

## TENSIONES TEMPORALES. VIDA Y ORGANISMO EN EL CRITICISMO KANTIANO.

### TEMPORAL TENSIONS. LIFE AND ORGANISM IN KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY.

Juan Felipe GUEVARA ARISTIZABAL<sup>1</sup>

#### INTRODUCCIÓN

La KU, obra que pretende culminar la empresa crítica kantiana e indagar por la posibilidad de la filosofía como sistema, ofrece un interesante panorama para la interconexión o tránsito [*Übergang*] entre la naturaleza y la libertad. Dos conceptos sobresalen en este paisaje: el de fin natural, u organismo, y el de vida, como representantes de cada uno de estos dominios, cuya cercanía o parentela pareciera ser crucial para el tránsito que explora Kant. Sin embargo, en un pasaje hartamente citado de la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, la inconmensurabilidad entre los dos conceptos adquiere un tono abismal:

Es muy poco lo que se dice de la naturaleza y de su facultad en los productos orgánicos cuando a ésta se la llama un *análogo del arte*, pues en tal caso se piensa al artista (un ser racional) fuera de ella. Más bien se organiza ella a sí misma [...] Más se aproxima uno quizás a esta inescrutable propiedad si se la llama *análogo de la vida*; pero en tal caso hay que dotar a la materia como simple materia con una propiedad (hilozoísmo) que contraría su esencia, o bien asociarle un principio ajeno que esté en comunidad con ella (un alma) [...] Hablando con exactitud, la organización de la naturaleza no tiene, pues, nada análogo con alguna causalidad que conozcamos (KU, AA 05: 374-5).

Que los fines naturales, la materia orgánica no pueda ser comprendida como un análogo con la vida contiene un cierto elemento inquietante: ¿acaso no es corriente decir que los organismos son seres *vivos*? ¿Por qué habrían de distinguirse los fines naturales de la vida?

El desfase que introduce Kant entre organismo y vida da lugar a diferentes lecturas. John Zammito, por ejemplo, afirma que “la noción de Kant de *organismo* es más amplia que aquella

de vida”<sup>2</sup> (ZAMMITO, 2006, p. 763): la vida se constituye como un privilegio de los seres racionales en comparación con el resto de seres de la naturaleza. En la KpR, Kant define la vida como “la facultad de un ser para actuar según las leyes de la facultad de desear” (KpV, AA 05: 9n), es decir, según los designios de la voluntad. La vida, por ende, conecta directamente con la filosofía práctica, con un dominio que le es propio únicamente al hombre. Organismo y vida no son coextensivos. Esta lectura es válida en tanto que hay elementos en Kant que la sustentan. Zammito se refiere muy enfáticamente al uso de una planta, un árbol, como paradigma del organismo, no un animal que gracias a sus instintos puede todavía encontrarse más cerca de la facultad de desear de la que habla Kant en su definición de vida, aun cuando sólo se guíe por respuestas de placer o dolor. Además, la lectura epistemológica de Zammito, aspecto en el cual concurre también Juan Manuel Garrido Wainer (2015), resalta la importancia de distinguir estos dos conceptos de cara a la tarea propia de una ciencia. En tanto que el concepto de organismo aparece más extenso que el de vida, allende el problema de la autodeterminación por parte de la voluntad, el estudio científico de los organismos no tiene por qué inmiscuirse en los asuntos metafísicos ligados al concepto de vida<sup>3</sup>. Tampoco quiere ello decir que el estudio de los organismos quede por completo cercado al terreno de una ciencia de la naturaleza. Ya Kant afirmaba en MAN que la inercia, como característica propia de la materia en tanto objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza,

no es ni significa otra cosa que la *ausencia de vida* [Leblosigkeit] como materia en sí misma. La *vida* es la facultad de una *sustancia* de determinarse por sí misma para actuar a partir de un *principio interno* —de una *sustancia finita* que se determina a sí misma para el cambio— y de una *sustancia material* para determinarse a sí misma en el movimiento o en el reposo como cambio de su estado [...] Toda materia en cuanto tal está, por tanto, *privada de vida* [leiblos]. Esto dice el principio de inercia y nada más (MAN, AA 04: 544).

Esta indeterminabilidad del concepto de vida con respecto a la ciencia de la naturaleza aplica también al de fines naturales. Separar la vida en sentido práctico del concepto de fin natural no conduce a una marginalización o empobrecimiento de la naturaleza de los organismos; se trata de una estrategia para salvaguardar y proteger la pureza de la moralidad. En otras palabras, los dos conceptos son compatibles; sin embargo hay que ser cautelosos y prevenir cualquier intento de mezclar cándidamente estos dos aspectos, haciendo lo práctico indiscernible de lo natural.

Atendiendo a esta separación y al llamado de la KU a realizar el tránsito de la naturaleza a la libertad, resulta necesario encontrar una ruta por medio de la cual los conceptos de fin natural y vida puedan conectarse sin perder sus respectivas particularidades, sin que dejen de ser dos conceptos diferentes. En este ensayo propongo explorar una ruta tal enfocándome en los problemas y tensiones en los que ambos conceptos incurren con respecto a su despliegue temporal, dándole mayor énfasis a una acepción de la estética como sensibilidad en lugar de tomar el camino usual de la estética ligada al gusto y a lo bello.<sup>4</sup> Comenzaré exponiendo la concepción kantiana de fin natural haciendo particular énfasis en los problemas temporales que ella plantea con respecto al tiempo delineado por Kant en la primera *Crítica*. En ella encontramos, no obstante, la distinción entre el tiempo como orden y el tiempo como curso, de modo que el concepto de fin natural es inexplicable en términos del orden, mas no del curso. A partir de aquí, se sigue la exploración de la libertad. Como primera aproximación a la

filosofía práctica de Kant y a su posible conexión con el concepto de fin natural, describiré una lectura normativa de la noción de fin aplicable tanto a los fines prácticos de la razón como a los fines naturales. Sin embargo, las introducciones de la KU ponen en entredicho la capacidad del concepto de fin para ligar los conceptos de fin natural y vida, desplazando así nuestra atención hacia una noción de libertad más general, en la cual lo relevante no es tanto la estructura de los fines, ya sean naturales o prácticos, como sí la estructura temporal en la cual ellos se inscriben. La libertad también entra en tensión con el tiempo como sucesión, apareciendo así un hilo conductor a través del cual continuar y darle un nuevo sentido a esta indagación: el curso del tiempo. Al final, en lugar de reunir armónicamente los dos conceptos en cuestión, la tensión, tanto del fin natural como de la vida, con el tiempo descubre un interrogante radical, ¿qué había antes del sujeto?, el cual sienta un horizonte a partir del cual cuestionar y reconducir el sentido de una filosofía crítica y trascendental.

## ORDEN Y CURSO DEL TIEMPO EN LOS FINES NATURALES

La discusión acerca de los fines naturales en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” empieza con la indicación de que se trata de un concepto condicionado empíricamente, además de constituir la condición existencial, no sólo de posibilidad, de los objetos enjuiciados teleológicamente; sólo a través de este concepto se piensa la manera en la que el objeto enjuiciado existe (KU, AA 05: 366). Dentro de la constelación de posibilidades que pueden caber dentro de este tipo de finalidad, Kant insiste en que a los fines naturales sólo les concierne una finalidad interna que les impide ser considerados como meros medios (finalidad externa) para el provecho o utilidad de otros seres, razón por la cual el concepto de fin natural queda íntimamente ligado a la composición y configuración interna de los objetos así juzgados, es decir, su organización<sup>5</sup>. Esta presentación y elaboración inicial del concepto revela una ambigüedad inherente al mismo. A la par que se exponen y distinguen los tipos de finalidad hasta llegar al fin natural, Kant introduce también la necesidad de distinguir al ser humano como ser natural del resto de seres que encontramos en la naturaleza; de ahí que haya hecho la distinción entre finalidad interna y externa, o que se refiera a los usos que hacen distintos grupos humanos de otros seres de la naturaleza, a veces con “propósitos necios”, como ocurre con “las plumas coloridas de las aves para adorno de su vestimenta, las tierras de color o los jugos vegetales para el maquillaje”; a veces con intenciones razonables, como el uso del “caballo para montar, el buey y, en Menorca, incluso el asno y el cerdo para arar” (KU, AA 05: 368). La vía introductoria indica que el concepto de fin natural tiene un claro protagonista: el hombre. No obstante, el desarrollo que sigue del concepto abarca a todos los seres organizados; de hecho, y como veremos a continuación, el ejemplo paradigmático que usa Kant para ilustrar el concepto de fin natural es un árbol. En esta ambigüedad radican las dos vertientes interpretativas que se han cernido sobre la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”: la sistemática o antropológica, que encuentra en el hombre el fin último de la naturaleza, y el fin final del mundo, y la biológica, aquella que ha hecho de Kant un predecesor importante para hablar de auto-organización y de la autonomía epistemológica de las ciencias de la vida con respecto a otras ciencias naturales.

