ya que el juicio de lo sublime representa la expectación de algo que se busca y que parece no llegar a ser encontrado.

“Lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su iluminación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto a él, u ocasionada por él, es representada ilimitación y pensada, sin embargo, una totalidad de la misma, de tal modo que parece tomarse lo bello como la exposición de un concepto indeterminado del entendimiento, y lo sublime como la de un concepto semejante de la razón. Así es la satisfacción unida allí con la representación de la cualidad; aquí, empero, con la de la cantidad. También esta última satisfacción es muy diferente de la primera, según la especie, pues aquella (lo bello) lleva consigo directamente un sentimiento de impulsión a la vida, y, por tanto, puede unirse con el encanto y con una imaginación que juega, y ésta, en cambio (el sentimiento de lo sublime), es un placer que nace sólo indirectamente del modo siguiente: produciéndose por medio del sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas; y así, como emoción, parece ser, no un juego, sino seriedad en la ocupación de la imaginación. De aquí que no pueda unirse con encanto; y siendo el espíritu, no sólo atraído por el objeto, sino sucesivamente también siempre rechazado por él, la satisfacción en lo sublime merece llamarse, no tanto placer positivo como, mejor, admiración o respeto, es decir, placer negativo.

Pero la diferencia más importante e interna entre lo sublime y lo bello es la siguiente: que si, como es justo, consideramos primeramente sólo lo sublime en objetos de la naturaleza (lo sublime del arte se limita siempre a las condiciones de la concordancia con la naturaleza), la belleza natural (la independiente) parece ser una finalidad en su forma, mediante la cual el objeto parece, en cierto modo en cierto modo ser determinado de antemano para nuestro Juicio; en cambio, lo que despierta en nosotros, sin razonar, sólo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá parecer, según su forma,

desde luego, contrario a un fin para nuestro Juicio, inadecuado a nuestra facultad de exponer y, en cierto modo, violento para la imaginación; pero sin embargo, sólo por eso será juzgado tanto más sublime” (KU, §23, AA V, 244 – 245, tr., p. 176 – 177).

Lo sublime se da en **la contemplación de la naturaleza en su estado de fuerza más desbordado**, y que se produce al estar en una tormenta, contemplar la magnitud de una montaña o bien presenciar un volcán activo pues se **la reflexión se ve impulsada en el sujeto al pronunciar la insatisfacción de su radical finitud. El sujeto se ve repentinamente solo frente a una naturaleza descontrolada, desorganizada y caótica por lo que le parece no poder encontrar manera de corresponder a lo ideal**, es decir, siente que las ideas de la razón no pueden estar directamente instanciados en esta naturaleza. Como la reflexión ha llegado a partir de la ocasión del sujeto expuesto a una naturaleza de caos esto llama *a la inquietud*, pero no precisamente porque surja un miedo al desborde natural, sino porque se ha despertado en el sujeto espectador la inquieta sensación de elevarnos más allá de lo sensible:

“Pues así como en la inconmensurabilidad de la naturaleza, y en la incapacidad de nuestra facultad para tomar una medida proporcionada a la apreciación estética de las magnitudes de su esfera, hemos encontrado nuestra propia limitación, y, sin embargo, también, al mismo tiempo, hemos encontrado en nuestra facultad de la razón otra medida no sensible que tiene bajo sí aquella infinidad misma como unidad, y frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño, y, por tanto, en nuestro espíritu, una superioridad sobre la naturaleza misma en su inconmensurabilidad; del mismo modo la irresistibilidad de su fuerza, que ciertamente nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres naturales, descubre, sin embargo, una facultad de juzgarnos independientes de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que pueda ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder. De ese modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida); y así, no consideramos la fuerza de aquélla (a la cual, en lo que toca a esas cosas, estamos sometidos), para nosotros y nuestra personalidad, como un poder ante el cual tendríamos que inclinarnos si se tratase de nuestros más elevados principios y de su afirmación o abandono. Así, pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede sentir la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza” (KU, §28, AA V, 261 – 262, tr., p. 196 – 197).

En consecuencia, el pensamiento del sujeto se ve volcado a su racionalidad práctica ya que se siente tan ínfimo ante la naturaleza abismal en su magnitud y fuerza al mismo tiempo que cree ser tan poco correspondido en su posibilidad de libertad por esta naturaleza. **Lo sublime**

representa un desajuste porque se deja atrás la armonía de lo bello que surgía libremente manifestándose ahora la naturaleza tan viva como incontrolable para la tematización de fines. Sin embargo, este desbalance es positivo, pues a pesar de ser la naturaleza *contraria a fines*, con la finalidad presentada en lo sublime se refuerza la idea de que esta es algo más que un producto de la legalización del entendimiento. **Su caos declara que algo escapa, siendo cada catástrofe natural algo “irreal”, “antinatural” e “inesperado” ya que evaden la tematización de lo legalizable científicamente.** Siempre hay algo de fortuito en los grandes desastres naturales, desde un factor azaroso hasta la imposibilidad de ser ellos determinados y/o previstos por el entendimiento⁷⁴. Aquí también se dimensiona nuevamente la capacidad de espontaneidad de la naturaleza, supuesto importante para abordar la libertad, **porque al pensar en los desastres naturales hay algo imposible de explicar y de determinar a pesar de que éstos sean estudiados.** Y el resultado de esta reflexión en el sujeto es el sentimiento de esa fuerza que lo vuelca al pensamiento de lo infinito incondicionado alzándose desde un material finito y poderoso al orden suprasensible:

“Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras de sí la desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc., reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza. Pero su aspecto es tanto más atractivo cuanto más temible, con tal de que nos encontremos en lugar seguro, y llamamos gustosos sublimes esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen describir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza” (KU, §28, AA V, 261, tr., p. 196).

Y, en definitiva, lo sublime representa el sentimiento estético surgido a partir del desbordamiento de la naturaleza y su materialidad capaz de poderío. Sin embargo, esta idea es reflexionada por el sujeto con ocasión de concientizar a su propio empequeñecimiento de su ser finito ante el espectáculo natural devastador. A partir de esta comprensión aflora una

⁷⁴ Ni la sismología puede lograr una predicción absoluta como tampoco se puede advertir definitivamente cuándo ocurrirá un desastre como una avalancha o erupción. Un desastre como un incendio, un hundimiento o la caída de un avión no son posibles de saber hasta el momento mismo de su acontecimiento. De ahí que la naturaleza no sea solamente una materia de determinación pasiva, sino que también posea la cualidad de ser espontánea.

resistencia que permite el despliegue de la comprensión de la causalidad suprasensible como un resguardo ante la naturaleza.

Para esquematizar el análisis de lo bello y lo sublime, destacamos la explicación de Molina sobre los juicios estéticos:

“Así, Kant muestra, en primer lugar, que el juicio estético sobre lo bello se ofrece como el ejemplo paradigmático de un “juicio reflexionante puro”, pues ante algo bello el sujeto siente que su propia dotación anímica se armoniza espontáneamente en un “libre juego” de imaginación y entendimiento, sin mezclarse con ningún interés teórico o práctico, pero dándose a la vez una regla a sí mismo. Esta “libertad estética” o “liberalidad” (*Liberalität*) antecede, pues, tanto a la espontaneidad constituyente del entendimiento como a la autolegislación de la voluntad en la libertad moral.

En segundo lugar, en la experiencia de la naturaleza sublime, tal como Kant la describe, el sujeto se experimenta a sí mismo como sensiblemente impotente ante la magnitud y la violencia de la naturaleza; sin embargo, en esta experiencia del límite que nos constituye como seres racionales finitos, se despierta en el sujeto la peculiar experiencia de su aptitud o capacidad para lo suprasensible, esto es, para determinar su propia existencia finita mediante la ley moral infinita. Aquí lo que siente el sujeto es una discordancia entre su condición sensible y su destinación suprasensible” (Molina, 2007: 679).

3) Por su parte, **la denominada técnica de la naturaleza se presenta a partir del juicio teleológico.** Hay que explicar aquí el significado de esta idea de técnica. En primer lugar, esta reflexión proviene del enjuiciamiento a la diversidad sensible que se corresponde con la perspectiva de apreciarla como una naturaleza de multiplicidad infinita. De ahí la idea de la insuficiencia de lo mecánico como experiencia cognitiva que atienda satisfactoriamente el acontecer empírico y la necesidad de explicar el acontecer del sujeto y sus experiencias mediante el postulado de una respuesta que conecte a la naturaleza con lo suprasensible. Es bajo esta perspectiva que aflora el enjuiciamiento de la visión teleológica que en su desarrollo buscará la comprensión de la naturaleza como el conjunto orgánico de los seres organizados. En este sentido, la reflexión teleológica piensa una reflexión de fines que se suponen en el material sensible incitando a pensar que en la naturaleza podemos encontrar cierta intención o cierto arte y que, por tanto, implican cierta tendencia a los fines de la razón. Salvi Turró desarrolla esta cuestión con muchísima precisión:

“(…) lo peculiar de lo técnico reside no en el principio del objeto —éste es teórico por tratarse de lo fenoménico—, sino en que la realización efectiva de tal objeto depende de una causa (*Ursache*) capaz de representarse (*vorstellen*) el concepto del objeto y producirlo (*erzeugen*): tal causa es el arbitrio (*Willkür*). La producción de un objeto por

el arbitrio debe obedecer en primer lugar a las condiciones de posibilidad de la naturaleza en general (principios del entendimiento, ámbito teórico) pero, dado que el arbitrio también puede estar determinado por la ley moral (libertad), resulta que la misma producción técnica puede responder a la vez a la efectuación de la moralidad, es decir, a la realización del bien supremo (imperativo categórico, ámbito práctico). Alcanzamos así una nueva conexión entre el objetivo de la KU y sus modelos de reflexión técnicos: de la equiparación entre naturaleza y arte depende directamente la posibilidad de pensar lo natural como producido con arreglo a los principios del entendimiento (necesidad teórico – formal) y como lugar de efectuación simultánea de los fines morales (bien supremo, felicidad y perfección humanas, estado racional, etc.)⁷⁵ (Turró, 1996:84).

Pero en este aspecto hay que ser convenientemente específicos, pues la lectura de fines y de la reflexión teleológica aplicadas a la naturaleza implican atender que propiamente es la facultad de juzgar quien reflexiona técnicamente e **indica la posibilidad de atribuir esta caracterización a la naturaleza en tanto se busca que sea conforme a fines objetivos**. Y es al reflexionar por el sentido del proceder de la naturaleza que el Juicio demuestra que ella se comporta técnicamente o análoga al arte en tanto que coincide con ser dispuesta desde la conformidad a fin. En este punto hay que comprender que el juicio reflexionante piensa un “como sí” [*als ob*] de la naturaleza. Es decir, se reflexiona a la naturaleza considerando sus manifestaciones *como si* ellas tuviesen un sentido de finalidad y *como si* la misma naturaleza tuviese un comportamiento teleológico. Kant es muy hábil en este planteamiento pues recrea una idea que se encuentra muy arraigada en la sabiduría popular, pero la justifica críticamente. Efectivamente, al reflexionar el transcurrir de la naturaleza se puede apreciar una disposición de sus productos con sentido de finalidad, pero atribuir intencionalidad a la naturaleza asumiendo que es una propiedad de ella misma conduciría a un postulado contrario a la legalidad del entendimiento. De ahí que la reflexión supone la teleología en la naturaleza hablando desde el punto de vista de un “como sí” ella operase bajo una técnica. En consecuencia, la contemplación de la naturaleza conduce a atribuirle un sentido pensando que en su operación hay una intención. Comúnmente uno afirma “ella sabe lo que hace” o “conoce el camino adecuado para el desarrollo de sus organismos” *como si* ella supiese y tuviese un sentido de organización. Pero tal sentido de finalidad está dispuesto a partir de la

⁷⁵ Aquí reparamos en el hecho de que la designación “fines de la razón” se menciona continuamente, pero muy pocas veces se atiende a especificarlos. Esta cuestión resulta de importancia pues aquí se entiende que los fines de la razón tienen que ver prioritariamente con “los bienes” del ámbito práctico. En consecuencia, los fines de la razón son fines práctico – morales.

consideración reflexionante y la forma abreviada de decir son la expresión a la idea “la naturaleza es sabia”. Kant lo pronuncia en la *Erste Einleitung*:

“Todas aquellas fórmulas de moda: “*la naturaleza toma el camino más corto*”, “*no hace nada en vano*”, “*no da saltos en la variedad de las formas*” (*continuum formarorum*), “*es rica en especies, pero a la vez parca en géneros*” y similares, no son sino la misma expresión trascendental del Juicio, que de ese modo se establece en principio para la experiencia como sistema y por ello para sus propias necesidades” (KU, Prim. Intro. IV, tr., p. 45).

Con el juicio teleológico se presenta una forma para reflexionar sobre los objetos de la naturaleza que no sólo supone su espontaneidad sino también su capacidad de expresar productos naturales que sean conformes a fin. La teleología considera ahora a la naturaleza como el conjunto de los seres vivos y de los productos naturales. Se trata de una totalidad orgánicamente organizada por lo que también los productos naturales responden a finalidades externas e internas. De esta manera, desde lo mecánico disponemos de determinaciones científicas sobre los organismos y los órganos, pero con el juicio teleológico clasificamos, ordenamos y damos sentidos a estos objetos de la naturaleza. Con el juicio reflexionante teleológico vamos sistematizando a la naturaleza, o bien, como lo afirma Kant en la *Sección VIII “nos orientamos en la enorme diversidad de lo natural”* entendiendo que su técnica es la perspectiva de aproximarnos a sus fenómenos bajo la comprensión de que aquellos constituyen fines o cuerpos organizados. La reflexión de los particulares es de acuerdo con la *Zweckmäßigkeit* por lo que se suponen las relaciones y conexiones para comprender cada cosa como una organización que responde a un sentido de finalidad. La secuencia reflexionante puede ser vista del siguiente modo:

Apreciación del ojo de un animal < consideración al órgano de la vista < sentido de la visión < finalidad de ésta en seres organizados < finalidad de los seres organizados con vista.

Finalmente, la naturaleza se comprende como un sistema de productos organizados de acuerdo con fines. **Pero estos fines no son otra cosa que las disposiciones hacia la razón y por tanto hacia la libertad que el juicio supone en el material sensible para fundamentar una conformidad con lo suprasensible.** Bajo este supuesto afirmamos que **la naturaleza necesariamente se ordena según el fin de la libertad.** Se trata de la última perspectiva para comprender la noción de naturaleza, y que la indica no sólo como un material posiblemente dispuesto a la organización trascendental de la libertad sino como un

organismo o unidad organizada que *ya* es conforme a fines racionales. En consecuencia, luego de esta reconstrucción sobre el sentido de lo natural, el juicio teleológico puede suponer en la naturaleza *sistematizada* el tránsito hacia la libertad **ya que la reflexión alcanza la comprensión del fin final integrándolo como punto culmine de la organización natural.** A partir de este ejercicio **la naturaleza puede responder satisfactoriamente al tercer interés de la razón** pues se demuestra que la reflexión del sentido en la esfera natural conlleva la posibilidad de apreciar los fines surgidos en ella. Sin embargo, **esta reflexión de finalidad siempre exigirá para su concreción la ejecución de una autorreflexión por parte de los hombres ya que la perspectiva de apreciación de los fines racional implica que los hombres se comprendan como parte del sistema natural.** En ese sentido, se observa que junto al enriquecimiento de la noción de naturaleza también ha sido desarrollada la concepción de *experiencia*, pues ya no se trata solamente de la relación cognitiva con los objetos sino de una experiencia mucho más completa, que es comprensiva y que interpela por el sentido último de lo nos rodea.

“Cuando ya hemos descubierto en la naturaleza una facultad de producir productos que no pueden ser pensados por nosotros más que según el concepto de las causas finales, vamos más lejos, y aquellos productos (o su relación, aunque conforme a fin) que no hacen precisamente necesario el buscar, por encima del mecanismo de las causas ciegamente eficientes, otro principio para su posibilidad, los podemos, sin embargo, juzgar como pertenecientes a un sistema de fines, porque la primera idea, en lo que toca a su fundamento, nos conduce ya más allá del mundo sensible, y la unidad del principio suprasensible debe ser considerada como valedera del mismo modo, no sólo ciertas especies de seres naturales, sino para el todo natural como sistema” (KU, §67, AA V, 380 – 381, tr., p. 336 – 337).

