



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

Derecho e Historia. Sobre el concepto de ley permisiva en la obra kantiana.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES

PRESENTA:

MIGUEL JOSEIVÁN GARCÍA CONTRERAS

ASESORA: DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA

Índice.

Introducción.

Capítulo I. El concepto de *ley permisiva*

La ley permisiva en la Metafísica de las Costumbres

El concepto de ley permisiva en Hacia la Paz Perpetua

La unidad de la ley permisiva

Capítulo II. Finalidad Subjetiva y Finalidad Objetiva

Finalidad Subjetiva

La Facultad de Juzgar

El concepto de finalidad

Finalidad Subjetiva, el juicio estético

Lo sublime

Finalidad Objetiva

Capítulo III. El Fin Final

Filosofía de la Historia

Capítulo IV. Discusión con Christoph Horn y Reinhard Brandt

Christoph Horn

Reinhard Brandt

Conclusiones.

Introducción.

En el presente trabajo abordo el concepto de la ley permisiva, en específico, en los textos *Hacia la Paz Perpetua* y la *Metafísica de las Costumbres*, en conjunto con la tercera *Crítica* de Kant y algunos de sus escritos menores, donde desarrolla su filosofía de la historia con tintes teleológicos.

La inspiración para este texto, si bien no todo el desarrollo, surge de la lectura de tres textos. El primero son las conocidas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* de Hannah Arendt, de este texto me llegó la idea de que era posible relacionar la tercera *Crítica* de Kant con su filosofía política (Cfr. Arendt, 2012: 33), el segundo es el comentario al texto crítico ya mencionado de Kant, hecho por Gérard Lebrun titulado: *Kant y el final de la Metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, es en sus páginas iniciales donde declara: “[...] ante todo no esperemos que se haga en ella [la tercera *Crítica*] una revelación sobre la esencia de lo bello o sobre la esencia de lo biológico [...] [s]e trata solamente, pero sin discontinuidad, de probar la existencia, a media distancia entre el entendimiento y la razón, de una instancia *a priori* más primitiva que ellos.” (Lebrun, 2008: 12)¹, que me permitió considerar esta obra como el análisis de una facultad cognoscitiva que se expresa de dos modos distintos: el juicio estético y el juicio teleológico y que se liga con la razón y el entendimiento², punto de partida que, a mi parecer, es vital para el desarrollo de la presente tesis. Finalmente el tercer texto, también de gran importancia, es el célebre ensayo de Reinhard Brandt: *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*.³, cuyos ecos pueden notarse en el título del presente texto. El nexo que hace Reinhard Brandt entre este concepto de Kant y la historia no debe tomarse a la ligera, si tomamos en cuenta que él mismo señala que la ley permisiva (o postulado de la razón práctica), da lugar al tránsito del estado de naturaleza al esta-

¹ De manera más concreta lo expresa Sueo Takeda, al señalar que la tercera *Crítica* “[...] es, como dice el título, crítica de la facultad de juzgar.” (Takeda, 1969: 102)

² Esto hace que el texto se separe de posturas que defiendan que Kant hace un vínculo débil entre dos tratados distintos (*Ibid.*: 33) o que la teleología expuesta en la tercera crítica sea una especie de respuesta a la pregunta: “¿Cómo es posible la biología como ciencia?” (Irritz, 2015: 360)

³ La ley permisiva, o: razón e historia en la doctrina del derecho de Kant.

do civil (Brandt, 1982: 234), entonces sería “[...] de fundamental importancia para entender la doctrina del derecho” (Tierney, 2001: 301), además que hace hincapié en el enorme papel que juega la temporalidad en este concepto (Cfr. *Ibid.*: 269). Aunque, al tomar como punto de partida la primera crítica, considero que Brandt deja de lado el importante trasfondo teleológico que le subyace a esa temporalidad y que se deja notar de manera muy clara en ensayos posteriores de Kant, donde trata la filosofía de la historia. Y que guardaría más cercanía con el tipo de temporalidad que trata de ilustrar en el ensayo *El fin de todas las cosas* (VIII, 325-340), una temporalidad de carácter práctico, que con el tiempo como forma pura de la intuición.

*Sobre el contenido*⁴.

En respuesta a la pregunta: ¿Qué defiende el autor de la presente tesis?, respondo: el concepto de la ley permisiva, en específico la división provisorio-perentorio (que se mantiene tanto en *Hacia la Paz...* como en la *Metafísica...*), depende del nexo que existe entre el derecho y la filosofía de la historia en Kant, mismo que se muestra cuando se considera a la paz perpetua como fin final del derecho, ya que es la condición bajo la cual se le puede asegurar a cada quien lo suyo (tanto interno como externo).

El hecho de que la paz perpetua sea el fin final del derecho, indica que existe una relación entre la doctrina del derecho y la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, en concreto, con el concepto de fin final que se desarrolla en la segunda. Esto genera un nexo con la teleología implícita en tal concepto. Para entender esta teleología, con sus alcances prácticos, es necesario entender cómo se relaciona la facultad de juzgar con la facultad del sujeto, que se encarga de dictar las reglas *a priori* del comportamiento humano, esta es, la razón. Esta relación se dibuja desde dos perspectivas: la primera es el juicio estético de lo sublime, donde el efecto estético (el placer en lo bello o lo sublime) es causado por la relación entre la facultad de juzgar reflexionante y la razón. Mientras que la segunda es el juicio teleológico, donde la misma facultad de juzgar reflexionante toma prestado el concepto de fin de la razón, a la vez que posiciona al fin final como un fin de la razón.

⁴ Debido a que el argumento es desarrollado a lo largo de la tesis, me he tomado la libertad de no recurrir a las referencias al texto de Kant, para que de esta manera pueda ser más fluida la explicación.

El tránsito por la tercera *Crítica* brinda la oportunidad de reconocer que la teleología en Kant no es ninguna especie de pensamiento, que asegure que efectivamente el curso de la historia es regido por una sabiduría, que actúa detrás de los escenarios del teatro humano y guía las acciones de los mismos; sino que es una regla por la cual puede guiarse la facultad de juzgar y que a este nivel, tanto las leyes mecánicas de la naturaleza como los juicios teleológicos poseen el mismo grado de validez, debido a que ninguno de los dos puede invalidar, para Kant, al otro. Además de que el recurso a un fin final sólo puede servir como un argumento práctico, pero nunca como un concepto que nos sirva para determinar a la naturaleza y asegurar que le es inherente un milenarismo, esto último sería posible, repito, sólo como un argumento práctico, lo cual implica que está dirigido solamente a seres que son capaces de concebir reglas prácticas *a priori* de la razón.

Sin embargo, lo anterior deja abierta la pregunta sobre la manera en que habría que ser tomada la teleología en Kant. He aquí el recurso a la *hipotiposis* como operación de sensorialización de las ideas de la razón, mediante el uso de la analogía con imágenes, misma que siempre es imperfecta, pero que es útil para darle un aspecto sensible a las ideas. De este modo es la historia en Kant un constante uso de hipotipos, si no es que un gran hipotipo, que constituye(n) una narración que sólo busca ser convincente ante un público que puede estar, a veces, necesitado de esperanza o que es asolado por la pregunta sobre el progreso de la especie humana. Y aunque esto lo proporcionan ya los relatos religiosos, lo que sucede, cuando se abordan desde una perspectiva crítica, es que se reconoce el carácter meramente moral tanto de la religión como de la teología, en lugar de generar una superstición en un poder sobrenatural que guía el orden del mundo.

Ahora bien, esto da como consecuencia que, si la teleología es de carácter moral, entonces el fin final del derecho debe de ser necesariamente moral, o sea, que el derecho está ligado a la moral y que incluso el tránsito del derecho privado al público como parte de la realización del fin final del derecho, es, a la vez, moral. De ahí que el derecho dependa de la moral, para que pueda ser sostenible la postura de que la paz perpetua sea el fin final del derecho.

Por otro lado, si la teleología termina por ser una mera narración de carácter moral, entonces su validez no quedaría más allá del que tiene un relato. De ahí que la te-

leología, muy contrario a lo que podría pensarse, no es metafísica, sino que es retórica. Si bien, es retórica fundamentada en ideas prácticas de la razón, por lo cual no es mera persuasión arbitraria. Por lo tanto, la filosofía de la historia en Kant, no sería más que el intento conjunto de la razón y de la facultad de juzgar reflexionante, que se sirven de un tropo (la hipotiposis), para generar un relato convincente para cualquier otro ser racional o, al menos, para cualquier otro ser humano. Debido a que no puede aspirar a la misma validez objetivo-determinante que una ley de la naturaleza, sino que, a lo mucho, a través de las imágenes morales busca convencer al lector de que existe una sabiduría moral en el mundo, pero nunca puede asegurar que la haya.

Esto conlleva la conclusión más fuerte de la tesis, que partiendo de que: 1) la división provisorio-perentorio depende de la paz perpetua como fin final, 2) el concepto de fin final es defendible sólo desde la teleología, 3) la teleología es un uso retórico-filosófico de la razón práctica y 4) como tal sólo puede ser convincente y no objetiva, entonces el fundamento de la división provisorio-perentorio depende de la fuerza de convencimiento que tenga el relato de un fin final en el derecho, pero que como fin final, también indica la relación necesaria del derecho con la moral. Entonces los escritos menores sobre filosofía de la historia *no serían sólo suplementarios, sino que, a la vez, son complementarios* de la doctrina del derecho, pues lo único que posibilita una propiedad provisoriosa en el estado de naturaleza es un futuro estadio donde la propiedad se vuelva perentoria, pero para asegurar aquello, es necesario recurrir a una teleología que asegure ese futuro. Misma que se expone en textos como. *Hacia la Paz Perpetua o Ideas para una Historia Universal en Clave Cosmopolita*⁵.

Finalmente, puede resultar sorprendente que, en una tesis sobre la ley permisiva, o sea, sobre un concepto que está ligado con la teoría jurídica kantiana, se le de mayor importancia a la teleología y se hable muy poco de la ley permisiva como tal. Respecto a ello, espero que la lectura de la tesis pueda ser suficiente para aclarar que lo que intento al abordar la teleología es explicar qué subyace a la dicotomía provisorio-perentorio que persiste desde *Hacia la Paz Perpetua* hasta la *Metafísica*

⁵ Conuerdo aquí con Roberto Rodríguez Aramayo en que. “[...] el derecho emerge como la pieza imprescindible del anhelado quiliasmo, nada quimérico, de la filosofía” (Aramayo, 2017: 186)

de las Costumbres, que no puede ser pasado por alto y tiene gran importancia para la filosofía del derecho de Kant y la conexión entre derecho y moral, pero sólo si leemos la tercera crítica no con unos ojos que vean en la primera parte un tratado de estética y/o filosofía del arte y, en la segunda, una ya caduca filosofía de la biología, sino como un tratado sobre la facultad de juzgar, que revela, para este caso, una función retórica de la facultad de juzgar en conjunto con la razón.

Lo que considero que es importante en la ley permisiva, no es el concepto como tal, sino todo lo que, a mi parecer, presupone Kant en el mismo concepto al postularlo. Sobre todo, lo digo una vez más, en la división: provisorio-perentorio.

División de la tesis.

El primer capítulo está dedicado al concepto de ley permisiva, ahí desarrollo la concepción de la misma en los títulos *Hacia la Paz Perpetua* y la *Metafísica de las Costumbres*, argumentando que existe una continuidad entre las mismas, aunque si bien en el texto sobre la *Paz*, falta la introducción de la ley permisiva en el ámbito del derecho privado, en el texto sobre la *Metafísica* la encontramos también en el ámbito del derecho de gentes y del derecho público (mismos en los cuales Kant ya la había mencionado en el texto de la *Paz*).

Y que esta continuidad se encuentra de manera clara en la dicotomía provisorio-perentorio, que podemos localizar en ambos textos, pero que a la vez esta dicotomía presupone un orden teleológico que pueda asegurar la necesidad del futuro en el cual se apoya lo provisorio, o sea, que pueda sostener que habrá un futuro donde prevalezca un derecho perentorio, lo cual da lugar a buscar cómo y dónde puede ser sostenida esa necesidad teleológica, sin caer en presupuestos metafísicos fuertes.

Además de que se señala que la paz perpetua es mentada como fin final del derecho, con lo cual se hace una asociación fuerte con el concepto de fin final que se desarrolla en la tercera crítica.

El segundo capítulo aborda la tercera crítica de Kant, lo que intenté elaborar, fueron las maneras en las que la facultad de juzgar se relaciona con la razón, tanto a través del juicio estético de lo sublime como del juicio teleológico, esto con el fin de poder

encontrar el camino que llevaba a la creación de una necesidad teleológica que no tomara como presupuesto que la teleología pudiera fungir como una aseveración de un orden efectivo del mundo, o sea, que, en términos kantianos, no fuese un juicio determinante.

En el tercer capítulo, abordo la filosofía de la historia en Kant, a la vez que la operación de la hipotiposis, esto con el fin de sostener que la filosofía de la historia en Kant no es más que un uso retórico de la razón para ilustrar la necesidad práctica de sus ideas, a través de la necesidad de la naturaleza y de las acciones humanas que acontecen al interior de la misma. Y que no constituye, de ninguna manera, una teleología metafísica, sino una teleología, podría decirse, trascendental⁶, siempre y cuando se parta del análisis de los juicios teleológicos hecho en la tercera crítica, mediante el cual posiciona a la teleología como regla de la facultad de juzgar, pero distingue los juicios emitidos por ella como juicios reflexivos, en contraposición a los determinantes, que son los que aseguran conocimiento.

Por último, discuto con dos autores: Christoph Horn y Reinhard Brandt. El primero sobre un punto importante, debido a que el fin final es un concepto de altas implicaciones morales, habría que admitir la posibilidad de realizar una lectura moral del derecho en Kant, para que pudiera dar lugar a que la consideración de la paz perpetua como fin final no sea contradictoria; sin embargo, el profesor Horn niega la posibilidad de una lectura moral del derecho, en torno a ese punto se dará la discusión. Mientras que la discusión con el profesor Brandt, se desarrolla a través de desacuerdos en la interpretación de la ley permisiva y de la temporalidad que le subyace a esta, en específico, que la ley permisiva da lugar a una violencia necesaria para instaurar un orden civil del derecho; mientras que, en el tema de la temporalidad, la omisión de la eternidad como clave para entender el orden teleológico kantiano presupuesto en una paz perpetua (*ewiger Frieden*).

⁶ Esto significa, una teleología que es producto de las facultades cognoscitivas del sujeto.