A lo largo de la “Analítica de la facultad de juzgar teleológica”, Kant desarrolla el concepto de fin natural en una serie de refinamientos. El primer concepto que ofrece es de tipo provisional:

Yo diría provisoriamente: una cosa existe como fin natural *cuando es de suyo* causa y efecto (si bien en un doble sentido); pues hay aquí una causalidad tal que no puede ser enlazada con el simple concepto de una naturaleza sin atribuirle un fin a ésta, pero que puede, entonces, y sin contradicción, ser pensada, mas no concebida (KU, AA 05: 370).

La diferencia entre pensar y concebir resalta ese aspecto tan interesante de la facultad de juzgar teleológica: la hibridación que ella opera entre el entendimiento y la sensibilidad, en tanto que sólo puede enjuiciar un objeto dado empíricamente, y la razón, pues requiere de la idea de un fin para darle sentido a esa experiencia. El paradigma de esta aproximación inicial es el árbol (KU, AA 05: 371-2). En el árbol es posible apreciar el darse conjunto de causas y efectos en un mismo ser organizado en distintos niveles. La especie constituye un primer nivel, de modo que un árbol preserva su especie gracias a la generación de más árboles o individuos. Estos últimos constituyen el segundo nivel pues en su desarrollo y crecimiento se generan a sí mismos como individuos. Por último, se encuentra el nivel de las partes. En el árbol, ellas se auto-regeneran y su conservación depende recíprocamente de la conservación de las demás partes, así como el todo también depende de dicho mantenimiento. Al árbol se le contraponen el reloj, artefacto cuyas características funcionales dependen de la adecuada integración de las partes en el todo, pero incapaz de reproducirse, repararse o desarrollarse a partir de una semilla.

La anterior definición presenta, sin embargo, un problema: pareciera que en los fines naturales ser causa y efecto de sí mismos implica que ellos, o sus partes, son en un momento causa y en otro efecto; hay una suerte de alternancia o sucesión inherente al ejemplo mismo. Podríamos pensar que recurrir a un criterio de simultaneidad de causas y efectos solucionaría el problema. La simultaneidad por sí misma, sin embargo, no puede dar cuenta de la relación entre causas y efectos que supone el concepto de fin natural, pues aunque la causa y el efecto se den en un mismo periodo de tiempo, sigue siendo posible discernir una de otra. Al respecto, Kant ofrece una conveniente ilustración en la KrV: la estufa y el calor que ella produce existen de forma simultánea; pese a ello, no queda la menor duda de que la estufa es la causa del calor y no al contrario:

La mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza es simultánea con los efectos de ellas, y la sucesión temporal de estos últimos está ocasionada sólo porque la causa no puede ejecutar todo su efecto en un instante. Pero en el instante primero en que nace, él es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, porque si ella, un instante antes, hubiese cesado de ser, éste no habría nacido. Aquí se debe notar bien que lo que está en consideración es el *orden* del tiempo, y no el *curso* de éste; la relación permanece aunque no haya transcurrido tiempo alguno. El tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *evanescente* (por tanto, ambos pueden ser simultáneos), pero la relación de la una al otro sigue siendo siempre, sin embargo, determinable según el tiempo (A203/B248).

Este pasaje resulta sumamente importante por la distinción que introduce Kant entre el *orden* del tiempo y su *curso*. El orden es aquello que se determina en la relación causal, cuando el concepto puro o categoría del entendimiento configura lo dado en la sensibilidad, en la

intuición pura del tiempo. Este orden que aparece gracias al enlace causal determina una “serie de causas y efectos que va siempre en [dirección] descendente” (KU, AA 05: 372), un *nexus effectivus*. En el organismo, usando de nuevo al árbol, podemos ver este tipo de enlace: una hoja es efecto del árbol en un momento, pero también es causa de su conservación en otro, o el individuo es causa de otro individuo en un momento, pero también es efecto de otro individuo que lo precedió, y así sucesivamente. Por su parte, la finalidad al ser considerada “como serie conlleva a una dependencia tanto descendente como ascendente” (KU, AA 05: 372), es decir, tanto de la causa al efecto, como del efecto a la causa: un *nexus finalis*. La copresencia de estos dos órdenes de enlace causal en el concepto de fin natural implica que el fin, en este caso la forma u organización esperadas, no puede ser externo al objeto natural. Surge, entonces, el criterio de reciprocidad de las causas y los efectos: “se requiere que sus partes se produzcan unas a otras conjuntamente tanto en su forma como en su enlace, de manera recíproca, y así produzcan por propia causalidad un todo” (KU, AA 05: 373), cuyo concepto habrá de juzgarse como fundamento de conocimiento, no como la causa efectiva de la existencia del organismo. Sin embargo, el criterio de reciprocidad impide que el fin natural sea objeto de un conocimiento científico propiamente dicho:

una cosa que, como producto natural, debe empero ser reconocida posible a la vez sólo como fin natural, tiene que comportarse con respecto a sí misma alternativamente como causa y efecto, lo cual es una expresión un poco impropia e indeterminada que requiere de una deducción a partir de un concepto determinado (KU, AA 05: 372)

El obstáculo se encuentra en que un concepto determinado proviene de una síntesis posibilitada por la forma pura del tiempo como orden o sucesión descendente de causas a efectos, dejando de lado la dependencia ascendente que implica el concepto de fin natural. Por tanto, y como se señaló más arriba, el fin natural no puede ser concebido sino sólo pensado, pues el concepto está ligado a una explicación. A los fines naturales, en consecuencia, les resulta más cercana una concepción del tiempo como curso en la cual prima “el engendramiento del efecto” (LONGUENESSE, 1993, p. 432) sobre la determinación de la causa y del efecto, y por ende de su orden.

Gracias al criterio de reciprocidad llegamos a la siguiente refinación del concepto de fin natural: “sólo entonces y por ello puede un producto semejante, como ser *organizado y organizante de sí mismo* [selbst organisierendes], ser denominado *fin natural*” (KU, AA 05: 374). La auto-organización marca la distancia que hay entre un ser orgánico y una máquina: ésta sólo tiene fuerza motriz [*bewegende Kraft*]; aquél, fuerza formadora [*bildende Kraft*]. Esta última se puede comunicar a materias que no la poseen y las organiza, de modo que hay una forma de propagación de la fuerza formadora que no puede ser explicada mecánicamente. El desgarramiento entre lo mecánico y lo teleológico provocado por el criterio de reciprocidad expone el peculiar y problemático estatus del concepto de fin natural para una filosofía teórica doctrinal. Si el concepto de fin natural se refiere a un objeto que se da empíricamente, en la sensibilidad, entonces es de esperarse que él pertenezca a la filosofía teórica, al dominio de la naturaleza. No obstante, su adecuación a dicha división resulta inapropiada. Vimos al principio que se trata de un concepto condicionado empíricamente, es decir, el concepto de fin natural

no es un concepto puro o categoría del entendimiento, las cuales son *a priori*; el concepto de fin natural requiere de una previa afectación empírica que obliga al entendimiento a tomar en préstamo un concepto de la razón, la idea de fin. Estas características impiden que el concepto de fin natural sea doctrinal o metafísico, para ser considerado estrictamente de forma crítica de cara al enlace de la filosofía teórica y la práctica. En consecuencia, “el concepto de fin natural no es constitutivo del entendimiento, sino regulativo para la facultad de juzgar reflexionante” (KU, AA 05: 375), una ayuda heurística para investigar un determinado tipo de objetos de la naturaleza cuya comprensión no se agota en la mecánica. Pese a ello, lo que en principio parecía ser una desventaja del concepto, su incapacidad de convertirse en conocimiento objetivo y científico, a partir de aquí empieza a revelarse como el elemento clave en la empresa kantiana de realizar el tránsito de la naturaleza a la libertad.

En su última versión el concepto de fin natural se convierte en un principio de la facultad de juzgar reflexionante para enjuiciar la finalidad interna de los organismos, aquella que se revela en la disposición de sus partes y su relación recíproca con el todo, hecho que es atestiguado por los anatomistas en sus disecciones. El principio reza así: “un *producto organizado de la naturaleza es aquél en que todo es fin, y, recíprocamente, también medio*” (KU, AA 05: 376). Este principio no sería tan importante ni tendría tanto peso en las etapas finales de KU si no fuera porque los organismos son “los primeros en suministrar realidad objetiva al concepto de un fin que no es uno práctico, sino un fin de la naturaleza” (KU, AA 05: 376), razón por la cual el concepto de fin natural es capaz de mover y conducir a la razón hacia un orden completamente distinto del mecanismo de la naturaleza:

Debe haber una idea en el fundamento de la posibilidad del producto natural. Pero como ésta es una unidad absoluta de representación, en lugar de lo cual la materia es una multitud [agregado] de cosas que no puede proporcionar por sí misma ninguna unidad determinada de la composición, tiene que extenderse el fin de la naturaleza a *todo* lo que haya en su producto, si es que esa unidad de la idea debe servir en efecto como fundamento de determinación *a priori* de una ley natural de la causalidad para una semejante forma del compuesto (KU, AA 05: 377).