Este aspecto nos conduce a plantear que siempre la experiencia de finalidad es para los sujetos una autoexperiencia **pues la reflexión de fines teleológicos implica que estos se consideren a sí mismos como el fin final de la naturaleza** ya que en ellos está esencialmente la condición de finitud y de humanidad libre.

“Juzgar una cosa, por causa de su forma interna, como fin de la naturaleza, es algo totalmente distinto de considerar la existencia de esa cosa como fin de la naturaleza. Para la última afirmación necesitamos no sólo el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin final (scopus) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de ésta con algo suprasensible, relación que sobrepaja, con mucho, todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza, pues el fin de la naturaleza misma debe ser buscado por encima de la naturaleza. La forma interna de una simple hierba puede demostrar suficientemente, para nuestro juicio humano, que su origen es posible sólo según la regla de los fines. Pero si se sale de aquí y se considera sólo el uso que de ella hacen otros seres naturales, si se abandona la contemplación de la organización interna y se considera

sólo las relaciones exteriores finales, verbigracia, la necesidad de la hierba para el ganado, de éste para el hombre como medio de existencia, y si no se ve por qué sea necesario que existan hombres (pregunta a la cual, si se tiene en el pensamiento, verbigracia, los habitantes de Nueva Holanda o los de la Tierra de Fuego, no sería tan fácil contestar), así no se llega a fin categórico alguno, sino que toda esa relación final descansa en una condición que hay siempre que poner más allá, y que, como incondicionada (la existencia de una cosa como fin final), yace totalmente fuera de la consideración físico-teleológica” (KU, §67, AA V, 378, tr., p. 333 – 334).

Mediante la demostración de la posibilidad de la naturaleza de ser ordenada de acuerdo con el fin teleológico de la libertad comienza a quedar definitivamente atrás el abismo entre libertad y naturaleza. Es también el sistema de la razón quien transita metodológicamente de la anterior preocupación de no transgredir el límite de cada esfera al establecimiento de la visión de una naturaleza que se apertura a la libertad. Sin embargo, no se puede dejar de advertir que el *Übergang* no es el establecimiento de una determinación teórica de la libertad. Tal como ya ha sido mencionado, el juicio reflexionante tiene a la *Zweckmässigkeit* como un principio subjetivo. Por lo tanto, la facultad de juzgar no es una legislación de principios constitutivos ni provee conocimientos reales y objetivos de las cosas ya que solo el entendimiento está facultado para este tipo de determinación. Hay que tener presente sin embargo que el origen subjetivo no es en este caso la demarcación a un ámbito irreal, como podría pensarse con subjetivo. La teleología aspira a la objetividad de su reflexión pesar de nacer en un principio subjetivo. Recuérdese además que los principios objetivos necesariamente deben ser los surgidos en teórico o en lo moral pues éstos son los únicos ámbitos que justifican la división del sistema de la filosofía. Por esta razón, se debe tener presente que **el juicio reflexionante es la ocasión para que el sujeto pueda pensar el problema del tránsito, puesto que es a éste a quien le compelen los intereses de la razón y la realización de estos precisamente por su constitución racional y finita.**

Por lo tanto, esta comprensión subjetiva es también necesaria ya que responde a una inquietud que ni lo teórico ni lo práctico pueden abordar. Es decir, el enjuiciamiento reflexionante es una respuesta a la pregunta por el sentido de la naturaleza en un sentido que ni lo determinante ni lo suprasensible pueden responder.

“Y sabemos, finalmente, que en el principio suprasensible de la naturaleza (tanto en nosotros como fuera de nosotros) puede estar muy bien la reunión de ambos modos de representarse la posibilidad de la naturaleza, siendo el modo de representación, según causas finales, sólo una condición subjetiva de nuestro uso de la razón cuando ésta quiere, no sólo saber el juicio de los objetos, dispuestos como fenómenos, sino que desea

relacionar esos fenómenos mismos, en sus principios, con el substrato suprasensible, para encontrar posibles ciertas leyes de la unidad de los mismos que no puede representarse más que por medio de fines (entre los cuales la razón tiene fines asimismo suprasensibles)” (KU, §82, AA V, 429, tr., p. 395).

Pero este desarrollo se orienta a que el hombre responda *a lo que él es* atendiendo más allá de su concepción de ser doblemente determinado. Finalmente, **el desarrollo de la noción de naturaleza implica que el hombre pueda darse cuenta de que sólo a él le preocupa comprender el sentido de las experiencias, las razones ocultas de la naturaleza y la coherencia de los objetos naturales.** Y entonces, salvar la abismal distancia entre libertad y naturaleza respondiendo al fin inteligible de la naturaleza significa la autorreflexión del sujeto que ha de comprender que el planteamiento del hombre como fin final del sistema natural es la respuesta íntegra para el *Übergang*.

Conclusión:

Síntesis de ideas revisadas y propuesta del tránsito en la historia

A continuación, presentaremos algunos comentarios finales con respecto a la orientación de lo aquí expuesto y a la perspectiva que ensayaremos en el siguiente capítulo a partir de la idea de tránsito.

Observamos que el desarrollo del presente capítulo buscaba demostrar que había sido construido bajo ciertos propósitos y que, en la medida en que han sido concretados estos objetivos hay una cierta satisfacción por la presentación final de este estudio a la *Urteilkraft*. Los dos capítulos anteriores demandaban la necesidad de buscar respuesta al problema libertad – naturaleza en la Tercera Crítica pues la solución de la *KrV* no resultaba ser satisfactoria. Además, la exposición del concepto de libertad en los textos prácticos profundizaba aún más la distancia existente entre las esferas de lo práctico y de lo teórico. Como consecuencia de esta diferenciación, la exposición de Kant evidenciaba el establecimiento de una línea de evidente oposición o *abismo*. En este contexto enfocamos el examen a la Tercera Crítica. Considerada como la propuesta de enlace entre la libertad y la naturaleza, nuestra revisión buscó comprender a la idea de mediación aludiendo no sólo a su exposición sino también a la relación de la obra con el sistema kantiano y la importancia que

ella tiene para que se puedan completar respuestas. Por esta razón es que aquí hay que destacar que se intentó demostrar la cuestionada pertenencia de la obra a la filosofía kantiana destacando su relevancia y, justificando que incluso la génesis de la obra constituía una reorientación a partir de la exploración al juicio reflexionante — *un descubrimiento espontáneo* — para responder a la necesidad kantiana de hacerse cargo del problema libertad naturaleza en dimensiones anteriormente no consideradas. Postulábamos que la comprensión de las partes de la obra también exigía que la lectura de las secciones fuese con una perspectiva de sentido unitario y no bajo la idea de un *patchwork*. La comprensión de los juicios y finalmente, el examen al desarrollo del concepto de naturaleza permitió entender que el surgimiento del *Übergang* se daba en formas de experiencia que demandaban la búsqueda de lo espontáneo en la organización empírica. Pero en última instancia, este *tránsito/Übergang* es posible de afirmar porque la naturaleza es producible y concordante con los fines de la razón. Evidentemente, para esto es importante llegar hasta el final de los postulados de la *KU* ya que la experiencia de sentido unitario no se aprecia si no es bajo la perspectiva del enjuiciamiento reflexionante y de la visión teleológica de la naturaleza y el hombre.

Dicho lo anterior, y demostrada la posibilidad del enlace entre libertad y naturaleza, lo relevante es ahora entender que esta revisión está al servicio de la respuesta final de nuestro trabajo. Se investigará ahora la aplicación de la idea de la *KU* a partir de la comprensión del tránsito como aquello que surge en la historia. En consecuencia, este estudio ha abierto la puerta para la última revisión que estimamos concretar.

Resulta importante aclarar que aquí no se trata de afirmar que la idea de tránsito queda como un pendiente, pero sí de entender que la *KU* brinda el recurso de lo reflexionante. Lo que resta es entender la aplicación de esto más allá del caso de un tipo de juicio reflexionante pues hay que preguntarse por **la efectucción del *Übergang***. Es esto lo que enfoca ahora a pensar en la historia. Porque la *KU* es aún teoría y llega sólo a plantear los fundamentos para este tránsito. Debe ser mencionado que los intérpretes han propuesto los espacios que son considerados viables para la efectucción del tránsito. La estética resulta ser para algunos autores propicia para el *Übergang*, pero a nuestro parecer es propiamente la perspectiva de naturaleza y finalidad en la historia la que puede darnos rendimientos aún más interesantes y

sistemáticos. En la historia es posible comprender que se imprime el molde de una cultura que mira a lo moral y al bien supremo, es decir, a los fines de la razón, pero que no olvida el aspecto de lo sensible, pues lo empírico también caracteriza al sujeto humano. La tarea de dar con la libertad para la humanidad es, por lo tanto, *histórico-teleológica*, pues reflexionar tal como nos dice Kant el signo histórico permite apreciar el sentido final de la humanidad históricamente situada y, por tanto, de su sentido de libertad.

En definitiva, la historia es una perspectiva de tránsito. A partir de la *KU* se tiene entonces la forma para postular la posibilidad de pensar un enlace. Pero *¿transcurre este tránsito? ¿Cómo? ¿Cuál es la situación en que se lee la naturaleza teleológica? ¿Se trata sólo de la contemplación de lo teleológico o es más bien la reflexión de cierta idea de finalidad con la búsqueda de entender algo más en la experiencia? ¿En qué momento y bajo qué reflexión se despierta la inquietud del hombre de saberse libre? ¿Qué es la historia? ¿Hay en ella un juicio reflexionante?*

Para finalizar, se asume que estas son las preguntas de las que ahora la investigación deberá encargarse.

Capítulo IV

LA HISTORIA COMO MODELO DE APLICACIÓN REAL DEL ÜBERGANG

Respuesta a la *Zweckmässigkeit* en la historia o sobre la posibilidad de un juicio reflexionante histórico

“Un órgano que no ha de ser empleado, o una disposición que no alcance su fin constituyen una contradicción, dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. En efecto, si renunciáramos a dicho principio, ya no tendríamos una Naturaleza regular, sino caprichosa, y una desoladora contingencia [Ungefahr]reemplazaría el hilo conductor de la razón”

— Idea, 1.er Ppio.

“Para los historiadores filosóficos la historia debe servir de guía, juzgar, orientar y explicar los caminos a seguir; se trata de fabricar una imagen del pasado que sea útil al porvenir, lo que requiere un historiador parcial, que manifieste abiertamente sus preferencias”

— Subercaseaux, 1981.

Introducción:

De la *KU* a la Historia

o de la posibilidad teórica del *Übergang* a la posibilidad real

Al haber concluido el capítulo anterior nuestra investigación ha establecido los recursos teóricos para afirmar que el problema de la naturaleza y la libertad se resuelve a partir de la comprensión del tránsito informado por la *KU*. Esta solución ha demostrado ser posible a partir de las reflexiones que buscan el enlace entre teoría y práctica. A nuestro parecer, lo que se debe tener presente de estos *actos de reflexión* es el factor del enjuiciamiento reflexionante que a partir de su ejercicio **examina — o bien, contempla — a la naturaleza** para comprender la influencia en ella de lo suprasensible. Y para dar con esta comprensión de *sentido de la naturaleza*, es crucial la perspectiva de apreciación de aquella como unidad orgánica o reunión ilimitada de lo diverso sensible. En este sentido, afirmamos hacia la

conclusión del capítulo anterior que el tránsito o enlace entre naturaleza y libertad es viable, pero *¿cómo comprender esto en un posicionamiento que vaya más allá de la fundamentación teórica?* **El punto en el que se quiere hacer énfasis es la importancia de responder a esta problemática, pero presentando el *Übergang* no solamente como un cierto postulado teórico de la Tercera Crítica sino también como una forma real que permite encontrar un sentido de unidad en la experiencia.** En otras palabras, la demostrada viabilidad o posibilidad teórica del *Übergang*, afirmado a partir del principio de *Zweckmässigkeit* y surgido de las ocasiones de reflexión que la *KU* examina, ha permitido que nuestra investigación pueda ahora plantear **la última de nuestras consideraciones y que tiene que ver con el análisis sobre la posibilidad de demostración real del tópico del tránsito.** Nos ocuparemos en este capítulo final de reflexionar la comprensión de la libertad en la realidad y de la demostración de la interrogante *¿cómo y en qué ámbitos de la experiencia se expresa verdaderamente el tránsito de la naturaleza a la libertad?* Para atender a este cuestionamiento, **nuestra lectura propone conducir el examen del tránsito hacia la historia, pues aquella designa para Kant un conjunto de consideraciones que estiman el influjo de lo práctico en lo empírico con el objetivo de responder el sentido de la humanidad.** Por lo tanto, en su ejercicio filosófico **los textos de historia plantean la observación de un *Übergang*** lo que significa un enlace para la teoría y la práctica para que finalmente sea posible apreciar una conclusión para el sistema de la razón. Pero incluso antes de comenzar a desarrollar más plenamente nuestra investigación deben ser advertidas dos presuposiciones elementales con el fin de que así sea comprendido nuestro planteamiento. Estas consideraciones previas designan dos grandes aspectos interrelacionados. Primero, **la legitimidad de la historia y segundo, la afirmación de la realidad del *Übergang*** en la historia. Antes de continuar con las consideraciones introductorias, parece importante desarrollar estas mencionadas presuposiciones elementales con el fin de que las potenciales observaciones que cuestionen a la presente propuesta adviertan la existencia de un sustrato teórico pertinente a la filosofía crítica kantiana.

1) Sobre la legitimidad de la historia: Con respecto a esta consideración, propiamente, lo que está siendo afirmado es que la relación entre la *KU* y los textos de historia no es arbitraria. Primero, porque hay una línea de lectura. Nuestro planteamiento también ha sido objeto de consideraciones similares por parte de autores relevantes en las discusiones kantianas y tiene

antecedentes en una interrogante que surge en la propia lectura atenta de la Tercera Crítica. Atiéndase a esta cuestión con más detalle. Sabemos que la problemática relación entre teoría y práctica lleva a Kant a abordar la idea de un enlace en la *KU* con el fin de resolver definitivamente la realización de la libertad en la naturaleza o bien, postular un tránsito. El problema y el objeto de investigación de la última Crítica quedan en evidencia, pues “desde entonces hay un acuerdo entre los críticos en que es a través de la facultad de juzgar que se produce dicho tránsito **[pero] no hay consentimiento sobre cómo esto ocurre, efectivamente, según la KU**” (Lerussi, 2015:80). De acuerdo con esta última idea, no existe en el sistema crítico un pronunciamiento claro sobre el aspecto del acontecer real del *Übergang* constituyéndose una discusión a nivel de intérpretes la búsqueda de un planteamiento para resolver aquello que la *KU* deja en suspenso. Y en este contexto hay dos ámbitos que pueden ser apreciados como el fundamento para responder a esta cuestión; uno de ellos es la historia, el otro es el arte. En consecuencia, téngase presente la siguiente discusión bibliográfica que comenta Natalia Lerussi:

“Por un lado, hay un grupo de intérpretes que sostienen que **a través de la facultad de juzgar teleológica (tal y como se desarrolla en §83 de la «Metodología a la Crítica de la facultad de juzgar teleológica»)** se establece el tránsito entre naturaleza y libertad. Esto significa que es mediante la cultura o la historia de la cultura que se realizarían en la naturaleza los fines de la libertad. En los términos de Yovel (1989: 31) «la historia es entonces el proceso de la síntesis requerida entre la libertad y la naturaleza» (esta línea de lectura ha sido defendida por varios intérpretes: Düsing, 1968: 103, 105, 216; Bartuschat, 1972: 245; Anderson-Gold, 1981: 3; Turro, 1996; Wood, 1999: 309; Allison, 2001: 208/218, 2009: 41, entre otros)⁷⁶. Por otro lado, otro grupo de intérpretes defiende que es a través del arte y/o del gusto que se efectúa el tránsito en cuestión. Así, según Mertens (1975: 234), el indicador del tránsito entre naturaleza y libertad es la belleza de la naturaleza y el arte, asimismo Michael Rohlf (2008: 344) señala que «el tránsito es posible sólo a través de un principio a priori para nuestra facultad del gusto» (véase también: Schrader, 1953/1954: 205, 218)” (Lerussi, 2015: 80 – 83).