Obra de Kant y el artículo de Reinhard Brandt

Para la presente tesis cito las obras de Kant del siguiente modo:

Crítica de la Razón Pura KrV

Crítica de la Facultad de Juzgar KU

Metafísica de las Costumbres MS

Mientras que los escritos menores de Kant, los cito aludiendo al volumen de la edición de la academia, así como el texto de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y las *Reflexiones sobre filosofía moral*.

De todas las obras me he apoyado tanto en la traducción al español como en las versiones en alemán, excepto en las reflexiones sobre filosofía moral; a la vez, he optado por modificar algunas traducciones por formas que me parecían o más fieles al alemán o más claras, pero, a mi parecer, de ningún modo que estas cambiasen el sentido del texto o que sean muy relevantes.

En lo que respecta al artículo de Reinhard Brandt cuyo título ya he mencionado, he optado por traducir al español las citas que he tomado del mismo, esto con el fin de hacer la lectura del texto más amena y fluida, con ello, evitarle al lector la, frecuentemente, fatigosa tarea de cambiar de un idioma a otro; sobre todo, porque desarrollo una discusión con este autor y, muchas veces, resulta mejor hacer una traducción de su texto, que tratar de explicarlo apoyado sólo en paráfrasis y referencias bibliográficas.

Capítulo I. El concepto de ley permisiva.

La ley permisiva en la *Metafísica de las Costumbres*

El concepto de ley permisiva es abordado en la *Doctrina del derecho*, en específico en la sección dedicada al derecho privado, y su papel es la justificación de la adquisición de alguna posesión o, con otras palabras, de lo *mío exterior* (MS 245).

Mientras lo *mío interno* consiste, para Kant, sólo en "[l]a libertad (la independencia respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal" (MS 237), lo *mío exterior* consiste en "[...] aquello cuyo uso no puede estorbárseme sin lesionarme, *aun cuando yo no esté en posesión de ello* (no sea tenedor del objeto)" (MS 249). Asimismo, otra diferencia que vale la pena notar sobre los dos modos de tener algo como *mío* antes mencionados, es que el primero es innato y el segundo adquirido (MS 237). Ahora bien, si por un lado lo *mío interno* constituye un derecho innato ya que "[...] corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad" (MS 237), por otro lado, lo *mío externo* será un derecho adquirido. La pregunta en torno a cómo se justifica este derecho, ocupará a Kant en las primeras páginas de la *Doctrina del Derecho*. Y será la razón por la cual será necesario recurrir a la ley permisiva.

Kant inicia su argumentación dando una definición de lo *jurídicamente mío* como "[a]quello con lo que estoy tan ligado que cualquier uso que cualquier otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría" (MS 245)⁷ y para que alguien pudiera hacer uso de algo, esto necesitaría estar en su posesión (MS 245). El siguiente paso que toma Kant, es aquel con el cual distingue dos tipos de posesión: sensible o fenoménica (MS 249) e inteligible o nouménica (MS 250). De estas dos, será la segunda la única que podrá ser jurídica (MS 245). Este es el resultado si tomamos en cuenta el párrafo anterior, donde se consideraba que algo pertenece a lo *mío externo* sólo si cumple la condición de que me siga perteneciendo, "[...] *aunque ya no lo posea físicamente*" (MS 248 Cfr. 249)⁸. No hay que olvidar que este tipo de

⁷ Como lo *mío* quedó señalado que puede ser interno o externo, es posible suponer que esta definición puede aplicarse a los dos modos de lo *mío*. Ya que, si alguien hiciera uso de mi arbitrio (lo *mío interno*) sin mi consentimiento, entonces me lesionaría; sin embargo, en caso de que diera mi consentimiento (con un contrato, por ejemplo) lo *mío interno* le pertenecería al otro, de modo que podría estar justificado a coaccionarme a que realice lo prometido en el contrato.

⁸ Para poder entender mejor por qué Kant piensa que esta es la única manera en que algo externo puede ser parte de los haberes de uno, hay que tener en cuenta que fuera de la posesión inteligible sólo está la sensible,

posesión trae consigo un derecho, pero debido a que este es adquirido hace falta ver qué tanta legitimidad tiene la adquisición misma de este.

Ya en el párrafo anterior se vio en rasgos generales la clase de posesión a la cual se le puede llamar externa. Falta ver qué es aquello *que la permite*. Para hacerlo serviría que uno se preguntara si el hecho de tener algo externo como mío es o no conforme al derecho (*recht*). Unas páginas antes, Kant había definido que lo que es conforme al derecho es "una acción [...] cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal" (MS 230). Así que la pregunta toma la siguiente forma: ¿puede la posesión inteligible de un objeto coexistir con la libertad de los demás? Para Kant una ley que declare que "[...] un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto *sin dueño* (*res nullius*)" (MS 246) es contraria al derecho. La contradicción en la que cae esta disposición legal para Kant yace en que las leyes formales del arbitrio son formales, esto significa que "[...] abstrae de la materia del arbitrio, es decir, de la restante constitución del objeto, *con tal de que sea un objeto del arbitrio*" (MS 246) y que la prohibición antes mencionada hace que la libertad externa entre en contradicción consigo misma. Si bien este puede resultar un argumento extraño, es necesario tomar en cuenta algunos puntos. En primer lugar, Kant discute la posibilidad de una posesión jurídica; en segundo lugar, esta posesión jurídica es sólo posible como posesión inteligible (tal como fue visto anteriormente); tercero, que lo exterior o *fuera de mí* es susceptible de una doble significación: ya sea "[...] un objeto *diferente* de mí (del sujeto)" (MS 246) o un objeto "[...] que se encuentra situado en *otro lugar*" (MS 246); por último, que el significado que Kant adopta para la posesión inteligible de los dos antes mencionados, es el primero (Cfr. MS 253; 255). Esto significa que lo 'exterior' no tiene que ver con el espacio, sino con lo que es simplemente distinto de mí; no es una libertad que se dirige 'hacia afuera', sino hacia lo distin-

en donde necesito ser efectivamente tenedor del objeto. Lo que sucedería si se partiera de la posesión sensible como la única posible, es que si alguien quisiera posesionarse de una cosa de la que tengo posesión física me tendría que afectar a mí *físicamente*, ya sea, por ejemplo, agredíendome para quitarme una manzana de la mano o para desalojarme del terreno donde me encuentre; este tipo de agresiones sólo afectarían a lo mío interno (MS 250), sosteniéndose sobre la violencia usada para arrebatar me mis posesiones empíricas. Pero el nuevo dueño de la manzana o del terreno, sería legítimo y no podría reclamar sobre él derecho alguno, porque al dejar de estar en la posesión física de tales objetos dejo de ser el dueño legítimo de los mismos. A lo mucho, podría defenderme de la agresión en el momento en el que suceda, tomando como fundamento la *honestidad jurídica*, o sea, el derecho de la humanidad en nuestra propia persona (MS 236), pero nunca podría decir que quien me arrebató mi posesión me lesiona al tenerla, incluso al ser él ahora el poseedor físico, se convierte él en dueño legítimo.

to. Así, la condición de *res nullius* de los objetos, es una condición legal que le impide a la libertad dirigirse a los objetos que son distintos del sujeto libre, esto debido a que el objeto es *en sí*, un objeto sin dueño, o sea, que no le pertenece a nadie, y si esta cualidad de no ser pertenencia de alguien ya es constitutiva de ese mismo objeto, entonces la apropiación no modifica al objeto, pues aunque lo tuviera en mis manos, este seguiría siendo *en sí* un objeto sin dueño; pero como la exterioridad de la libertad aquí consiste en dirigirse a lo distinto (al objeto que uno quisiera apropiarse), en lo que resulta la prohibición de acceder a lo distinto es que la libertad externa no pueda exteriorizarse, o sea, que la libertad externa no sea libertad externa⁹ y, en consecuencia, cae en contradicción consigo misma.

No hay que dejar de lado que el objeto sobre el cual se quiere tener posesión es un objeto del arbitrio, esto es, "[...] aquello que tengo capacidad física de usar discrecionalmente, aquello cuyo uso está en mi poder (*potentia*)" (MS 246). Esto puede chocar con lo que anteriormente se dijo sobre las leyes formales del arbitrio y cómo estas abstraían de la materia del arbitrio, parece haber una contradicción ahora que el objeto del arbitrio es algo cuyo uso está dentro de mis capacidades físicas. Aquí no hay que dejar de prestar atención al hecho de que bajo este esquema no es el objeto y su constitución física lo que define el uso, sino la capacidad física del sujeto, en consecuencia, lo físico está del lado del sujeto y no del lado del objeto.

Partiendo de que lo que posee el arbitrio es una *capacidad* de hacer uso de los objetos y en consecuencia de poseerlos¹⁰, se deduce que *es posible* tener un objeto exterior como parte de los haberes particulares de uno. Lo cual significa que es conforme al derecho que los objetos sean susceptibles de tener dueño. A esta posibilidad es lo que va a llamar Kant: *ley permisiva*. Y lo que hace es que mediante la posibilidad de la toma de posesión de carácter jurídico de lo externo¹¹, faculta al sujeto a que con la adquisición de algo "[...] se impone a todos los demás una obligación, que sino no tendrían: la de abstenerse de usarlo" (MS 253). Y este es el dere-

⁹ Supongamos que esta ley fuera válida, entonces todo aquel que quisiera tener algo como suyo iría en contra de la libertad exterior de los demás (pues según el principio kantiano del derecho, sólo aquellas acciones que lesionen la libertad externa serían contrarias al mismo), incluso si el adueñamiento del objeto no afectara a la libertad externa de los demás (MS 246), o sea, que la acción de adueñarme del objeto no entrara en conflicto con las acciones de otro. Lo que prueba esto es que tal disposición legal convertiría acciones que no dañan la libertad externa de los demás en su contrario, volviéndola una evidente contradicción.

¹⁰ Debido a que no hay uso sin posesión, la última es condición de la primera. (MS 245).

¹¹ Entendido en el sentido anteriormente señalado.

cho que se adquiere, no tanto sobre las cosas, sino sobre los demás, porque al establecer una posesión sobre las cosas uno genera una relación específica con los otros sujetos jurídicos. Lo que es jurídicamente relevante no es el que uno se vuelva poseedor de una cosa, sino la relación que se genera con otros sujetos¹²; debido a que forma parte de la única relación entre obligantes y obligados que no es vacía pues se da entre seres que tienen tanto derechos como deberes (MS 241). Así como tengo el derecho de considerar todo uso de lo mío externo sin mi consentimiento como una lesión a mi libertad, del mismo modo tengo el deber de abstenerme de usar lo ajeno sin el consentimiento previo del dueño.

Lo que asegura la ley permisiva es sólo la posibilidad de una posesión jurídica, pero una posesión jurídica efectiva puede encontrarse, únicamente si los sujetos jurídicos vivieron al interior una constitución civil, pues este es el único estado en el cual a cada uno se le puede *asegurar* lo suyo (MS 256; 264). Como no existe una voluntad común que asegure a cada uno lo suyo, lo único que le brinda a cada uno esa seguridad sobre lo suyo es su propia voluntad, cuyo carácter es unilateral y "[...] *no puede servir de ley coactiva para todos*" (MS 256). Todavía afirma Kant que esta misma voluntad unilateral, propia de una situación determinada por la ausencia de una constitución civil no posee la facultad de imponer a otros una obligación, *que de otro modo no tendrían [los demás]* (MS 264). ¿Esta afirmación no estaría negando todo lo que ha dicho Kant en torno a la posibilidad de tener algo como mío?

Para poder resolver esto, hay que recurrir a otra distinción hecha por Kant entre una posesión *provisional* y otra *perentoria*. De estas dos, la última sólo es posible en un estado civil (MS 264), mientras que la primera es el resultado del favor de la ley, o sea, de la *ley permisiva* (MS 267). Para entender en qué modo se requieren y complementan ambos tipos de posesión, hay que tomar en consideración que una constitución civil en donde una posesión jurídica es efectiva, sólo se encarga de *asegurar* lo que pertenece a cada quien, *en ningún momento lo da*. Partiendo de esto habría que admitir que para asegurar algo es necesario tener algo que asegurar o, en palabras de Kant, "[...] antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior" (MS 256). Lo que permite la ley per-

¹² A favor de esto, se puede argumentar el hecho de que Kant considerara que un hombre completamente solo no podría tener nada exterior como suyo. (MS 261)

misiva, como se vio anteriormente, es la adquisición de un objeto exterior, mismo que quedará asegurado en el estado civil. Esta posesión, a pesar de no ser perentoria, adquiere su validez porque se hace

"[...] antes de la fundación del estado civil y con vistas a él [...] por tanto, la voluntad tiene también *capacidad* jurídica para obligar a cada cual a reconocer como válido el acto de la toma de posesión y apropiación, *aun cuando sólo sea unilateral*"¹³ (MS 267)

En este punto podría parecer que Kant ahora está defendiendo dos posturas que se contradicen entre sí, pero eso puede aclararse con facilidad, si se revisa lo que ha dicho Kant en la cita anterior. Ahí afirma que la facultad que adquiere la voluntad para obligar a otros a través del acto de posesión es válida *en tanto se hace para la fundación de un estado civil*. La posesión provisional "[...] vale en la espera como jurídica *por comparación*" (MS 264), o sea, que la validez de la posesión provisional no va de ella a la perentoria, sino que, al contrario, la futura posesión perentoria, sólo posible en una constitución civil, brinda validez jurídica a la provisional. Porque la ley permisiva tiene su importancia no porque incremente el patrimonio privado de los sujetos jurídicos, sino porque "[...] *cada uno está autorizado a ejercer aquella coacción que posibilite salir del estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, que es el único que puede hacer perentoria toda adquisición*"¹⁴ (MS 264), permite transitar de un estado de naturaleza sin ley a un estado civil. Llegando incluso a afirmar que "[...] es un *deber* proceder conforme a la ley de la adquisición exterior" (MS 267), o sea, conforme a la ley permisiva.

En última instancia la ley permisiva no es un permiso, sino un deber jurídico. El deber jurídico de entrar en un estado civil donde a cada quien se le asegure lo suyo, la *lex iustitiae* (MS 237). Esto es así, porque para Kant una posesión común del suelo generaría conflictos entre los seres humanos si fuera universal (Cfr. MS 267), pues suponiendo que dos sujetos quisieran la misma cosa, ninguno podría reclamarle porque no le pertenece a ninguno, sino a todos, por lo tanto, en caso de conflictos sobre el mismo objeto, no se podría resolver legítimamente, sino que el poseedor del objeto sería quien tuviera la mayor fuerza para hacerse valer. Para resolver el conflicto es necesario que cada quien pueda reclamar un objeto como suyo y así generar condiciones para un futuro estado civil que asegure lo adquirido (MS 267), y

¹³ Las últimas cursivas son mías.

