

FATALISMO

Rodrigo Miguel BENVENUTO¹

1. DEFINICIÓN GENERAL DEL CONCEPTO Y CONTEXTO EN LA OBRA DE IMMANUEL KANT:

El fatalismo (*Fatalismus*) es la doctrina que afirma la existencia de una necesidad absoluta de la naturaleza en detrimento de la libertad. En la filosofía de Kant, el fatalismo se encuentra vinculado con aquellos sistemas que impiden pensar la existencia de fines en la naturaleza (tanto material como formalmente).

Kant realiza una mención breve acerca del fatalismo en el prólogo de 1785 de la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica* y en los *Prolegómenos*. En la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de 1790 la crítica al fatalismo ocupará varios párrafos donde Kant identifica al sistema de Spinoza como fatalista. Del mismo modo en las Lecciones se puede encontrar el término reiteradas veces: En las *Lecciones sobre la Filosofía de la religión* dictadas entre 1780 y 1790 anotadas por Pölitz se hace una referencia a partir de las consecuencias de asignarle a Dios una necesidad natural y su incompatibilidad con la libertad humana. En *Lecciones de Metafísica K2 (Heinze-Schlapp)* de 1790 y en las *Lecciones de Metafísica* anotadas por el conde Dohna-Wundlacken de 1792 y 1793, Kant vuelve a utilizar el término a fin de vincularlo con la problemática moral. Por último, el término posee una breve mención en las *Reflexiones sobre filosofía moral* de 1794 y 1795.

El elemento común que parece unir las críticas al fatalismo estaría dado en la figura de Baruch Spinoza. Kant comienza a tomar especial atención a su pensamiento durante los años 1784 a 1790. El dato no es menor si tenemos en cuenta que en 1785 el ambiente cultural alemán se encuentra sacudido por la llamada polémica del panteísmo o también conocida como *Spinozismusstreit*.

Frente a la filosofía de Spinoza, Kant lanza su crítica en función de dos conceptos que se repiten a lo largo de su obra: el fanatismo (*Schwärmerei*) y el fatalismo (*fatalismus*). La utilización del vocablo *Schwärmerei* ha sido motivo de sendos análisis por los investigadores del siglo

XVIII. Varios autores (Zuckert, Allouche-Pourcel) señalan la referencia histórica del *Deutsches Wörterbuch* de Jacob y Wilhelm Grimm. Allí se afirma que el término habría sido introducido por Martín Lutero al señalar, de manera peyorativa, las distintas sectas religiosas que valoraban los aspectos emocionales de la relación con lo divino, revelaciones místicas y la glosolalia. Posteriormente, *Schwärmerei* fue utilizado para identificar grupos o personas políticamente problemáticos, desordenados. Los orígenes etimológicos de la palabra connotan peligro, grupos desordenados (“*Schwarm*” o “*schwärmen*” puede relacionarse incluso con “enjambre”). En la acepción filosófica que querría asignarle Kant estaría refiriendo, como afirma Zuckert a una creencia errada que se funda en la percepción de la realidad o desde una revelación personal y que se traduce en una actitud fanática a partir de la pretensión de superar los límites de la razón en un pretendido acceso a lo suprasensible. (Zuckert: 2010, 294) En tanto fanatismo, la *Schwärmerei* alcanzará tanto las pretensiones místicas de visionarios del estilo de Swedenborg, como también todo intento dogmático de avanzar con la razón hacia lo suprasensible. (TG, Ak. II) El ejemplo de un *Schwärmer* como Swedenborg, y su investigación sobre fantasmagorías celestiales en el mundo terrenal, llevan a Kant a preanunciar, puesto que la reflexión sobre Swedenborg es anterior al período crítico, la necesidad de una crítica que ponga en su lugar las pretensiones místicas que llevan al fanatismo y al extravío de la razón y que, en tanto filosofía se convierta en crítica y juzgue sobre sus procedimientos y límites. En general, Kant alude a él a efectos de demarcar fehacientemente los aspectos negativos del dogmatismo frente a la madurez crítica de la razón que enarbola la *Aufklärung*.

En el caso del *fatalismo* la filosofía de Spinoza será motivo de análisis y crítica en la *Kritik der Urteilskraft*, concibiéndolo como un sistema del idealismo de la fatalidad.

2. KANT Y LA SPINOZISMUSSTREIT

El debate suscitado a raíz de la publicación de las “*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*” en 1785, donde Friedrich H. Jacobi hace referencia al encuentro que tuviera con Gotthold Ephraim Lessing y la confesión que este último le hiciera acerca de que “*no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza*” (Jacobi: I, 1, 14) le servirá a Jacobi, defensor de la experiencia inmediata e intuitiva de lo Absoluto y que se refleja en su concepción de la *Unphilosophie*, para identificar la *Aufklärung* y el pensamiento filosófico que acompaña a este movimiento como spinozista y, por ende, de un fatalismo que conduce inevitablemente al ateísmo.