De acuerdo con este recuento, existe entonces legitimidad en postular a la historia como lugar real del tránsito. Incluso, puede considerar que la historia tiene cierta preponderancia porque asimila la comprensión del arte y su capacidad de reflexionar analógicamente a la naturaleza. Siguiendo también de cerca la inspiración del trabajo de Yovel, es estimable que la reflexión kantiana por la historia significa un punto de encuentro entre libertad y naturaleza precisamente por el establecimiento en de la idea de cultura como un signo que debe revelar

⁷⁶ De nuestras lecturas agregamos también a este listado los trabajos de Aramayo y Villacañas.

lo práctico: “El arte y la ciencia nos han *cultivado* en alto grado. Con respecto a las buenas maneras y al decoro social, estamos *civilizados* hasta la saturación. Pero nos falta mucho para podernos considerar *moralizados*. La idea de la moralidad pertenece también a la cultura [*Kultur*] (...)” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 30, tr., p. 20). En definitiva, hay una continuidad en los planteamientos de la historia a partir de la *KU*. La distinción del concepto de cultura resulta ser importante porque ella representa la progresión real hacia los fines racionales – prácticos asimilados por la historia a partir de las reflexiones teleológicas. Esto refleja además que la preocupación de la historia es la consideración a la efectuación fenoménica del fin del Bien Supremo, lo que equivale a la comprensión de los fines prácticos en la naturaleza. Y a partir de estas preocupaciones de la historia, es decir, de su búsqueda de lo suprasensible en lo sensible o del progreso a lo moral del mundo, **debe ser apreciado que en ella hay una utilización del juicio reflexionante.**

De este modo, la segunda razón por la que es entendida la legitimidad de la historia para la conformación real del *Übergang* resulta de considerar su reflexión como una operación del juicio reflexionante. Con esto, la presencia de la *KU* en la historia resulta ser indiscutida. Observemos que algunos de los opúsculos de historia tienen una cercanía indiscutida con la Tercera Crítica y este es un aspecto que la investigación ha tenido en cuenta. Pero para esto no debe ser limitada la conexión a partir de fechas de producción, pues el texto *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita (1784)* resulta ser anterior a la *KU* prácticamente seis años y el *Fin de todas las cosas (1794)* es posterior cinco años después de la publicación de la última Crítica. Por lo tanto, para demostrar este punto de contacto considérese las evidencias de presuposición del juicio reflexionante en la exposición de la historia que parece hacerse presente en la teorización mediante el manejo y uso de un léxico cercano a la *KU*⁷⁷, la mención recurrente a una idea de reflexión que aprecie a partir de situaciones empíricas las cualidades morales y la propuesta teleológica de apreciar en la conducción natural de los hombres una progresión hacia fines racionales que fundamenten el sentido del género humano en su conjunto. Además, en la historia como reflexión, el examen o enjuiciamiento a la naturaleza — entendiendo por este concepto la continua sucesión

⁷⁷ Para afirmar esta presuposición, advertimos en la lectura de los textos de historia referencias a conceptos e ideas propios de la doctrina de la *KU* tales como *reflexión, juicio, teleología, como sí, sentido y racionalidad en la naturaleza*, entre otros.

sensible de hechos empíricos — tampoco tiene por fin el reconocimiento teórico de esta naturaleza ni el desdén de la ciencia histórica, **sino una apreciación de los aspectos no sensibles con el fin de encontrar en ella intenciones racionales:**

“Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica [Historie] propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de una historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor a priori. Sólo constituye el pensamiento de lo que una cabeza filosófica (que, por lo demás, tendría que ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar siguiendo otros puntos de vista” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 30, tr., p. 21).

De esta forma, al atender al desenlace último de la vida humana el trabajo de la historia hace cognoscible el sentido del acontecer mediante el postulado de un principio a priori de finalidad que no posee un carácter sensible, pero que tampoco constatamos en lo suprasensible. Por esto, en la contemplación del sentido moral en lo empírico – histórico afirmamos la aplicación de un juicio reflexionante. Sin embargo, debe ser aclarado un último respecto. Evidentemente, nuestra lectura afirma la presencia del juicio reflexionantes en la historia, y esto constituye uno de los presupuestos esenciales de nuestro análisis, por lo tanto, a lo largo del texto se irá constituyendo una demostración más acabada de este aspecto a partir de las revisiones a la reflexión de la historia y la conceptualización de esta. Para nuestra lectura, lo que habría de ser cuestionado es una distinción que llega a ser evidenciada con nuestro planteamiento y que enunciamos en la siguiente interrogante: *¿Hay en la historia la constitución del juicio reflexionante y de su operación o bien, se trata de una nueva forma de juicio reflexionante?* Es decir, *¿la historia es una forma de pensar constituida a partir de un juicio reflexionante histórico?* Por el momento, apúntese esto como un pendiente, pues para abordar este respecto será requerido una reflexión más detenida que desarrollaremos más adelante.

2) Sobre la realidad del *Übergang*: Sobre este aspecto lo que queremos justificar es por qué ha de ser considerada en la historia la realidad del *Übergang* o bien, **por qué se afirma a la historia como la *forma real del tránsito***. Para esto, hay que comprender que la actividad humana es vista en la historia como parte del juego racional y de la puesta en marcha de la libertad en el terreno empírico. Es decir, la historia busca demostrar la efectividad de suponer algunos hechos como causados por la libertad. Por esta razón, la historia da cuenta del *Übergang*, pues enjuicia que la asimilación del hombre de formas culturales más elevadas,

el desarrollo de aptitudes morales y el surgimiento de formas políticas y nuevas constituciones cívicas más racionales van inclinando al hombre hacia la tendencia moral de universalizar su conducta. Evidenciando estos hechos el hombre pasa a ser parte de un perfeccionamiento que tiene un sentido moral y un fundamento suprasensible. De acuerdo con esto, es necesaria la efectuación del tránsito en el terreno de lo real:

“Las disposiciones naturales que sirven de base a esas conductas se pueden usar para sobrepasar la incomunicación, y entonces en los hechos que realizan se pueden apreciar las tendencias a la universalización. Lo que suponemos aquí es que estos hechos naturales que apuntan a superar la incomunicación, las necesidades que resuelven pueden ser comprendidos como si fuera posible dirigirlos para permitir la universalización de las conductas o a producir las circunstancias naturales en las que dicha universalización acabará mostrándose como *única salida posible, dando así base a que los hombres pusieran en práctica su ideal y su deber ayudados por la naturaleza*. Esto es importante: el ideal no se realizará en abstracto, sino en momentos en los que se investiga a la naturaleza, en el sentido de condiciones materiales históricas desde el punto de vista de la idoneidad para aproximarlos o realizarlos, en cada pequeño momento en que las conductas anteriores y los resultados jurídico-culturales previos inclinan al hombre frente a la gran decisión: actuar el imperativo universalizando más los fines de su conducta” (Villacañas, 1987:267).

Y también en Turró encontramos argumentación para este respecto:

“ Ahora bien, ya se trate del carácter constitutivo-práctico que tiene el principio general del hombre como introductor de la moralidad en la naturaleza por su acción, ya se trate del carácter regulativo-subjetivo que tiene la interpretación teleológica de la moralidad a través de la naturaleza en la explicación de las acciones particulares como orientadas a un fin, en ambos casos se está afirmando algo común: “el bien supremo ya no radica más en un mundo separado, transcendental, sino que se convierte en el estado consumado de este mundo a realizarse en un concreto desarrollo en el tiempo”. Dicho en otros términos, **el Übergang de la reflexión entre la naturaleza y la libertad, por el cual es necesario pensar en el bien supremo como fin de la realidad por el carácter del hombre como fin final –con independencia de si tal realización es siempre intencional o a veces mecánico-teleológica (técnica de la naturaleza)–, abre las puertas a la historicidad del espíritu humano, esto es, a la realización fenoménico-temporal (histórica) de los conceptos de la razón**. De este modo, lo que el Juicio estético hacía presumir de modo subjetivo-formal a partir del carácter no-normativo del gusto y de la comunicabilidad universal del sentimiento (§ 28), el Juicio teleológico lo pone como necesario –subjetivamente necesario si se trata de un conocimiento de la técnica de la naturaleza hacia la moralidad, constitutivamente necesario si se trata de la afirmación práctica de la moralidad realizándose en el mundo–, a saber, que la constitución de nuestro espíritu (Gemüt) y la dinámica de nuestras facultades (Gemütskräfte, Gemütsvermögen) nos llevan a una recuperación de la unidad de lo real (que aquéllas escinden) a través de la efectuación temporal del bien supremo, es decir, a través de la historización del espíritu racional” (Turró, 1996: 189 – 190).

Además, existe un aspecto interesante que debe ser observado en el ensayo *Fin de todas las cosas* pues hace evidente la suposición del *Übergang* como consecuencia de una apreciación reflexionante de situaciones — en este caso pensar en el día del Juicio Final — cuyo fin es sin lugar a duda la comprensión de la libertad. Pues la pregunta a un fin o término de las cosas, interrogando por un fin apocalíptico, insinúa una metáfora del fin de la historia y con esto la posibilidad de encontrar en esta finalización algo más que el desenlace empírico:

“Pero como la idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso físico de las mismas en el mundo, sino de su curso moral y sólo así se produce, **tampoco puede ser referida más que a lo suprasensible (no comprensible más que en lo moral), que es a lo que corresponde la idea de eternidad;** por eso la representación de esas cosas últimas que han de llegar después del novísimo día hay que considerarla como sensibilización de aquella con todas sus consecuencias morales, por lo demás no comprensibles teóricamente por nosotros” (El fin. de tds. ls. cos., AA VIII, 328, tr., p. 134).

Por otra parte, **el contexto de la historia es clave porque entiende la idea de una “salida de la naturaleza”** por parte del hombre al tomar conciencia de su racionalidad. Se trata de la imagen del paso de la mera acción por estímulos sensibles a la racionalización con el fin de poner en perspectiva la asimilación y desarrollo de acciones que buscan la autonomía del hombre y con esto, el progreso cultural como forma de perfeccionamiento racional. El tránsito surge a partir de aquel entusiasmo con el que se propone la historia atender al entramado del acontecer de la humanidad *como si* los hilos de este tejido nos condujesen a repensar el avance moral en la realidad. Con esto, la progresión del hombre en desarrollos políticos y la instauración de formas ilustradas tiene preponderancia:

“Prestemos atención, además, a las diversas constituciones civiles, y a las relaciones estatales: éstas, en virtud del bien que aquéllas contenían, sirvieron durante cierto tiempo a la elevación y dignificación de los pueblos (y junto con ellos, a la de las artes y las ciencias); pero, al carecer de defectos, esas constituciones se volvieron a derribar. **No obstante, siempre quedó algún germen de ilustración, que se desarrollaba a través de cada revolución, preparando así el grado siguiente y más alto del mejoramiento**” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 30, tr., p. 20).

En este sentido, en la historia surgen varias figuras que nos hacen pensar en que hay una aproximación desde lo sensible a lo suprasensible. Estas metáforas son apreciadas en la historia siendo una de ellas la “salida de la naturaleza” o “el fin de todas las cosas” pero hay otras como por ejemplo “la caída del paraíso” o “la comprensión de su constitución con fin de la Naturaleza” que también evidencian el trabajo de la historia por dar con un *Übergang*. Estas figuras habrán de ser comprendidas como formas de la espontaneidad de la naturaleza,

ya que del mismo que anteriormente la *KU* leía en el material empírico a una *técnica de la naturaleza* y a un *sentido de organización* ahora lee en el material histórico su capacidad de *movimiento/progreso hacia lo racional*.

Con las anteriores observaciones se ha buscado reforzar la demostración de la historia como planteamiento y búsqueda un *Übergang real* que se podría encontrar a partir de la reflexión de los hechos históricos. Sin embargo, hay que profundizar dos consideraciones sobre el vínculo conceptual que existe entre *Übergang* e historia. Y es a esto a lo que se abocará ahora nuestra reflexión preliminar.

Primero, **resulta importante notar que la preocupación por el tránsito tiene razón de ser a partir de la constitución del hombre como sujeto racional y del surgimiento en aquel de una reflexión sobre el devenir histórico.** Hay que observar que esta estimación de la temporalidad puede llevar al desencanto de nuestro presente y una desvalorización del destino humano. Pues para el individuo — tal como lo explicita el texto *Presunto comienzo de la historia humana (1786)* —, lo que le es más propio es la preocupación del destino conforme a fines remotos cuyo resultado no puede ser sino la angustia del presente. En este sentido debe ser entendida la idea de que para el individuo no existe propiamente la expectativa de realización del ideal de la libertad, pues es esto la destinación de la especie cuyo desarrollo moral conducirá a que en la humanidad sea posible la efectuación moral.

Sin embargo, lo que tranquiliza es la reflexión por la historia y la contemplación de un progreso de lo que aún no llega, pero sucederá:

“El hombre que piensa siente cierto pesar, que se puede trocar en desazón moral, desconocida por el que no piensa. Me refiero al sentimiento de descontento ante la Providencia, es decir, a lo que rige el curso del mundo en su totalidad. Al considerar la multitud de males que presionan tan pesadamente sobre el género humano y que (al parecer) no ofrecen esperanza de mejoramiento, surge ese modo de sentir. Pero es de extrema importancia *estar contento con la Providencia* (a pesar de que nos haya prescripto tan penoso sendero sobre la tierra); en parte, para cobrar valor en medio de las penalidades; en parte, para no perder de vista de nuestra propia culpa — que quizá sea la única causa de todos estos males — en vez de descargarla sobre el Destino, que

es un modo de desaprovechar el auxilio que viene del propio mejoramiento” (Pres. Com. His. H., tr., AA VIII, 115, p. 88).

Esto puede tener un reverso positivo en tanto permite un giro hacia la consideración del hombre como actor de sus propios acontecimientos y sujeto capaz de cambios. En este sentido, aquel no será espectador de una realización del ideal, pero si contribuirá al mejoramiento del sentido humano. Por esta razón, al reflexionar el transcurso histórico para el hombre se abre “una consoladora perspectiva para el futuro” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 30, tr., p. 20). Considerando este aspecto, tiene sentido conducir nuestro examen hacia la historia y su apreciación de las intenciones racionales que fundamentan al acontecer humano, ya que en esta reflexión histórica el hombre aprecia con claridad su posición frente a su temporalidad y frente a sus posibilidades de acción. Son estos aspectos los que llevan a la historia a ser una preocupación por la libertad ya que se espera que este principio moral sea la verdadera guía que conduce el paso de las generaciones de hombres. Y es que hay que tener presente que las preocupaciones de la libertad tienen razón de ser a partir de las expectativas humanas. En otras palabras, toda esta reflexión del tránsito y de la historia está también articulada a partir de la condición humana y en el problema de la esperanza. Pues esta última no puede ser atendida por la filosofía crítica si no son aclaradas previamente las posibilidades de lo que puede ser esperado y de lo racional que puede ser realizado. Aquí habría que entender que entonces **la esperanza es en alguna medida esperanza de la realización de la libertad**. De esta manera, la fundamentación última al problema de la naturaleza y la libertad busca también responder a la doble condición del hombre que espera un porvenir y que espera saber si estas esperanzas tienen cabida en posibilidades racionales que las fundamenten.

De hecho, y no si causa, **los hombres sienten el peso de su existencia, aunque ellos mismos son esa causa. La razón parece residir aquí**. De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia: la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más de prisa que los medios de satisfacerlas. Pero su disposición moral que (como el poema, *pede claudo de Horacio*) le sigue cojeando dará alcance al hombre que, en su curso acelerado, no pocas veces se enreda y a menudo tropieza; y así, más si tenemos en cuenta las pruebas de la experiencia que nos ofrecen las ventajas morales de nuestro tiempo sobre todas las anteriores” (El fn. de tds. ls. cos., AA VIII, 332, tr., p. 138).