¹⁴ Las cursivas son mías.

si tomamos la misma situación anteriormente aludida, el conflicto es resoluble al tener la posibilidad de adjudicar a alguien la posesión del objeto en disputa.

Asimismo, el poder que puede otorgar esta ley a una voluntad unilateral para establecer leyes no se fundamenta en la unilateralidad, sino que en tanto esta voluntad unilateral es conforme al derecho, obtiene la facultad de coaccionar a los otros, porque el resultado es un estado civil. También cabe aclarar que, si esta voluntad es conforme a lo establecido por la ley permisiva, entonces tiene que asegurar a los demás lo suyo, lo cual significa que al 'civilizar' tiene que respetar lo suyo de los demás, pues el derecho de adquisición lleva consigo la obligación de respetar lo que es posesión de los demás, tal como se vio anteriormente. En consecuencia, la 'civilización' no puede tomarse de pretexto que sirva de justificación para el hurto de las propiedades de quienes no quisieran entrar a un estado civil.

Así queda resuelto lo que dijo Kant respecto a que una voluntad unilateral no puede establecer obligaciones, ya que esto sólo vale en tanto la voluntad unilateral no busque o no se dirija a un futuro estado civil. Asimismo, puedo defenderme legítimamente de aquellos que se resistan a entrar en un estado civil conmigo (MS 257). Ya que es el futuro posible lo que justifica mi actuar.

De lo anterior, lo más importante a resaltar es que la ley permisiva brinda un derecho que sólo es válido cuando se pone en relación a un estado futuro, además que esta ley permisiva no es como tal un permiso, sino *un deber* que extiende las facultades jurídicas de una voluntad unilateral¹⁵. Y en este sentido, el permiso habría que entenderlo como la extensión misma de esas facultades, lo cual significa que esta voluntad unilateral no actúa unilateralmente, sino en conformidad con una ley jurídica universal sostenida sobre ese deber.

El concepto de ley permisiva en *Hacia la Paz Perpetua*

El otro escrito de Kant en el cual se puede encontrar el concepto de ley permisiva es su ensayo: *Hacia la paz perpetua*. Este es mencionado en la sección donde Kant se ocupa de los artículos preliminares, así como en la primera parte del Apéndice.

¹⁵ Podría decirse, incluso, que estoy obligado a tener algo como mío. Porque de lo contrario, faltarían las condiciones para que el ser humano salga de su estado de naturaleza.

Al abordar los artículos preliminares para una paz perpetua (los cuáles son en su totalidad leyes prohibitivas), Kant propone que a la vez éstos pueden ser ubicados en dos rúbricas distintas: leyes estrictas (*leges strictae*) y leyes laxas (*leges latae*). Al rubro de las leyes estrictas pertenecen los artículos que prohíben: 1) celebrar tratados de paz con la reserva secreta de quebrantarlos, 2) que un Estado intervenga en el gobierno y la constitución de otro haciendo uso de la fuerza y 3) que los Estados en guerra cometan hostilidades que puedan dañar la confianza mutua que pudiera cimentar la paz en un futuro, asimismo las leyes laxas prohíben respectivamente: 1) que los Estados sean adquiridos por otro Estado, 2) la existencia de los ejércitos y 3) la emisión de deuda pública con motivos bélicos (VIII, 343-346). A esto hay que agregar que las leyes de carácter estricto son válidas "[...] sin distinción de las circunstancias" (VIII, 347) y que, por otra parte, las de carácter laxo "[...] contienen permisos, para aplazar su ejecución" (*Ibid.*).

Ahora bien, este permiso es muy particular, ya que, como bien lo señala Kant, la ley permisiva (en este texto) no es una prohibición a la cual se le presenten casos particulares ante los cuáles sea inaplicable "[...] pues los permisos se introducen en la ley de manera casual, no según un principio, sino a tientas" (VIII, 348), y proceder así con la ley daría lugar a "[...] meras leyes generales (que valen *en general*), pero no leyes universales (con validez *universal*)"¹⁶ (VIII, 348). Si se presta atención al argumento kantiano, puede captarse que con lo que no está de acuerdo Kant es que el permiso sea algo que le sea añadido exteriormente a las leyes, o sea, que sean los casos particulares los que dicten sobre la ley; por lo tanto, no se sigue ningún principio al otorgar el permiso, sino que los permisos son concedidos conforme se van dando los casos (a tientas). Sin embargo, si la misma ley contemplara un principio bajo el cual se incluyeran las condiciones para el levantamiento de la prohibición, entonces el permiso no sería externo a la ley, sino que le sería inherente y esta ley "[...] habría sido al mismo tiempo una ley permisiva" (*Ibid.*). Es precisamente por esto que no hay contradicción entre la prohibición y el permiso, y de ahí también cabe deducir que no se rompe la ley con el otorgamiento de los permisos, ya que estos están incluidos en la misma ley.

¹⁶ Las cursivas son mías.

Habiendo dicho todo lo anterior, todavía queda por profundizar la manera en que se configura el permiso al interior de la propia ley permisiva. Kant señala que "[...] las leyes, en general, contienen un fundamento de necesidad práctica objetiva, mientras que el permiso contiene un fundamento de la contingencia práctica de ciertas acciones" (VIII, 348). Por lo cual habría que entender a la ley permisiva como una unión de contingencia y necesidad. Esta unión no puede ser entendida como una acción contingente que es movida al plano de la necesidad, pues eso daría como resultado: "[...] la obligación de una acción a la que nadie podría ser obligado" (*Ibid.*), pero este resultado únicamente es posible "[...] si el objeto de la ley tiene en ambas relaciones la misma significación" (*Ibid.*). En consecuencia, tiene que haber una diferencia entre la necesidad (la prohibición en este caso) y la contingencia (el permiso) que sea capaz de hacer coexistir a ambas en "[...] la fórmula de la ley permisiva" (*Ibid.*).

La diferencia que cumplirá esta función es una de carácter temporal. Kant explica esto tomando como punto de partida el artículo preliminar sobre la adquisición de Estados¹⁷. En este artículo la prohibición "[...] sólo se refiere al modo de *futura* adquisición de un derecho"¹⁸ (*Ibid.*), mientras que "[...] la liberación [*Befreiung*] de tal prohibición, es decir, el permiso, se refiere al *presente* estado posesorio"¹⁹ (*Ibid.*). De este modo la contingencia toma el lugar del presente y la necesidad el del futuro.

Kant habla con mayor claridad cuando escribe que ese estado posesorio "[...] puede mantenerse *en el tránsito* fuera del estado de naturaleza al estado civil" (*Ibid.*) y que "[...] tal competencia de la posesión continuada no tendría lugar si tal supuesta adquisición hubiera sucedido en el estado civil" (*Ibid.*), o sea, que cuando se refiere al 'presente' habla, de manera concreta, de un estado de naturaleza y con 'futuro' se refiere a un estado civil²⁰. Pues de las citas puede defenderse que los permisos que otorga la ley permisiva sólo son válidos en un estado de naturaleza y que una vez instaurado el estado civil (la Federación de Naciones [VIII, 356]), no se otorgarían más permisos. Por ello, en un estado civil aquellas prohibiciones laxas se tornan estrictas.

¹⁷ Si bien el carácter temporal puede notarse con mayor claridad en el tercer artículo preliminar: "<<Los ejércitos permanentes (*miles perpetuus*) deben desaparecer por completo *con el tiempo*>>" (VIII, 345) [el último subrayado es mío]

¹⁸ La cursiva es mía.

¹⁹ La cursiva es mía.

²⁰ La importancia de esto se verá en la última sección del presente capítulo.

La última consecuencia que me gustaría mostrar, antes de entrar al tratamiento de la ley permisiva en el Apéndice de *Hacia la paz perpetua*, es que, al estar incluidos los permisos en la ley permisiva, actuar contra ella no representa un quebrantamiento de la ley, siempre y cuando no se haga al interior de un estado civil. Me explico, al contener la posibilidad del permiso, la ley permisiva contempla dentro de sí la posibilidad de que no se siga su mandamiento. De modo que no seguir su mandamiento no es ir en contra de ella, sino hacer algo que le es inherente a la misma, al menos hasta el tiempo en que su prohibición laxa se torne estricta.

En la sección anterior se trató de la ley permisiva en el terreno del derecho privado, mientras que esta sección se ha tratado de la misma en el derecho de gentes. Falta por explorar el plano jurídico del derecho en la constitución de un Estado.

Ciertamente llama la atención que la ley permisiva vuelva a hacer aparición en el Apéndice, cuyo título reza: "Sobre el desacuerdo entre la moral y la política respecto a la paz perpetua" (VIII, 370). En el Apéndice Kant distingue la política y la moral, definiendo a la primera como doctrina del derecho ejerciente (*ausübender*) y la segunda como doctrina del derecho, pero teórica (*theoretisch*) (*Ibid.*), esto con motivo de la pregunta sobre si la moral puede ser considerada praxis.

La respuesta de Kant es positiva²¹, en tanto esta es "[un] conjunto de leyes incondicionales y obligatorias, de acuerdo a las cuales nosotros tenemos que actuar" (*Ibid.*). Lo que a Kant le parece que no es consecuente, es que se admita el carácter obligatorio de la moral y se sostenga "[...] que no está en el poder de uno" (*Ibid.*), debido a que la obligación de la ley no podría tener validez si no pudiera ser cumplida por los agentes a los cuales obliga²². Por lo tanto, *no debe* haber conflicto entre la teoría y la praxis o, mejor dicho, entre la praxis prescrita por la teoría y la praxis que se puede llevar a cabo efectivamente, *se debe poder* transitar de la teoría a la práctica²³.

Contra esta visión se levanta el práctico "[...] para el que la moral es sólo teoría" (VIII, 371), pues "[...] él pone de pretexto, ver de antemano que, partiendo de la na-

²¹ "La moral es ya en sí misma una praxis (*Praxis*) en sentido objetivo" (VIII, 370)

²² Kant recurre a la frase latina *ultra posse nemo obligatur* (*Ibid.*), que puede traducirse como: "Nadie está obligado a más de lo que puede".

²³ Cabe agregar que la otra salida sería negar toda autoridad a la moral y no tanto afirmar que existe la teoría y la práctica como dos zonas separadas una de otra.

turalidad del hombre, este mismo no querrá lo que le es exigido para llevar a todos hacia el fin que conduce a la paz perpetua" (*Ibid.*). Este interlocutor que construye Kant admite que "[e]s el querer de todos los seres humanos individuales vivir en una constitución legal que sea conforme a los principios de libertad" (*Ibid.*), a pesar de ello "[...] este no es suficiente, sino que *todos juntos* quieran este estado" (*Ibid.*)²⁴. Siguiendo esta argumentación el práctico concluye que:

[...] debe venir una causa unificante, que brinde unidad al distinto querer particular de todos, para sacar una voluntad común, que no puede ser ninguna de ellas: así, la ejecución de esa idea (en la praxis) no puede contar con otro inicio del estado jurídico, que la violencia (*Gewalt*), en cuya coacción, posteriormente, es fundamentado el derecho público; el cual, sin embargo, deja esperar, ya de antemano, grandes desviaciones de esa idea (la teoría) en la práctica (*Ibid.*)

El práctico reconoce que, en su ejecución, la idea moral no siempre se realiza conforme a lo que ella representa. El mayor ejemplo sería la forma en que se les unifica a las distintas voluntades particulares, pues, aunque quieren vivir bajo la idea moral de derecho, son obligados *violentamente* a vivir en un estado jurídico. Al ser violento el origen del derecho, argumenta el práctico, no podrá coincidir con el ideal moral, pues "[...] quien ya tiene la violencia en las manos, no se dejará prescribir leyes por el pueblo" (*Ibid.*). La voluntad general que surgiría de semejante acto violento de unificación, y que se perpetuaría a través de la violencia que tuvieran los detentores de la misma, no sería ni siquiera la unión de las voluntades de todos, sino que en última instancia sería la voluntad de quienes poseen una violencia lo suficientemente fuerte como para mantener unida a una diversidad de voluntades que desde el inicio no quisieron conjuntamente vivir bajo una constitución jurídica.

Al estar la praxis desviada del ideal y al ser imposible esperar que los detentores de la violencia escuchen las demandas de la colectividad unificada bajo una constitución civil, la praxis que defiende el práctico estaría

[...] fundamentada en principios empíricos de la naturaleza humana, la cual no considera que sea poco tomar instrucción para sus máximas del modo en que acontece el mundo, en lo cual podría esperar encontrar una base segura para su edificio de la prudencia estatal (*Staatsklugheit*) (*Ibid.*)

Al ser la moral insuficiente debido a las desviaciones que ella sufre en la ejecución, es la política, "[...] en tanto arte de gobernar a los hombres" (VIII, 372), el único principio para la acción política. El práctico termina por ser, a los ojos de Kant, un

²⁴ Las cursivas son mías.

moralista político que hace "[...] una moral que sea favorable a la ventaja del hombre de Estado" (*Ibid.*).

Kant contrapone a la figura del moralista político la del político moral. Este político toma "[...] los principios de la prudencia estatal de tal modo que puedan existir junto con la moral" (*Ibid.*). Este mismo, de acuerdo a Kant, tendría que seguir el principio:

[S]i son encontradas fallas en la constitución estatal (*Staatsverfassung*) o en la relación con los Estados (*Staatenverhältnis*), que uno no ha podido evitar, entonces es deber, particularmente para los jefes de Estado; que esté considerado, cómo estas fallas podrían ser reparadas y hechas en conformidad con el derecho natural, tal como está en la idea de la razón como modelo" (*Ibid.*)

Algunas líneas después, esto mismo aparece bajo la forma de una ley permisiva que permite "[...] dejar existir la situación de un derecho público aquejado por la injusticia, hasta el completo cambio profundo de todo, ya sea que maduró por sí mismo o, a través de medios pacíficos fue acercándose a la maduración" (VIII, 373). Juntando los principios de la moral y de la prudencia estatal (el arte de gobernar a los hombres, como se señaló anteriormente), el político moral tendría que encargarse de gobernar de tal modo que ejecute "[...] las reformas que lleven al ideal del derecho público" (*Ibid.*). Aquí podemos encontrar una vez más la relación temporal presente-futuro que se veía en la ley permisiva de los artículos preliminares.