La identificación de la filosofía de Spinoza con el fatalismo posee una larga historia. Si bien fue Pierre Bayle quien impone la consideración del filósofo judío como “*athée de système*”, en el ámbito alemán se pueden citar los textos de J. C. Dippel y G. Wachter como antecedentes que vinculan directamente a la filosofía del autor del *Tratado Teológico-político* con el fatalismo. El primero estableciendo una crítica sistemática al concepto de necesidad, considerada como “estúpida e inaceptable” ya que anula la libertad en la esencia de Dios mismo, conduciendo al ateísmo y la negación del libre arbitrio. (Solé: 2011, 106) En el caso de Wachter, el punto de partida será la filiación que establece entre el pensamiento de Spinoza y la Kabbalah judía.

La ortodoxia luterana y pietista no tardó en establecer una relación entre el pensamiento racional y el fatalismo hasta concluir que la filosofía, en su afán de buscar explicaciones racionales a cuestiones garantizadas por la revelación, conduce necesariamente al ateísmo y, por lo tanto, atenta contra el orden social y político que encaraba la Imperio prusiano. Según este argumento la filosofía de Spinoza, concebida como un sistema racionalista que conduce al ateísmo, será asimilada como un peligro para el status quo imperante durante los s. XVII y XVIII. El antecedente más importante al respecto ha sido la acusación y el ataque que sufriera Christian Wolff a partir de su discurso inaugural como rector de la Universidad de Halle. En el mismo, titulado “*Acerca de la filosofía práctica de los chinos*”, Wolff señala que los chinos son “...el perfecto ejemplo del ateo virtuoso, pues no conocen al creador del universo y sin embargo su virtud es mundialmente reconocida...” (Solé: 2011, 134).

A raíz de aquel discurso, Joachim Lange publica en 1723 su “*Causa Dei et Religionis Naturalis Adversus Atheismum*” Según Lange, Spinoza conecta alma y cuerpo a la “concatenación y conexión de un orden fatalista” al mismo modo que las filosofías racionalistas y en 1724 publica su “*Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfischen Systemate Metaphysico*” donde acusará a Wolff de ser un spinozista. A efectos de separarse de esta acusación, que podría significarle la prohibición de publicar, de dictar clases públicas, el exilio o la prisión; Wolff realiza un estudio crítico sistemático de la filosofía de Spinoza que publicará en su *Theologia naturalis, Methodo scientifica pretractata* de 1739. Allí Wolff no duda en identificar la filosofía spinozista como fatalismo. Como puede verse, el precio a pagar por una acusación semejante llevó a identificar inmediatamente al spinozismo como una amenaza para todo aquel que quisiera hacer un excesivo uso especulativo de la razón. Solo el este contexto podrá comprenderse el alcance de la polémica del spinozismo en 1785.

En las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* de 1785, Jacobi relata el encuentro que tuvo con Gotthold Ephraim Lessing los días 5 y 6 de julio de 1780 en la residencia de este último en Wolfenbüttel. En una de las tantas charlas que entablaron durante aquellos días, Lessing le confesaría a Jacobi que “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza” lo cual generará una conversación en torno a la filosofía del judío de Ámsterdam. En ella, Jacobi identifica la filosofía de Spinoza con el fatalismo y, a fin de justificar su recurso al salto mortal hacia la fe en un Dios personal frente a los excesos de la razón especulativa, Jacobi argumenta: “...El asunto consiste en que, a partir del fatalismo, concluyo de modo inmediato contra el fatalismo y contra todo aquello que se encuentra ligado a él. Si solamente hay causas eficientes y no finales, entonces la facultad de pensar en toda la naturaleza es mera espectadora; su única función es la de acompañar el mecanismo de las fuerzas eficientes...” (Jacobi: I, 1, 18). El spinozismo para Jacobi representa una posición fatalista que conduce necesariamente al ateísmo y a la destrucción de la moral, la religión y el orden social.

La acusación de spinozismo recae en la figura de Kant en pleno contexto de la *Spinozismusstreit*. La primera de ellas provino del mismo F. Jacobi en plena polémica. En una nota al pie de la primera edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785), Jacobi cita unos párrafos acerca de la lectura kantiana del espacio y el tiempo (KrV A25 /, A32) iniciando la cita con las siguientes palabras: “Los siguientes pasajes de Kant, en espíritu totalmente spinozista,

pueden servir para que esto sea más claro” (Jacobi: I, 1, 123 n). Jacobi decide eliminar esta nota en la segunda edición de 1789 y se retractará de aquella acusación, lo que provocará una carta de Kant agradeciendo que haya expuesto aquellas “*dificultades que rodean la vía teleológica a la teología*” y que condujeron a Spinoza a cometer los errores que se expresan a lo largo de su obra y, quizás más importante aún, a “*limpiar mi imagen de la sospecha de spinozismo*” a partir del texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* de 1786 con el cual Kant interviene en la polémica. (Br, Ak XI, 77) La segunda acusación surge a partir de una reseña anónima que fuera publicada en marzo de 1786 en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* a los *Comentarios sobre la Crítica de la razón pura del Profesor Kant por John Schulze*. Allí se señala que Kant sigue el mismo camino que Spinoza al sostener que las formas de la sensibilidad reducen todo a mera apariencia y reconoce como única realidad incondicionada a la cosa en sí. (*Allgemeine Deutsche Bibliothek*: 1786, N° 66, 97; Solé: 2011, 302)