De acuerdo con estas estimaciones, es requerido un examen que revise a la acción humana para responder si esta tiene principios que conduzcan su curso natural a la libertad. Sergio Rojas reconoce este carácter antropológico que posee la tematización histórica: “El problema que conduce a Kant a ocuparse es, en gran medida, un problema antropológico, dado que ocuparse no es sino ocuparse de aquel “caso” de criatura racional que es el hombre. Podemos designar dicho problema como la cuestión del mal”. (Rojas, 2008: 115). Por esta razón tiene que ser entendido que la tematización de la historia será siempre para Kant la observación a la historia de los hombres y su condición moral. Sin embargo, la reflexión por la historia no es evidentemente la ciencia histórica. **Debido a la aplicación del juicio reflexionante, la historia posee en Kant el carácter de ser una *historia vaticinante o profética y preocupada de lo moral*** antes que de aspectos físicos, geográficos o naturales. A nuestro parecer, la mayor demostración a la idea de la aplicación de un juicio reflexionante se encuentra en la afirmación kantiana de observar a la *historia universal* como una contemplación para lo futuro. Pues esta caracterización indica que a partir de la apreciación de los acontecimientos se buscan principios a priori que expliquen para el género humano un sentido que justifique el advenimiento de un futuro mejor:

“Esta cuestión exige un fragmento de la historia humana, pero no referido al tiempo pasado, sino al futuro; por tanto, pide una historia *vaticinante* que, si no se realiza según leyes naturales conocidas (tales como los eclipses de sol o de luna), será *adivinatoria* y, naturalmente, como no se podría lograr una visión del futuro sino mediante un saber comunicado y ampliado por lo sobrenatural, ha de denominarse *profética* (capaz de leer el porvenir). Por otra parte, no se trata ahora de la historia natural del hombre (saber, por ejemplo, si en lo futuro surgirán nuevas razas), sino de la *historia moral*. Además, cuando preguntamos si el género humano (en general) progresa constantemente hacia lo mejor, no abarcamos dicha historia según el *concepto genérico (singulorum)*, sino de acuerdo con la *totalidad* de los hombres socialmente reunidos en la tierra y repartidos en diversos pueblos (*universorum*) (...) Como narración profética de la historia de lo que ha de acontecer el porvenir, por tanto, en cuanto posible representación *a priori* de acontecimientos que pertenecen al futuro. Pero ¿cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: si el profeta mismo hace y dispone los acontecimientos que anuncia de antemano” (El confl. de las fac., II, §1 AA VII, 79, tr., p. 147).

En consecuencia, hablar del sentido de las acciones humanas implica a la figura del hombre como el individuo racional y finito desde el cual surgen estas preocupaciones⁷⁸. Interrogar

⁷⁸ Considerando el contexto de la filosofía moderna como el surgimiento de un pensamiento que posiciona al sujeto racional como el origen de las reflexiones y como la figura que coordina las

por el tránsito de la naturaleza a la libertad implica cuestionar *¿cómo el hombre puede tener esperanzas de aquel advenimiento del tránsito?* Finalmente, ya que la expectativa de la libertad busca ser resuelta definitivamente también se espera atender a la interrogante *¿qué puede esperar el hombre de la visión de la técnica de la naturaleza para la libertad?* Es decir, *¿qué tipo de respuesta puede dar el Übergang?* O bien, *¿en qué condiciones se puede comprender la posibilidad real del tránsito?*

En segundo lugar, consideramos que **plantear a la historia como posibilidad efectiva del tránsito implica entenderla como la manifestación de partir de una forma de Zweckmässigkeit puesto que su pensamiento también apela a la idea de sentir una naturaleza sensible para reflexionar a las posibilidades suprasensibles como fines del acontecer empírico.** Sin embargo, ha de ser observado que la comprensión de *finalidad histórica* es sutilmente distinta de la comprensión de *finalidad teleológica* expuesta por la *KU*⁷⁹. Atiéndase a esta cuestión. Si bien en la historia también la naturaleza es comprendida como una organicidad con sentido cuya disposición permite atender a los fines de la razón, **la finalidad de la historia tematiza con mayor atención a la idea del deber moral presente en los actos humanos y a partir de esto la realización de la libertad.** Y es que la historia interpreta a la libertad como la destinación final respecto al género humano. De acuerdo con esto, la *Zweckmässigkeit* de la reflexión histórica buscará entender el propósito o sentido que permite esperar a la libertad como final racional supremo y para esto planteará **la idea de progreso como la conformidad a fines que permite entender la aproximación a lo moral.**

Pero cabe destacar que la naturaleza empírica del acontecer histórico posee una mayor resistencia a lo suprasensible. Pues aquí se espera lo moral o la realización del bien, sin embargo, una observación a nuestro contexto empírico de lo humano aclara que en el juego

distintas preguntas sobre las posibilidades del sentido, la libertad y el conocer, resulta más bien evidente que en la filosofía kantiana esta interrogación por la razón tras el actuar humano remitirá también a entender que son cuestionamientos propios de una cabeza humana que delibera por su posición en el mundo y las posibilidades de su acontecer.

⁷⁹ Notar la diferencia en la forma de la *Zweckmässigkeit* que busca como principio a priori la reflexión histórica es un factor determinante para más adelante considerar la probabilidad de afirmar una *cuarta forma de juicio reflexionante* o un *juicio histórico*. Considérese esta distinción como antecedente para el posterior estudio a esta cuestión.

de las acciones suele estar presente el motor del egoísmo. Pero la comprensión histórica no busca propiamente distanciar estos aspectos empíricos fundados en el mal radical de la realización del bien supremo a partir de la libertad práctica. Y es que es prácticamente imposible desligar absolutamente a la voluntad de sustratos empíricos para la realización de acciones fundamentadas en la universalización de las máximas. Tal como explica Villacañas, el punto de la historia es sin embargo comprender que ya no son ajenos ser a deber ser y que es esta *racionalidad imperfecta* del mundo humano lo que debe ser entendido por la historia como apuntando hacia los fines de la razón.

“Pero todo esto viene expuesto en un concepto: se tiene que usar la situación de racionalidad imperfecta como punto de partida. Es decir, la situación de la que se parte no es ajena en modo alguno a la situación de racionalidad perfecta. Ambas no se oponen entre sí como el ser y el deber ser, totalmente ajenos, sino como el perfeccionamiento de una lógica imperfecta vigente en la situación real, como la purificación de contradicciones, como el cumplimiento de tendencias reales. Esto significa que el ideal de universalización no se realiza desde una situación de absoluta privatización de las máximas de la voluntad (pues esta sería una situación de absoluta irracionalidad), sino desde una situación en la que las tendencias hacia la universalización chocan en cierto punto con máximas subjetivas y privadas. Este es el estado de racionalidad imperfecta. La cuestión es usar esa racionalidad imperfecta, su origen, sus mecanismos, sus instrumentos y sus propias máximas racionales hipotéticas en un sentido y dirección que permita su coherencia. Pues bien, la historia es ese terreno de la racionalidad imperfecta que apunta tendencialmente hacia su propia coherencia, hacia la racionalidad perfecta. Y la descripción de estos mecanismos por los cuales se va *imponiendo* a las voluntades una máxima de conducta universalizable, es la ciencia de la historia desde el punto de vista cosmopolita” (Villacañas, 1987:260).

Y de acuerdo con lo hasta ahora dicho, se puede plantear que la reflexión de la historia conduce a la forma real de comprensión del *Übergang* precisamente porque busca continuamente deducir desde la realidad empírica del hecho histórico, es decir, de aquello que ha pasado o está pasando, una hebra de sentido hacia lo racional. La historia indaga por el continuo progreso hacia la razón práctica advirtiendo en los actos humanos tanto su sujeción a lo sensible y por tanto a lo imperfecto, como su capacidad de perfección moral en conexión con la libertad.

Y con respecto al trabajo histórico, Kant alude en sus escritos de historia a la libertad como un horizonte esperado por lo que metodológicamente primero deben ser examinadas las condiciones para esta posibilidad. Es decir, debe ser entendida la compatibilidad entre lo histórico y lo moral, y segundo, debe ser establecida a la libertad como propósito final de la humanidad y su acontecer.

Para cerrar esta introducción, asumimos nuestra lectura como el planteamiento de que la *KU* es aún teoría y plantea los fundamentos para el tránsito. La verdadera salida de naturaleza a la libertad tendría que ser registrado en algo más concreto que la singularidad de los juicios reflexionantes. De acuerdo con esto, la salida de la naturaleza a la historia puede darnos rendimientos interesantes y sistemáticos. En la historia es posible volcarse para comprender que se aspira el molde de una cultura que mire a lo moral y al bien supremo, es decir, los fines de la razón, pero sin olvidar el aspecto de lo sensible, cuestión que también caracteriza al sujeto humano. Debe ser comprendido que la tarea histórico-teleológica espera encontrar la libertad de la humanidad, pero más que eso, reflexionar tal como nos dice Kant por “el signo histórico” que nos pueda orientar hacia la libertad a partir del sentido final de la humanidad históricamente situada. Haciendo un recuento de lo que estimamos revisar en este capítulo, estimamos que no se trata de una mera ocurrencia pensar en la historia como lugar de efectuación del *Übergang*. Al afirmar que hay en la historia un modelo o perspectiva de tránsito pensamos analizar aspectos presentes en la exposición kantiana y que sugieren una posición más clara sobre lo que se aplica en la historia y el lugar que ésta tiene en el sistema crítico. Además, observaremos que la historia redefine una vez más el concepto de naturaleza y comentaremos que busca constituir el sentido de progreso a partir de la búsqueda de los fines racionales de perfección y libertad. Demostrando estos aspectos se estará en condiciones de concluir que el ejercicio reflexionante propio de la historia permite un legítimo tránsito de lo sensible a lo inteligible y con esto, la esperada *unidad real* entre naturaleza y libertad. Finalmente, esta lectura del tránsito en la historia es valiosa porque tal como anunciábamos permite una consideración por el hombre en su dual condición de sujeto finito y de individuo partícipe de la especie universal de la humanidad racional y libre. Para esto, en última instancia esperamos dejar en evidencia que la historia, como reflexión de la temporalidad humana, es la ocasión definitiva que permite al hombre acercarse la experiencia de la libertad.

1. La historia como investigación del progreso humano

Los trabajos sobre historia en Kant

Para comenzar, debe ser distinguido el concepto de historia desde el cual Kant plantea sus reflexiones y los objetivos de estas consideraciones. Como observaciones generales podemos considerar que son variados los textos de historia, tanto en tematización ya que refieren al comienzo, final o progreso histórico, como en extensión pues algunos trabajos resultan ser más bien opúsculos o escritos breves. Siempre que se tematiza este ámbito de la filosofía kantiana resulta importante especificar que esta serie de trabajos no constituyen una reflexión sistematizada o una “filosofía de la historia”. Las consideraciones a una historia filosófica resultan ser entonces un corpus de reflexiones sobre lo que la filosofía crítica puede llegar a plantear de esta noción como universal o cosmopolita y que analiza a la progresión hacia lo racional. Otros de estos textos parecen interesados en reflexionar sobre la finalidad de la historia o la posibilidad de responder a una destinación racional de la humanidad. Por esto, se suele afirmar que lo que busca Kant es una explicación teleológica – racional de la historia humana. Es decir, se intenta atender al cuestionamiento por cuál es el sentido de la humanidad y de su acontecer y por qué tal sentido se puede justificar a partir de la consideración a la historia y su trabajo de reflexión tanto a lo pasado como en lo futuro. Esto conlleva a su vez a justificar la historia como una serie racional de desarrollos humanos que han de ser respondidos a partir de la búsqueda de principios a priori. En síntesis, el estudio de esta historia es a partir de la búsqueda de los fundamentos racionales que guíen la explicación para aspectos como el sentido de la temporalidad y la experimentación de lo vivido y para las reflexiones sobre acontecimientos que buscan atender el progreso racional de la humanidad hacia la libertad. En definitiva, a partir de la idea de comprender mediante principios racionales el acontecer, la historia involucra una reflexión por la libertad pues le interesa comprender el influjo de lo práctico y de su fundamentación suprasensible en el ámbito empírico de las acciones humanas.

Resulta también importante mencionar que algunos intérpretes creen además que Kant justifica sus reflexiones de historia en dos imágenes que explican la marcha de los acontecimientos. Se trata de la idea de *la astucia de la Naturaleza* justificada a partir de la figura de la *Providencia*. Esta imagen de la naturaleza sabia representa la concepción de una especie de cuna o refugio inicial que alberga el hombre en sus disposiciones sensibles. Es la Naturaleza quien sabe el destino del hombre y posee las estrategias para conducirlo hacia la racionalidad, por lo que la explicación de su sentido como humanidad y la fundamentación

de sus acciones no es mediante él mismo como sujeto práctico, sino a partir de ser un individuo vulnerable que debe ser guiado por un plan secreto de la Naturaleza. La idea de la Providencia sugerida en algunos textos refuerza este aspecto, pues está asociada a una especie de *sabiduría natural* y que, como la imagen de una mano bondadosa continuamente les brinda a los hombres disposiciones históricas, situaciones y herramientas para que marchen en las direcciones adecuadas del progreso. De esta manera, incluso la irregularidad de los actos de cada individuo está contemplada por este plan de continuo perfeccionamiento hacia formas de desarrollo racional más avanzadas:

“Aunque la naturaleza tenga esta intención, los individuos que la realizan no tienen conciencia de ella. Los hombres sólo se proponen realizar sus fines individuales y, al hacerlo, hacen efectivo el plan natural, de modo que éste se ejecuta necesariamente a través de la disparidad de los intereses particulares, en la lucha de todos contra todos, actuando al modo de un hilo conductor invisible que reúne a los hombres. Esto es válido tanto a nivel individual como nivel colectivo, pues también los pueblos, cuando van a la guerra, creen que su objetivo es masacrar al enemigo y conquistar territorios, sin saber que a través de ella la naturaleza les está brindando el medio para encontrar una condición de paz y seguridad” (López-Domínguez, 2004:97).

La libertad, por lo tanto, es un fin al que busca el plan de la Naturaleza poder acercarnos pues es ella la concedora de las causas racionales y de las disposiciones para el bienestar humano. Sin embargo, y para esto nos apoyamos en la lectura de otros intérpretes, debe ser apreciado en la historia un fundamento crítico aparentemente más esencial que la formulación de la Naturaleza. En este sentido, admitimos la presencia de los elementos del plan natural y la sabiduría providencial pues son innegables. Es el propio Kant quien afirma:

“El filósofo no puede sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que, para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos, no puede dar por supuesto ningún *propósito racional propio*, tendrá que investigar sino le es posible descubrir una intención de *la Naturaleza* en semejante absurda marcha de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia, conforme con determinado plan de *la Naturaleza*, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 18, tr., p. 6).

Pero de acuerdo con nuestro estudio a los textos de historia, parece ser que la referencia de una Naturaleza sabia corresponde a la utilización de un recurso que permite hacer comprensible la explicación por el sentido de la historia ya que esta última atiende a causas teleológicas internas que no se corresponden con la conexión empírica natural de los hechos. En este sentido, la lectura de la naturaleza en la historia está subordinada a la lectura de la historia reflexionante. Y esto es a su vez una herencia de la *KU*. Se debe tener presente que el juicio reflexionante piensa a la naturaleza de acuerdo con cierta espontaneidad para poder

comprender la incidencia de la libertad en lo empírico. Sin embargo, y debido a que el juicio reflexionante no aplica principios objetivos, esta lectura de los fines de la naturaleza no es constitutiva a ella. Por lo tanto, tampoco debe entenderse a la historia sólo en los términos de ser la reflexión de las intenciones de la Naturaleza Providencial. Debe ser comprendido que esto es una imagen de la reflexión histórica, pues de lo contrario, se confundirían las apreciaciones del juicio reflexionante, el hecho de que es la razón humana pensando a la historia de acuerdo con el fin de la libertad, como también se excederían los límites de la naturaleza al pensar en ella intenciones de orden teológico. En W. Galston encontramos comentario a esta idea:

“Kant vigorously denies that he is reintroducing a “supernatural causation into physics or returning to discredited Aristotelianism. Nature is matter, and matter is inanimate. The notion of natural purpose is not constitutive because “no design [purpose] in the proper meaning of the word can possibly be ascribed to inanimate matter” (Judgment, p.230, §68[V: 383]) It is preposterous to make nature an intelligent being and presumptuous to place an intelligent Being above it as its Architect. Natural purpose signifies only “a kind of casuality of nature after the analogy of our own in the technical use of reason, in order to have before us the rule according to which certain products of nature must be investigated” (ibid.; see also p.205, §61 [V: 359])” (Galston, 1975:218).