Hay que tomar en cuenta que Kant cede este permiso teniendo en cuenta las organizaciones políticas *de carácter despótico*, o sea, aquellas en las cuales "[...] la voluntad pública es manejada por el regente como su voluntad particular" (VIII, 352), entendiendo por regente no a una persona singular, sino a todo agente que posea el poder ejecutivo y se le califica a una constitución como despótica, en tanto la figura del regente y del legislador están confundidas (Cfr. *Ibid.*).

Claro que este permiso sólo podría ser otorgado a un político moral y no a un moralista político, a pesar de que el primero se encuentre en una situación en la cual él posea en sus manos un poder despótico, debido a que Kant reconoce que "[u]n Estado también se puede gobernar republicanamente, si este posee, de acuerdo a la constitución vigente, un poder despótico" (*Ibid.*). La razón más importante que encuentro para esto yace en que la figura del político moral toma como punto de partida que la moral y la política pueden coincidir, y el permiso se otorgaría en función de que acepta de antemano aquella coincidencia, incluso si su poder fuera despótico; pero al moralista político le sería imposible apelar a la ley permisiva sin reconocer

que moral y política pueden coincidir. En consecuencia, *se puede sostener con fundamentos* que un político moral haga las reformas necesarias para llevar del despotismo al republicanismo, o sea, de un estado de injusticia a uno de justicia²⁵, lo cual significa gobernar al pueblo "[...] hasta que paulatinamente el pueblo se vuelva capaz de ser influido por la sola autoridad de la ley" (VIII, 372)²⁶.

Lo cual significa que además de la proyección a futuro, en esta forma de la ley permisiva también importa mucho la autoridad que puede apelar a aquella ley o, al menos, la clase de autoridad con la que se pretende presentar quien quiera apelar a esa ley. Se reconoce de nuevo aquí una obligación laxa, pues la ley permisiva da lugar a la persistencia de una injusticia, pero esto ya está contenido en la ley siempre y cuando la postergación no sea infinita y que en algún punto se llegue a la eliminación de la injusticia.

Si bien estos dos modos de la ley permisiva presentados en este apartado han mostrado ciertos parecidos, falta por ver cómo es que puede sostenerse una unidad que unifique a los tres distintos modos que se han presentado de la ley permisiva.

²⁵ Es muy probable que a primera vista esto parezca dejar la tarea de la transformación política en las buenas intenciones del político moral y que los gobernados tengan que confiar en las mismas. A pesar de ello, creo que es posible argumentar que no sólo son sus buenas intenciones; si se toma en cuenta el artículo secreto que Kant añade como suplemento segundo a la paz perpetua. Así, se puede defender que el político moral estará también ligado a la obligación que dicta que: "<< Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra >>" (VIII, 368). Si bien Kant es cuidadoso en especificar que este artículo no se trata de que el Estado siga lo que diga el filósofo, "[...] sino sólo que se le oiga" (VIII, 369). El filósofo no sólo se le tiene que dar el permiso de hablar, sino que se le debe escuchar. De este modo, el político moral tendrá alguna especie de coordenadas sobre las cuáles sabrá hacia donde *debe* dirigirse la organización estatal.

Y si bien este principio no pueda parecer válido ante nuestras contemporáneas sociedades plurales en las cuales existen un gran número de reivindicaciones sociales que exigen ser escuchadas, por el motivo de que las voces a escuchar eran para Kant sólo las de los filósofos; es, a mi parecer, bastante cierto que al hablar de libertad expresión no sólo es necesario asegurar el expresarse, sino que al mismo tiempo hay que asegurar alguna forma de ser escuchado, para que las exigencias no lleguen a oídos sordos.

²⁶ Lo cual no significa que la tarea del político moral sea adoctrinar al pueblo de tal forma que sigan ciegamente el derecho, sino que, siguiendo la segunda fórmula que brinda Kant del principio de publicidad que dice: "<<Todas las máximas que *necesitan* de la publicidad (para no perder su fin) concuerdan a la vez con el derecho y la política >>" (VIII, 386), la tarea del político moral es generar una legislación tal que necesite ser hecha pública para que su fin sea alcanzado. Por lo anterior, la labor del político moral no es sólo hacer que el pueblo sea conforme a la ley (por ejemplo, al mantenerlo unido bajo un derecho público), sino que la ley sea conforme al pueblo, y a esto es a lo que deben dirigirse sus reformas.

La unidad de la ley permisiva

Habiendo explorado las distintas dimensiones en las que se presenta la ley permisiva, queda por determinar si entre esos distintos contextos presentados es posible encontrar algún principio o característica que permita considerarlos en unidad. La presente sección se dedicará a sostener que lo que unifica a la ley permisiva en estos distintos contextos es que hay un *estado posterior* de donde obtiene la ley permisiva su validez en tanto tal²⁷ y, a la vez, una distinción entre lo provisional y lo perentorio.

Esto es visible en la ley permisiva tal como se encuentra en la *Paz Perpetua*, precisamente porque los permisos que otorga la ley permisiva se justifican bajo el presupuesto de que la suspensión de la aplicación de esta ley no se hará infinitamente, sino que en algún punto encontrará esta su ejecución o, al menos, las condiciones para que esta pueda estar vigente. De no ser por ese estado futuro la ley permisiva de los artículos preliminares carecería de sentido, pues aquél marca el límite que evita el continuo aplazamiento de la ley.

Asimismo, la ley permisiva tal como la encontramos en el primer apéndice de la *Paz Perpetua* da lugar a que subsista alguna injusticia en una constitución civil siempre y cuando en el futuro se hagan reformas necesarias a una constitución estatal²⁸. Así se puede notar de nuevo que el origen del permiso está en el estado posterior. En este caso la ley permisiva aplazaría la obligación de ejecutar las reformas que puedan eliminar una injusticia de la constitución civil; sin embargo, hay que suponer que de alguna manera ese aplazamiento no será perpetuo y esto sólo es posible partiendo de que estas reformas serán efectivamente realizadas en un futuro.

Por último, se da la ley permisiva en la *Metafísica de las Costumbres*. Esta entra en escena al considerar la posibilidad de tener algo como mío en sentido jurídico, y lo interesante de esta ley es que parece ser diferente de la manera en que se plantea en la *Paz Perpetua*, debido a que aquí no se habla de casos en que se deja pasar por alto un acto que iría en contra de la ley. Aquí el permiso se ve como un postula-

²⁷ Habría que mencionar aquí que la validez se refiere a la fuente de la permisividad y no a la de la obligatoriedad práctica.

²⁸ No está de más mencionar que este recurso a la ley permisiva sólo puede ser válido bajo la condición de que la moral sea capaz de determinar a la política.

do de la razón práctica que brinda la facultad de poseer un objeto jurídicamente, incluso en ausencia de las instituciones jurídicas pertinentes. Así el permiso establece para el dueño un derecho sobre la cosa y hacia los demás una obligación de no usar el objeto que ahora posee un dueño.

Pero esta diferencia desaparece en cuanto se toma en consideración que esta *posesión permitida* posee un carácter provisional, el cual sólo es posible en tanto esta tiene que llevar a los hombres en estado de naturaleza a un estado jurídico donde la misma se vuelva perentoria. Su provisionalidad depende de que se realice ese estado posterior, tal como espero haberlo mostrado en la sección dedicada al concepto de ley permisiva en la *Metafísica de las Costumbres*.

Si bien creo que he podido comprobar que al menos en estos tres planteamientos existe una característica común, también surge otra tarea cuando se toma en cuenta que el escrito de la *Metafísica de las Costumbres* es posterior al de la *Paz Perpetua*, a saber, que en este escrito posterior sea posible defender que la ley permisiva subsiste en los mismos campos en los cuales era asignada en el texto sobre la paz, estos son: el derecho en el Estado y el derecho de gentes. Esta tarea se puede resolver si consideramos que es posible hallar la dualidad provisional-perentorio en otros párrafos de la *Metafísica de las Costumbres*²⁹.

En el escrito mencionado Kant apunta que "[...] el soberano ha de tener la posibilidad de cambiar la constitución política cuando no es fácilmente conciliable con la idea de contrato originario" (MS 340), pero este cambio de constitución política no puede ser, para Kant, una modificación de la forma del Estado (transitar de una aristocracia a una democracia, por ejemplo), sino un cambio en la forma del gobierno, o sea, la instauración de una república y, al mismo tiempo, tiene que hacerse paulatinamente si el soberano no puede ejecutarlo de una sola vez (*Ibid.*). Mediante esto podría transitarse de un Estado en donde la forma de gobierno no persiga la "[...] sumisión del pueblo" (*Ibid.*) a otro donde se rija tomando la libertad como principio (*Ibid.*). Cuando la libertad y las leyes que surgen de la misma gobiernan una comunidad política, se da "[...] el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente*" (MS 341). Mientras no se

²⁹ Tomo como punto de partida esta dualidad debido a que esta es resultado de la reflexión que hace Kant en torno a la ley permisiva.

llegue a aquella situación todo derecho interno será sólo "[...] *provisional* y no un estado de la sociedad civil absolutamente jurídico" (*Ibid.*).

Kant no profundiza más en esto, aunque lo que me interesa rescatar es que tomando en cuenta que la posesión provisional adquiriría su legitimidad de una futura posesión perentoria en el derecho privado, es posible sostener que se aplica lo mismo aquí; el derecho interno vale provisionalmente gracias a un futuro derecho perentorio.

Esto muestra que a pesar de que ya no menciona la ley permisiva como lo hacía en el escrito sobre la paz, se apoya en los conceptos que resultaron de su reflexión sobre esa ley. Asimismo, se puede notar que el contexto en el que se muestran es parecido al de la *Paz Perpetua*, pues ambos mencionan la concesión que se hace para que una organización política pueda reformarse poco a poco hasta lograr coincidir con la idea de la república.

Lo mismo se puede ver cuando Kant aborda el derecho de gentes en la *Metafísica de las Costumbres*. Aquí apunta el autor que mientras entre los Estados se viva en un estado de guerra y no en uno legal,

[...] todo derecho de los pueblos y todo lo mío y tuyo externo de los Estados, que se adquiere y conserva mediante la guerra, es únicamente *provisional*, y sólo en una *asociación universal de Estados* (análoga a aquélla por la que el pueblo se convierte en Estado) puede valer *perentoriamente* (MS 350)

Aquí puede notarse el par provisional-perentorio, así como también se puede resaltar que en este caso se da la transición de un estado no jurídico a otro jurídico como sucedía en el derecho privado con la posesión provisional. El argumento para este caso es el mismo que en el anterior, aludiendo a lo establecido en la sección del derecho privado, la *validez provisional* del derecho de los pueblos y de la posesión del Estado frente a otros Estados sólo es posible gracias a un estado jurídico futuro en el cual lo provisional se vuelva perentorio. Sin ese estado futuro no es posible que lo provisional tenga validez en tanto tal.

Todo lo anterior abre la pregunta de cómo se sustenta la certeza sobre ese futuro estado, ya que si es la fuente de la legitimidad de lo provisional no tendría que ser sólo posible, pues cabría la posibilidad de que no lo fuera y la validez de lo provisional no tendría un sustento suficiente, en todo caso tendría que ser necesario.

Kant todavía en la *Metafísica* piensa que el "[...] establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del *fin final* (Endzweck) de la doctrina del derecho" (MS 355). Si uno toma esto como cierto y añade que debemos de actuar para lograr este fin, incluso cuando sólo fuera "[...] un deseo irrealizable" (*Ibid.*); entonces resultan dos cosas: en primer lugar, que el fin final al que apunta el derecho y que es, a final de cuentas, el estado jurídico donde "[...] están garantizados mediante leyes lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombre vecinos entre sí" (*Ibid.*) es aquél donde lo provisional se vuelve perentorio, y en segundo lugar, que Kant admite que por un lado, en el curso de los hechos este fin final puede ser irrealizable de modo que su necesidad fáctica queda puesta en duda, pero por otro, que esto no afecta en nada a su necesidad práctica y que sigue teniendo fuerza como principio rector del actuar humano.

Aún con ello, esto resuelve sólo parcialmente la cuestión sobre la validez del futuro que sustenta lo provisorio. Pues lo único que puede afirmar es que ese futuro es necesario en sentido práctico, dejando de lado la realidad efectiva del mismo. A pesar de ello, puede afirmarse que en caso de que este futuro sea necesario 'históricamente', no puede sostenerse que esta necesidad tenga que ser determinista, aludiendo a que Kant admite la posibilidad de que sea irrealizable, sino que sería necesario investigar si en algún punto Kant llegó a pensar que esta necesidad práctica pudiera traducirse en una necesidad efectiva sin que esto conlleve una comprensión determinista de la historia. Esta posibilidad es la que, a mi parecer, se abre en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*.

Capítulo II. Finalidad Subjetiva y Finalidad Objetiva

Finalidad Subjetiva

El capítulo anterior cerró con la pregunta sobre si es posible pensar para la historia una necesidad de tipo no determinista, pero que, al mismo tiempo, pudiera ser traducida como parte de la realidad efectiva. En esta sección, y la siguiente, se tratará de argumentar que aquella necesidad puede ser encontrada en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, en el concepto de finalidad. Este es abordado de dos formas distintas: 1) como finalidad subjetiva cuando se trata de los juicios estéticos y 2) como finalidad objetiva cuando se trata de los juicios teleológicos.

Para poder ayudar al lector, mencionaré lo que pretendo mostrar en este capítulo y por qué abordo los temas de lo bello, lo sublime y la teleología. El concepto de finalidad que se muestra en la actividad reflexionante de la facultad de juzgar da lugar a una necesidad que sólo puede manifestarse cuando el sujeto se enfrenta a la diversidad de la experiencia, lo que vuelve a esta necesidad contingente. Esta actividad de la facultad de juzgar abre la posibilidad de una mediación entre la naturaleza y la libertad, misma que es determinada por la razón como la posibilidad de la realización del *fin final* en la naturaleza³⁰. De ahí la importancia de abordar sucintamente el desarrollo de esta noción en sus distintas manifestaciones, para entender cómo se desarrolla esta conexión entre entendimiento y razón.

Aunado a lo anterior, la forma en que se ha abordado la ley permisiva nos ha traído hasta la historia (comprendida como el actuar del hombre al interior de la naturaleza) y la posibilidad del desarrollo de un fin final en la naturaleza que pueda brindar necesidad a la ley permisiva, de tal manera que su orden legal no sea meramente provisorio. Bajo esta perspectiva, el presente capítulo y el siguiente serán el sustento teórico para esta visión de la historia, debido a que el derecho (como se concluyó anteriormente) persigue también la realización de un fin final, la paz perpetua.