3. KANT Y SPINOZA

En general se acuerda en señalar que una presencia poco significativa de Spinoza en la reflexión de Kant hasta el contexto del spinozismo. A fin de evitar el exceso de determinar el desconocimiento de la obra de Spinoza por parte de Kant, exceso que suele darse reiteradamente entre los lectores e intérpretes de su obra, es interesante la reflexión de Carl Bolduc cuando señala el intento dentro del espíritu del criticismo y la revolución copernicana de acercarse a Spinoza y “...*tratar de comprenderlo y, a falta de comprenderlo mejor, al menos de modo diferente del que él mismo se ha comprendido...*” (Bolduc: 2015, 22) En el contexto de la Aufklärung, la filosofía de Spinoza era vista como una amenaza al poder político y religioso imperante. De este modo Bolduc apuesta a señalar que la omisión directa de Spinoza en la obra de Kant hasta 1785 podría obedecer a cierto reparo frente al poder de Federico II y el peligro de la censura. Sin embargo, son varios los autores que han visto cierta presencia velada de la obra de Spinoza en la filosofía de Kant. En este sentido, algunos de ellos han insistido en la presencia de un dialogo crítico con Spinoza en el desarrollo de las antinomias de la razón pura desarrolladas en la *KrV*. (Allison, 1987; Boehm, 2014, 2015) No obstante, el filósofo de Ámsterdam aparece con fuerza en la reflexión de Kant a partir de 1785 en el contexto de la *Spinozismustreit*. Un dato cierto acerca del conocimiento que Kant poseía de Spinoza nos lo otorga Hamann en una carta dirigida a Jacobi con fecha del 20 de noviembre de 1785. Allí señala que “...*Kant me ha confesado no haber estudiado nunca a fondo a Spinoza...*” (Jacobi: IV, 3, 114). A partir de las acusaciones que se lanzan sobre su filosofía, acusada de spinozista y por lo tanto de fatalista y atea, Kant se verá en la necesidad de confrontar con los aspectos esenciales de la filosofía de Spinoza.

En este contexto, Kant debe despegarse inmediatamente de la acusación de spinozismo. Como señala Torretti: “*Si recordamos que Spinoza, la bête noire de la filosofía cristiana del siglo XVIII, había sostenido justamente que el espacio infinito no es sino un modo de ser y darse a conocer del único Existente verdadero, comprenderemos mejor la alarma que tiene que haber producido al propio Kant su descubrimiento de que el espacio precedía y fundaba la posibilidad de las cosas*” (Torretti: 2013, 159). De este modo Kant se ve en la necesidad de aclarar los alcances del concepto de espacio en varias de sus obras.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* dictadas entre 1780 y 1790 y anotadas por Pölitz, Kant opone su hipótesis de un entendimiento intuitivo al concepto spinoziano de Dios como sustancia la cual “*contradice a mi dependencia; o bien soy un accidente; pero esto contradice al concepto de mi yo, por el que me pienso como un sujeto último que ya no es un predicado de otra cosa*” (V-Phil-Th/Pölitz: Ak. XXVIII, 1052). Con relación al concepto de espacio y tiempo, en la *Crítica de la razón práctica* expresará que “...*si no se admite esta idealidad del tiempo y del espacio, sólo queda el **spinozismo**, para el cual el espacio y el tiempo son determinaciones esenciales del ser originario mismo...*” (KpV, Ak. V, 101-102). Del mismo modo, las lecciones de metafísica de 1792-1793 anotadas por Dohna señala que “*Si consideramos al espacio como real, admitimos el sistema de Spinoza (...)* Pero el espacio es sólo ideal, sólo relación de las cosas. Si se eliminan las cosas, entonces, naturalmente, ya no es posible relación alguna de ellas, y por tanto, [no es posible] tampoco espacio alguno” (V-Met/Dohna, Ak. XXVIII, 666).