También en esta discusión es conveniente tener presente la idea del *como sí* que proyecta la facultad de juzgar en el material de sus reflexiones y que plantea que “la idea de una unidad de las leyes particulares de la naturaleza es producto de la Facultad de juzgar, la cual en una esfera subjetiva le otorga a la naturaleza el principio de propósito” (Moreno del Canto, 2009:37). Por lo tanto, *se asume que* la naturaleza ha tomado nota o ha acogido las necesidades de nuestra facultad de proveer explicaciones sobre el sentido. Quien asume es el sujeto enjuiciador o, siguiendo la referencia anterior *el filósofo* que reflexiona a la historia. En este caso, la historia reflexionante espera generar una elucidación del sentido histórico que se corresponda con su comprensión de los fines racionales por lo que atiende a una naturaleza como si fuese una gestora que dispone de objetivos pues así poder plantear una explicación heurística. Sin embargo, las reflexiones son propias de la facultad de juzgar, por lo tanto, la naturaleza es la ocasión para meditar los efectos de la libertad y no es ella la poseedora de intención alguna. Es el juicio reflexionante en la historia, que debe ser entendido como una capacidad humana para plantear respuestas a partir de una experiencia completa, es decir, de una experiencia simbólica construida a partir de la unidad de lo teórico y lo práctico, lo que responde al cuestionamiento sobre la destinación del género humano y

su posibilidad de progreso racional. Atiéndase que reglones siguientes a los anteriormente citados Kant indica la misión de lo histórico: “Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia, pues dejamos a la Naturaleza la tarea de producir el hombre capaz de concebirla de acuerdo con dicho hilo conductor” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 18, tr., p. 6). Por lo tanto, el examen reflexionante a los fundamentos históricos asimila la idea de una Naturaleza inteligente como una imagen que puede responder solamente en primera instancia a la posibilidad práctica de la libertad en el camino humano. Esta idea resulta ser interesante y tiene cierta relevancia en el examen a la historia por lo que habrá que volver sobre la misma con mayor detenimiento más adelante. Por el momento, vale la pena tener presente que *la idea del como si* es un argumento suficiente válido como para entender que la lectura de Kant sobre la historia no se restringe a la idea de un plan de la Naturaleza Providencial.

Otra de las razones para no acotar la revisión de la historia a la comprensión de la Naturaleza es **la apreciación del hombre como actor de la historia**. No existe propiamente una obligación o una imposición de un plan sino más bien la consideración de su condición de ser responsable. También Villacañas parece elucidar esto:

“No es que los hombres se vean forzados a actuar así: la naturaleza, la historia, los sitúa en un momento en que no se puede seguir ocultando la responsabilidad de actuar según los criterios de racionalidad perfecta porque las instituciones históricas producidas hacen posible, cercana, o máximamente deseable esa actuación” (Villacañas, 1987:267).

Obsérvese además que, en su racionalidad, al género humano le está permitido *transitar* del ámbito de la naturaleza al ámbito moral con el fin de ser sujeto de la libertad. Aquí hay que recordar que la *KU* plantea al hombre como el *fin final* de la naturaleza por lo tanto parece necesario que sea éste un participante inquieto de reflexión que interrogue partir de su temporalidad y que su comportamiento no sea solamente el de un sujeto pasivo receptor de los movimientos de una Naturaleza:

“Del hombre, pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo), considerado como ser moral, no se puede ya preguntar para qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza, o, al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra ese fin. Así, pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo en el hombre, pero como sujeto de la moralidad, encuéntrese la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines,

legislación que le hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida” (KU, §84, AA V, 435 – 435, tr., p. 402 – 403).

Bajo este sentido, debe ser pensada una lectura crítica del acontecer histórico, que postula que el hombre entra a la historia abandonando el refugio de lo meramente sensitivo una vez que se despierta en él la reflexión por el porvenir y la consideración de enjuiciamiento de sus actos. Para comprender esta ejecución podemos apoyarnos en los pasos del desarrollo racional del texto *Presunto comienzo*, que advierten a la historia como tiempo que comienza con la representación de la salida de la naturaleza o con el primer paso para avanzar hacia lo racional mediante un desarrollo hacia la autonomía. Además, esta consideración de índole racional por el sentido del acontecer tiene que ver con la idea de Ilustración que el propio Kant postula como la independencia de dominios externos a la capacidad racional. Incluso esto es explicado mediante la imagen de la caída del paraíso pues una vez que el hombre razonó tuvo que vivir por sí mismo:

“(…) the emergence of the Enlightenment as a vehicle of progress represents a true revolution in itself. It is a conversion (Verwandeln) of the mode of consciousness, whereby reason frees itself from dependence on the blind natural dialectic and, becoming aware of its own structure and precepts, it projects them as a conscious historical plan and makes this awareness an actual agent of chance. (Here as in *Theory and Practice and What Is Enlightenment*, Kant sees the Enlightenment, like reason itself, as a genuine incentive [Triebfeder] for action). The Enlightenment is thus a turning point in history. No longer a form of the cunning of nature, it represents the arising of a new, opposite principle that henceforth endows history with a conscious rational direction” (Yovel, 1989:153).

Hay que observar entonces que restringirse a la visión de la historia de los hombres manejados por una naturaleza sensible o incluso por un plan de la Naturaleza contradice el planteamiento ilustrado de la búsqueda de la acción libre porque entonces no habría propiamente una salida de la conducción natural. Es decir, de acuerdo con el texto de Ilustración, si la historia fuese realmente el plan de la Naturaleza astuta, no habría un paso de la minoría de edad a la razón autónoma:

“La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es *culpable* de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la *Ilustración*.

La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorenes*), permanecen con gusto bajo ella a lo

largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores” (Resp. a la preg. qué Ilust., tr., p. 23).

En definitiva, sugerimos que esta lectura reflexionante de la historia resulta más viable porque involucra los conceptos morales de autonomía y libertad, siendo más coherente con el carácter de la historia y su preocupación por los aspectos prácticos. El hombre es autor de los sucesos y esto tiene sentido, porque finalmente, la historia está conformada por acontecimientos forjados por las acciones de los sujetos racionales a los cuales les compete la libertad como fin de la razón.

Siendo la razón para Kant una unidad que jerarquiza fines hay que atender a la realización de la libertad y a la perfección moral como aspectos de relevancia que la razón espera que sean cumplidos por el género humano en tanto este tiene una destinación moral. La historia entonces debe enfocarse en la comprensión de esta posibilidad. Sin embargo, no se trata de una búsqueda a partir de un hecho particular que demuestre la realización de la libertad. El objetivo de la reflexión de la historia es más bien constatar que el hombre es autor de un acontecer que tiene sentido, por lo que entonces se buscaría entender la secuencia de hechos empíricos a partir de ser los efectos de la libertad. Es por esta razón, que la historia tematiza la *idea de un progreso* para postular la presencia de intenciones racionales como causa última de los sucesos humanos. Y se puede apreciar esta idea en el propio planteamiento kantiano:

“Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor, que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego, hartamente confuso, de las cosas humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en ese campo (utilidad ya de otro modo derivada de la historia del hombre, **aunque haya sido concebida como el relato de acciones inconexas de una libertad sin reglas**), sino también que ese hilo conductor (lo que no podríamos esperar con fundamento sin suponer un plan de la Naturaleza) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En ella la especie humana se nos presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que las simientes depositadas por la Naturaleza puedan desarrollarse por completo y llegar a cumplir su determinación aquí en la tierra. Una justificación semejante -o mejor, Providencia- de la Naturaleza no constituye, en modo alguno, un motivo despreciable para la elección de un particular punto de vista en la consideración del mundo. En efecto ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza, y recomendar la observación de la misma, **si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de todas las demás –la historia del género humano–** debiese seguir siendo una objeción incesante, cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que **dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional**, por lo que la esperamos en otro mundo?” (Id. de una Hist. Univ. IX, AA VIII, 29 – 30, tr., p. 20 – 21).

Es importante, sin embargo, detenernos en un pequeño análisis conceptual. Sabemos que la historia examina el curso del acontecer histórico para afirmar la posibilidad de su sentido racional. Con esto se deben tener presente dos aspectos mencionados en nuestra introducción. Primero, que el trabajo de la historia es a partir de la imperfección moral de las acciones, por lo que entonces supone un examen de la naturaleza a partir de la comprensión de esta materialidad como acontecer empírico sujeto a fines. Segundo, que el afán de la historia cosmopolita de dar con un principio a priori de ordenamiento del acontecer humano la conduce a justificar su reflexión en el postulado de un *eterno progreso racional*. Resultará conveniente inspeccionar ambos aspectos mucho más de cerca.

2. De la naturaleza como posibilitadora del *Übergang* y de la asimilación de esta idea en la historia

Consideraciones definitivas de la herencia de la *KU* en la Historia

La relevancia del concepto libertad para el sistema de la filosofía crítica kantiana es un presupuesto prácticamente incuestionable. Pero a partir de las revisiones del capítulo anterior, y para atender a la idea de unidad en la razón, resulta ser más pertinente destacar la importancia del concepto naturaleza. **En ese sentido, naturaleza resulta ser *más que la producción pasiva que recibe a las determinaciones del entendimiento***. Su concepto también indica una organicidad cuya comprensión desde una perspectiva de reflexión teleológica es crucial para posibilitar el *Übergang* a la libertad. Por lo tanto, nuestra anterior exposición del concepto naturaleza puede llegar a ser sintetizada en la suposición de que si **Kant hubiese planteado naturaleza sólo como “el conjunto de los fenómenos sometidos a las leyes del entendimiento” no habría tenido cabida la posibilidad de que la naturaleza se ajuste a la libertad pues para ello es requerida la lectura de fines y la idea de técnica de la naturaleza**. En definitiva, se concluye que hacia 1790 Kant había desarrollado varias de las ideas que destacaban como pendientes en la lectura de la Primera Crítica. Con el juicio reflexionante admitiendo la disposición de la naturaleza bajo el carácter de “organicidad de lo empírico” es evidente la evolución de la idea que tematiza el problema

libertad – naturaleza, pues ahora se nos presenta a lo contingente de acuerdo con un ordenamiento que alude a lo suprasensible. Obsérvese que la Tercera Crítica permite comprender una visión de naturaleza prospera para la libertad pues la presenta desde la perspectiva de la reflexión teleológica. Pero de acuerdo con la tematización sostenida sobre el concepto de *Übergang*, habría que advertir que esta exposición de la naturaleza no busca posicionarse como *la* lectura definitiva sobre estas cuestiones ya que más bien ella constituye un recurso. De esta manera, los mismos rendimientos de lo reflexionante en la naturaleza pueden orientar una nueva perspectiva de definición de lo sensible. Esto resulta ser un punto de interés para nuestra lectura pues **buscamos ahora desplazar definitivamente las ideas teleológicas hacia la historia demostrando así nuestra comprensión de la historia como la instancia de efectuación del *Übergang***. Es esto lo que hemos intentado desarrollar a lo largo de nuestro análisis a la historia. Sin embargo, el punto de consideración de esta sección es la demostración de que para afirmar en la historia la aplicación del juicio reflexionante y por tanto el desenvolvimiento de la *Zweckmässigkeit*, debe ser demostrado la suposición de una naturaleza apta para un modelo de tránsito. Finalmente, habría que demostrar que la naturaleza puede estar sujeta a las consideraciones de la historia y que la ocasión de unidad entre naturaleza y libertad acontecería a partir del contenido de reflexión racional de la historia que plantea una *natura histórica conforme a fin*.

Ahora bien, pensar naturaleza como materialidad de la historia es un punto de diferencia con lo asumido tradicionalmente para ambas nociones. En este sentido, esta propuesta puede suscitar dudas, pero verdaderamente es posible fundamentar que la naturaleza también se comprende como historia y que la historia también define la idea de naturaleza. La primera evidencia está en lo que como hemos desarrollado en este capítulo, pues el trabajo de la historia cosmopolita es a partir de la reflexión de la naturaleza empírica. El punto es que entiende a este material empírico en la especificidad de ser el hecho o acción humana empírica. La reflexión histórica también supone la influencia de lo suprasensible en lo sensible, pero midiendo a lo suprasensible como el sentido de conducción racional del transcurso histórico. Y transcurso o devenir histórico no es otra cosa que la naturaleza vista a partir de los miles de sucesos y acontecimientos de la experiencia humana. De acuerdo con el texto, *Ideas*, el *primer principio* afirma “Todas las disposiciones naturales [Naturanlagen] de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez [sich einmal] de manera completa y

adecuada” (Id. de una Hist. Univ. I, AA VIII,18, tr., p. 7). A partir de esas líneas Sergio Rojas considera

“El primer principio presenta, pues, la necesidad del tiempo histórico, como condición de la teleología. Es decir, abre el horizonte temporal para la razón, conforme a la necesidad de su realización plena en el futuro (dicha necesidad implica también, como hemos de suponer, la necesidad de la misma razón que dicta la *validez* del Primer Principio como también la de todos los restantes)” (Rojas, 2007: 107).

De esta manera, la Naturaleza vuelve a ser considerada pues se supone como el material de la reflexión histórica ya que es el conjunto de los hechos históricos o de los actos humanos susceptible de ordenamiento moral. Pero a partir de este punto también puede ser observado que en esta discusión resulta ser un aspecto que considerar el mirar a la naturaleza como condición de posibilidad del trabajo histórico. Pues como la historia necesita proyectar la comprensión de su propia producción o transcurrir histórico desde algo y en algo, su realización racional depende de la disposición temporal – espacial en que se constituye o crece el mundo humano, y, por tanto, requiere de la naturaleza. De esta manera, el pleno enriquecimiento del concepto se aprecia entonces en la naturaleza vista no solamente como un subordinado de lo racional sino como su complemento para explotar la voluntad libre del hombre.

“La historia misma como *historia universal* es la forma en virtud de la cual lo humano se reconoce destinado a la totalidad como plenitud. La Naturaleza, potenciada por la razón hasta lo irrepresentable, requiere de la historia para ponerse en forma. Requiere, pues, del trabajo de los individuos en favor de la especie, de modo que la conformidad a fin del hombre no está presente en las conciencias sino en las obras. (...) El destino histórico es, pues, el habitar cosmopolita. Es el modo como la voz de la razón se deja insensiblemente escuchar en la historia” (Rojas, 2007:116).

Lo que se busca concluir en la historia es una destinación racional y esto sólo es posible en la observación del transcurrir histórico-natural y en la disposición de lo natural ha ser ordenado bajo los fines de la perfección moral. La naturaleza es aquello en que la reflexión de la historia comienza, primeramente, identificándola como su terreno o el contexto en el cual ocurren los hechos que narra. Por lo tanto, la reflexión por la historia que busca identificar al progreso humano también requiere determinar el lugar posibilitador de tal progreso, siendo la naturaleza aquel espacio porque los hombres la han habitado, abordado y explorado en todos los sentidos posibles. Ya sea vista como nuestro mundo o bien, como aquello desde lo cual el hombre sale para avanzar en la razón, la naturaleza es también un

principio posibilitador de cualquier historia y nuevamente, no sólo el conjunto de lo sensible dispuesto para su determinación. Antes de examinar a la razón autónoma, la historia sabe que debe apreciar al hombre subordinando su naturaleza instintiva, pero no porque se busque doblegar a la naturaleza, sino porque se busca incorporarla al esquema de los fines y así alcanzar el tránsito. Al ser humano le es inherente su naturaleza sensible y también su naturaleza histórica pues es el lugar de su transcurrir. Finalmente, la naturaleza es el terreno en el que crece la historia humana albergando a los hombres para que éstos puedan perfeccionarse generación tras generación. Y es a partir del transcurso en ella que enjuician su destinación histórica-teleológica.

Destacamos entonces un comentario de Sergio Rojas:

“La idea de perfección, como la idea de una totalidad organizada que es fin en sí misma (que tiene su fin en la propia completitud de sus posibilidades), no se encuentra en la naturaleza misma, sin que corresponde a la operación del principio de la finalidad de la razón pura. Así, la perfección de la naturaleza constituye un patrón para lo humano sólo en cuanto que el hombre, como criatura racional finita, se lo da a sí mismo en el ejercicio judicativo con respecto a las propias obras. La razón humana encuentra, pues, en virtud de la relación reflexionante “con” la naturaleza, una medida de sus propias realizaciones, pero no como si aquella fuese un ejemplo existente de la totalidad, sino más bien como aquello que da que pensar. El hombre encuentra en la “perfección interna” de la naturaleza su propio estar convocado a fin, como lo por realizar “alguna vez”” (Rojas, 2007:109).

Siguiendo esta línea, la naturaleza vista a partir de los fines racionales es también a partir de lo cual se modela la cultura. El aporte significativo de la *KU* es demostrar que este salto del entendimiento a la historia no es disruptivo ni azaroso. Se llega de una consideración a la otra precisamente porque la concepción primaria de naturaleza va desarrollando nuevas interpretaciones las cuales están integradas en las nuevas conceptualizaciones de Kant. En consecuencia, una vez más es bastante evidente que en el proyecto crítico se presenta una ampliación del concepto de naturaleza, o al menos de lo que había sido entendido tradicionalmente como naturaleza.