³⁰ “[L]a facultad de juzgar, suministra el concepto mediador entre los conceptos de naturaleza y el concepto de libertad, que hace posible el tránsito desde lo puramente teórico hacia lo puramente práctico [...] pues de esta manera se reconoce la posibilidad del fin final, que sólo puede llegar a realizarse en la naturaleza y de acuerdo con sus leyes” (KU BLV)

La facultad de juzgar

Kant define en su tercera crítica que la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) “[e]s la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal” (KU BXXV-VI), bajo esta definición se puede decir sin problemas que la función de la facultad de juzgar es la *universalización*. Esta función puede cumplirse de dos modos distintos: 1) lo universal antecede a lo particular, en este caso lo universal está dado de antemano y lo que hace la facultad de juzgar es simplemente subsumir al particular bajo el universal que se localiza en el entendimiento puro (KU BXXVI) y 2) está dado lo particular, pero la facultad de juzgar tiene que *buscar* lo universal (KU BXXVI).

Aunque Kant acepte que en el entendimiento puro se encuentra “[...] la posibilidad de una naturaleza (en cuanto objeto de los sentidos)” (KU BXXVI), también reconoce que “[...] las formas de la naturaleza son tan variopintas y hay, por así decirlo, tantas modificaciones de los conceptos trascendentales que quedan sin determinar mediante aquellas leyes dadas a priori por el entendimiento puro” (KU BXXVI). O sea que, aunque el entendimiento posibilite una naturaleza, no puede determinar de antemano todas las formas de aparición en que se presenta esta a los sentidos, sino que sólo da lugar a que esta *pueda presentarse* como objeto de los sentidos³¹. Aquí también habría que hacer énfasis en que esta función sólo se muestra cuando el sujeto es asaltado por la diversidad de su experiencia, y es a partir de esta que tanto la finalidad subjetiva como la objetiva, que son pensadas por la facultad de juzgar, serán posibles.

Por un lado, la facultad de juzgar es determinante, mientras que por otro es simplemente reflexionante³². Será esta última función sobre la que Kant se enfocará en su tercera crítica.

³¹ El entendimiento puro podría, por ejemplo, determinar que todo fenómeno tiene que subsumirse a la ley de la causalidad según la categoría de relación; sin embargo, no puede anticipar de ninguna manera todos los fenómenos efectivos para los cuales habría que aplicar la misma regla. Para poner un ejemplo (sencillo, pero muy ilustrativo), la ley de la causalidad no podría anticipar los colores o los tamaños de los objetos que entran en relación causal; sin embargo, en nuestra experiencia nos encontraríamos con objetos de colores y tamaños específicos a los cuales habría que subsumir bajo la ley de la causalidad mecánica de la naturaleza.

³² Aquí es importante no perder de vista que en ambos casos se está universalizando al particular ya sea que se lo piense desde un universal dado de antemano o desde la mera posibilidad de un universal que pudiera serle asignado.

El concepto de finalidad

Antes que nada, es necesario aclarar el concepto de finalidad que usa Kant en la tercera crítica, para poder diferenciarlo de la finalidad práctica. El filósofo alemán parte de que el concepto puede ser tematizado como el “[...] fundamento de realidad del objeto” y que, en tanto posee esta característica, puede ser considerado como *fin* (KU BXXVIII). A su vez la “[...] concordancia de una cosa con aquella índole de las cosas que sólo es posible según fines” (KU BXXVIII) es la *finalidad*. Si partimos de que la posición del fin es ocupada por el concepto, entonces la finalidad será *la concordancia* de la cosa con el concepto.

Lo peculiar de la actividad de la facultad de juzgar cuando tiene que organizar la diversidad empírica de la naturaleza, es que, como quedó anteriormente mencionado, los conceptos puros del entendimiento (las categorías) no bastan para determinar esa multiplicidad, de ahí que estas ‘particularidades libres’ no posean un fin o concepto al cual puedan ser dirigidas. Lo que hace la facultad de juzgar, en tanto que sólo reflexiona, es que aquella diversidad la considera “[...] como si un entendimiento (si bien no el nuestro) las hubiese dado a nuestras capacidades cognoscitivas, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza” (KU BXXVII). Este principio que adopta la facultad de juzgar reflexionante, apunta Kant, no puede servir para que esta brinde leyes determinantes a la naturaleza (como podría hacerlo si tuviera a la mano los universales del entendimiento puro) (KU BXXVII), sino que es la propia facultad de juzgar la que se brinda una regla a sí misma.

De ahí que ella no constituya un conjunto independiente de principios que determinan la naturaleza (una autonomía³³), pero sí un terreno con un principio válido, o sea, que no está subordinada a ninguna otra legislación más que la suya (heautonomía) (KU BXXXVII) y que, en consecuencia, sus leyes particulares sean mentadas leyes sólo porque se presupone que hay un entendimiento detrás de la diversidad empírica de la naturaleza y que en este se encontraría el fundamento de la necesidad de las leyes particulares. En otras palabras, así como nuestro entendimiento posee conceptos que posibilitan una naturaleza en general, este segundo enten-

³³ Es necesario tener siempre presente que esta autonomía se refiere a la que existe entre razón y entendimiento, como dos tipos distintos de legislación (KU B XVIII)

dimiento, que presupone la facultad de juzgar reflexionante, tendría los conceptos que posibilitan cada uno de los casos de la diversidad empírica de la naturaleza.

Ahora bien, eso es *lo que presupone la facultad de juzgar reflexionante*. Cabe bien recordar la otra cara de la moneda: la facultad de juzgar determinante. Al comparar las dos, uno puede ver que en ambas se repite la necesidad de que haya un entendimiento del cual provengan los universales, bajo los cuales subsumir a los particulares. También es necesario mencionar que el entendimiento “[...] posee *a priori* leyes universales de la naturaleza sin las cuales ésta no podría ser en modo alguno objeto de su experiencia” (KU BXXV) y que “[...] precisa también, por añadidura, de cierto orden de la naturaleza en sus reglas particulares, que sólo pueden conocerse empíricamente y que en relación con él son contingentes” (KU BXXV). La primera conclusión sería: que estas reglas particulares *de la naturaleza* no serían posibles sin, por decirlo así, una naturaleza ‘base’ sobre la cual pudiera manifestarse la diversidad empírica (cuya posibilidad está en los conceptos puros del entendimiento) y que esta naturaleza sería la que brinda el entendimiento³⁴.

Continuando con el argumento, Kant ha admitido que existen *reglas particulares* conocidas sólo empíricamente. Estas mismas “[...] tiene que pensarlas el entendimiento como leyes (o sea, como necesarias), porque de lo contrario dichas reglas no podrían constituir ningún orden de la naturaleza” (KU BXXXV), o sea, que la cualidad de leyes es brindada por el entendimiento, para que la naturaleza pueda ser comprendida como ordenada. De ahí que las ‘leyes particulares’ provengan más de una exigencia del entendimiento que de la actividad autónoma de la facultad de juzgar reflexionante, a pesar de que aquél carezca de los conceptos para fundamentar su necesidad. De ahí la segunda conclusión, la facultad de juzgar (tanto la reflexionante como la determinante) responden al entendimiento, de una u otra forma y que las leyes particulares que la facultad de juzgar reflexionante encuentra en la naturaleza responden a una exigencia del entendimiento.

³⁴ Esto no significa que defienda que, en Kant, la diversidad empírica pueda ser reducida totalmente a las categorías, pues la cantidad de leyes empíricas posibles es infinita (KU B XXXIII) y, como quedó apuntado, estas sólo se van dando a conocer empíricamente; por lo tanto, es siempre posible que exista una ley empírica no descubierta, simplemente porque no se ha tenido la experiencia de la misma. Además, que haría falta descubrir el principio o los principios a los cuáles reducir esas leyes, los cuales son desconocidos para nuestro entendimiento.

Cabe aclarar que, aunque la facultad de juzgar reflexionante sigue una exigencia del entendimiento para generar una “[...] experiencia enteramente coherente” (KU BXXXIV), su actividad propia consiste en que esta exigencia la transporta a la diversidad de la naturaleza³⁵, de modo tal que la exigencia del entendimiento aparece transformada como la concordancia entre la diversidad de la naturaleza (sus leyes particulares) y las facultades cognoscitivas, o sea, que esta exigencia es transportada del entendimiento a la naturaleza. Me explico, el entendimiento requiere que la diversidad de la naturaleza se encuentre regulada, esta regularidad, que regiría a la diversidad de la naturaleza, necesita ser comprendida como una diversidad de leyes particulares que pueden “[...] hallarse bajo un número de principios, en cuya búsqueda hemos de afanarnos” (KU BXXXV), para poder sostener que existe un orden en la naturaleza no sólo en lo general, sino en lo particular. Empero, esta exigencia proviene *del entendimiento*, la facultad de juzgar reflexionante lleva esta exigencia a la naturaleza en su diversidad empírica, de tal modo que al comprender la naturaleza como una diversidad de leyes particulares da la apariencia de que es la naturaleza que se adecua a las facultades cognoscitivas (el entendimiento incluido en ellas) y no que es la facultad de juzgar respondiendo a la exigencia del entendimiento, o sea, que pensamos que esa adecuación a las facultades cognoscitivas está en la naturaleza y no que, *fue puesta en la naturaleza*^{36, 37}.

En última instancia, el entendimiento ideal capaz de conocer a la naturaleza en sus leyes particulares, presupuesto por la facultad de juzgar reflexionante, es el resultado de la exigencia de nuestro entendimiento, que al carecer de conceptos prescribe a la facultad de juzgar una regla de universalización que pueda aplicar en aquellos casos donde las categorías no sean suficientes para subsumir a lo particular en lo

³⁵ “La facultad de juzgar presupone *a priori* esta concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocer, al efecto de su reflexión sobre la naturaleza según sus leyes empíricas, en la medida en que el entendimiento la reconoce como objetiva y al mismo tiempo como contingente, y tan sólo es la facultad de juzgar la que atribuye dicha concordancia a la naturaleza como finalidad trascendental” (KU BXXXV)

³⁶ “Ahora bien, hasta donde podemos comprender, es contingente que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares, cuya diversidad y heterogeneidad cuando menos posibles superan toda nuestra capacidad aprehensiva, se adecue sin embargo realmente a ésta; y el descubrimiento de tal orden es una empresa del entendimiento, el cual es conducido a ello a propósito de un fin necesario suyo, a saber, introducir en ese orden una unidad de principios; y la facultad de juzgar tiene entonces que atribuir este fin a la naturaleza, ya que el entendimiento no puede prescribirle ninguna ley a este respecto.” (KU B XXXIX) El subrayado es mío.

³⁷ Tampoco quiero decir con esto que, en realidad, la diversidad de la naturaleza no coincida con las facultades cognoscitivas; sino que, en todo caso, es la facultad de juzgar la que la hace coincidir. *Esta coincidencia es el trabajo de la facultad de juzgar*. Es por eso que no se puede decir que la naturaleza no coincide, porque de hecho coincide y esto es gracias a la facultad juzgar, la diferencia radicaría en identificar que el fundamento de esta coincidencia no está en la naturaleza.

universal. Y que sólo es una forma para mantener la coherencia en la experiencia, de ahí que indique sólo cómo debe proceder la facultad de juzgar y no determinaciones de los objetos (KU BXXXI), o sea, que es puramente trascendental pues “[...] se representa la condición universal *a priori* únicamente bajo la cual las cosas pueden ser objetos de nuestro conocimiento en general” (KU BXXXIX), ya que de no admitir la concordancia entre nuestras facultades cognoscitivas y la diversidad empírica de la naturaleza

“[...] no podríamos obtener ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas y, por ende, ningún hilo conductor para organizar con este una experiencia y una investigación de la naturaleza conforme a toda su diversidad (KU BXXXVI).

Con ello se cerraría de antemano la posibilidad del conocimiento de la diversidad empírica de la naturaleza.

Como ya se puede anticipar, la condición *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante es la concordancia entre la diversidad de la naturaleza y las facultades cognoscitivas. Esta concordancia es a la vez la finalidad, pues, aunque carezca el entendimiento humano de conceptos (de fines), aún existe la concordancia, sólo que habría que hacer la observación de que esta finalidad al carecer de conceptos carece al mismo tiempo de fines, o sea, que es una finalidad *sin fin*. Una cosa sin concepto, por así decirlo³⁸.

Habiendo llegado al punto en que se descubre que la actividad de la facultad de juzgar reflexionante se traduce en una finalidad sin fin, puede abordarse la representación subjetiva de la finalidad de la naturaleza, o sea, el juicio estético.

La finalidad subjetiva, el juicio estético

Un primer asunto a tratar, es la relación entre la estética y la finalidad que la facultad de juzgar deposita en la naturaleza.

³⁸ Añadiendo a esto, que se comienza a notar un atisbo de cómo necesidad y contingencia se combinan en la facultad de juzgar, pues si ésta posee un principio *a priori*, este es, de inicio necesario (KrV B3-4); pero como sólo puede darse en la diversidad de la experiencia, es a la vez contingente, pues las ‘leyes particulares’ sólo se dan con la experiencia y por ello, son contingentes, porque no puede comprender su unidad de inicio, se las tiene que experimentar, que ‘experimentar’.

Ya en la introducción a la tercera crítica (la que se publicó en la versión definitiva), Kant comenzaba a trazar una analogía entre el sentimiento de placer y la facultad de juzgar, apelando a que: así como la facultad de juzgar se localiza entre las legislaciones del entendimiento y de la razón, como poseyendo un principio propio, pero sin un campo de objetos al cual determinar (KU BXXI), del mismo modo el sentimiento de placer y displacer se localiza entre la facultad de desear y la facultad de conocer (KU BXXIII).

Kant profundiza páginas más adelante en el argumento para sostener esta analogía entre el sentimiento de placer y displacer, y la facultad de juzgar. Inicia aludiendo a que el entendimiento tiene el fin de introducir una unidad de principios en la naturaleza³⁹, mismo fin que atribuye la facultad de juzgar reflexionante a la naturaleza. Ya que ahora parece que la naturaleza concuerda con las facultades cognoscitivas, se cumple el fin del entendimiento. A lo cual añade Kant: “[e]l logro de cualquier propósito está ligado con el sentimiento de placer” (KU B XXXIX), o sea, que hay un placer en esta concordancia, el placer en la realización del fin del entendimiento a través de la facultad de juzgar reflexionante. La razón de que este placer deje de sernos evidente, es debido a que “[...] la experiencia más común no sería posible sin él [y] ha ido entremezclándose paulatinamente hasta hacerse imperceptible” (KU BXL), pero que, por ejemplo, en los casos donde vemos que las leyes particulares de la naturaleza pueden subsumirse bajo otras leyes (que también serían empíricas), es posible experimentar ese placer (KU BXLII).