Esta extensión de la idea de fin al todo de la naturaleza posibilita la concepción de la naturaleza como un sistema de fines que trasciende al mero mecanismo. De hecho, esta ampliación del conocimiento de la naturaleza mediada por el concepto de fin natural requiere que todo el mecanismo de la naturaleza sea supeditado al sistema de fines: no se niega la concepción mecánica de la naturaleza, pero se pone en evidencia que, si el objetivo es dar cuenta del tránsito, el principio conductor no puede ser el de la mecánica, pues éste excluiría de entrada al único objeto de la experiencia capaz de darle a la razón las pautas necesarias para la configuración de dicha conexión. La tensión que párrafos atrás había enunciado entre la fuerza motriz y la formadora llega a su punto más álgido en esta noción de la naturaleza como un sistema de fines, pues ella supone una disrupción en el tejido kantiano: la idea de fin irrumpe en el terreno de la naturaleza, o, viceversa, una entidad natural irrumpe en el terreno de la libertad. Esta disrupción debe ser tratada con mucho cuidado; es necesario limitar sus alcances para impedir que la filosofía crítica caiga en el pecado de usar un concepto crítico como si fuese doctrinal. No obstante, con la disrupción se inicia el tránsito a la libertad, favorecido en primera instancia por la idea de fin.

## ¿UNIDAD EN LOS FINES?

En la GMS, Kant define a la voluntad como “una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en *conformidad con la representación de ciertas leyes*” (GMS, AA 04: 427), misma que sólo puede encontrarse en seres racionales capaces de producir representaciones. En conexión con la voluntad, encontramos los fines y los medios. Los primeros constituyen “lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación” y que deben valer lo mismo para todos los seres racionales; los segundos, los medios, son lo que “contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin” (GMS, AA 04: 427). A diferencia de los medios, sólo los fines pueden constituir la condición de posibilidad de un imperativo categórico, cuya primera formulación reza así: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (GMS, AA 04: 421). El imperativo tiene por tanto la forma de un deber, de lo que debería ser de tal o cual manera y no de otra, aunque eso no garantiza que en efecto no sea de otra forma. En ello radica la diferencia fundamental entre el imperativo categórico y la ley de la naturaleza, pues la última no admite desviaciones, mientras que el primero sí; en otras palabras, ahí donde la ley de la naturaleza homogeneiza y somete a todos por igual, el imperativo categórico, a pesar de tender en esa misma dirección, no se opone a la heterogeneidad del actuar humano. El alejamiento del imperativo categórico con respecto a la ley natural favorece, sin embargo, un tipo particular de encuentro entre los fines de la razón y los fines naturales.

Hannah Ginsborg ha realizado una lectura normativa del concepto de fin natural valiéndose de la naturaleza prescriptiva de la moral (GINSBORG, 1997, 2014). Ella toma como punto de partida dos atributos sobresalientes de la KU, a saber, la relación que parece instaurar Kant entre arte y biología y la paradójica formulación acerca de la posibilidad de un sistema de la experiencia como legalidad de lo contingente. Estos dos caminos convergen, para Ginsborg, en su apelación al diseño: por un lado, la experiencia de los seres organizados nos lleva a pensar que son producto de un diseño, de una agencia intencional, de la misma manera en que lo son los objetos del arte; por otro, el carácter normativo, mas no absolutamente necesario, del diseño permite pensar la contingencia de las leyes empíricas de conformidad con la legalidad de las leyes del entendimiento. Teniendo en cuenta estos dos aspectos de la idea de diseño, Ginsborg asegura que el concepto de fin natural corresponde al de una normatividad conforme a ley, pues cada vez que enjuiciamos un organismo como tal lo hacemos con base en lo que ese organismo *debería ser*<sup>6</sup>. Así, por ejemplo, si enjuiciamos algo como un caballo es porque su forma corresponde a la que esperamos sea de un caballo, no de un perro. Todos los miembros de una especie o tipo deberían estar organizados conforme a una norma o estándar. No obstante, ese ‘debería’ no descarta ciertas desviaciones con respecto a la norma, un hecho que el mismo Kant reconoció al hablar de las formas anómalas y que también podemos constatar de manera cotidiana en la medida en que hay una cierta flexibilidad en la generación de los organismos que les permite ser diferentes los unos de los otros, a pesar de ser clasificados bajo la misma especie. De acuerdo con este argumento, el concepto de fin natural posee una estructura normativa compatible con la del ‘deber’ de los fines prácticos, con la salvedad de que resulta imposible determinar si un fin natural es una intención derivada de una voluntad particular.

Pese a ello, Ginsborg insiste en que el diseño como normatividad incluye un ‘deber’ que, sin ser práctico, es aplicable a artefactos y fines naturales por igual.

Aunque este argumento resulte atractivo y consonante con el tratamiento que se hace de los organismos en ciertas áreas de la biología y ciencias afines, la idea de diseño en Kant viene indefectiblemente acompañada de la pregunta por la agencia o voluntad creadora. Caemos en las redes de la necesidad de incluir a un entendimiento intuitivo, o una intuición intelectual, que piensa estos fines naturales como intenciones de su voluntad que se realizan en la naturaleza, siguiendo así el camino que conduce de un estudio de los organismos a una prueba físico-teleológica de la existencia de Dios. Este tipo de consideraciones no son ajenas a la discusión kantiana; de hecho, podríamos afirmar que la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica” trata este cuestionamiento, de modo que hay una forma en la que es válido recurrir a la idea de Dios como creador del mundo sin que ello caiga en el terreno propio de la filosofía teórica, aun cuando parte de su sustrato –los fines naturales– hace parte de ella. Esta dirección resulta poco fructífera en esta exploración en tanto que ella oculta otro modo a través del cual la filosofía práctica y los fines naturales pueden encontrarse y poner sobre la mesa otro tipo de preguntas y problemas. Continuar la brecha abierta hasta aquí requiere atravesar esta presunta convergencia entre fines prácticos y fines naturales, de manera tal que de ella emerja la divergencia que pueda modificar el hilo conductor.

¿Qué es entonces lo que distingue a los fines prácticos de los naturales? Para dar con el hilo conductor de esta pregunta se requiere, en primer lugar, reconocer que los fines naturales, en lugar de constituirse por medio de una analogía con los fines prácticos, emergen a partir de una analogía con fines técnicos, con el arte y no propiamente con la moral. En ambos casos participa la voluntad, como facultad de desear, que impone sus fines y determina una acción; de igual modo, en ambos casos Kant recurre a la experiencia humana del quehacer de la voluntad para justificar la analogía. De acuerdo con lo que él sugiere, mientras que en los fines prácticos la voluntad pura se determina a sí misma para una acción siguiendo el imperativo categórico, los fines técnicos surgen como determinaciones del entendimiento que afectan la voluntad, de forma tal que el concepto de lo que se va a producir se convierte en una idea que funge como guía y estándar de comparación durante la producción de un artefacto:

Nosotros conocemos, empero, mediante la experiencia causas semejantes según su fundamento de determinación solamente en nosotros mismos, a saber, en nuestro entendimiento y voluntad, como una causa de la posibilidad de ciertos productos organizados enteramente según fines, a saber, las obras de arte. Entendimiento y voluntad son en nosotros fuerzas fundamentales, de las que la última, en la medida en que está determinada por el primero, es una facultad para producir algo con arreglo a una Idea que es llamada fin (UGTPP, AA 08: 181).

Esto se debe a que una fuerza, “mediante la cual se efectuaría una organización, tiene que ser pensada, por tanto, como una causa eficiente según *fines* y, además, de manera que estos fines tienen que ser dispuestos como fundamento de la posibilidad del efecto” (UGTPP, AA 08: 181). La analogía técnica a la que recurre Kant en UGTPP trata de dar cuenta de la *producción* de los organismos, del principio *a priori* que pudiera fundamentar su posibilidad, lo cual es diferente del mismo recurso a la analogía técnica pero con miras al *enjuiciamiento*

de los organismos como tales. La diferencia parece sutil, a primera vista, y la frontera entre producir y enjuiciar es delgada y embrollada, pero significativa (MOLINA CANTÓ, 2007, 2009). El interrogante aquí planteado sería cómo pasar de la experiencia técnica humana en la producción de artefactos a una técnica de la naturaleza capaz de producir organismos. El término conector no es otro que la facultad de juzgar:

nos serviremos también de la expresión “técnica” allí donde objetos de la naturaleza sólo son *enjuiciados como si* su posibilidad se fundara en el arte, en cuyo caso los juicios no son ni teóricos ni prácticos, por cuanto no *determinan* nada de la constitución del objeto ni del modo de producirlo, sino que con ellos se enjuicia a la naturaleza misma, pero sólo por analogía con un arte, a saber, en relación subjetiva con nuestra facultad de conocer, no en relación objetiva con los objetos. Así pues, aquí no llamaremos técnicos a los juicios mismos, sino a la facultad de juzgar, en cuyas leyes aquellos se fundan (EE, AA 20: 200-1, traducción modificada).