3. Comentario a la noción de progreso

La noción de progreso se descubre en la pregunta de si nuestro avance tiene sentido y si efectivamente hay un camino hacia lo mejor. Por lo tanto, advertir un horizonte de progreso racional permite concebir que el desarrollo cultural y político efectivamente tiene fines. Kant entiende con progreso, la posibilidad de observar el avance racional pero no en el sentido acotado de este último entendiendo sólo el desarrollo del conocimiento y del avance científico, sino en el sentido de que la humanidad efectivamente avanza hacia la libertad. Pero al hablar de avance, se está también afirmando que la naturaleza humana aún no alcanza su plenitud pues su dualidad racional sensible la constituye en un continuo sometimiento a la facticidad de la voluntad empíricamente condicionada y en su posibilidad de realización racional a partir de la decisión racional de fundamentarse bajo el precepto moral. Por esta razón, la noción de progreso está esencialmente ligada a la acción de la historia cosmopolita pues resulta ser lo afirmado por aquella tematización al comprender el sentido de lo imperfecto empírico de la acción humana en clave moral.

Tal como indicábamos en la introducción, primero que nada, hay que considerar que el enjuiciamiento histórico siempre atiende a esta resistencia del material natural, pero pregunta por la racionalidad de la historia porque está originado en la condición humana de interrogar a lo presente sobrepasando su límite de lo finito. La dualidad sensible y suprasensible es también propia de la reflexión efectuada por una naturaleza humana dual. El postulado del progreso racional entonces se funda en la consideración teleológica de que podemos justificar racionalmente una respuesta sobre nuestro advenimiento recurriendo a la idea de que existe una conformidad a fin propia para la destinación última del género humano. El hombre como individuo, no contemplará nunca la realización de la libertad, pero si podrá consolarse en la reflexión histórica de un progreso que supone posibilidades racionales para sus futuras generaciones.

Se debe tener presente que la reflexión histórica busca una lectura en clave moral porque espera responder a *lo posible de esperar*. Espera saldar las inquietudes humanas construyendo un puente real de tránsito hacia la libertad y para esto trabaja buscando afirmar un progreso. Con la designación de clave moral se indica que la historia reflexiona la realización del fin racional de la libertad por parte de la humanidad. La idea de progreso surge a partir de esta operación histórica que examina las disposiciones naturales de los

hombres y su temporalidad para transitar a lo suprasensible y sus metas racionales. Por esta razón, el progreso es la señal empírica del desenvolvimiento y efectuación de la libertad. Con la noción de progreso uno puede advertir el trabajo del juicio reflexionante en la historia, pues se inspeccionan las formas naturales y a la organicidad de la naturaleza humana suponiendo una *Zweckmässigkeit* surgida como sentido o propósito final de las acciones humanas. Es decir, ese principio subjetivo racional que buscaba el juicio reflexionante y que planteaba a partir de la conformidad a fin, el juicio de la historia lo plantea a partir del progreso como finalidad moral que surge del ordenamiento de lo empírico. En consecuencia, la noción de progreso resulta crucial porque desde ella se puede resolver el problema de la realización. Ella da cuenta de la *Zweckmässigkeit* de la historia permitiendo el tránsito.

Pero hablar de que el progreso es la demostración de la realización moral indica acá la observación de aquellos hechos que parecen haber sido efectuados por la libertad. Se trata del desenvolvimiento empírico de los hechos a partir de la libertad y no de la efectuación de la libertad como tal. Hay que recordar la fundamentación de la noción de la libertad en la filosofía de Kant, pues la idea de la razón o incondicionada causa a priori de los actos de la voluntad no se puede realizar, concretar, efectuar, o apreciar fácticamente. Pero son sus efectos los que si deben ser realizados en el mundo empírico. Si debe haber un desenvolvimiento de lo humano a partir de la libertad y esto es aquel acontecer leído desde el progreso.

Resulta importante entender que como la lectura histórica del acontecer es planteada desde la perspectiva del juicio reflexionante de la *KU*, el progreso demarca en la historia el sentir de una “sublime demora” o la consideración de un fin “que esta por llegar”. El progreso no es algo que no se concreta definitivamente, sino que es un horizonte ideal que conjuga existencia y posibilidad para entender una libertad de lo que está por acontecer. Con el concepto de progreso no solamente hay que entender la posibilidad de aproximarnos al fin sino la contención a una inquietud que se despierta en un sujeto a quien le va la libertad y que ha aplicado su reflexión a la historia. Parece ser que lo inconmensurable de no saberse ante el futuro conduce a postular el progreso de las aptitudes racionales como perfección eterna de nuestro género.

“Pero también decimos que pensamos una duración como infinita (como eternidad): no porque poseamos algún concepto determinable de su magnitud –cosa que es imposible,

ya que le falta por completo el tiempo como medida de dicha magnitud-; sino que se trata de un concepto negativo durante la duración eterna, pues donde no hay tiempo tampoco hay fin alguno, concepto con el cual no avanzamos ni un solo paso en nuestro conocimiento, sino que expresa únicamente que la razón, al propósito (práctico) del fin último, no puede obtener satisfacción por la vía del perpetuo cambio; aunque, por otra parte, si tanea con el principio del reposo y la inmortalidad del estado del mundo, encontrará igual insatisfacción por lo que respecta a su uso teórico, y desembocará en una total ausencia de pensamiento: como no le queda otro remedio que pensar en un cambio que se prolonga indefinidamente (en el tiempo) como progreso constante hacia el fin último, en el cual se mantiene y conserva idéntico al sentir (que no es, como el cambio, un fenómeno, sino algo suprasensible, que, por lo tanto, no cambia en el tiempo). La regla del uso práctico de la razón, según esta idea, no quiere decir otra cosa que: tenemos que tomar nuestra máxima como si en todos los infinitos cambios de bien a mejor, nuestro estado moral, ateniéndose al sentir (el homo noumenon “cuya peregrinación está en el cielo”), no estuviera sometido a ninguna mudanza en el tiempo” (El fin. de tds. ls. cos., AA VIII, 334, tr., p. 139 – 140).

La idea de “no sabemos que irá a pasar, pero confiamos” supone el arreglo a una destinación que nos es propia por nuestra constitución como fines en sí. El progreso demarca una estabilidad en nuestras reflexiones pues permite entender un sentido de continuidad en lo racional y una confianza en convocar a la razón para potenciar su naturaleza racional y sensible.

En el análisis del concepto de progreso también debe ser estimado con claridad que éste demuestra a la libertad como posibilidad de lo fenoménico, pero no concibe una demostración fáctica de la idea misma. Y es que tal como ha sido comentado, la libertad es el ideal de la razón y se estima como el fin de la realización moral de la humanidad y como una inquietud racional del individuo. En este sentido, deben ser vistos dos aspectos relacionados para comprender que el progreso es el progreso de la racionalidad humana hacia la libertad. Primero, la consideración del desarrollo de aptitudes y formas cultas que permiten el desarrollo racional en la especie. Es la humanidad quien progresa, no el hombre como individuo particular porque éste en su finitud no podría dimensionar las metas de la razón. Sin embargo, el progreso de la humanidad requiere de un segundo aspecto y que es la idea de la colaboración humana. En este sentido, es la cultura y su continua progresión la que adentra a los hombres en su acontecer moral. Pero para la conformación de esta se requiere de la contribución de los individuos finitos que desde su acontecer aportan al desarrollo técnico.

En definitiva, el progreso refleja la realización de los fines porque implica el ideal de cultura como reflejo de este desarrollo. Supone un vínculo con lo teleológico pues pensado desde el punto de vista de la humanidad refiere a la continua búsqueda de una marcha que dé cuenta del mandato de aquella de constituirse como fin en sí misma.

4. La posibilidad de un juicio reflexionante histórico

Como ya ha sido comentado, es posible apreciar que en la historia operan juicios reflexionantes pesar de que la *KU* plantea sólo como juicios reflexionantes la división esquemática de enjuiciamientos estéticos y teleológicos. Hemos adelantado en la introducción la demostración de lo reflexionante en la historia como la forma en que esta disciplina ejecuta sus consideraciones. Lo reflexionante de la historia es bien comprendido en la caracterización de la historia como conjetural. Para retomar ahora estas consideraciones considérese la referencia al párrafo inicial del texto *Presunto comienzo*:

“En verdad, es lícito introducir conjeturas dentro del desarrollo de una historia, con el fin de llenar los huecos que dejan los documentos, pues lo que precede a dicho desarrollo, entendido como una causa lejana, y lo que sucede, en tanto efecto, pueden proporcionar una guía bastante segura para el descubrimiento de las causas intermediaras, es decir, para tornar comprensible el tránsito de las causas a los efectos. Pero el procedimiento que haga nacer íntegramente una historia a partir de conjeturas no aventajará al que se emplea al proyectar novelas. No merecería el nombre de historia verosímil, sino el de mera ficción” (Pres. Com. His. H., AA VIII, 109, tr., p. 75).

El punto entonces está en afirmar lo reflexionante en la historia por su trabajo de reflexión subjetiva similar a la ficción que considera al progreso a partir de derivar de la experiencia una explicación en causas lejanas que justifiquen el acontecer humano.

En concordancia además con lo establecido por la tematización de la naturaleza, debe ser evidenciado que al hablar Kant de la reflexión histórica y postularla como una forma de enjuiciamiento, se aprecia una forma de naturaleza que puede ser atendida por la facultad de juzgar. De acuerdo con esto, el enjuiciamiento histórico sería una forma de juicio reflexionante que a partir de apreciar las particulares disposiciones humanas naturales en hechos concretos piensa la conformidad a fin como la disposición moral suponiendo en aquellos actos el ideal de continuo progreso. En la historia uno aprecia a la naturaleza con ocasión de lo racional, pero a partir de la reflexión del desarrollo humano. Por lo tanto, si en la historia se puede apreciar la manifestación de las formas de perfeccionamiento que aspiran al fin de la libertad entendemos que ésta lee en la naturaleza la realización de la cultura y a las formas empíricas cívico-políticas que permiten al hombre progresar hacia aquel horizonte de finalidad.

En esta aplicación de las características de la operación del juicio reflexionante a la historia debe evidenciarse la búsqueda de un principio a priori de índole subjetiva, pues la tematización debe ser acorde al sujeto y su preocupación de explicarse en un sentido moral el acontecer debido a sus expectativas de libertad. Esto se debe a que la historia para Kant algo que solo le compele a la humanidad. Mediante el fundamento de un principio subjetivo el sujeto que enjuicia puede explorar más allá de lo dado, y mediante su imaginación proponer una explicación heurística. En este caso, el ir más allá de la historia documentada para preguntarse por el porvenir permite reflexionar los hechos desde una historia “profética” que se aventure en las posibilidades del futuro, pero que busque explicarlos a partir de los fines de la razón pura. Y desde ese punto de vista es que se realiza la lectura del progreso pues podemos apreciar nuestra historia desde sus orígenes atendiendo sólo a las causas morales y la gestión del hombre para la cultura como expresión de los fines morales en lo empírico.

Sobre el trabajo del enjuiciamiento reflexionante histórico debe ser considerado que supone progreso en los hechos históricos y tendencia a los fines racionales en los casos que observa. Pero esto no quiere decir que la reflexión de la historia estudie cada eventualidad particular ni se dedique al examen de los casos históricos como las revisiones de los manuales de historia. Es más, no todo hecho le sirve al filósofo cosmopolita pues lo que busca es aquello

que sugiera realización del progreso de acuerdo con la libertad. Como veremos, esto puede conducir a este enjuiciamiento a evidenciar más que un despropósito o a devenir en una contemplación angustiante. Pero el registro del signo histórico es lo que devuelva al enjuiciamiento reflexionante de la historia un entusiasmo por el porvenir.

Resta observar ahora la interrogante surgida con respecto a la fundamentación de lo histórico como una adaptación de lo reflexionante o como el surgimiento de una nueva forma de reflexión. A nuestro parecer, puede haber propiamente un juicio histórico como un caso de la facultad de juzgar no previsto anteriormente. En este sentido, la reflexión histórica no sería ni propiamente estética ni propiamente teleológica, sino que en su sentido de realidad sería una asimilación de ambos. Pues da cuenta del sentido o propósito suprasensible de lo histórico a partir de una *Zweckmässigkeit* del progreso que atiende tanto a lo subjetivo – el sentir o la expectativa de lo moral – como lo objetivo – la demostración teleológica del ordenamiento racional de la naturaleza histórica –. Para entender esto se debe tener presente la consideración del concepto de *Übergang* revisado por la *Sección IX* de la *Einleitung* segunda de la *KU*. Pues ahí encontramos un planteamiento de tránsito como una estructura que contiene lo estético y lo teleológico.

“Así iniciamos una estrategia reflexiva que nos impulsa a comprobar hasta qué punto determinados hechos naturaleza han sido causas — según el concepto del entendimiento — de resultado culturales o políticos que potencien la universalización de la voluntad, de la representación del mundo, de los sentidos por medio del arte, del sentimiento, de la propiedad, de los derechos civiles, etc. Nos permite hacer conexiones significativas entre hechos particulares y conductas que están más cercanas de hacerse universales, como si las primeras fueran medios de las segundas, como si las primeras tuvieran como fin llevarnos a la perfección moral” (Villacañas, 1987: 266 – 267).

Es esta formulación la que nos permite entender no sólo aplicación de la historia como efectuación real del tránsito, sino el planteamiento de un modelo de juicio reflexionante que implica la comprensión del desarrollo de las formas de la cultura a partir de la asimilación del gusto y de las formas de apreciación estética y del enjuiciamiento teleológico que busca responder a la expectativa de modelamiento moral de la humanidad. En este sentido, la idea de cultura no se comprende solamente a partir de las ideas estéticas y teleológicas por separado, sino que indica el cultivo de ideales finales en el hombre y para esto hay que plantear una perspectiva tal como lo hace la historia en su consideración a lo social y al medio civilizado.

5. El *als ob* o el *como si* de la historia

Al igual que la teleología entiende en la naturaleza una producción con sentido, la historia ve a la naturaleza como si ella fuese el acontecer humano con sentido moral. Por esto, la historia introduce la comprensión del *como si* en su lectura. La primera forma de esta lectura es la comprensión del desarrollo humano como si fuesen dispuestos por una naturaleza cuya intención es llevar al hombre a la plenitud moral:

“Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecta desde el punto de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la Naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado” (Id. de una Hist. Univ. VIII, AA VIII, 27, tr., p. 17).

La importancia de este texto no está en entender si la historia es providencial o no, sino en fijarse que el “podemos considerar” nos evidencia un uso hipotético de esta figura cuyo objetivo es construir una analogía para la comprensión de las causas racionales que subyacen a la historia. Esta forma de la historia que supone una intención de lo natural debe ser comprendida por lo teleológico como una analogía para explicar el fundamento de la acción humana en la libertad. De esta manera,

“(…) dado que el hombre, por ser fin final, es el fin último de la naturaleza, los fines de ésta se confunden con los de la libertad (deber) a través de la libertad misma. Así la teleología histórica adquiere un nuevo sentido: lo mecánico de la serie fenoménica no es una causalidad necesariamente dirigida, sino las disposiciones naturales sobre las que trabaja la libertad humana en su camino hacia la consecución de sus metas racionales; **la técnica de la naturaleza no es una simple astucia de la razón para llegar indefectiblemente al objetivo último, sino las diversas plasmaciones de la libertad en el mundo a lo largo de su desenvolvimiento temporal**” (Turró, 1996:250).

Como la forma del *als ob* de la historia a partir del postulado de la Naturaleza Providencial resulta ser una lectura tan hipotética, y, debido a que se busca establecer lo realmente concreto para transitar a la libertad, nuestra lectura opta por la preferencia del desarrollo del *signo histórico*. En este caso, el recurso resulta ser un aspecto demostrable y que está centrado en la resolución de la expectativa de la libertad.