Ahora falta determinar por qué es esa relación de carácter estético. Kant inicia al argumentar que lo estético es “[a]quello que es meramente subjetivo en la representación de un objeto, esto es, lo que constituye su relación con el sujeto” (KU BXLII), ahora esto sólo puede ser lo “[...] que no puede ser en modo alguno un ingrediente del conocimiento” (KU BXLIII). Kant concluye que esto que es meramente subjetivo y no brinda material para un posible conocimiento es el sentimiento de placer y displacer (KU BXLIII), lo cual resulta justificado, pues el placer o el displacer sólo pueden ser sentidos desde nuestra propia subjetividad, debido a que estos tienen que ser sentidos; y las cosas que provocan placer en unos, podrían no provocarlo en otros.

³⁹ Cfr. Nota 6

Del mismo modo que el sentimiento de placer y displacer es subjetivo, la finalidad también es meramente subjetiva. Pues ésta, en primer lugar, no puede ser percibida en los objetos (KU BXLIII), aunado a ello, esta finalidad sólo responde a una exigencia del entendimiento que sólo es puesta por la facultad de juzgar reflexionante en la naturaleza, de este modo “[...] es ese componente subjetivo suyo [de la representación del objeto] que no puede convertirse de ningún modo en el objeto de conocimiento” (KU BXLIII). Aquí lo que defiende Kant es que tanto la finalidad como el sentimiento de placer y displacer son elementos puramente subjetivos y “[...] el objeto se llama conforme a fines *tan sólo* porque su representación está inmediatamente vinculada con el sentimiento de placer; y esta representación misma es una representación estética de la naturaleza” (KU BXLIII-IV)⁴⁰. Recordando que ese placer se encuentra en el cumplimiento del fin del entendimiento, cuya realización persigue la facultad de juzgar reflexionante.

Con lo anterior, Kant está determinando que la única manera de saber si el objeto es conforme a fines es, si su representación está vinculada *inmediatamente* con el sentimiento de placer (o asumir que lo está, para los casos en que el placer ya no sea perceptible). Es así que al objeto cuya representación está ligada inmediatamente a un placer que se localiza en la reflexión se le llama bello y la capacidad de juzgar ese placer, se le llama gusto (KU BXLV)⁴¹.

Es necesario añadir, que como el juicio estético de la finalidad del objeto “[...] no se fundamenta sobre ningún concepto preexistente del objeto, ni tampoco lo proporciona” (KU BXLIV-V), no existe la manera de determinar cuáles objetos despertarán este placer, por lo cual, toda pretensión que tenga el sujeto de hacer pasar un objeto como bello, debe de ser sometido a prueba (KU BXLVII), en otras palabras: debido a la falta de conceptos, el único parámetro que se tiene para enjuiciar esta finalidad es el sentimiento⁴².

⁴⁰ El subrayado es mío.

⁴¹ Esto se matizará después.

⁴² “Pero el principio trascendental de representarse una finalidad de la naturaleza en relación subjetiva con nuestra capacidad cognoscitiva ante la forma de una cosa, como un principio para enjuiciarla, deja totalmente indeterminado dónde y en qué casos tengo que establecer el enjuiciamiento como el enjuiciamiento de un producto según un principio de finalidad y no más bien simplemente según leyes universales. Y confía a la facultad de juzgar *estética* el resolver en el gusto la adecuación de ese producto (de su forma) con nuestras capacidades cognoscitivas (en tanto que esta facultad de juzgar estética no decide por medio de la concordancia con conceptos, *sino por medio del sentimiento*).” (KU BLI-II) El último subrayado es mío.

Lo que se juzga en el juicio estético es “[l]a forma del objeto (no la materia de su representación en cuanto sensación)” (KU BXLV), con ello habría que entender que no se juzga la sensación que tenemos de un objeto, sino lo universal (la ley particular) que creemos encontrar en el mismo⁴³.

Finalmente, esta forma de reflexionar sobre los objetos, no sólo se reduce a la relación entre la facultad de juzgar reflexionante con el entendimiento, sino que también a la relación de esta con la razón. Dejando atrás la reflexión sobre la naturaleza y entrando al dominio de la reflexión sobre la libertad (Cfr. KU BXLVIII). De ahí que el juicio estético juzgue tanto un placer en lo bello como un placer en lo sublime, donde el primero trata de una finalidad de los objetos con respecto al sujeto y el otro de una finalidad del sujeto con respecto a los objetos.

Lo sublime

Al lector resultará extraño que, al hablar del juicio estético, vaya a abordar únicamente el juicio sobre lo sublime. Esto tiene una justificación, pues es en el juicio de lo sublime donde la facultad de juzgar *conecta* con la razón a través de este sentimiento, además que el tema que es importante para la presente sección es cómo se presenta en la obra kantiana los distintos modos de aparición de una necesidad no determinista, esto es, contingente o, para el caso, meramente subjetiva. A mi parecer, la exposición de la sección anterior logra dar cuenta de cómo esta necesidad se manifiesta en la conformidad de la naturaleza con nuestras facultades cognoscitivas (el entendimiento, en especial), que culmina en un sentimiento de placer; pero esto deja de ser completamente válido para lo sublime, ya que, de acuerdo a Kant, “[...] lo sublime no representa ninguna forma peculiar de la naturaleza, sino que sólo se desarrolla un uso conforme a fines, uso que la imaginación hace de su representación” (KU B 78). Esto debido a que lo sublime no nos dice nada de la naturaleza, ni siquiera que esta última está en concordancia con nuestras facultades cognosciti-

⁴³ Bajo esta concepción sería fácil considerar a Kant como un formalista y pensar que él defendería que, por ejemplo, si encontráramos un círculo rojo como algo bello, entonces lo bello tendría que estar en la línea, las proporciones o, incluso, el principio formal bajo el cual es posible producir otros círculos, más que en el color del mismo. Sin embargo, lo que piensa Kant es que en la diversidad empírica existen múltiples leyes particulares cuyo número es infinito, siendo posible encontrar, incluso, la forma del color (Cfr. KU B40-42). De ahí que todo pueda ser considerado como manifestación o, siguiendo la jerga kantiana, fenómeno de una ley particular.

vas, más bien nos informa de algo que hay *en nosotros*⁴⁴. De ahí que piense Kant que, en relación con el juicio estético de lo bello, se vea a lo sublime como un apéndice de este (KU B78)⁴⁵.

Ahora bien, lo bello y lo sublime comparten algunas características: 1) ambos son una satisfacción válida universalmente, 2) esta es desinteresada, 3) representan una finalidad subjetiva y 4) representan esta finalidad subjetiva como necesaria (Cfr. KU B79).

La definición de lo sublime es “[...] *aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*” (KU B84), a pesar de que Kant inicia el apartado sobre el sublime matemático apuntando que lo sublime es algo grande (KU B80), él reconoce que no es suficiente con que la cosa sea simple magnitud (quantum), sino que para determinar qué tan grande es “[...] precisa para su medida de alguna otra cosa, que también es magnitud” (KU B81). Esto es: lo grande siempre es grande en comparación con algo más, lo cual significa que no sólo basta con decir que lo sublime es grande, sino que hay que añadir que para que esta definición se cumpla, tiene que haber algo en comparación con lo cual lo grande aparezca como grande, en consecuencia, se necesita mencionar que lo que es grande sin más, lo es en tanto se tiene lo pequeño que *posibilita* que este se muestre como grande⁴⁶.

Es necesario tener en mente que esto que se juzga como ‘grande’ no puede ser entendido como una magnitud matemática, para la cual no existe un punto límite que pueda indicar un máximo para la estimación de magnitudes, la cual depende de conceptos (KU B85-86). La única manera de poder acceder a un ‘maximo’ es a través de la estimación de magnitudes que se da en la intuición, esto es, a partir de lo que captamos en nuestros sentidos y no a partir del concepto de número, esta última magnitud recibe el nombre de estética (KU B86). Lo que se busca es *el acceso* a la noción de algo que sería grande, en relación con cualquier otra cosa, a través de

⁴⁴ “Para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar un fundamento fuera de nosotros y en el modo de pensar que introduce sublimidad en la representación de la naturaleza” (KU B78)

⁴⁵ A esto hay que añadir que esta observación es *provisional* (KU B78), si bien el sentimiento que se produce con la relación entre la imaginación y el entendimiento es diferente al que se da cuando la primera se relaciona con la razón, ambos siguen siendo operaciones *de la facultad de juzgar reflexionante* y esto último debe de tenerse en cuenta si es que no quiere perderse el carácter provisional de la distinción entre lo bello y lo sublime. No se trata ni del entendimiento ni de la razón se trata de la facultad de juzgar.

⁴⁶ “[V]emos que toda determinación de magnitud de *los fenómenos* no puede ser en modo alguno ofrecer ningún concepto absoluto de un magnitud. sino siempre sólo un concepto comparativo.” (KU B81) El subrayado es mío.

los sentidos y *no la percepción* de aquello que sea grande sin más, pues Kant tiene bastante presente que la naturaleza es insuficiente para poder dar a las facultades del sujeto un caso de esto⁴⁷; pues a final de cuentas no importa que tan grande se nos aparezca un fenómeno, siempre se podrá hacer una estimación de su cantidad, ya sea una montaña, un planeta, el sol o nuestro sistema solar.

Ahora, hace falta preguntar cómo es posible que se pueda pasar por alto la introducción del concepto de número en el enjuiciamiento sobre lo sublime. Es aquí donde Kant pone en juego dos facultades: la imaginación y la razón. Por un lado, “[...] en la imaginación hay un anhelo de progreso hasta el infinito” (KU B85) mientras que en nuestra razón “[...] una pretensión a una totalidad infinita en tanto que una idea real” (KU B85).

La imaginación realiza dos operaciones: la aprehensión y la comprensión (*Zusammenfassung*), las cuales están implicadas en el momento en que se intenta “[r]ecoger en la imaginación intuitivamente un *quantum* para poder utilizarlo como medida o, en tanto que unidad, para la estimación de magnitudes numéricas” (KU B87).

Para poder comprender cómo funcionan ambas operaciones sería útil recurrir al testimonio de Savary que menciona Kant al respecto de este punto. El testimonio, según Kant, dice que las pirámides egipcias no producen ningún juicio estético si se miran o muy lejos o muy cerca, en el primer caso porque sólo se tendría una representación oscura de la pirámide y de sus partes, mientras que en el segundo el ojo ocuparía tiempo en recorrer la pirámide con la vista⁴⁸. Lo interesante del segundo caso es que el hecho de que el ojo necesite tiempo para recorrer la pirámide trae como consecuencia que lo que ha sido percibido (o, mejor dicho, aprehendido) al inicio, se va extinguiendo y que esto da lugar a una comprensión incompleta.

⁴⁷ “[E]n la naturaleza no puede darse nada, por muy grande que lo enjuiciemos, que, considerado bajo otra relación, no pudiera rebajarse hasta lo infinitamente pequeño. Y viceversa: nada es tan pequeño que en comparación con otros patrones de medida aún más pequeños no pudiera ampliarse hasta una magnitud cósmica.” (KU B85)

⁴⁸ “[P]ara recibir toda la emoción de la magnitud de las pirámides uno ni puede acercarse mucho a ellas ni tampoco debe alejarse mucho. Pues si sucede lo último [alejarse], las partes aprehendidas (las piedras unas sobre otras) sólo se representan oscuramente y su representación no produce ningún efecto sobre el juicio estético del sujeto. Pero si sucede lo primero, el ojo necesita un tiempo para completar la aprehensión desde la base hasta el ápice; pero de este modo, las primeras siempre se extinguen parcialmente antes de que la imaginación haya recibido las últimas, *de suerte que la comprensión nunca es completa*” (KU B87-88) El subrayado es mío.

Del ejemplo anterior se puede, entonces, defender que la comprensión es siempre “[...] comprensión de la multiplicidad en la unidad [...] de la intuición” (KU B99) y la aprehensión como la recepción de “[...] la variedad en el fenómeno” (KrV A189/B234) y que no siempre van en conjunto, pues en el caso mencionado hubo aprehensión de las distintas partes, pero no comprensión, o sea, reunión de la multiplicidad en una unidad, debido a que con el tiempo se iban perdiendo los elementos constitutivos de la pirámide. Entonces lo sublime tiene que ser captado en *una sola intuición*, sin sucesión de lapsos temporales, esto es *simultáneamente* (KU B99).

Ahora bien, lo que posibilita que la magnitud percibida en la intuición no llegue a transformarse en número es el *máximum* estético al que es llevada la comprensión de la imaginación, mismo *máximum* que debe darse como una unidad en la intuición y no como una cantidad numérica⁴⁹. Para comprender este punto es de suma importancia entender que la imaginación provee a los conceptos numéricos de un esquema (KU B90), lo cual permite la *exhibición*⁵⁰ de los mismos. Por lo anterior, si de alguna manera se evita que a la intuición le sea asignado un concepto numérico, esto debe suceder al impedir la exhibición del concepto numérico, o sea, que no debe haber esquema para el concepto numérico. Y, aunque “[...] el poder de los números llega hasta el infinito” (KU B87), no sucede lo mismo para la comprensión de la imaginación. De acuerdo a Kant ésta posee, como se dijo anteriormente, un *máximum*, lo cual equivale a una *medida fundamental* (KU B86), pero sólo de carácter estético y *no matemático* (KU B87), porque si se quisiera hacer matemática, ésta podría “[...] valorarse una vez más mediante números cuya unidad tendría que ser otra medida” (KU B86).