A continuación, el procedimiento técnico de la facultad de juzgar es trasladado a la naturaleza:

¿cómo puede *percibirse* la técnica de la naturaleza en sus productos? El concepto de finalidad no es un concepto constitutivo de la experiencia, no es una determinación de un fenómeno que pertenezca a un concepto empírico del objeto, pues no es una categoría. Percibimos la finalidad en nuestra facultad de juzgar en la medida en que esta sólo reflexione sobre un objeto dado, ya sea la intuición empírica del mismo para conducirla a algún concepto (sin determinar cuál), ya sea el concepto de experiencia mismo, para conducir las leyes que contiene a principios comunes. Por tanto, la *facultad de juzgar* es propiamente técnica. La naturaleza es representada como técnica por cuanto concuerda con aquel proceder de la facultad de juzgar y lo hace necesario (EE, AA 20: 220-1, traducción modificada).

La doble articulación del proceder técnico en la producción humana de artefactos y la técnica de la naturaleza pone de relieve la imperiosa necesidad de que la técnica no se circunscriba únicamente al ámbito de las capacidades humanas, ya sea por medio del entendimiento y la voluntad o de la facultad de juzgar, sino que acoja también a la naturaleza, de forma tal que una concepción técnica de la naturaleza posibilite su congruencia y armonía, en la reflexión, con el sistema de las facultades cognoscitivas humanas. Si la técnica no hiciera el tránsito de la facultad de juzgar a la naturaleza, aun cuando ello sólo sea válido para la facultad de juzgar reflexionante, la pretensión kantiana de realizar el tránsito de la naturaleza a la libertad quedaría trunca.

Al señalar este desdoblamiento de la articulación técnica del sistema crítico se hace evidente la divergencia radical entre lo práctico y lo técnico: aunque los dos deben, en última instancia, realizarse en la naturaleza, lo técnico puede fundamentarse también en ella, en la filosofía teórica, mientras que lo práctico sólo puede encontrar su fundamento en la libertad, en la voluntad pura. Sin importar el rasgo normativo compartido tanto por los fines prácticos como por los técnicos en su relación con el enjuiciamiento de determinadas acciones u objetos, respectivamente, la disonancia entre ellos proviene del suelo mismo de su fundamentación. La incapacidad de asegurar esta distinción sólo es conducente a malentendidos acerca de la naturaleza de lo práctico y de lo que se requiere para llevar a feliz término el sistema de la filosofía. Este inconveniente está fuertemente ligado a un malentendido acerca del lugar de la voluntad en el sistema de la filosofía: “esta diferencia no estriba en que en las [proposiciones

prácticas] la causa se ponga en una voluntad, mientras que en las [proposiciones teóricas] se sitúe fuera de ésta, en las cosas mismas” (EE, AA 20: 197); de hecho,

[l]a voluntad, como facultad de desear, es por cierto una de las varias causas naturales en el mundo, a saber, la que opera según conceptos; y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, se denomina prácticamente posible (o necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad física de un efecto, respecto de la cual la causa no es determinada en su causalidad por conceptos (sino, como en la materia inerte, por mecanismo, y en los animales, por instinto) (KU, AA 05: 172).

Que la voluntad pueda dar lugar tanto a causas naturales como a fines morales es crucial para responder el cuestionamiento concerniente a la realización de los fines y acciones morales en la naturaleza, “[p]ero aquí se deja sin decidir, a propósito de lo práctico, si el concepto que le da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad” (KU, AA 05: 172). La fundamentación y el contenido de las causas y fines derivados de la voluntad no es homogénea, pues en un caso la voluntad se somete a los designios de la naturaleza, mientras que en el otro la voluntad somete la naturaleza a sus designios:

la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual *está sujeta la voluntad* y las de una *naturaleza que está sujeta a una voluntad* (en cuanto a la relación de esta voluntad con sus acciones libres), consiste en que en aquélla los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad en cambio, en ésta la voluntad tiene que ser causa de los objetos, de modo que su causalidad tiene su fundamento determinante únicamente en la facultad racional pura, la cual, por lo tanto, también puede ser llamada razón pura práctica (KpV, AA 05: 44).

Para separar estos productos de la voluntad, Kant les concede diferentes denominaciones: por un lado están las causas derivadas de principios técnico-prácticos, en las cuales el concepto que determina dicha causalidad pertenece a la naturaleza y, por tanto, entran en el ámbito de la filosofía teórica; por otro, los fines derivados de principios técnico-morales, cuyo concepto determinante se encuentra en la libertad, perteneciendo así a la filosofía práctica.

Los fines naturales, en tanto finalidad condicionada empíricamente, deberían pertenecer al orden de los principios técnico-prácticos y de la filosofía teórica. Como hemos visto hasta aquí, sin embargo, su lugar en el sistema no es tan sencillo de determinar; contrario al reclamo que la filosofía teórica extiende sobre los fines naturales en la medida en que estos son efectivamente seres de la naturaleza, Kant los ubica en el lado crítico de la filosofía, como herramienta que permite indagar acerca de la posibilidad de la conexión entre naturaleza y libertad. Si nos atenemos, en consecuencia, a una búsqueda de aquello que en los fines naturales remite a la filosofía práctica utilizando como hilo conductor exclusivo el concepto de fin, sólo encontraremos que bajo la aparentemente apacible superficie de la definición de fin enunciada al principio de esta sección se oculta una diversidad de conceptos que, por un lado, parecen no ser útiles en la indagación actual, y, además, nos lanzan constantemente ante la ineludible presencia de la voluntad, ya sea en nosotros mismos para dar cuenta tanto de los fines morales como de los técnicos o en Dios como ‘requisito explicativo’ de los fines naturales. ¿Qué hay entonces en el concepto de fin natural que lo conecte con la filosofía práctica, y que no circule propiamente ni en el terreno de la voluntad ni en el de los fines? Contamos con una pista: la imposibilidad del tiempo como sucesión de configurar y determinar la experiencia de un fin

natural. Al margen del yugo impuesto por la estructura del concepto de fin, el hilo conductor se desplaza hacia el tiempo, a la búsqueda de una instancia en la libertad cuya relación con el tiempo, así como en los fines naturales, sea problemática.

## LA LIBERTAD Y EL PROBLEMA DE LA DETERMINACIÓN DEL PASADO

El tratamiento crítico kantiano de la libertad toma como punto de partida su propia incontestabilidad, es decir, para Kant la libertad es un hecho de la razón pura, algo dado para un ser racional finito, incuestionable e incontrovertible: “Más aún, la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente” (KpV, AA 05: 47)<sup>7</sup>. La realidad objetiva de la libertad no es susceptible de ser demostrada mediante una deducción relacionada con la razón especulativa, la cual necesita referirse *a priori* a la experiencia, ni tampoco *a posteriori*. Se trata, pues, de un hecho de una naturaleza peculiar:

La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es dada *a priori* en la ley moral mediante un hecho, por decirlo así, ya que así puede llamarse una determinación de la voluntad la cual es inevitable, si bien no se funda en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto de causalidad, y, por ende, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad de la libertad, i.e., una causalidad que no es determinable según leyes de la naturaleza y, por lo tanto, no es capaz de encontrar en una intuición empírica la prueba de la realidad de tal voluntad, aunque justifica perfectamente en la ley pura práctica *a priori* su realidad objetiva, si bien (como fácilmente se entiende) no para el fin del uso teórico, sino sólo práctico de la razón (KU, AA 05: 55).

El lenguaje utilizado remite constantemente a la razón especulativa, en particular hablar de ‘hechos’ y ‘causas’, pese a la constante actitud kantiana de afirmar la independencia y separación de la razón pura teórica y la razón pura práctica. Esta tendencia se conserva cuando Kant acuña el término ‘causa noúmeno’ para referirse al concepto de un ser dotado de una voluntad libre, el cual no se contradice a sí mismo

porque el concepto de una causa, en cuanto derivado totalmente del entendimiento puro [...] e independientemente en cuanto a su origen de todas las condiciones sensibles, es decir, no limitado por sí a los fenómenos (a menos que se quisiera hacer de ello un uso teórico determinado), sí podría ser aplicado a cosas en tanto que seres puros del entendimiento (KpV, AA 05: 55).

Que la categoría de causalidad se haya encontrado y deducido a través de la razón pura especulativa no limita su uso a la naturaleza; es posible extenderla a la libertad siempre y cuando tengamos en cuenta que este préstamo del entendimiento puro sólo puede ser usado en calidad de concepto vacío (*ens rationis*) relacionado con un noúmeno, nunca con un fenómeno. Mantener la distinción fenómeno/noúmeno en este ámbito garantiza que el análisis filosófico de la naturaleza y la libertad pueda agotarse en lo tocante a los principios y fundamentos de los dos dominios propios de la filosofía, haciendo más explícito el límite que los separa. La circulación de la categoría de causalidad del entendimiento puro a la razón práctica obedece al afán sistemático y crítico de la empresa kantiana; pero también tiene sus márgenes muy bien definidos.