5.1 La búsqueda de la libertad:

El signo histórico o la tematización de la Revolución

La tematización de un ideal de progreso y la comprensión de una marcha regular en la historia que conduzca al hombre a la expectativa de su desarrollo moral induce muchas veces a pensar en la historia kantiana como una historia ilusa. Porque a pesar del sufrimiento empírico del hombre particular, la humanidad se encamina tranquila a la libertad. Saliéndonos de este plano que parece suponer la eficaz realización de la razón en el mundo y la consideración de una “historia feliz”, hay que apreciar que Kant sabe que en la realidad fenoménica, el humano y la sociedad humana más bien experimentan continuamente miserias, hambrunas, guerra y esclavitud. En el pasar cotidiano no se contempla el acontecer ni se reflexiona un futuro moral, sino que experimenta con desagrado el porvenir porque se suele pensar que existe un decaimiento de los valores. La experimentación de la historia presente llevaría al sujeto más bien a la conclusión de que no hay progreso pues el individuo tendería a pensar que no hay humanidad progresando hacia lo mejor ni existe un desarrollo cultural que busque elevarnos a formas más elevadas de la moral. Pero Kant advierte en sus consideraciones históricas tanto el sentimiento optimista que considera propio de la reflexión, como la inquietud sentida por el sujeto que lo conducen a afirmaciones pesimistas sobre el futuro humano. En ese sentido, la historia se mueve continuamente entre lo pesimista y lo optimista debido a que la naturaleza humana no es algo ya clausurado o definitivo, sino que es “algo por hacer” y el acontecer empírico una “posibilidad” de realización de lo suprasensible. Es en el texto *El conflicto de las facultades encontramos* donde encontramos notas a estas consideraciones:

1.- “En efecto, hemos de enfrentarnos con seres que actúan libremente. Por cierto, se les puede dictar de antemano lo que deben hacer, pero no se puede predecir lo que harán y quizá al sentir el mal que se infligen ellos mismos, cuando seriamente se lo hacen, puedan encontrar un impulso fortalecido para llegar a una condición superior a la anterior”.

2.- “Sin embargo, quizá el curso de las cosas humanas nos parezca tan absurdo porque lo vemos desde un punto de vista elegido erróneamente. Contemplados desde la tierra, los planetas a veces parecen retroceder; otras, se detienen y quedan en reposo; otras, avanzan. Pero observados desde el punto de vista del sol –lo cual sólo puede hacerlo la razón- vemos que siguen constantemente una marcha regular, de acuerdo con la hipótesis de Copérnico” (El confl. de las fac., II, §4, AA VII, 83, tr., p. 151).

Finalmente, es importante aclarar que la reflexión histórica no es la apreciación de un progreso ya concretado sino de un progreso posible de concretar en lo empírico, por lo que entonces continuamente se busca comprender la plasmación de la libertad en la naturaleza lo cual evidentemente lleva a una espera que puede ser contrariada por dudas o inquietudes. Con respecto al malestar en la historia, de la tematización de nuestro filósofo en su reflexión por la guerra podemos considerar que esta resulta aún más perjudicial no sólo porque impida la paz y la convivencia armónica de las naciones o sociedad cosmopolita⁸⁰ sino porque merma las expectativas del horizonte de progreso racional:

“Mas en tanto todos los esfuerzos de los Estados se apliquen incesantemente a vanas y violentas intenciones de expansión y, de ese modo, impidan los lentos esfuerzos de los ciudadanos por llegar a una formación culta e interior del pensamiento – privándolos de todo auxilio en ese sentido – no podremos esperar que ellos realicen nada en pro de tal finalidad, puesto que para la formación de los ciudadanos la comunidad necesita una lenta e íntima preparación. Cualquiera bien que no se sacrifique a alguna intención ética moralmente buena no será sino mera ilusión y brillante miseria” (Id. de una Hist. Univ. VII, AA VIII, 26, tr., p. 16).

Entonces, si la violencia impera, y si al juicio lo acosa la duda, se requiere de un giro o de un recurso empírico que acontezca para sugerir una prueba clara a la expectativa del devenir. Esto es el signo histórico que se funda en los beneficios políticos o progresos morales de la ocasión. Por lo tanto, el hecho o signo histórico busca ser una evidencia real para continuar en el progreso. Tal como decíamos anteriormente, el signo histórico es una forma de *als ob* más compleja y más real, pues no es la suposición o analogía en la naturaleza de los intereses racionales, sino la demostración de una efectividad fundamentada en lo racional. Por eso también, al signo histórico se le puede considerar como la prueba de que el juicio reflexionante histórico va más allá de la *KU* planteando la efectuación del *Übergang* a partir de una definición real, histórica y existente. Para la plena comprensión de esto, es importante revisar el texto *El conflicto de las facultades*. Atiéndase a los siguientes fragmentos:

1- “En el género humano tiene que acaecer alguna experiencia que, como acontecimiento, se refiera a cierta aptitud [*Beschaffenheit*] y facultad de ser causa de su proceso a lo mejor (y, puesto que ha de tratarse de la acción de un ser dotado de libertad),

⁸⁰ Las sociedades cosmopolitas son ideales del perfeccionamiento moral histórico y son pensados como una realización de un macro imperativo categórico o una conducción cívica de las sociedades bajo los preceptos morales con el fin de la paz en la tierra. Se trata de un giro político global, alcanzado una vez que se instaure la conducción moral de los individuos, pues las comunidades se perciben entre sí como conjuntos de habitantes que son fines en sí mismos.

autor del mismo. Pero se puede predecir un acontecimiento como efecto de una causa dada cuando suceden las circunstancias que cooperan en ello”.

2.- “Por tanto, habrá que buscar un acontecimiento que indique, de modo indeterminado con relación al tiempo, la existencia de una causa semejante y también el acto de su causalidad en el género humano, de modo que permita inferir, como inevitable consecuencia, el progreso hacia lo mejor”.

3.- “Tal conclusión también se podría extender a la historia del pasado (es decir, al hecho de que siempre ha habido progreso), con tal de que no se conciba aquel acontecimiento como causa de esa marcha progresiva, sino como indicativo de la misma, como signo histórico (*signum rememoratum, demonstrativum, prognosticos*) y que, de esa manera, considere la tendencia del género humano en su *totalidad*, es decir, no según los individuos (pues se acabaría en una narración y enumeración interminables), sino de acuerdo con las divisiones, que se encuentran en la tierra, en pueblos y Estados” (El confl. de las fac., II, §5 AA VII, 84, tr., p. 152).

¿Pero cuál o cuáles hechos se pueden designar como signos históricos que prueban la tendencia moral de la humanidad? El signo histórico por excelencia es el gestar y acontecer de una revolución. Y esto es algo que tiene íntima relación con el propio contexto que Kant contempla y enjuicia. Pues la ilustración, o siglo de las luces [*Aufklärung*] encuentra en la Revolución Francesa su ideal de expresión de la libertad humana al ser el derrocamiento de las formas absolutistas de monarquía y el reemplazo por una autonomía civil.

En primer lugar, debe ser destacado en primer lugar que la revolución es un hito de consideración racional en el curso de los acontecimientos. Es un recurso para el progreso de la libertad porque invierte el estado de la guerra, el de malestar o de la rigidez política a un estado de paz, esperanza y desarrollo civil. Según el propio Kant, la revolución no es necesaria, pero por su constitución como un signo histórico contribuye al enjuiciamiento histórico porque *entusiasma*. En otras palabras, la revolución permite confiar el paso de los hombres pues ilumina nuevas posibilidades de desarrollo no permitiendo el estancamiento de la conducción moral. Y con respecto a su desarrollo, la revolución puede ser pacífica, como es el caso de la *American Revolution* que fue la presentación inicial de una declaración de libertad apelando según las leyes cívicas a la representación en el Parlamento de las colonias americanas y al agravio por los impuestos que afectaba ciudadanos supuestamente también británicos. Pero también puede ser una revuelta, lo que implica el desencadenamiento de una necesaria alteración del orden, tal como sucedió con esta revolución. La revuelta también puede estar en la gestación misma de la revolución, por lo tanto, puede estar en el germen de la organización revolucionaria una rebelión. Así es como

comenzó la Revolución Francesa impulsada a partir de la reacción de descontento del pueblo francés. La revolución, sin embargo, no podrá ser nunca necesaria y a priori porque resulta imperdonable que instancie la muerte y la violencia como forma de cambio. Pero aún de este modo, su acontecer constituye un signo de progreso por lo que entonces designa a un ideal de progreso empírico.

En segundo lugar, puede interpretarse el texto *Qué es Ilustración* desde el ideal de la revolución intelectual. Pues la revolución es un cambio de conciencia y eso es lo que se alberga en la Ilustración como proceder que busca la autonomía y la rebelión al dominio de la autoridad que busca el sometimiento en la ignorancia y la falta de cultivo de la razón autónoma. Así Kant cree que estamos en vías de ilustrarnos, porque siempre estamos progresando, pero lo relevante es la acción para el cambio de paradigma. Por eso Kant habla del cultivo de las facultades para la salida a la mayoría de edad, metáfora para decir que debemos dejar de estar subordinado a discursos externos de dominación, teológicos y políticos, y movernos desde la razón. Porque así el hombre se libera, actuando conscientemente y siendo un agente histórico de cambio. Y con respecto a este agente de cambio, debe ser aclarado que se constituye desde *lo común* mediante un sentimiento generalizado de cambio. Por lo tanto, en la revolución no hay actores aislados ni singulares sino figuras que representen lo común de la sociedad. La más significativa es entonces el pueblo. Para estos aspectos comentados conviene considerar la siguiente explicación kantiana:

“La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule tales miserias y crueldades que aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería, sin embargo, a hacer un experimento tan costoso –esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano” (El confl. de las fac., II, §6 AA VII, 85, tr., p. 153).

De acuerdo con esta revisión, concluimos que el signo histórico es el testimonio de la libertad. Y la revolución es el más claro ejemplo de este testimonio pues da fe en el progreso ya que brinda confianza en lo empírico para el desarrollo de la moralidad humana. Kant indica que el signo histórico no es la demostración de una deconstrucción y reemplazo automático de

formas racionales más elevadas, sino de un cambio de mentalidad que permite admirar un hecho y suponer su carácter práctico-moral:

“Tampoco es un hecho que, como por arte de magia, haga desaparecer antiguos y brillantes edificios políticos de modo tal que, en su lugar, surjan otros, como brotados de la profundidad de la tierra. No, nada de eso. Sólo se trata del modo de pensar de los espectadores que se delata públicamente frente al juego de grandes revoluciones y dice en alta voz sus preferencias, universales y desinteresadas, por los actores de un partido contra los de otro, admitiendo el riesgo que esa parcialidad podría acarrearle, en lo cual (y en virtud de la universalidad) se demuestra un carácter del género humano en su totalidad y, al mismo tiempo (por el desinterés), un carácter moral del mismo, por lo menos en sus disposiciones” (El confl. de las fac., II, §6 AA VII, 85, tr., p. 153).

Finalmente, cuando Kant habla de los principios que subyacen a la historia, o los principios que median entre los distintos acontecimientos se está refiriendo a causas o principios suprasensibles que lee mediante un juicio reflexionante. La historia, y el acontecer del progreso se explican por causas suprasensibles que rigen para dar una explicación del sentido del mundo de acuerdo con la búsqueda de satisfacer el interés práctico en la libertad. Los principios del enjuiciamiento histórico permiten explicar y ordenar la serie de acciones humanas de acuerdo con un progreso hacia lo mejor. Sin embargo, no es suficiente con esto porque la historia tiene que estar de acuerdo con el transcurso de las experiencias. Tiene que suceder un hecho que refiera al progreso hacia lo mejor, y que sea gestionado por el hombre, autor racional de los acontecimientos, o fundamentado por su condición de ser libre. A esta lectura de los signos históricos Kant la denominará lectura del porvenir pues no sólo cumple con ser profética sino también es racional pues demuestra hechos coherentes con el mandato de la libertad y el principio de autonomía.

Por último, que la contemplación del signo histórico sea una forma de reflexión de la libertad propia del enjuiciamiento histórico queda demostrado con la última cita. Pues la experiencia de la revolución un acontecer que maravilla y que permite la reflexión. Su apreciación posee el aspecto doble porque no sólo es la instancia empírica de un desarrollo racional que busca la instauración de la libertad mediante el quiebre un anterior régimen. También suscita la apreciación del progreso porque tal como en un juicio reflexionante la contemplación de una revolución es un sentir histórico caracterizado por lo cualitativamente desinteresado y lo cuantitativamente universal.

CONCLUSIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

La *Zweckmässigkeit* en la historia o sobre la última tensión del sistema kantiano

A lo largo de esta investigación se ha buscado plantear una presentación de la propuesta que posea cierta fluidez para exhibir los planteamientos de la filosofía de Kant. Comenzando por aclarar esta intención en la ejecución del trabajo se observarán algunas ideas finales que permitan sugerir una última reflexión con respecto al sistema de la razón crítica.

Considerando los objetivos del trabajo, resulta importante comentar que metodológicamente hubo cierta intención de tematizar el problema libertad – naturaleza a partir de una conducción que llevase a apreciar a la ejecución reflexionante de la historia como solución de esta problemática. De acuerdo con esto, podría llegar a ser pensado que el desarrollo kantiano es más bien lineal y carece de complicaciones internas ya que las soluciones siempre van siendo previstas. Siendo así, la deliberación kantiana se dirigiría naturalmente a la historia. Pero debe ser declarado que la unión entre los ítems no resulta ser siempre del todo evidente. Por eso una lectura de estos respectos debe aceptar que el sistema kantiano no es indiferente a las complicaciones filosóficas y que no están todas las respuestas esperadas. Incluso, pueden surgir respuestas que no aborden ciertas cuestiones como un estudioso de Kant esperaría. Que el desenvolvimiento teórico de Kant no es claro y que muchas veces pueden ser detectados incluso conflictos para la conducción del sistema crítico quedó más o menos en evidencia al estudiar la polémica que surgía de una afirmación en el Canon o incluso antes, cuando al estudiar la primera tematización al problema libertad – naturaleza, aquella resulta ser insatisfactoria. Por otra parte, que no exista una declaración sobre el acontecimiento del *Übergang* o la forma de expresión real de este postulado es la justificación más importante a lo que ahora exponemos.

Por esto, que hay contradicciones, afirmaciones o planteamientos sin salida deberá ser aceptado para el estudio de Kant. Y la deliberación de aquello que podría no resultar del todo convincente será también una exigencia si queremos pensar el sistema de la razón a partir de la unidad de sus ámbitos.

Por esta razón para cerrar este trabajo resulta propicio presentar una última reflexión que advierta cierta tensión presente en el sistema crítico y que ahora deberemos encargarnos de analizar.

Atendiendo a esta deliberación, son reiterados los comentarios de Kant a la idea de la actividad del juicio reflexionante como el establecimiento de un principio a priori subjetivo. Al plantear un principio racional con estas características, debe ser asumido que aquella consideración a la unidad suprasensible de la diversidad de leyes empíricas o al fundamento racional de la naturaleza tiene su origen en una preocupación del sujeto. **Es el sujeto quien supone cierta conformidad a fin para afirmar un ordenamiento racional en lo empírico y en consecuencia poder** abordar la experiencia como una unidad que enlaza teoría y práctica. Por lo tanto, la *Zweckmäßigkeit* es un principio racionalmente necesario, pero no constitutivo de la experiencia. Y, si el juicio fundamenta su operación reflexionante en un principio subjetivo, lo que se sigue de esto es que el establecimiento del enlace entre libertad y naturaleza es también de índole subjetiva. Por lo tanto, en la búsqueda histórica el *Übergang* no puede constituirse como un hecho, sino que se deduce de un hecho y la historia es una tendencia a la libertad y nunca el establecimiento definitivo del horizonte de posibilidad. Para esto, el cuestionamiento es simple: *¿por qué? ¿Por qué apreciamos a la naturaleza como si en ella existieran fines y a la historia como si estuviese destinada a la libertad? ¿Por qué el Übergang y la conformidad a fines no pueden ser satisfechos más que como inquietudes del sujeto y no como la constitución de aspectos reales de la existencia? ¿Por qué la efectuación de la libertad no puede ser un hecho propiamente en la historia en vez de la lectura de fines de acuerdo con el ideal de progreso?*

Atender a estas interrogantes o al menos proponerlas resulta ser significativo. Primero, y tal como ya planteábamos, porque restringirse a pensar que el sistema kantiano avanza con cierta claridad y sin contradicciones a medida que responde el enlace entre lo teórico y lo práctico es en extremo confiado. Como muchas veces no es suficiente limitarse a las afirmaciones del autor el cuestionamiento debe ser parte esencial de la actividad filosófica. Segundo, porque pensando en la tradición del idealismo alemán y los pasos que estos autores dan a partir de la recepción de la *KU*, resulta más bien evidente que la condición subjetiva del enlace teórico práctico, la lectura de fines en la naturaleza a partir del *como si* y el estatus de la historia

como progreso son meditaciones kantianas cuyas respuestas no alcanzan a abarcar plenamente conclusiones. Por esto, continuarán siendo caviladas por otros autores como Schiller o Schelling. También la línea de pensamiento que desarrollará Hegel tiene que pensarse como reactiva pues asumirá que las respuestas kantianas por la unidad de la razón y la realización de la libertad son insatisfactorias o no abordan lo que realmente debe ser terminado de presentar. Y tercero, porque el propio sistema crítico no está libre de contradicciones, reformulaciones y afirmaciones que parecen haber quedado pendientes.