Con lo anterior se puede decir que lo sublime es algo grande que se capta en *una sola* intuición cuya representación debe ser simultánea y que lleva a la comprensión a su *máximum*, que constituye una medida fundamental de carácter estético y al ser una medida fundamental no puede ser transformada a otra medida, ni matemática ni sensible pues lo sublime “[...] *sobrepasa cualquier patrón de medida de*

⁴⁹ “[C]iertamente no hay ningún máximo para la estimación matemática de magnitudes (pues el poder de los números llega hasta lo infinito), pero para la estimación estética de magnitudes hay, en efecto, un máximo” (KU B86)

⁵⁰ Exhibición en Kant es “[...] poner al lado del concepto una intuición que le corresponda” (KU BXLIX)

los sentidos" (KU B85). Lo que posibilita que la magnitud percibida en la intuición no llegue a transformarse en número, es *la impresión* que causa sobre el sujeto el esfuerzo *para comprender* (esto es, captar) el 'tamaño' (por así decirlo) de la representación. Ya que no hay que olvidar que, a final de cuentas, lo sublime termina por ser un sentimiento (KU B89-90), por lo cual, no puede determinarse exactamente cuál representación vaya a provocar este sentimiento, quizás a uno le despierte el sentimiento de lo sublime el vasto cielo, mientras que a alguien más pueda provocárselo la visión de una pirámide⁵¹.

Ahora, este *maximum* estético que sólo brinda la representación de algo ante lo cual todo lo demás es pequeño, es *lo infinito* (KU B92), por esto es que Kant expresa que "[I]a naturaleza es sublime en aquel de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud." (KU B93). Aunque Kant declara inmediatamente que esto "[...] no puede suceder sino mediante *la inadecuación incluso del máximo esfuerzo* de nuestra imaginación de la magnitud de un objeto"⁵² (KU B93). El todo de la naturaleza tendría que manifestarse como infinitud comprendida, pero para Kant este concepto es contradictorio "[...] por la imposibilidad de la totalidad absoluta de un progreso sin fin" (KU B94)⁵³. Aunque esta totalidad no sea *captable*, sí es *pensable*, esto último manifiesta una *capacidad suprasensible* (KU B92) del sujeto, gracias a esta logra la imaginación conectar con la razón y con las ideas (sin especificar cuál) (KU B94). Para ponerlo de manera sencilla, el *máximo* de la comprensión logra llevar a la imaginación más allá de la sensibilidad, hacia un substrato suprasensible (el infinito) (KU B94), y provoca el sentimiento de lo sublime en nosotros, así es que "[...] la verdadera sublimidad sólo tiene que buscarse en el ánimo del que enjuicia, no en el objeto de la naturaleza cuyo enjuiciamiento da lugar a esta disposición del ánimo" (KU B95). Este substrato suprasensible al que, de acuerdo a Kant, nos lleva-

⁵¹ "Y de éste [el *maximum*] digo que cuando se enjuicia como medida absoluta por encima de la cual no es posible subjetivamente (*para el sujeto que enjuicia*) nada más grande, entonces lleva consigo la idea de lo sublime" (KU B86) Las cursivas son mías.

⁵² Las cursivas son mías.

⁵³ Pues aquello significaría que la naturaleza podría ser sintetizada en una totalidad, lo cual daría lugar a que la variedad de la experiencia podría ser, a la vez, comprendida; lo cual el mismo juicio reflexivo en lo bello muestra como imposible, pues este se levanta sobre el presupuesto de una variedad de las leyes particulares de la naturaleza, lo que significa que estas mismas leyes particulares de la naturaleza se van dando con el desarrollo de nuestra experiencia con la naturaleza, esto es, que se van dando sucesivamente (una después de otra).

ría el *máximum* estético se encuentra en la razón y las ideas que residen en ella (KU B94), en donde se localizaría la posibilidad de un sentimiento de lo sublime⁵⁴.

Finalmente, este sentimiento de lo sublime lo llama Kant respeto y es "[...] el sentimiento de la inadecuación de nuestra capacidad para alcanzar una idea *que es ley para nosotros*" (KU B96). De ahí que, como se estableció al inicio de la sección, la naturaleza en lo sublime tenga *un uso* conforme a fines, este uso no es otro que lo que Kant postula como ley de la razón: "[...] el valorar como pequeño en comparación con las ideas de la razón todo lo que la naturaleza, en tanto que objetos de los sentidos, contiene de grande para nosotros" (KU B97-98) y es para este uso, para lo que se utiliza la medida fundamental estética (el *maximum*)⁵⁵. Y si resulta que es adjudicado lo sublime a los objetos de la naturaleza, esto reside sólo en una confusión (KU B97).

Quisiera tomarme un tiempo para anotar que, según Kant, también es importante que

"[...] para poder emitir un juicio sobre esta superioridad de los objetos de la naturaleza parece exigible una cultura mucho más amplia, no sólo de la facultad de juzgar estética, sino también de las facultades cognoscitivas que están en su fundamento." (KU B110)

Sobre todo, hace énfasis en que necesita ser capaz de recibir ideas, pues lo sublime sólo puede ser experimentado en tanto conflicto de la imaginación con las ideas (KU B99) y lo que hace la razón (como facultad para las ideas) sobre la imaginación es "[...] extenderla adecuadamente a su auténtico ámbito (el práctico)" (KU B111), pero "[...] sin el desarrollo de ideas morales⁵⁶, aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime sería para el ser humano tosco algo meramente espantoso" (KU

⁵⁴ "La disposición del ánimo para el sentimiento de lo sublime exige que esté predispuesto para recibir ideas, pues precisamente en la inadecuabilidad de la naturaleza con estas últimas, en esta medida, *sólo bajo su presuposición* y bajo la tensión de la imaginación para tratar a la naturaleza como un esquema para las ideas, subsiste lo espantoso para la sensibilidad, que es al mismo tiempo, sin embargo, atractivo" (KU B110) Las cursivas son mías.

⁵⁵ "Pero esta idea de lo suprasensible que, ciertamente, no podemos determinar ulteriormente, pues no podemos *conocer* la naturaleza como exhibición de la misma, sino sólo *pensarla*, se despierta en nosotros gracias a un objeto cuyo enjuiciamiento estético tensa la imaginación hasta sus límites" (KU B116)

⁵⁶ Sostengo que aquí Kant no hace distinción entre idea a secas e idea moral, pues en la relación entre la razón y la imaginación que se da en el enjuiciamiento, hay una referencia a ideas, pero éstas no se determinan cuáles son (KU B95). Por otro lado, es posible argumentar que Kant ya en la introducción estableció que la razón se dedica a la legislación del ámbito práctico (KU BXXIV), apelando a esto sostengo que toda idea por ser producto de la razón ya es moral, pues la razón es el ámbito de la legislación de lo práctico. De modo tal que la referencia a ideas es ya una referencia a ideas morales, sin especificar cuál o cuáles.

B110-111). Se necesita un desarrollo de la razón para poder experimentar lo sublime en una representación de la naturaleza y que no se quede en la sola repulsión.

En lo sublime se experimenta "[...] la inadecuación de todo patrón de medida sensible para con la estimación de magnitudes de la razón" (KU B98), esto manifiesta un conflicto entre la imaginación y la razón, sin el cual sería imposible percibir la concordancia entre ambas, pues lo que vuelve manifiesto en la experiencia estética de lo sublime es que "[...] tenemos una razón pura y autosuficiente [...] cuya superioridad no puede hacerse intuible sino mediante la insuficiencia de aquella capacidad [la imaginación], que es ilimitada en la exhibición de las magnitudes (de los objetos sensibles)" (KU B99). O sea, que al final la imaginación al llegar a su *maximum* muestra los límites de la sensibilidad, que a la vez revela el carácter suprasensible del sujeto que juzga, en tanto concibe la idea de un infinito en la razón, sólo gracias a este *máximum*.

De ahí que sea necesario el desarrollo de la razón, pues si no se tuvieran ideas, sólo quedaría el *maximum* de la imaginación en su comprensión y, de acuerdo a Kant, sólo tendríamos una experiencia de lo espantoso, pues quedaría, a mi parecer, la experiencia de una magnitud que estéticamente requiere de un esfuerzo de nuestra comprensión, pero que conceptualmente no se le puede asignar un número, o sea, la experiencia de algo que no es conceptualizable y que genera una gran dificultad en su comprensión sensible, que es sobre ella violenta (Cfr. KU B100). Es gracias a que tenemos ideas por lo que ese *maximum* estético puede remitirnos a lo infinito, no tanto porque sea infinito, sino porque es *totalidad*, o sea, medida fundamental. Este *maximum* estético sólo nos muestra una totalidad estética, pero este *maximum* no puede pasar como una totalidad en sentido propio, pues como se estableció, los números pueden determinar las impresiones sensibles y no poseen límites, en última instancia esta sensación de percibir una totalidad se queda como un mero sentimiento, que sin embargo contribuye porque "[...] la propia incapacidad descubre la conciencia de una capacidad ilimitada en el mismo sujeto" (KU B100). Lo que importa aquí no es la experiencia con la naturaleza, sino la experiencia que tiene el sujeto de sí mismo.

En conclusión, "[...] el objeto se acepta como sublime con un placer que sólo es posible por medio de un *displacer*" (KU B102), añadiendo que el placer se da en la

conformidad a fines que manifiesta la imaginación conforme a la razón, pues muestra su limitación en comparación con la facultad de las ideas.

Todavía hay una segunda especie de sublime a explorar, el dinámico⁵⁷. En lo sublime dinámico lo que se juzga es un poder (KU B102), siempre y cuando este poder se representa como provocando temor (KU B102), pero sólo cuando la percepción de este poder se haga desde un lugar seguro (KU B104).

En la experiencia de lo sublime dinámico, también arribamos a "[...] aquella misma infinitud como unidad, frente al cual todo en la naturaleza es pequeño" (KU B104). Esta infinitud se muestra igual como una insuficiencia física (KU B105), pero en el reconocimiento de ésta también somos conscientes de una "independencia de un tipo totalmente diferente de aquella que la naturaleza fuera de nosotros puede atacar y poner en peligro" (KU B105). Mediante esta manera de experimentar lo sublime, la naturaleza aparece como un poder sobre el cual somos capaces de posicionarnos⁵⁸.

De este modo, se puede concluir que lo hace el juicio de lo sublime es posicionar al ser humano como independiente de la naturaleza, en primer lugar, cuando éste se vuelve consciente de la idea de una infinitud que no puede manifestarse en la naturaleza y, en segundo lugar, en la idea de una independencia que no puede ser dañada por la naturaleza. Ambos sostenidos bajo la regla de la razón que exige que todo en la naturaleza se valore como pequeño. El único problema, aparentemente, es el hecho de que no todos pueden acceder a este sentimiento. Lo que es posible argumentar para este punto, es el hecho de que Kant piensa que la posibilidad de exigirle a los demás que compartan este sentimiento no es tanto la presuposición de un sentido común (como lo será en el caso del juicio estético de lo bello), sino "[...] la presuposición del sentimiento moral [el respeto], en el ser humano" (KU B112). Mismo sentimiento que experimenta el sujeto al momento de determinar su voluntad

⁵⁷ Si no hice de inicio la distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico es porque, además de querer tratar sobre lo sublime en general, en ambos casos se trata de magnitudes, si bien de tipo diferentes, por un lado, extensivas y por el otro intensivas.

⁵⁸ "De esta manera, nuestro juicio estético no enjuicia a la naturaleza como sublime en la medida en que despierta temor, sino porque moviliza en nosotros nuestro poderío (que no es naturaleza) para contemplar como pequeño aquello que nos inquieta (bienes, salud y vida) y, en esta medida, a pesar de ello, *no considerar inadvertidamente su poder* (al que con respecto a tales cosas estamos en todo caso sometidos), frente a nosotros y nuestra personalidad, *como un poder bajo el cual tendríamos que doblegarnos*" (KU B105). Las cursivas son mías.

a través de la idea de lo bueno (KU B114)]; entonces, se presupone que al sujeto al que se dirige la exigencia de sentir lo sublime en una representación, posee un desarrollo racional que le permite juzgar como sublime una representación.

La única observación adicional quedaría por mencionar, es que Kant piensa que lo sublime normalmente le es asignado a las representaciones de la naturaleza y no al sujeto que juzga y que lo correcto sería asignar lo sublime al sujeto que juzga.

De este modo, podemos ver que la facultad de juzgar conecta con la razón, que genera un juicio de validez universal y de necesidad subjetiva (pues desemboca en un sentimiento que es exigido a los demás) y en una finalidad sin fin, esto es, una representación que conecta con la facultad de las ideas (entendiendo a estas últimas como *conceptos* de la razón) y, aún más importante, brinda la idea de un substrato inteligible que exige ser exhibido en la imaginación, conectando la naturaleza con la facultad de la legislación práctica, además de que al volver consciente para el sujeto su capacidad de poder pensar la infinitud como totalidad, le da a la imaginación un uso conforme a fines de la razón, lo cual abre la puerta para la posibilidad de una naturaleza que contenga dentro de sí fines prácticos, pues estos últimos residen en la razón .

Falta ver cómo se desarrolla este substrato inteligible, ya no en el juicio estético, sino en el teleológico. Esto es, en la finalidad objetiva.

Finalidad Objetiva

Además de los juicios estéticos, la facultad de juzgar reflexionante produce otra clase de juicios, los teleológicos. La finalidad representada en estos juicios ya no es de carácter subjetivo, sino objetivo. Estos últimos juzgan los objetos de la naturaleza como si entre ellos fuera posible una relación de medios y fines, a diferencia de los juicios de finalidad subjetiva (estéticos) que sólo mostraban la mera relación de los objetos con las facultades del sujeto (KU B267).

Sin embargo, el que les sea adjudicada una relación de medios y fines a los objetos de la naturaleza, de ningún modo comprueba que esta se encuentre efectivamente en los seres naturales, en primera instancia porque Kant parte de que la naturaleza (tal como nosotros la concebimos) *no es un ser inteligente* (KU B268) y, a la vez,

que esta consideración de los seres naturales como fines es un *razonamiento sofisticado* que sólo es útil “[...] más para hacernos comprensible la naturaleza según una analogía con un fundamento subjetivo del enlace de las representaciones que para conocerla a partir de fundamentos objetivos” (KU B268). Con lo cual indica Kant que es el sujeto (en específico, su razón) quien introduce una comprensión teleológica de la naturaleza y que esta supuesta teleología sólo tiene un valor subjetivo, ya que sólo es necesaria para hacer comprensible a la naturaleza *para nosotros*. Y que, al mismo tiempo, la introducción de este concepto de fin, sólo tiene que entenderse como una analogía y no un principio explicativo (KU B269).

Cabe añadir que tanto lo bello como lo sublime eran juicios que mostraban una finalidad sin fin, debido a que se carecía de conceptos tanto de la razón como del entendimiento en la correspondiente reflexión de la facultad de juzgar. En el caso de la finalidad objetiva existe un concepto que desde el inicio ya está incluido en el juicio teleológico, el cual constituye el fin, en relación con el cual se piensa la causalidad de la naturaleza en analogía con la causalidad humana (capaz de ponerse fines)⁵⁹.