El pasaje sobre el que me interesa concentrarme para continuar el argumento acerca de la libertad y su particular forma de causalidad se encuentra en la sección intitulada “Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica” de la KpV. En ella Kant se pregunta por la posibilidad de una razón pura práctica que no esté contaminada ni dependa en absoluto de la razón pura teórica, para lo cual requiere discernir el atributo particular en el cual las dos toman direcciones opuestas a pesar de tener el mismo punto de partida, a saber, el hombre. En tanto fundamento *a priori* de la ley moral, resulta innecesario preguntarse por la posibilidad de la libertad, alejando así a la razón teórica de su terreno; después de todo, la razón teórica está limitada a construir su conocimiento a partir de la posibilidad, de la experiencia *posible*. ¿Qué quiere decir que la libertad no pueda ser comprendida en su posibilidad según el aparato conceptual implementado por la razón teórica? A la razón pura práctica sólo le concierne proporcionarle una ley a la voluntad a través de la cual pueda “realizar [*wirklich zu machen*] objetos” (KpV, AA 05: 89), contrario a la razón teórica donde el conocimiento del objeto está sujeto a la intuición: la existencia de las cosas para la razón teórica es determinable en el tiempo, como fenómenos, mientras que el concepto de causalidad como libertad se refiere a las cosas en sí. La razón pura práctica se ve en la necesidad de realizar un rodeo que le permita pasar de largo la determinación en el tiempo como sucesión de las acciones morales *sin* contradecir el desarrollo temporal sucesivo de esas acciones en el mundo de los sentidos. Kant presenta a la libertad como algo que se encuentra fuera del tiempo, que es atemporal. Pese a ello, la libertad permite recobrar un elemento del tiempo que había sido relegado por la razón teórica en el ejemplo de la estufa y el calor citado anteriormente: mientras que para la razón teórica lo importante es el orden del tiempo y no su curso, la libertad invierte esta jerarquía y posibilita pensar en el curso del tiempo antes que en su orden. Es en el curso del tiempo, además, donde se insinúa el encuentro de la libertad y los fines naturales.

El obstáculo que representa la determinación en el tiempo de las acciones morales tiene que ver específicamente con la naturaleza del pasado: “como el tiempo pasado no está ya en mi poder, toda acción que yo realizo tiene que ser necesaria según fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que en el momento en que actúo nunca soy libre” (KpV, AA 05: 94). La libertad no es compatible con el tiempo como sucesión y orden pues éste sólo tiene cabida para una visión fatalista del actuar humano. Puesto que no se puede negar que incluso la experiencia de una acción aparece ante la consciencia como un fenómeno determinado en el tiempo, sobrepasar este obstáculo supone indagar acerca de los fundamentos de la acción, en lugar de limitarse a su desarrollo. Esto conlleva trasladar la pregunta al terreno de la existencia de la acción, es decir, a lo que hace que la acción sea posible incluso antes de convertirse en un fenómeno sensible determinable en el tiempo. La solución planteada por Kant radica en llevar la distinción entre fenómeno [*Erscheinung*] y cosa en sí al terreno del sujeto que realiza la acción y desdoblarse, de forma tal que dicho sujeto puede concebirse como un ser cuya existencia y todo lo que haga está determinado en el tiempo, a la vez que puede concebirse como existente en sí mismo. En el primer desdoblamiento cabe la causalidad según las leyes naturales, mientras que en el segundo se encuentra la libertad. El desdoblamiento trae consigo una nueva dificultad: si el sujeto/agente se concibe desde dos perspectivas diferentes, pero la acción que ejecuta sólo es una, ¿cómo se encuentran y reconcilian ellas en la acción? Por un

lado, el agente defiende su condición libre en la fundamentación y realización de la acción; por otro, en el momento en que la acción se realiza y consume el sujeto debe reconocer que ella se sometió también a la necesidad de los sucesos de la naturaleza. Con respecto al caso de un hombre que ha cometido un robo, Kant se pregunta:

¿cómo puede entonces el enjuiciamiento según la ley moral introducir aquí un cambio y suponer que la acción podía ser omitida porque la ley dice que debía serlo? En otras palabras, ¿cómo puede llamarse totalmente libre a un hombre que, en el mismo momento y respecto de la misma acción está a la vez sometido a una necesidad natural inevitable?” (KpV, AA 05: 95-6).

En breve, ¿cómo hacer que lo que era uno y se desdobló en dos vuelva a ser uno sin dejar de ser dos?

La pregunta que se plantea Kant no puede confundirse con la tarea de determinar si en el caso de la libertad su causalidad se basa en fundamentos que se encuentran en el sujeto o fuera de él. En el primer caso, por fundamentos internos, tendríamos una causalidad psicológica según la cual se producen acciones basadas en representaciones; en el segundo caso, por fundamentos externos, tendríamos una causalidad mecánica, en donde las acciones se producen a través de movimientos corporales. Cualquiera de los dos casos no tiene cabida para la libertad trascendental que fundamenta la acción propiamente moral. Tanto la causalidad psicológica como la mecánica operan de conformidad con “*fundamentos determinantes* de la causalidad de un ser en cuanto su existencia es determinable en el tiempo y por lo tanto, bajo condiciones del tiempo pasado que generan necesidad y que, por consiguiente, cuando el sujeto debe actuar, *ya no están en su poder*” (KpV, AA 05: 96-7). Aparece una vez más la fórmula “ya no están en su poder” para referirse al pasado, a lo que *ya pasó* y que, por ende, ha sido determinado en el tiempo sin poder modificarse. Es justo contra este atributo del pasado que Kant se rebela en su defensa de la libertad trascendental. Si aceptamos que todas las acciones están sometidas a una determinación en el tiempo, entonces en el pasado ha de encontrarse la determinación de la acción del agente. De ser así, las acciones realizadas de acuerdo con un determinado carácter no podrían ser imputadas ni enjuiciadas moralmente pues su fundamento estaba y se consumó en ese pasado en el que ocurrió la acción. El pasado queda blindado a cualquier forma de enjuiciamiento moral puesto que su fundamento en lugar de persistir después de la acción, se agota en ella.

¿Dónde quedaría entonces la voz de la consciencia, esa misma que delata lo indebido, que empuja al arrepentimiento y a tratar de rectificar el mal perpetrado? La precedencia del arrepentimiento frente a cualquier otro tipo de consideración moral en relación a la independencia de la libertad trascendental con respecto a cualquier elemento de la naturaleza no puede ser menos que conspicua, y sin embargo plena de sentido en el momento en que reconocemos que la libertad para Kant consiste en la coacción [*Nöthigung*] de las tendencias naturales, los instintos, las inclinaciones –en suma, la animalidad–, de modo que en su libertad el hombre encuentra su deber en la forma de límites a esas tendencias irracionales. Más interesante aún es la relación del arrepentimiento con el tiempo. Por definición, el arrepentimiento sólo es posible después de la acción y con él se cuestiona la motivación o fundamento que dio lugar a la acción. Pero, si dicho fundamento se encuentra en el pasado y, por tanto, “ya no está en su poder”,

¿cómo podría alguien arrepentirse de haber hecho algo cuya determinación se encuentra en un pasado que ya pasó y al que no puede acceder? Para tratar de salir de este enredo temporal, veamos lo que dice Kant acerca del arrepentimiento:

[se trata de un] sentimiento doloroso producido por la convicción moral, el cual es vacío en la práctica en cuanto no puede servir para impedir que lo que se hizo no hubiera sido hecho, e incluso sería absurdo [...] sin embargo, como dolor, el arrepentimiento es completamente legítimo, porque la razón, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (de la ley moral), no reconoce ninguna diferencia de tiempo y pregunta solamente si el evento me pertenece como acto, y entonces siempre conecta moralmente con el acto el mismo sentimiento, ya sea que el evento ocurra ahora o hace ya mucho tiempo (KpV, AA 05: 98-9).

Al arrepentimiento le es imposible cambiar las acciones; ni siquiera puede garantizar que la persona que actuó injustamente sea efectivamente declarada inocente y perdonada. Lo único que el arrepentimiento puede hacer es reconocer que la acción realizada le pertenece a un sujeto/ agente y se conecta con un sentimiento que habita en él, sin importar si la acción ocurrió hace unos instantes o años atrás. Ese reconocimiento de la pertenencia del acto pone el énfasis en el curso del tiempo más que en su orden. En el curso del tiempo el acto forma parte de lo vivido, sin importar cuál ha sido su lugar en el orden de los acontecimientos que componen esa vida, y es posible reconocerlo como una parte integral de ese sujeto de forma tal que puede enjuiciar un acto tal según lo que debió haber hecho y omitió. El núcleo central del arrepentimiento es que, como bien lo reconoce Kant, no puede cambiar lo que de hecho fue aunque sí pueda enjuiciar según lo que debió haber sido; en otras palabras, en el arrepentimiento se encuentra la clave para comprender cómo lo que se desdobra en dos puede volver a formar una unidad sin dejar de ser dos. En el desfase entre lo que es, o ha sido, y lo que debería ser, o podría llegar a ser, se encuentra el curso del tiempo. Ahora bien, dado que el orden del tiempo sólo puede ser determinado con referencia a la experiencia posible, es decir, al uso teórico de la razón y a su aplicación en los fenómenos de la naturaleza, el análisis del curso del tiempo, de la paradójica estructura desplegada en el arrepentimiento, sólo puede ser abordado desde lo otro al fenómeno, es decir, desde la cosa en sí.