Sin embargo, en su intervención en la polémica del spinozismo, Kant decide adoptar una posición abiertamente crítica respecto a Spinoza y las diferentes posiciones suscitadas en la discusión sobre la filosofía del judío de Ámsterdam. En *Algunas Observaciones al libro de Ludwig Heinrich Jakob, Examen de las Morgenstunden de Mendelssohn* (1786) Kant apunta su crítica contra la metafísica dogmática: “...*existen ciertos recaudos a tomar respecto del camino que se elija. Pues si la razón en su uso especulativo se le concede alguna vez la capacidad de elevarse por medio de intuiciones intelectuales más allá de los límites de lo sensible, entonces ya no será posible limitarla a este solo objeto. Y no le basta el hecho de que, de esta manera, se encuentra expuesta a toda clase de fanatismo (Schwärmerei), sino que además, como es el caso de Spinoza y de otros pensadores de nuestros tiempos, se creen capaces de decidir acerca de la posibilidad de un ser supremo – según el concepto que utiliza la religión – mediante sutiles razonamientos y de destruir esta proposición, mediante su arrogante dogmatismo, con la misma audacia con la que se han vanagloriado de poder establecerla...*” (LJAKOB, Ak. VIII, 151)

En una nota al texto ¿*Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Kant toma distancia respecto a las diversas acusaciones de spinozismo que fueran dirigidas a su obra. El acento está puesto en la filosofía Crítica, ya que la *Kritik* “...*ha cortado por completo las alas al dogmatismo con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, y el spinozismo es en este punto tan dogmático que incluso compite con el matemático en rigor de las pruebas...*” (WDO, Ak. VIII, 143n). El spinozismo, al igual que la metafísica de cuño leibnizo-wolffiano, incurre en el dogmatismo y, por lo tanto, en el fanatismo (*Schwärmerei*) al postular una noción de ser construida a partir de los conceptos del entendimiento y que excluye toda condición de la sensibilidad. La *Kritik* le pone un límite a dichas pretensiones de la razón y determina sus límites para no caer en los riesgos que impone el fanatismo de la razón especulativa. Asimismo, una vez que postula su existencia como sustancia, en el caso de Spinoza, acaba diluyendo esa existencia en un panteísmo que conduce al fanatismo y, por lo tanto, al ateísmo.

4. LA CRÍTICA AL FATALISMO EN LA OBRA DE IMMANUEL KANT

En la segunda edición del Prólogo de la *Crítica de la razón pura*, Kant refiere a la tarea esencial de la crítica, esto es, a fundar las pretensiones especulativas de la razón y ponerle límites a las disputas estériles del dogmatismo: “*Sólo por ésta puede cortárseles la raíz al materialismo, al fatalismo, al ateísmo, al descreimiento de los librepensadores, al fanatismo y [a la] superstición, que pueden ser universalmente nocivos, y por fin también al idealismo y al escepticismo, que son peligrosos más bien para las escuelas, y difícilmente puedan llegar al público*” (KRV, B XXXIV)

En los *Prolegómenos* Kant distingue entre la condicionalidad de la necesidad de la naturaleza en el mundo sensible y la necesidad incondicionada que “...*debe ser buscada solo en la unidad del una causa diferente del mundo sensible...*” (Prol. Ak. IV, 363). Esta distinción permite postular el concepto de causalidad por libertad (*Ursache durch Freiheit*) y de inteligencia suprema; liberando a la razón de la idea de una necesidad ciega de la naturaleza en la concatenación de las causas de la naturaleza. En las *Lecciones de Metafísica* se volverá a este argumento para tomar distancia de toda posición fatalista.

En la *Crítica de la razón práctica* el concepto de fatalismo se encuentra ligado a aquellas posiciones filosóficas que consideran el tiempo y el espacio como determinaciones de las cosas en sí, en contraposición a la concepción de la idealidad del tiempo y el espacio. Señala Kant que “*no logro comprender cómo quienes porfían por considerar tiempo y espacio cual determinaciones pertenecientes a la existencia de las cosas en sí mismas pretenden evitar aquí el fatalismo de las acciones*” (KpV, A 181) No admitir la idealidad del tiempo y el espacio significará que “*solo queda el spinozismo, para el cual el espacio y el tiempo son determinaciones esenciales del ser originario mismo*” (KpV, A. 182)

Sin embargo, la noción de *fatalismo* adquiere una especial significación en la crítica que establece Kant a los distintos sistemas de la finalidad en la *Kritik der Urteilskraft*. Allí, el fatalismo será identificado con el sistema del idealismo de la finalidad que representa Spinoza con su noción de sustancia y la crítica al concepto de finalidad.

La crítica al fatalismo será encarada en la segunda parte correspondiente a la Crítica de la Facultad de Juzgar Teleológica, específicamente en la Dialéctica de la Facultad de Juzgar Teleológica, de la *Kritik der Urteilskraft*. La dialéctica aborda el concepto de *fin de la naturaleza* (*Naturzweck*) a partir de la producción de los seres organizados de la naturaleza que, de algún modo, rebasan la mera explicación mecánica de aquella producción. De este modo el conflicto entre los principios del entendimiento y los principios de la finalidad exponen la antinomia del Juicio reflexionante entre el sistema mecanicista y el finalista.