Pero de acuerdo con el enfoque desde el cual esta investigación ha entendido la historia, también se pueden poner en perspectiva algunas consideraciones como propuesta para saldar esta discusión pendiente.

Hay que apreciar que la afirmación de lo necesariamente subjetivo que desarrolla el juicio reflexionante para dar con respuestas que presenten a la experiencia como una realidad ordenada y también con sentido es expresada por la historia a partir de *la cultura* que busca el aproximamiento de lo humano a lo moral mediante el desarrollo racional cuyo fin sea el Bien. El problema entonces estaría en la idea de que no resulta legítimo postular objetivamente y como propiedad de las cosas su cualidad de ser fines. *Suponemos* fundamentos suprasensibles en la naturaleza. Por lo tanto, asumiendo que el juicio reflexionante opera en la historia, la idea de un ordenamiento que transite a la libertad es una *expectativa* de los sujetos racionales. Es esto último lo que no resulta del todo satisfactorio al leer a Kant. Porque si bien en la historia podemos ver la realidad de un tránsito, éste no deja de ser una suposición surgida del juicio reflexionante. La *Zweckmässigkeit* en la historia es entonces la estimación del fin racional del hombre que advierte a la libertad como un eterno horizonte y nunca como un acontecer real. Contribuimos desde nuestra finitud a una historia racional, pero esa esperanza de que algún día acontecerá el fin de la libertad es aquello que realmente no llegará.

Tal insatisfacción de respuestas podría conducir a pensar que concluimos más bien indicando un ámbito negativo dadas las condiciones de un futuro humano que no logrará nunca alcanzar la libertad. Pero atiéndase un par de consideraciones que también permiten hacer un balance positivo de la reflexión por la *Zweckmässigkeit* en la historia. Viendo el valor de los estudios kantianos, primero que todo debe ser destacado el mérito de un pensador que impulsó

definitivamente un movimiento filosófico que se volcó a deliberar porque aquello que resultaba ser la idea de la libertad en el mundo. Los pendientes de la filosofía kantiana conformarán una tradición para el pensamiento y ya sea en clave de destinación histórica, moral, estética o natural, tendrá que ser resuelta la libertad para el sujeto racional. Con Kant, el problema del idealismo alemán se habrá instaurado y la constitución del sujeto de la modernidad no dejará de ser pensado.

Pero también pensando en la construcción de las ideas kantianas, es importante comentar que un cambio en el énfasis de los supuestos resulta clave para apreciar lo positivo de esta problemática por el fin de la historia. Y es esta sugerencia lo que nuestro trabajo puede concluir. Pues adviértase entonces que, para la filosofía de Kant, resulta ser más importante considerar lo racional antes que atender a lo realizable. El motor de las reflexiones kantianas es la búsqueda del porqué de la razón humana y son el establecimiento de sus posibilidades en relación con la naturaleza sensible lo que debe ser estudiado. De ahí que la historia esté esbozada desde una reflexión por los fundamentos racionales del acontecer empírico y que posea mayor preponderancia entender que la facultad de juzgar supone fines racionales en la historia antes que la realización objetiva de una idea que no puede ser manifestación fenoménica. Atiéndase a esta explicación:

“Kant therefore must attempt to prove that history is a whole as well as that its unity is of a particular character. This task is greatly complicated by his account of the whole. In classical thought the order of human events was formally similar to that of the cosmos the eternal repetitions of cycles (not, however, of fixed or uniform movement but of the successive alternation of progress and catastrophe). In Kant’s view there is only one cycle, a steady movement from beginning to consummation. But we are in the midst of the cycle, which has not yet been completed. The whole has never been observed or experienced; at present it is merely an inference or projection from incomplete data. Kant must indicate what gives reason the warrant and ability to move out beyond experience in this manner, not only interpreting events but also positing events without which all interpretation is impossible. This difficulty, the peculiarly projected or constructed character of history, contributes to Kant’s hesitation and reserve: he speaks only of the possibility or hope that rationality may exist in the course of events” (Galston, 1975 :214-215).

Por lo tanto, cuando se menciona el deber de la libertad a realizarse en el mundo, aspecto crucial para entender que el problema libertad naturaleza debe ser entendido a partir del establecimiento de una mediación, lo que preocupa es dar con un vínculo con lo empírico porque la razón es un sistema de expectativas que busca atender legítimamente sus proyecciones. Por eso ella espera que la naturaleza se ordene conforme a sus fines y así poder apreciar que las causas ocultas de la naturaleza son sus propios intereses morales. Pues la razón es el eterno imaginario eterno de las ocurrencias humanas que buscan dar con un mundo. Entendiendo que esto también está presente en la historia, es a partir de la razón que surge la preocupación por entender a la naturaleza como un sistema coordinado con las expectativas por el futuro y por el fin de los tiempos. La naturaleza histórica es el lugar para plantear una continua espera para vislumbrar la libertad porque ha de ser propuesta la posibilidad de la idea en vez de ser atendida la realizabilidad final de la razón.

A lo largo de la filosofía kantiana y con evidencia clara en la reflexión de la historia, no resulta haber una búsqueda de respuestas que satisfagan la constitución objetiva de “un algo que está por llegar” sino que es ella una ocasión para tematizar a la razón como una contemplación por la inquietud del hombre. Esta inquietud subjetiva de la razón por tematizarse en vínculo con la naturaleza de la que da cuenta la facultad de juzgar es parte de esa destinación a responder por su esencia y sus fronteras posibles, es decir, por los intereses que el proyecto crítico quiere responder. Resuenan entonces las líneas con las que se inicia la *KrV* para indicar que la razón humana siempre pregunta por sí misma y por sus alcances: “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” (*KrV*, Pról. A VII).

Si la preocupación enfatiza más en la deliberación de lo posible antes que la realización, la filosofía kantiana que reflexiona por la historia no sólo refleja la ansiedad de la respuesta por la libertad. A nuestro parecer y para esta investigación, la historia busca exponer que hay un consuelo para esa relación de lo libre y lo natural cuya brecha no termina de ser imposible de saldar en unidad real. La aproximación a lo moral como estudio de la historia es valioso de ser apreciado porque conforta la espera por aquello que no podemos evitar volver a

interrogar. El sentimiento de lo sublime, la belleza natural y la constitución del arte mediante la cultura son conquistas para el hombre. La historia las integra en su reflexión por aquellos hechos que expresan un fundamento en lo grandioso, y que son aquellos espectáculos que traen a la libertad al mundo. En la historia el hombre encuentra un asidero para que las formas reflexionantes permitan que la tendencia de la razón sea bien orientada. Y finalmente, si todas las tematizaciones kantianas surgen de atender aquella gran expectativa de la razón, la reflexión de la historia impulsa la búsqueda de la acción moral mediante aquella espera de lo que no llega. Finalmente, el tránsito en la historia o la comprensión de la finalidad histórica desvía la atención de fijar la instauración definitiva de la libertad porque es un pensar que nos hace comprendernos como seres que somos capaces de potenciar las capacidades racionales. Es Yovel quien mejor expresa esta idea:

“Kant’s text wavers between saying that man is the final end and that man gives the final end to creation; but there is no contradiction. Man is the final end not as he is, but by virtue of what he has to become and bring out; and this is the ideal of the highest good, which human reason projects as an ought for itself and as a final end for creation as a whole. Only in light of this final end can we look back upon nature, assigning a teleological significance to it, too, and identifying culture as the last link in its chain” (Yovel, 1980: 176 – 177).

Y así, proyectarnos como seres con destinación o finalidad en la historia le da a nuestra razón la tranquilidad de tener un sentido para su continua capacidad de deliberar por la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Kant citadas

Kant I., *Crítica de la razón pura [KrV]*; prólogo, traducción y notas de P. Ribas. Ed. Taurus, México 2006.

— (Consultado) *Crítica de la razón pura*; traducción, notas e introducción de M. Caimi. Ed. Colihue, Buenos Aires 2014.

— *Crítica de la razón práctica [KpV]* (edición bilingüe alemán – español); traducción, estudio preliminar y notas de D. M. Granja Castro. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2011.

— *Crítica del Juicio [KU]*; edición y traducción de M. García Morente. Ed. Austral, Madrid 2007.

— *Primera introducción a la “Crítica del Juicio”*; traducción de J.L. Zalabardo. Ed. La balsa de la Medusa, Madrid 2011.

— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; traducción de M. García Morente. Ed. Mare Nostrum, Madrid 2000.

— *Filosofía de la Historia: Qué es la Ilustración*; Ed. Agebe, Buenos Aires 2012.

— (Consultado) *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*; traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. Ed. Tecnos, Madrid 1994.

— *El Conflicto de las Facultades*; edición de R. Rodríguez Aramayo. Ed. Alianza, Madrid 2003.

– (Consultado) *Sobre la paz perpetua*; traducción de Joaquín Abellan. Ed. Tecnos, Madrid 1998.

– *Lecciones de ética*; introducción, notas y traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero. Ed. Crítica, Barcelona 1988.

– *Antropología en sentido pragmático* (edición bilingüe alemán – español); traducción, estudio preliminar y notas de D. M. Granja Castro. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2014.

– *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*; traducción de N. Sánchez. En LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica (págs. 7 – 47), Ed. Universidad Complutense de Madrid, Vol. 37, Madrid 2004.

– *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*; traducción de M. Caimi, Ed. Istmo, Madrid 1999.

Bibliografía de autores referidos

Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*; Ed. Anthropos, Barcelona 1992/Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa 1992.

– *Essays on Kant*; Oxford University Press, United Kingdom 2012.

– *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*; Cambridge University Press, United Kingdom 2011.

Álvarez, J.R., *Una débil esperanza: la idea kantiana de una ciencia biológica*; en Revista Thémata (págs. 49-66), N° 20, 1998.

Beade, I., *La doctrina kantiana de los «dos mundos» y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción fenómeno/cosa en sí*; en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* (págs. 19 – 37), Ed. Universidad Nacional de Rosario, Vol. 8, N°27, Santa Fe 2013.

Borrás, M. R., *Estudio sobre la idea de finalidad en la Crítica del Juicio de Kant*; texto de tesis doctoral presentada a la Universitat de Barcelona, 1993. Disponible en <https://publicacions.iec.cat/>, consultado por última vez 20/06/2018.

Galston, W., *Kant and the Problem of History*; The University of Chicago Press, Chicago 1975.

Hoffe, O., *Immanuel Kant*; Ed. Herder, Barcelona 1986.

Innerarity, D., *Libertad e historia en Kant*; en *Thémata. Revista de Filosofía* (págs. 57 – 78), N°4, Sevilla 1987.

Lebrun, G., *Kant y el final de la Metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*; traducción de Alejandro García Mayo. Ed. Escolar y Mayo, Madrid 2008.

Lerussi, N. A., *Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la Crítica de la facultad de juzgar de Immanuel Kant*; en *Veritas* (págs. 79 – 94), Ed. Seminario Mayor San Rafael, N°32, Valparaíso 2015.

Lopez-Domínguez, V., *Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia*; en *LOGOS. Anales del seminario de Metafísica* (págs. 89 – 110), Vol. 37, Madrid 2004.

Molina, E., *Juicio, Ley y aplicación en Kant: Un problema central de la crítica de la facultad de Juzgar*; en *Anuario Filosófico* (págs. 673-695), Vol. 11, N°3, Navarra 2007.

— *Natura Materialiter Spectata. Naturaleza, finalidad y organismo en la Crítica de la Facultad de Juzgar de Kant*; en *Revista de Filosofía* (págs. 43 – 56), Vol. 65, Santiago de Chile 2009.

— *Finalidad y contingencia: la concepción kantiana de los organismos*; en *Anuario Filosófico* (págs. 523 – 541), Vol. 46, N°3, Navarra 2013.

Moreno del Canto, M., *La contribución de Kant al pensamiento biológico en la “Crítica de la facultad de juzgar”*; en *Revista Medicina y Humanidades* (pág. 123 – 130), Vol. 1, N°3, Santiago de Chile 2009.

— *La crítica de la facultad de juzgar, la causalidad y el concepto de Naturaleza*; en *Eikasia. Revista de Filosofía* (págs. 35 – 48), N°27, España 2009.

Nuzzo, A., *Kant and de the Unity of reason*; Ed. Purdue University Press, Indiana 2005.

Pérez Carreño., *Imagen y esquema en la Crítica del Juicio*; en *Estudios sobre la “Crítica del juicio”* (págs. 89 – 107), Ed. La bolsa de la Medusa, Madrid 1990.

Pöltner, G., *El concepto de “conformidad a fines” en la crítica del juicio estético*; traducción de Daniel Innerarity, en *Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra* (págs. 99 – 112), 2008.

Ripamonti, P. C., *El conflicto causalidad natural- libertad en la Crítica de la razón pura*; en *PHILOSOPHIA* (págs. 69 – 92), Ed. Universidad de Cuyo, Mendoza 2010.

Rodríguez Aramayo, R. – Vilar G. (Eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la “Crítica del Juicio” de Kant*; Ed. Anthropos, Barcelona 1992.

Rojas, S., *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*; Ed. Universitaria, Santiago de Chile 2007.

Sánchez, M., *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*; Ed. Olms Verlag. Hildesheim, Zürich & New York 2010.

Sgarbi, M., *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilkraft*; Ed. Mimesis, Milano 2010.

Tonelli, G., *La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft"*; en *Revue Internationale de Philosophie* (págs. 423 – 448), Vol. 8, N°30, Bruselas 1954.

— *Von der Verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilkraft*; en *Kant – Studien* (págs. 154 –166), Vol. 1, N°49, Berlin 1957 – 1958.

Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*; Ed. Anthropos, Barcelona 1996.

Villacañas, J. L., *Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo*; en *Estudios sobre la "Crítica del juicio"* (págs. 13 – 74), Ed. La bolsa de la Medusa, Madrid 1990.

— *Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía de Kant*; Ed. Tecnos, Madrid 1987.

Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*; Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1989.

Bibliografía consultada

AA. VV., *La philosophie politique de Kant*; Annales de Philosophie Politique, Ed. Presses Universitaires de France, Paris 1962.

Rodríguez Aramayo, R., *La filosofía de la historia en Kant: una encrucijada de su pensamiento moral y político*; cap. disponible en *Ética y Estado en el Idealismo Alemán* (págs. 5 – 17), Ed. A. C. Natán, Valencia 1987.

Cassirer, E., *Kant: Vida y doctrina*; Ed. Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires 1953.

Cordua, C. y Torretti, R., *Variación en la razón. Ensayos sobre Kant*; Ed. Río Piedras, Puerto Rico 1992.

del Lujan, S., *Arte y naturaleza. El concepto de “técnica de la naturaleza” en la Kritik der Urteilskraft de Kant*; Eds. del Signo, Buenos Aires 2010.

Herrero, F. J., *Religión e historia en Kant*; Ed. Gredos, Madrid 1975.

Lyotard, J. F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*; Ed. Gedisa, Barcelona 2009.

Negri, A., *La comunidad estética en Kant*; Ed. Adriatica, Bari 1968.

Rohs, P., *Die Vermittlung von Natur und Freiheit in Kants Kritik der Urteilskraft*; en *Akten des Siebenten Internationalen Kant – Kongress* (págs. 213 – 234), Kurfürstliches Schloß zu Mainz, hrsg. Von G Funke, Bonn: Bouvier, 1991.

Vandewalle, B., *Kant: Educación y crítica*; Ed. Nueva Visión, Buenos Aires 2004.

Vigo, A., *Inteligencia práctica y facultad del juicio según Kant*; cap. disponible en *Inteligencia y filosofía* (págs. 211-257), Ed. CEU, Madrid 2012.

— *Naturaleza y Finalidad*; cap. disponible en *Razón y praxis* (págs. 41-54). Edición a cargo de A. García Marqués y J. García Huidobro, Valparaíso 1994.

Wieland, W., *Urteil und Gefühl: Kant's theorie der Urteilskraft*; Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.

Wills, D., *Derrida y la estética*; en *Jacques Derrida y las humanidades: un lector crítico*, Ed. Siglo XXI, México 2005.

Zammito, J., *The genesis of Kant's: Critique of judgment*; Ed. The University of Chicago Press, Chicago/Londres 1992.