Para hablar de las cosas en sí en el contexto de la filosofía práctica kantiana es necesario, en primer lugar, distinguirlas de las cosas en sí de la filosofía teórica. Las cosas en sí aparecen por primera vez en la “Estética trascendental” de la KrV, donde ellas forman la contraparte del fenómeno [*Erscheinung*] que comparece ante la sensibilidad. En ese sentido, el concepto de cosa en sí es un requisito del aparato cognoscitivo: si la sensibilidad se concibe como una facultad absolutamente pasiva que sólo puede ser afectada por algo ajeno a ella, pero todo lo que podemos conocer son fenómenos, entonces aquello que afecta a la sensibilidad y que, por tanto, es anterior e independiente de ella debe ser concebido como una cosa en sí, es decir, no como aquello que aparece en la sensibilidad, para nosotros, sino como algo desprovisto de cualquier relación con nosotros, en sí mismo, pero disponible para esa relación cognoscitiva con el sujeto. Sin embargo, en la medida en que todo lo que podemos conocer son fenómenos, la cosa en sí sólo puede ser pensada como una condición del sistema, nunca como algo de lo cual podamos tener evidencia o experiencia alguna. En el caso de la razón pura teórica, la cosa en sí emerge a partir de una investigación de la sensibilidad pura. En la razón pura práctica

no hay una conexión tal con la sensibilidad a partir de la cual se comprenda la necesidad de una cosa en sí. En la filosofía práctica la cosa en sí aparece como un requisito para la acción, en particular, para dar cuenta de la doble naturaleza de la acción en tanto determinable en el tiempo a pesar de que su fundamento no es determinable en esa dimensión. Además, mientras que en la filosofía teórica la cosa en sí es absolutamente indeterminada, la filosofía práctica limita la aplicación del concepto de cosa en sí a un sólo ser: al hombre. El hombre como cosa en sí es el ser racional, el fin en sí mismo, el llamado a habitar el reino de los fines. El hombre puede concebirse a sí mismo como fenómeno y como cosa en sí dependiendo de qué parte de su naturaleza está siendo investigada. A diferencia del hombre como fenómeno, el cual está sometido a las leyes naturales, el hombre como cosa en sí “considera también su existencia en tanto que no está sometida a las condiciones del tiempo, pero a sí mismo se considera sólo como determinable por leyes que él se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada es para él anterior a la determinación de su voluntad” (KpV, AA 05: 97). Gracias a esta existencia fuera de la determinación del tiempo que le garantiza su concepción como cosa en sí, “el ser racional puede decir justamente de toda acción realizada contra la ley, que él habría podido no hacerla, aun cuando esta acción, como fenómeno, esté determinada suficientemente en el pasado y, como tal, sea inevitablemente necesaria” (KpV, AA 05: 98). El arrepentimiento sólo es posible para el hombre como cosa en sí, como fundamento de la determinación de sus propias acciones, un fundamento que no es determinable en el tiempo y, en consecuencia, no puede quedarse atrapado o sepultado en un pasado inaccesible e incontestable.

Pese a que la cosa en sí tiene matices diferentes en la teoría y en la práctica<sup>8</sup>, Kant no duda en afirmar la importancia de la idealidad trascendental de las intuiciones puras al momento de distinguir al fenómeno de la cosa en sí, incluso en la filosofía práctica. La validez de esta separación se limita a seres racionales finitos, como los humanos, quienes sólo poseen una intuición sensible y un entendimiento discursivo, de modo que si llegásemos a ser capaces de predecir una acción como si se tratase de un eclipse solar, conociendo hasta el más ínfimo detalle de los móviles y las circunstancias externas que afectan a un agente, la libertad no correría riesgo alguno, pues, “en relación con todo aquello que pueda referirse a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí, de cuya determinación no se puede dar ninguna explicación física” (KpV, AA 05: 99). Dado el caso que Kant no hubiese llegado a la idealidad trascendental de las intuiciones puras, de forma tal que ellas se concibieran como determinaciones de las cosas en sí, no quedaría otra opción que aceptar la absoluta pertenencia de la libertad al tiempo, con lo cual el hombre no sería más que una “marioneta o un autómatas de Vaucanson” (KpV, AA 05: 101) creado por Dios. El espectro de la divinidad acecha hasta donde la libertad trascendental se lo permite y le concede un lugar propio en el que ya no represente un riesgo para la estabilidad del sistema. Así, es posible hablar de la creación de seres racionales pero sólo en la medida en que ellos son concebidos como cosas en sí y la existencia en el tiempo es tomada como un modo de representación sensible de dichos seres: “entonces la creación de estos seres es una creación de cosas en sí, porque el concepto de una creación no pertenece al modo sensible de representación de la existencia y de la causalidad, y no puede referirse más que a noúmenos”, lo cual tampoco supone un problema para reconocer a la libertad como una de las causas del mundo, sin perjuicio del mecanismo de la naturaleza, gracias a que “el hecho de que los seres agentes sean criaturas no

puede producir aquí el menor cambio, porque la creación atañe a su existencia inteligible, pero no a su existencia sensible y por lo tanto, no puede ser considerada como fundamento determinante de los fenómenos” (KpV, AA 05: 102). La creación se concibe, entonces, como un ‘proceso’ que ocurre fuera del tiempo pero que es compatible con el proceso natural a través del cual se generan los seres humanos. Sin embargo, en la MS Kant introduce un par de observaciones que es importante tener en cuenta de cara a la conclusión de este ensayo. Para Kant, “es imposible concebir la producción de un ser dotado de libertad mediante una operación física”, razón por la cual es necesario

considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto a una persona en el mundo, sin su consentimiento, y la hemos traído a él arbitrariamente; hecho por el cual pesa también sobre los padres, en la medida de sus fuerzas, la obligación de conseguir que esté satisfecha con su situación (MS, AA 06: 280-1).

La arbitrariedad y ausencia de consentimiento que acompañan el engendramiento de una persona, de un ser libre, le concede a los hijos un “derecho originario e innato (no heredado) a ser cuidados por los padres” (MS, AA 06: 280) hasta que alcancen su mayoría de edad y puedan valerse por sí mismos. Cuando creación y procreación intentan conectarse, reconociendo con ello que el ser humano también está sometido a ciertos procesos naturales como cualquier otro ser organizado, aparecen consecuencias inesperadas, en particular el advenimiento de derechos y obligaciones cuya existencia no podría ser comprendida desde la mera explicación natural<sup>9</sup>. De igual modo, el arrepentimiento, tal y como es presentado por Kant, tampoco puede cobrar sentido en una explicación causal que lo concibe como el efecto de una serie determinada de acciones. En los términos referentes al tiempo que he recuperado en esta discusión, el curso del tiempo puede producir efectos imprevistos o inoportunos, fuera de tiempo pues no tendrían sentido alguno en el orden del tiempo, y fuera de propósito pues no habría lugar para lo novedoso ahí donde el efecto de una causa es determinado de antemano. La libertad, fundada en el deber y en la coacción de los impulsos naturales, da cabida a la aparición de nuevos acontecimientos cuyos efectos no pueden ser anticipados ni agotados en el momento inmediatamente posterior a su surgimiento al interior de una naturaleza subyugada por una concepción de la materia y del tiempo, ligadas a la inercia y el orden, que le restringen esa capacidad.

### **LO INESPERADO: DE LA NOVEDAD EN LA LIBERTAD A LA NOVEDAD EN LA NATURALEZA**

El abismo, infranqueable en principio, entre los conceptos de vida y fin natural ha sido transformado en una delicada e inestable frontera, la cual se encuentra atravesada por una tensión inherente en ambos conceptos con respecto a la concepción kantiana del tiempo como orden o sucesión. Dicha tensión pone al descubierto cómo en los dos casos el énfasis de una indagación por el tiempo recae sobre el curso, en lugar del orden. La peculiar constitución de los fines naturales requiere pensarse en términos del curso del tiempo en la medida en que la reciprocidad de las partes y el todo, de las causas y los efectos, no admite la determinación de un orden fijo en el cual sea posible discernir los elementos del sistema que se comportan como causa de aquellos que lo hacen como efecto. Por su parte, en la vida, mediada por la libertad, el

particular sentimiento de arrepentimiento que despiertan las acciones injustas supone también la primacía del curso del tiempo en cuanto que el enjuiciamiento de la acción sólo es posible si se le puede imputar a un sujeto/agente y se reconoce que su fundamento no se encuentra en un pasado inaccesible desde el presente del juicio moral. La libertad exhibió además cómo desde el curso del tiempo es posible pensar en las novedades que ella introduce no solo como ‘nuevos comienzos’ de cadenas causales (lo cual es el tema propio de la tercera antinomia de la razón pura en la KrV), sino también como la intrusión en el mundo de derechos, deberes y obligaciones que antes no existían, tal y como ocurre en la relación padres-hijos. Lo interesante de este último caso es que dicha novedad se hace evidente cuando lo que ocurre en el curso del tiempo, la creación de un ser como cosa en sí, es atravesado por una pregunta que emerge desde el orden del tiempo, la procreación de dicho ser como ente natural. Como bien lo dice Kant, “[l]a libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza, es, por cierto, una *liberación* de una *coacción* [Zwang], pero también del *hilo conductor* de todas las reglas” (A447/B475), pese a lo cual la tendencia constante hacia dichas reglas, al tiempo como orden y sucesión, no cesa y adquiere su propia forma de productividad en la filosofía kantiana.