De acuerdo al proceder dogmático respecto al concepto de fin (es decir, concibiéndolo como una finalidad material objetiva) Kant señala dos sistemas de la finalidad de la naturaleza: el del *idealismo de la finalidad* y el del *realismo de la finalidad*. Estos poseen a su vez, y cada uno de ellos, dos modelos específicos: el idealismo de la causalidad (representadas en las filosofías de Epicuro y Demócrito), el idealismo de la fatalidad (representado por Spinoza), el realismo físico (el hilozoísmo) y el realismo hiperfísico (teísmo). Nos ocuparemos aquí de la crítica al idealismo de la fatalidad representado en el pensamiento de Spinoza.

En primer lugar señala que el fatalismo de la finalidad supone, de manera simultánea, el idealismo de la finalidad en tanto que lo suprasensible, como ser originario, se deduce “...de la necesidad de su naturaleza y de la unidad del mundo derivada a partir de tal naturaleza...” (KU, Ak. V, 392) Pero, en su juicio contra Spinoza, es aún más duro al establecer que “...su concepto sobre un ser originario no resulta comprensible en modo alguno...” (KU, Ak. V, 391) Para Kant resultará inadmisibles el punto de partida spinozista de una unidad sustancia-sujeto como fundamento común, concibiendo aquella trabazón teleológica (*Zweckverbindung*) como inintencional en tanto que, si bien deriva de un ser originario, no lo hace de su entendimiento ni de un propósito suyo, sino de la necesidad de la naturaleza. De este modo Kant apuntará al concepto de sustancia, clave del sistema spinoziano, a partir de la inintencionalidad de los fines de la naturaleza que le niega una causalidad respecto a las cosas y afirma una mera subsistencia “en virtud de la incondicionada necesidad de dicho ser que es aneja a todas las cosas naturales como accidentes inherentes a él” (KU, Ak. V, 393) Sí los productos de la naturaleza son meros “*accidentes inherentes a un ser originario*” y no se concibe una relación de causalidad sino de mera subsistencia, se elimina toda diferencia entre técnica y mecánica a partir de la inintencionalidad que plantea Spinoza con su noción de sustancia como “*unidad del sujeto al que le son inherentes todas esas cosas*” (KU, Ak. V, 393) Esta observación ya había sido esbozada en la *Crítica de la razón práctica* al afirmar que se incurre en el spinozismo si se niega la idealidad del tiempo y el espacio.

Si bien Spinoza parte de la unidad del fundamento (*Einheit des Grundes*) que resulta necesaria para pensar las formas de la naturaleza (*Naturformen*), sin embargo, el error de la filosofía de Spinoza consiste en arrebatar a aquellas formas de la naturaleza su contingencia (*Zufälligkeit*) que permite pensar en una unidad de fines (*Zweckseinheit*) privando de toda referencia a un fundamento originario (*Urgrunde*). En este vaciamiento de la noción de ser originario (Dios) es donde Kant acentúa el carácter fatalista de la filosofía de Spinoza, ya que, aquella unidad de fines privada del fundamento originario “...no se origina a partir de la concatenación de las cosas (los seres del mundo) en un sujeto (el ser originario), sino que comporta la referencia a una **causa** poseedora de entendimiento; e incluso si se reunieran todas esas cosas en un sujeto simple, tal unificación no exhibiría una relación de fines, mientras que tales cosas no se pensasen primero como **efectos** internos de la sustancia como **causa** y dicha sustancia no se piense en un segundo momento como **causa por mor de su entendimiento**...” (KU, Ak. V, 393) Pensar sin la contingencia permite que la filosofía de Spinoza culmine en una “ciega necesidad” que acaba vaciando el concepto mismo de Dios como ser originario.

Según Kant, Spinoza se equivocó al confundir la causa con la subsistencia e inmanencia en la sustancia. Por el contrario, la necesidad de encontrar un modo de pensar el fundamento de la causalidad por fines llevará a Kant a plantear la hipótesis de un entendimiento intuitivo, distinto al entendimiento discursivo en tanto que permita pensar una finalidad en la naturaleza. Con respecto a la causalidad por fines, Kant volverá a atacar a Spinoza vinculándolo directamente al panteísmo en el § 80: “...quienes buscan para las formas objetivamente teleológicas de la materia un supremo fundamento de su posibilidad sin atribuirle un entendimiento, gustan de convertir al universo en una única sustancia omniabarcante (panteísmo) o (lo que viene a ser una explicación más determinada de lo anterior) en un conjunto de muchas determinaciones inherentes a una única **sustancia simple** (spinozismo), tan sólo para descifrar aquella condición de toda fina-

lidad, la **unidad** del fundamento, ciertamente, con ello, mediante el concepto meramente ontológico de una sustancia simple, logran satisfacer **una** condición del problema, a saber, la unidad en la relación final, mas no aducen nada para la **otra** condición, a saber, su relación con su consecuencia en cuanto **fin** ...” (KU, Ak. V, 421)