Del lado de la naturaleza y los fines naturales, ¿hay algún tipo de irrupción de lo inesperado y novedoso comparable? Dado que el ejemplo en la libertad hace referencia a la procreación y generación de seres racionales, pareciera que la dirección a tomar en el ámbito de los fines naturales fuera similar. La indagación acerca de la procreación y generación del hombre, su aparición en la naturaleza, forma parte del quehacer del “arqueólogo de la naturaleza”, de esa “audaz aventura de la razón” (KU, AA 05: 419) que se complace en pensar el origen común de todas las formas animales y vegetales, sin darse cuenta que ello sólo puede desviar a la razón más allá de los límites de toda experiencia posible de la naturaleza y de su estudio como objeto científico. Pareciera aquí que la ruta a seguir, saliéndose de los alcances propios de la empresa kantiana, para encontrar la novedad en la naturaleza necesita dar el salto a una concepción evolutiva de la misma<sup>10</sup>. Lo inesperado en este ámbito puede, no obstante, presentarse de otras formas. Para Kant las preguntas acerca del origen del hombre como ser natural no pueden más que conducir al descubrimiento de un “principio inescrutable” (KU, AA 05: 424) que sólo puede ser pensado de manera reflexionante, mas nunca como algo propio de la naturaleza. La inescrutabilidad inherente a este tipo de investigación no pone en juego la legitimidad de un principio *a priori* de la naturaleza, como sí la posibilidad misma de un sujeto para el cual dichos principios tengan algún sentido: la pregunta por el origen del hombre señala un momento, un pasado si es que así se le puede llamar, en el cual no había hombres. Cuando el orden trata de imponerse sobre el curso, el tiempo abre el horizonte ante el cual la razón se estremece, tal y como el propio Kant lo afirmó en RH, de 1785: “Sólo un *parentesco* entre ellas, ya hubiera surgido una especie de otra, y todas de una sola especie original o de algo como un solo seno reproductor materno, nos llevaría a las *ideas*, pero éstas son tan inmensas, que la razón retrocede estremece ante ellas” (RH, AA 08: 54, traducción modificada). Años después, en su arenga contra Forster, Kant volvería sobre este sentimiento: “Albergo además un miedo, que no es precisamente impropio del varón, a saber, el que conduce a retroceder sobrecogido ante todo lo que desata a la razón de sus primeros principios y le da permiso para divagar en fantasías carentes de límite” (UGTPP, AA 08: 180). Este estremecimiento no se debe tanto a un recono-

cimiento de la animalidad del hombre y de la naturaleza como productora suya, además de su parentesco y origen común con el resto de vivientes de la naturaleza, como sí a la posibilidad de que la razón sea también un producto suyo y, por ende, haya naturaleza sin razón, pues, en palabras de Rebeca Maldonado, “el sujeto es el radio y las posibilidades de eso que llamamos naturaleza, que él es el creador de su unidad y, que, por lo tanto, podemos estar ciertos de que la naturaleza seguirá contestando las preguntas de nuestro sujeto, simplemente, porque él la hace posible, porque él la produce” (MALDONADO, 2009, p. 52).

La tensión entre el orden y el curso del tiempo provoca una disrupción en el tejido crítico kantiano a partir de la cual el sujeto se pregunta por su propia inexistencia y piensa lo impensable: “Sólo por el *horror vacui* la propia razón universal del hombre *retrocede estremecida*, cuando topa con una idea que *no deja pensar en nada*” (RH, AA 08: 57, traducción modificada). ¿Cómo es posible pensar un pasado sin sujeto cuando la determinación misma de lo que cuenta como pasado depende de ese sujeto? El abismo que separa a los fines naturales de la vida se transforma en el abismo que separa a una naturaleza desprovista de sujeto y razón de un mundo donde la razón garantiza su unidad, de un mundo propiamente dicho. Aunque el alcance de estos interrogantes queda limitado a la esfera de la facultad de juzgar reflexionante, la pregunta no cesa y lo inesperado se resiste a desvanecer. Atendiendo a la formulación del momento inaugural de la filosofía crítica, a saber, el giro copernicano, el sujeto de conocimiento no puede encontrar en la naturaleza algo distinto de aquello que su razón ha puesto en ella. Si el sujeto se topa con esta pregunta acerca de su propia inexistencia, interrogante que, siguiendo las reglas del juego kantiano, no podría provenir más que de sí mismo, ¿querría esto decir que el sujeto alberga la posibilidad de su propia disolución? Aquí no puedo más que dejar indicada la pregunta y apuntalar la idea de otra historia posible para la filosofía crítica que se obstina en seguir el hilo conductor de las aporías kantianas en torno al tiempo y la aparente dislocación a la que conducen con respecto del punto de partida del criticismo, el giro copernicano.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Las referencias a las obras de Kant se basan en la edición de la *Akademie Ausgabe* (AA). Las traducciones citadas se encuentran en la lista de referencias.

<i>KrV</i>	Crítica de la razón pura (A/B)
<i>KpV</i>	Crítica de la razón práctica (AA 05)
<i>KU</i>	Crítica de la facultad de juzgar (AA 05)
<i>MAN</i>	Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (AA 04)
<i>GMS</i>	Fundamentación de la metafísica de las costumbres (AA 04)
<i>MS</i>	La metafísica de las costumbres (AA 06)
<i>UGTPP</i>	Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía (AA 08)
<i>EE</i>	Primera introducción a la Crítica de la facultad de juzgar (AA 20)

**Resumen:** Partiendo de la distinción que introduce Kant entre vida y organismo, propongo examinar la conexión o tránsito entre naturaleza y libertad como culminación y cierre de la empresa crítica. Reconsiderar los conceptos de vida y organismo en los momentos de la crítica en los cuales son desplegados, da pie para pensar en el tiempo, o las tensiones que dentro de él surgen, como un elemento en el cual naturaleza y libertad se pueden encontrar. En lugar de armonizar y reunir, las tensiones en el tiempo

tornan inestable la pretendida clausura de la crítica, llegando a cuestionar la noción misma de sujeto racional como punto de partida de la filosofía.

**Palabras clave:** Vida, organismo, tiempo, naturaleza, libertad

**Abstract:** Beginning with the distinction introduced by Kant between life and organism, I propose to examine the link or transit between nature and freedom as the fulfilment and closure of the critical enterprise. Revisiting the concepts of life and organism at the different moments of the critical period in which they are developed, brings forth an occasion to think about time, or the tensions that take place with it, as an element that brings together nature and freedom. Instead of harmonizing or reuniting, the temporal tensions highlighted turn the pretended closure into an unstable part of the critiques, allowing a questioning of the notion of rational subject as the starting point of philosophy.

**Keywords:** Life, organism, time, nature, freedom

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a Maricruz Galván Salgado, Juan Manuel Garrido Wainer, Violeta Aréchiga Córdova, José Agustín Mercado Reyes y Xóchitl Arteaga Villamil, por sus valiosos comentarios sobre una versión anterior de este texto. De igual forma, le agradezco al Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, por la beca que me permitió llevar a cabo esta investigación en el marco de mis estudios de doctorado.

## REFERENCIAS / REFERENCES

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

DEBRU, C. L'introduction du concept d'organisme dans la philosophie kantienne: 1790-1803. *Archives de Philosophie*, v. 43, n. 3, p. 487-514, 1980.

DI SANZA, S. *Arte y naturaleza. El concepto de "Técnica de la naturaleza" en la Kritik der Urteilskraft de Kant*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

GARRIDO WAINER, J. M. A Kantian Account of the Knowledge of Life and the Life Sciences. *Idealistic Studies*, v. 45, n. 3, p. 355-379, 2015.

GINSBORG, H. Kant on Aesthetic and Biological Purposiveness. In: REATH, A.; HERMAN, B.; KORSGAARD, C. M. (Org.). *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 329-360.

GINSBORG, H. Oughts without Intentions: A Kantian Approach to Biological Functions. In GOY, I.; WATKINS, E. (Org.). *Kant's Theory of Biology*. Berlín: De Gruyter, 2014. p. 259-274.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada, 2010.