Para Beth Lord es clara la influencia de Jacobi en la crítica al dogmatismo de Spinoza. Según la autora, detrás de ella debe analizarse un ataque más profundo a las apropiaciones naturalistas de la filosofía de Spinoza para reconciliar la ciencia y la fe. (Lord: 2011, 89). Del mismo modo, John Zammito identifica la influencia de Jacobi en el pensamiento de Kant cuando llega a sostener que la noción spinoziana de Sustancia como ser originario es lógicamente incoherente, incurriendo en una suerte de “exceso dialéctico”. Del mismo modo, y bajo la influencia de Jacobi, su crítica a Spinoza apuntaría a la negación de inteligencia o pensamiento al ser originario (Zammito: 1992, 251)

El § 80 viene a cerrar el círculo de la crítica kantiana a la filosofía de Spinoza que tuvo su momento álgido en el escrito de 1786 acerca de la orientación en el pensamiento. En ambos escritos, publicados a cuatro años de diferencia, se hace explícita la crítica al dogmatismo filosófico del pensamiento de Spinoza que, debido a un uso ilegítimo de la razón, conduce a la *Schwärmerei*. Bajo un presunto ropaje racional, la razón que discurre en los textos del filósofo judío nos conduce, según Kant, al extravío irracional de querer demostrar dogmáticamente aquello que es imposible de demostrar por esta vía. Por ello, Kant nos llevará a conjeturar la existencia de Dios como “*causa moral del mundo*” (KU, Ak. V, 450)

Coincidimos aquí con Lord al señalar que la necesidad de un Dios trascendente como autor moral del mundo, se convierte en la resistencia más fuerte frente a la filosofía de Spinoza. Son los propios límites de la razón establecidos por la *Kritik*, según Lord, los que cortan el camino para aceptar la idea de Dios como “*causa inmanente de la creación*”. (Lord: 2011, 103) La noción trascendente de Dios como autor moral del mundo y soberano legislador permite el enlace entre el mecanicismo y la teleología. Por lo tanto, esa causalidad moral debe estar separada de la naturaleza y, por ello, debe cortar de inmediato las alas a todo dogmatismo que sostenga la noción de una sustancia infinita e inmanente como la que argumenta Spinoza. En tal sentido en § 87 reafirma su crítica al sostener que incluso “...un hombre integro (como por ejemplo Spinoza) firmemente persuadido de que no hay Dios...” (KU, Ak. V, 452) estaría imposibilitado de alcanzar sus principios morales. No puede esperar ninguna concordancia entre las leyes de la naturaleza y sus leyes o principios morales y viviría sometido por la naturaleza a la miseria y la muerte “...hasta que una vasta tumba los entrelace a todos en su conjunto (sin importar que sean honestos o deshonestos) y devuelva a quienes creían ser el fin final de la creación al abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados...” (KU, Ak. V, 452). Al respecto señala Lord: “...La visión apocalíptica de una vida sin sentido, dolor y muerte que acarrea el spinozismo que presenta Kant quiere ser una dura advertencia que nos lleve a no rechazar la idea intencional de un Dios vivo, a cambio de una sustancia sin vida y sin finalidad...” (Lord: 2011, 104)

En esa línea parece inscribirse la crítica al concepto de *fatalismo* que elabora Kant en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*. Allí define al *fatalismo* como una doctrina que “...predica de Dios una necesidad ciega (*eine blinde Notwendigkeit*), lo que contradice al concepto de una

Inteligencia suprema. En este sentido, esta opinión equivocada merece el nombre de fatalismo, del mismo modo que denominamos «acaso» al ciego azar...” (V-Phil-Th/Pöhlitz: Ak. XXVIII, 1068) La idea de un Dios que se encuentra ciegamente determinado a obrar coincide con los sistemas dogmáticos que atribuyen a Dios una necesidad ciega y en contradicción con su Inteligencia divina. Pero, al mismo tiempo, Kant concentra la atención en denunciar al *fatalismo* “*cuando no se distingue la ciega necesidad de la naturaleza de la necesidad física y práctica*” (V-Phil-Th/Pöhlitz: Ak. XXVIII, 1068). Los dogmatismos de la razón pura, de los cuales el sistema spinoziano podría ser considerado como uno de ellos, se nutren de aquella indiferenciación y avanzan de manera temeraria sobre el terreno de lo suprasensible. De aquí que la *Crítica* puede cortar las alas al fanatismo (*Schwärmerei*) a partir de una determinación de los límites de la razón pura especulativa.

En las *Lecciones de Metafísica K2* (Heinze-Schlapp) de 1790, Kant dedica el final de las mismas al concepto de *fatalismo*. Aquí designa la hipótesis de una profunda necesidad natural, es decir “...*la necesidad de cada estado que ocurre en las sustancias en la medida en que este estado se encuentra determinado por el anterior...*” (Met-K2/Heinze, Ak. XXVIII, 773) Ahora bien, este concepto de necesidad niega la libertad. Por ello, Kant considera que el hecho de que un ser humano posea libertad “...*no puede ser probado psicológicamente, sino moralmente*” (Met-K2/Heinze, Ak. XXVIII, 773) La libertad no puede ser demostrada psicológicamente y considerando al hombre un mero ser natural. Por el contrario, es preciso partir de la idea de que las acciones humanas son fruto de la necesidad natural en cuanto sucesos (fenómenos), y espontáneas como determinaciones de su voluntad (noumeno). Las acciones humanas adquieren la espontaneidad a partir de la representación pura de la conformidad a la ley moral. Por tal razón “...*nunca puedo otorgarle una realidad objetiva al concepto de lo suprasensible...*” (Met-K2/Heinze, Ak. XXVIII, 773) De tal modo que solo una filosofía trascendental puede ponerle límites a los errores del *fatalismo*, ya que no parte de objetos a priori (*intelligibilia*) sino de objetos de experiencia (Met-K2/Heinze, Ak. XXVIII, 774)

En las *Lecciones de Metafísica* anotadas por el conde de Dohna-Wundlacken (1792-1793) Kant reitera los conceptos vertidos en las *Lecciones de Metafísica K2*. Aquí se intenta fundamentar las acciones libres a partir de una exigencia de lo incondicionado. La causalidad implica la necesidad natural de la acción que difiere de la libertad (si la pensamos como facultad de determinación propia de nuestras acciones) pero debemos admitirla por la ley moral. En este punto Kant introduce la siguiente distinción: “...*In mundo non datur fatum – no hay una ciega fatalidad. Esta necesidad puede ser absoluta y condicionada. La primera es la spinoziana. Fatum – no absolutum – Destino (no la ciega fatalidad) se presenta en el mundo phaenomeno, pero no en el mundo noumeno, con los seres humanos...*” (V-Met/Dohna, Ak. XXVIII, 663)

Más adelante, y luego de someter a crítica el concepto de materialismo en la filosofía, Kant elabora una refutación al *fatalismo*: “...*Ahora refutaremos el fatalismo – la hipótesis según la cual se supone que todo es necesidad natural, es decir, la necesidad de cada estado de la substancia, en la medida en que está absolutamente determinado por el precedente. Pero un ser es libre, solamente si en cada estado (suyo) está en su poder hacer una acción, u omitirla. Por tanto, el fatalismo se opone enteramente a la libertad...*” (V-Met/Dohna, Ak. XXVIII, 682) Si

la crítica al materialismo le permitió afirmar que no es posible recibir representaciones a partir de los movimientos de la materia – y en la materia solo es posible encontrar relaciones externas –; la crítica al fatalismo le permitirá fundamentar la libertad en sentido trascendental poniéndole un límite a la necesidad causal y su prolongación indefinida. De allí que Kant señale que la libertad no puede ser demostrada psicológicamente sino moralmente. De tal modo que el fatalismo vuelve a estar vinculado con la necesidad ciega que, como afirma inmediatamente, se refiere también a las cosas corporales, “...*pues los hombres han afirmado que también los cuerpos deben alterarse necesariamente así sin causa. Pero es un absurdo manifiesto – mera qualitas occulta. Pero también la hipótesis de que el alma humana no tiene libertad se llama fatalismo...*” (V-Met/ Dohna, Ak. XXVIII, 682)

Por último, en las *Reflexiones sobre filosofía moral* encontramos un párrafo ubicado entre 1794 y 1795. Allí señala: “...*El determinismo lo es de la libertad o del fatalismo. (La libertad es lo contrapuesto al acaso y al fatalismo. El determinismo de la conexión causal en el tiempo es el pre-determinismo...*” (Refl, Ak. XIX, 8100, 642)

RESUMEN En esta entrada, analizaré los elementos esenciales de la crítica de Kant al concepto de fatalismo y los aspectos históricos y especulativos en los cuales se desarrolla. Para ello, tomaré en consideración dos aspectos: El primero de ellos expone la lectura crítica de Kant a la filosofía de Baruch Spinoza y, de manera especial, en el contexto de la *Spinozismustreit*. El segundo de ellos hace referencia a los diferentes usos del concepto en la obra de Kant y, específicamente, en la *Dialéctica de la Facultad de Juzgar Teleológica* de la *Kritik der Urteilkraft*.

PALABRAS CLAVE: Fatalismo – Teleología – Spinozismo – Juicio – Metafísica

ABSTRACT: I will analyze the essential elements of Kant's critique of the concept of fatalism and the historical and speculative aspects in which it develops. For this, I will take into consideration two aspects: First, I expose the critical reading of Kant to the philosophy of Baruch Spinoza and, in particular, in the context of the *Spinozismustreit*. Second of them, I will refer to the different uses of the concept in the Kant's work and, specifically, in the *Dialectic of Teleological Judgment* of the *Kritik der Urteilkraft*.