KANT, I. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1989.

KANT, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.

KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996.

KANT, I. Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, v. 37, p. 7-47, 2004. Tradução Nuria Sánchez Madrid. .

KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2005.

- KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. México: FCE, UAM, UNAM, 2005.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Tradução Mario Caimi. Mexico: FCE, UAM, UNAM, 2009.
- KANT, I. *Primera introducción de la Crítica del Juicio*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2011.
- KANT, I. Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Johann Gottfried Herder. En: ALCORIZA, J.; LASTRA, A. (Ed.). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba, 2017. p. 113–142.
- LERUSSI, N. A. Acerca de los esbozos para una teoría filogenética kantiana (según la *Crítica de la Facultad de Juzgar* §§ 80 y 81). *Metatheoria*, v. 3, n. 1, p. 73–92, 2012.
- LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la Raison Pure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- LOVEJOY, A. O. Kant and evolution. In: GLASS, B.; TEMKIN, O.; SATRAUSS JR., W. L. (Org.). *Forerunners of Darwin: 1745-1859*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1959. p. 173–206.
- MALDONADO, R. *Kant. La razón estremecida*. México: UNAM, 2009.
- MOLINA CANTÓ, E. Juicio, ley y aplicación en Kant. Un problema central de la Crítica de la Facultad de Juzgar. *Anuario Filosófico*, v. 40, n. 3, p. 673–695, 2007.
- MOLINA CANTÓ, E. Kant and the Concept of Life. *CR: The New Centennial Review*, v. 10, n. 3, p. 21–36, 2010.
- MOLINA CANTÓ, E. Natura Materialiter Spectata. Naturaleza, finalidad y organismo en la Crítica de la Facultad de Juzgar de Kant. *Revista de Filosofía*, v. 65, p. 43–56, 2009.
- RICHARDS, R. J. *The Meaning of Evolution. The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- SHELLING, F. W. J. VON. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- ZAMMITO, J. H. Teleology then and now: The question of Kant's relevance for contemporary controversies over function in biology. *Studies in History and Philosophy of Science Part C :Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 37, n. 4, p. 748–770, dez. 2006.

## NOTAS / NOTES

<sup>1</sup> Juan Felipe Guevara Aristizabal recibió su grado de doctor en filosofía de la ciencia por la UNAM (México, 2018), luego de haber realizado estudios de licenciatura en biología en la Universidad de Antioquia (Colombia, 2010) y de maestría en filosofía de la ciencia por la UNAM (México, 2014). Es autor del libro *La idea de teleonomía. El vínculo entre finalidad y biología* (Universidad de Antioquia, 2011), así como de artículos de investigación. Ha realizado estancias de investigación en las universidades Alberto Hurtado (Chile) y York (Canadá). Actualmente se desempeña como profesor de asignatura en la Facultad de filosofía y letras de la UNAM.

Juan Felipe Guevara Aristizabal earned a PhD degree in Philosophy of Science at UNAM (Mexico, 2018), after having completed undergraduate studies in Biology at University of Antioquia (Colombia, 2010) and a Masters in Philosophy of Science at UNAM (Mexico 2014). He is author of *The idea of teleonomy. The link between finality and biology* (Universidad de Antioquia, 2011), as well as of some research articles. He has done research stays at Alberto Hurtado University (Chile) and York University (Canada). He currently teaches at the Philosophy Faculty, UNAM.

<sup>2</sup> Las traducciones de textos que no están en español son responsabilidad del autor.

<sup>3</sup> A partir de aquí se dividen los caminos de Zammito y Garrido Wainer. Para el primero sacar el concepto de vida del horizonte científico de la biología es un paso crucial en su narrativa naturalizada de la filosofía y el quehacer científico (ZAMMITO, 2006). Garrido Wainer, por su parte, lo reconduce hacia una indagación fenomenológica del conocimiento de la vida (GARRIDO WAINER, 2015).

<sup>4</sup> Eduardo Molina Cantó propone recurrir a un uso del concepto de vida localizado en la “Crítica de la facultad de juzgar estética”: el principio de vivificación [*Belebung*] que despierta el placer estético, el cual remite, por un lado, al cuerpo, al fin natural, como lugar propicio para la afectación sensible y, por otro, a una capacidad de pensar racional ligada a la vida (MOLINA CANTÓ, 2010). Sin entrar en polémica con la tesis de Molina Cantó, y mucho menos menospreciarla, me interesa plantear un recorrido en el cual a partir del juicio teleológico se establecen puentes con el resto de la obra crítica kantiana que no requieren pasar necesariamente por el juicio estético.

<sup>5</sup> El término ‘organismo’ no es usado en la KU; en su lugar, se presenta una mezcla de derivados del término ‘organización’. El término ‘organismo’ se volvería más popular en el *Opus postumum*; mientras que el término por excelencia de la KU, ‘fin natural’, no es usado en dicha obra (ver DEBRU, 1980).

<sup>6</sup> Lejos de la discusión biológica, Silvia del Luján di Sanza comparte esta lectura: “Los juicios reflexionantes, tanto estéticos como teleológicos, encierran un ‘deber ser’ (sollen) [...] El ‘sollen’ marca la dirección del juicio, no hacia el factum empírico, el así es, sino hacia la reflexión trascendental, el así debe ser” (DI SANZA, 2010, p. 100).

<sup>7</sup> El hecho de la razón pura se presenta de tres formas diferentes: como conciencia de la ley moral, como la ley moral misma y como autonomía de la razón. La alocución ‘hecho de la razón pura’ no es del todo clara, sobretodo porque en el uso que le proporciona Kant pareciera estar más cerca de un presupuesto que de un hecho constatable. Sin embargo, es de advertir que en cuanto hecho de la razón, la libertad es algo a lo cual la razón tiene un acceso directo (ver BECK 1960, pp. 166-70).

<sup>8</sup> El uso kantiano casi indistinto del concepto de cosa en sí en los dos dominios de la filosofía recibió, muy a pesar suyo, una recepción diferente en dos filósofos alemanes que se nutrieron ampliamente de su legado. Por un lado, Hegel realiza una crítica devastadora de la noción de cosa en sí, tomándola exclusivamente en su uso teórico, al afirmar que no es posible que la conciencia en el acto de conocer deje algo fuera de las determinaciones que hace de lo conocido: “Pues la conciencia es, por una parte, conciencia del objeto, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que a ella le es lo verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello. Siendo ambas cosas *para ella misma*, ella misma es la comparación de ambas: si su saber acerca del objeto corresponde a éste o no, eso es algo que llega a ser *para ella misma*” (HEGEL, 2010, p. 157). Por su parte, Schelling retoma el concepto de cosa en sí en su sentido práctico, o como él lo llama “concepto positivo del en sí” (SCHELLING, 1989, p. 149), ligado a la libertad de acción y producción, y lo extiende a la naturaleza, de modo que la naturaleza en su faceta productiva es también libre. Para Schelling poder hacer esta escandalosa extrapolación fue necesario que abandonara además uno de los presupuestos centrales de la libertad kantiana: su calidad de hecho incontrovertible de la existencia humana, su absoluta transparencia para la razón (contrario a los impulsos e inclinaciones naturales, los cuales no siempre son conscientes). Schelling le da un lugar a lo inconsciente en su concepción de la libertad que facilita su entrada en el dominio de la naturaleza.

<sup>9</sup> Sin embargo, la producción de estas consecuencias inesperadas, en particular las aquí expuestas acerca de la procreación de personas/seres humanos, ve restringido su alcance por la moral y costumbres de la vida en sociedad. Con respecto a los hijos nacidos fuera del matrimonio, Kant elimina la culpabilidad que podría recaer sobre una madre al deshacerse de su hijo: “El niño venido al mundo fuera del matrimonio ha nacido fuera de la ley (que es el matrimonio), por tanto, también fuera de su protección. Se ha introducido en la comunidad de una forma -digamos- furtiva (como mercancía prohibida), de modo que ésta puede ignorar su existencia (puesto que legalmente no hubiese debido existir de este modo) y con ella también su eliminación, y ningún decreto puede borrar la deshonra de la madre si se conoce su alumbramiento fuera del matrimonio” (MS, AA 06: 336). Los bastardos ni nacen con derechos originarios ni crean vínculos de obligación con los padres.

<sup>10</sup> Acerca de la relación de Kant con el uso científico de teorías evolutivas es posible encontrar distintas posturas teóricas, desde quienes rechazan cualquier forma de evolucionismo o transformismo en Kant (como en el caso de LOVEJOY, 1959), pasando por quienes lo consideran como un predecesor importante en el desarrollo de dichas teorías (como en el caso de RICHARDS, 1992), hasta quienes defienden alguna forma de evolucionismo en el corpus kantiano (como en el caso de LERUSSI, 2012). Proseguir por esta línea de investigación sólo conduce a un encubrimiento del problema que trato de plantear.

---

Recebido / Received: 2.6.2019.

Aprovado / Approved: 13.7.2019.