KEYWORDS: Fatalism - Teleology - Spinozism - Judgment - Metaphysics

REFERÊNCIAS / REFERENCES

OBRAS DE IMMANUEL KANT:

KANT, Immanuel. (1900 y ss) *Kants gesammelten Schriften*, Akademieausgabe, 29 tomos, Berlín, Preußischen Akademie der Wissenschaften.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

ALLISON, Henry. (1987) *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press.

ALQUIÉ, Ferdinand (1968) *La Critique Kantienne de la Métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France

ALLOUCH-POURCEL, Béatrice (2010) *Kant et la Schwärmerei. Histoire d'une fascination*. Paris: L'Harmattan.

- BOEHM, Omri. (2014) *Kant's Critique of Spinoza*. New York: Oxford University Press.
- BOEHM, Omri (2015) "Kant's idea of the unconditioned and Spinoza's: the fourth Antinomy and the Ideal of Pure Reason" en FÖRSTER, Eckart y MELAMED, Ytzhak (eds). *Spinoza and the German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOLDUC, Carl (2015) *Kant et Spinoza. Rencontre paradoxale*. Paris: Éditions du Félin.
- CAIMI, Mario (1989) *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA.
- DE ALMEIDA CARVALHO, Mário Jorge (2009) "Introducción histórica" en RIVERA DE ROSALES, Jacinto y CUBO, Óscar (eds) *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson.
- DI SANZA, Silvia del Luján (2010) *Arte y Naturaleza. El concepto de «Técnica de la Naturaleza» en la Kritik der Urteilskraft de Kant*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- DI SANZA, Silvia del Lujan / LOPEZ, Diana María (2013) *El vuelo del Bubo. Estudios sobre la filosofía del Idealismo*, Buenos Aires: Prometeo Editorial.
- DUQUE, Felix (1998) *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica*. Madrid: Editorial Akal.
- EISLER, Rudolph (1984) *Kant-Lexikon*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- ISRAEL, Jonathan (2001) *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- JACOBI, Friedrich H. (1812-1825) *Werke*. VI Tomos. Leipzig: Gerhard Fleischer.
- LEBRUN, Gerard (2008) *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Escolar y Mayo.
- LORD, Beth (2011) *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. New York: Palgrave Macmillan.
- MARTINEZ ACUÑA, María Elvira (1996) *La articulación de principios en el sistema kantiano. Concordancia y finalidad*. Pamplona: EUNSA.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2002) *Kant: la «Crítica del Juicio Teleológico» y la corporalidad del sujeto*. Madrid: UNED.
- SGARBI, Marco (2011) *Immanuel Kant. Crítica del Juicio*. Madrid: Maia Ediciones.
- SOLE, María Jimena (2011) *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: editorial Brujas.
- SOLE, María Jimena – ed. - (2013) *El Ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- TONELLI, Giorgio (1954) "La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft" en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 8, N° 30 (4), ps. 423-448.
- TORRETTI, Roberto (2013) *Manuel Kant*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales
- TURRÓ, Salvi (1996) *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (1989) *Nililismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona – Murcia: Editorial Anthropos – Universidad de Murcia.

WATKINS, Eric (2008) “Die Antinomie der teleologischen Urteilkraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien (§§ 72-73)” en Otfried Höffe, *Immanuel Kant. Kritik der Urteilkraft*. Berlin: Akademie Verlag GmbH.

WEIL, Éric (2008) *Problemas kantianos*, Madrid, Escolar y Mayo editores.

WILLASCHEK, Marcus – et. al. (2015) *Kant-Lexikon*. Tomo I, Berlin-Boston: Walter de Gruyter.

ZAMMITO, John (1992) *The genesis of Kant’s Critique of Judgement*, Chicago: The University of Chicago Press.

ZUCKERT, Rachel (2010) ““Kant on the Hiddenness of God” en Benjamin Bruxvoort Lipscomb, James Krueger (Eds) *Kant’s Moral Metaphysics*, Berlin / New York, Walter De Gruyter, 2010, ps. 293-297.

NOTAS / NOTES

¹ RODRIGO MIGUEL BENVENUTO: Es licenciado y doctorando en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Becario de ICALA – Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Es profesor e investigador en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Participa como investigador invitado en el Instituto de Cultura, Sociedad y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego. Ha colaborado en capítulos de libros de obras colectivas y artículos en revistas especializadas.

RODRIGO MIGUEL BENVENUTO: Graduate and Ph. D. student in the National University of San Martin (Argentina). Scholarship holder for ICALA – Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Professor and researcher in National University of San Martín. He participates as a guest researcher in the Institute of Culture, Society and State of National University of Tierra del Fuego. He has collaborated in chapters of books of collective works and articles in specialized publications.

Recibido / Received: 26.3.2019.

Aprovado / Approved: 14.3.2019.