En la finalidad objetiva Kant distinguirá dos modos distintos: la que es formal y la que es material. De estas dos, la que será importante es la segunda, pues esta se refiere “[...] al concepto de un fin de la naturaleza” (KU B279), pues la primera, aunque se basa en una finalidad que se manifiesta en la idoneidad de un principio para resolver varios problemas (KU B271), a final de cuentas, esta finalidad entre el principio y los problemas no puede ser considerada, porque “[...] [esta] finalidad no posibilita, sin embargo, el concepto del objeto mismo, es decir, que éste no es considerado posible sólo respecto a este uso” (KU B271), en pocas palabras, que un principio capaz de solucionar una serie de problemas no depende solamente de esa idoneidad⁶⁰.

⁵⁹ "Pues aducimos un fundamento teleológico allí donde, atendiendo a un objeto, atribuimos causalidad a su concepto, como si éste se encontrara en la naturaleza (no en nosotros) o más bien nos representamos la posibilidad del objeto en analogía con una causalidad como ésta (la que hallamos en nosotros), con lo cual, por tanto, pensamos a la naturaleza como si fuera técnica merced a su propia capacidad; por el contrario, si no le imputamos tal modo de actuar, su causalidad tendría que representarse como un ciego mecanismo." (KU B270)

⁶⁰ Por ejemplo, que las propiedades geométricas de las rectas y las curvas en el plano cartesiano puedan ser útiles para representar las pérdidas y ganancias de un negocio, no significa que, de no poder ser usadas para ese fin, sean inválidas sus propiedades geométricas y que sólo sean válidas por servir a ese fin. Pues una regla de tres dará una recta en un plano cartesiano de ejes 'x' y 'y', independientemente de que se pueda usar para medir el incremento del gasto en insumos en relación con la cantidad de insumos adquiridos.

La finalidad objetiva de carácter material es otra manera de llamar al concepto de un fin de la naturaleza, esta se da cuando se juzga una relación causa-efecto en el momento en que “[...] colocamos la idea del efecto de la causalidad bajo su causa, como si esta misma causa fuera condición de posibilidad de la causalidad” (KU B279), o sea, que el enlace causal se piensa de manera que el efecto sea a la vez causa de sí mismo, lo que significa que un fin de la naturaleza es *causa y efecto de sí mismo* (KU B286), a este enlace lo llamará *nexus finalis* (KU B290), en contraposición con el *nexus effectivus*, como una serie descendente de causas y efectos (KU B289).

Por lo anterior, es necesario tomar en cuenta que, para Kant, la finalidad objetiva-material no significa, de inicio, la conveniencia de un ser natural para otro, como podría juzgarse al pasto por mor del ganado que lo consume. Esta clase de finalidad, que Kant llama externa (KU B282), nos llevaría a una serie interminable de medios y nunca a un fin, ni siquiera podría defenderse que los entes naturales están *para* el ser humano, al menos que pudiera pensar que la existencia de los humanos fuera necesaria en la Tierra (KU B282)⁶¹. Al quedar descartada la finalidad externa, sólo queda la finalidad interna como nombre para este tipo de finalidad que expone Kant.

Ahora bien, estos fines naturales, por el momento, sólo pueden ser concebidos en relación con una finalidad interna. Para lograr este tipo de enjuiciamiento es necesario, para Kant, que se apele a una causa “[...] cuya capacidad para obrar se ve determinada por conceptos” (KU B284)⁶² y que, a la vez, la cosa juzgada no sea posible por meras causas mecánicas (KU B284). Cabe mencionar que de ninguna manera está pensando Kant en que existan entes que sean fines naturales y otros que no lo sean, en primer lugar, eso sería un juicio determinante y dejaría de estar dentro de los límites de la facultad de juzgar reflexionante y, en segundo lugar, es *la experiencia* la que lleva a la facultad de juzgar a hacer juicios teleológicos (KU B279), en consecuencia, estos mismos seres no pueden ser anticipados, sino que el sujeto se los encuentra *a lo largo de su experiencia*. De esta manera, qué sea un fin de la naturaleza, sólo se sabe en y por la experiencia o, de manera más sencilla, el

⁶¹ También queda descartada, al menos en esta parte de la exposición, la visión de una teleología como una meta a la cual se dirige una especie o la naturaleza en su conjunto.

⁶² Considerando esto, podría decirse que un fin de la naturaleza es la realización de un concepto.

sujeto sabrá que se encuentra ante un fin de la naturaleza, porque lo juzgará de ese modo.

Ante la insuficiencia del entendimiento, la facultad de juzgar acudirá a la razón para hacer comprensible al ente en cuestión. Lo que brinda la razón al ente juzgado, que no puede asegurar el entendimiento, es necesidad al juzgarlo como un fin de la naturaleza (KU B285). Kant piensa que uno podría tomar a un ente (él usa de ejemplo a un ave) y notar cómo está constituido y cómo sus partes sirven para algo y, sin embargo, decir que “[...] todo esto es harto contingente en la naturaleza según el mero *nexus effectivus*” (KU B269). Sin embargo, esta contingencia mostraría que la condición de posibilidad de este ente estuviera en la razón, pero sólo *como si* esta posibilidad estuviera en ella (KU B285). A final de cuentas, el hecho de que podamos encontrar en nuestra experiencia entes tan bien adaptados para las funciones que cumplen y que, a la vez, pensemos que son bastante contingentes, tendría que abrir la pregunta sobre la posibilidad de estos entes, siendo que ellos son sólo una mera contingencia en la naturaleza, pregunta a la cual supone Kant, podría responder nuestra razón, al aludir a una causa que actúa conforme conceptos⁶³.

Ahora bien, para que algo sea un fin de la naturaleza debe de cumplir dos requisitos: 1) “[...] que las partes (según su existencia y forma) sólo sean posibles mediante su relación con el todo” (KU B290) y 2) “[...] que sus partes quedan enlazadas en la unidad de un todo, de suerte que cada una sea recíprocamente causa y efecto de su forma” (KU B291). El todo, en este caso es el concepto de la cosa que determina *a priori* lo que esta contiene (KU B290), sin embargo, esta forma de pensar lleva consigo el peligro de admitir que hay una causalidad distinta (el concepto) de la materia (las partes que constituyen el todo), ya que de este modo las partes son producto del todo, pero este es un mero *nexus effectivus* donde la causa es el todo y el efecto son las partes. De ahí que a la vez sea necesario que las partes sean recíprocamente causa y efecto en la unidad de un todo, ya que de este modo el todo es el resultado del *nexus finalis* de las partes, pues ahora no es el todo que produce las partes, sino las partes, que son recíprocamente causa y efecto en su relación de las

⁶³ Como se verá más adelante hay que diferenciar la posibilidad de la existencia, de la mera posibilidad. El primero pensaría que una causa *externa* le brindó existencia al ente en cuestión, mientras que en la segunda opción no se pregunta por sus condiciones de existencia, sino que la mera posibilidad formal de este ente se localiza en la razón.

unas con las otras, son a la vez el todo⁶⁴. De esta forma la relación que mantienen las partes con el todo no es más que la relación que mantienen las partes entre sí dentro de su unidad, “[...] pudiendo enjuiciarse la concatenación de *causas eficientes* como *efecto de las causas finales*” (KU B291), en pocas palabras un “[...] *ser organizado que se organiza a sí mismo*” (KU B293). Sin embargo, Kant aclara que esto sólo es una base *para quien juzga* (KU B291), o sea, que no es constitutivo del objeto.

Este modo de juzgar da lugar a la noción de una naturaleza que se organiza a sí misma (KU B293). Esta clase de causalidad, argumenta Kant, no puede ser aclarada al recurrir a analogías con otras clases de causalidad, ya sea una causalidad física o una causalidad ‘artística’, esto es debido a que la primera apelaría sólo a una fuerza motriz, incapaz de explicar la fuerza configuradora que se presume que existe al interior de esta entidad (KU B292-293) y la segunda, se pensaría sólo como producto de un ser racional que es externo al objeto juzgado como fin de la naturaleza (KU B293). Sin embargo, piensa Kant que esta causalidad podría ser descrita de una mejor manera, si se la piensa como un *análogo de la vida* (KU B293)⁶⁵. Si bien Kant descalifica esta analogía porque puede llevar o al hilozoísmo (KU B293), que significa pensar en una materia animada (KU B323), lo cual contradice, para Kant, el principio de que la materia no tiene vida (*inertia*) (KU B327) o a pensar que el principio organizador (lo que Kant llama el alma de la materia) es exterior a la materia (KU B293). En sentido estricto para Kant, “[...] la organización de la naturaleza no guarda analogía alguna con ninguna de las causalidades que conocemos.” (KU B293-294) e incluso las analogías con los fines de la naturaleza pueden brindar claridad sobre otros conceptos como el de un Estado organizado, para señalar que los miembros del Estado no son sólo medios, sino fines (KU B294).

⁶⁴ Al respecto de este punto, el ejemplo de Kant del reloj resulta bastante ilustrativo (KU B292). Pues este aparato, aunque esté organizado en sus partes, de ninguna manera puede presumirse que las partes se generen entre sí, como que la falta de una rueda no pueda ser suplida por el mismo aparato. Contrario a la idea que tiene de Kant de un ente cuyas partes se generan entre sí.

⁶⁵ El concepto filosófico de vida para Kant no se parece a lo que contemporáneamente es comprendido bajo esa denominación. En la *segunda crítica* Kant define a la vida como “[...] la facultad de un ser de actuar conforme a las leyes de la facultad de desear” (KpV 18), mientras que la facultad de desear es “[...] *la facultad que tiene un ser de originar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones.*” (KpV 28), mientras que en la *Metafísica de las Costumbres* se define a la vida como “[...] la facultad de un ser de actuar según sus representaciones” (MS 211). Resulta interesante verlo en esta perspectiva, para considerar la distancia que guarda el concepto de vida kantiano con el concepto biológico de la misma.

Por ello es que se puede sostener que, para Kant, el concepto de un fin de la naturaleza es propio de la facultad de juzgar, aunque se apoye en la razón para establecerlo, debido a que no puede ser explicado por otras formas de causalidad. Además, al ser un concepto que proviene de la facultad de juzgar reflexionante, le da un carácter *regulativo* para esta misma facultad, pero de ninguna manera constitutivo (KU B295; 301). Lo cual significa que este concepto no está determinando *en ningún momento* que hay seres organizados constituidos de tal modo que sus partes se generen y organicen entre sí, pero sí muestra el resultado de una forma de relación que se da entre la facultad de juzgar y la razón⁶⁶.

Otra característica importante que menciona Kant sobre los fines de la naturaleza, es que cuando se juzga a una cosa como fin de la naturaleza debido a su constitución interna, no se está juzgando *la existencia de la cosa* como fin de la naturaleza. Para poder llegar a la segunda conclusión, sería necesario asumir que el fin de la naturaleza sea, a la vez, un *fin final* (KU B299)⁶⁷. Mismo que excede el conocimiento teleológico de la naturaleza, ya que plantea que la existencia de aquello que sea un fin final, es *incondicionada*, yendo con ello más allá de la naturaleza (KU B300)⁶⁸. Incluso tampoco estamos legitimados a pensar que estos fines de la naturaleza son hechos *con intención alguna* como si tuvieran que cumplir un propósito (KU B304), pues esa es una cuestión de corte metafísico (KU B307), asimismo tampoco hay que considerar que existe alguna clase de propósito inherente al ordenamiento de la naturaleza⁶⁹. La teleología en Kant sólo se refiere al ordenamiento interno de los entes que son juzgado como fines de la naturaleza, donde cada parte se genera y se organiza a sí misma, nada más.

⁶⁶ A mi parecer, leer en la segunda parte de la tercera crítica un intento de hacer biología o algún vestigio de una, ya superada, teleología pierde completamente de vista el punto de la crítica: la facultad de juzgar.

⁶⁷ O sea, pensar que el ente en cuestión existe como fin de la naturaleza sería implicar que la naturaleza misma se la ha propuesto como fin. Lo cual significaría que su existencia se derivaría de la naturaleza. En consecuencia, por existir la naturaleza, existe el ente en cuestión. Sin embargo, esta posibilidad sólo está contenida si el objeto fuera un fin final. Lo cual de antemano le está vedado a todo ente natural en tanto es natural, pues ninguno de ellos cumpliría con la función de ser un fin final, pues podía caer dentro del concepto de medio en relación con otros entes.

⁶⁸ Sin embargo, Kant defenderá en la misma *Crítica* que se puede postular un fin final, la forma en que lo hace se verá en el siguiente capítulo.

⁶⁹ "La expresión <<un fin de la naturaleza>> previene ya suficientemente contra esta confusión, para que la ciencia de la naturaleza y la incitación que ella da al enjuiciamiento *teleológico* de sus objetos no se mezclen con la consideración de Dios, y por consiguiente con una deducción *teológica*. Y no ha de considerarse como algo insignificante que se confunda aquella expresión, <<un fin de la naturaleza>>, con la de <<un fin divino en el ordenamiento de la naturaleza>>" (KU B305-306)

Ahora bien, también señala Kant que:

[U]na vez que hemos descubierto en la naturaleza una capacidad para generar productos que nosotros sólo podemos pensar conforme a conceptos de causas finales, cabe ir más lejos y también permitirnos juzgar como pertenecientes a un sistema de fines aquellos productos (KU B304)

Lo cual señala que el juicio teleológico concibe un segundo momento que va más allá de la mera finalidad objetiva-material de la constitución interna de un ente y llega a concebir a la naturaleza como un sistema de fines, pues sólo este producto sería posible presuponiendo una naturaleza que sea un sistema de fines, pues sólo así habría una justificación a cómo es posible que dentro de la organización interna de un ente, cada una de sus partes sea causa y efecto a la vez, además de contener dentro de sí un principio organizativo. O sea, que todas sus partes sean a la vez medios y fines, el orden interno de las partes que son fines entre sí, da lugar a extender esa regla de enjuiciamiento al resto de la naturaleza.

Antes de abordar este punto, quisiera señalar que Kant es muy consciente de que, al postular los fines de la naturaleza como concepto de la facultad de juzgar, puede caerse en una contradicción en relación con la concepción mecánica de la naturaleza. Ahora bien, estas dos posturas (la teleología de la naturaleza y el mecanicismo de la misma) resultan en dos máximas distintas para la facultad de juzgar y que, a la vez, forman parte de la antinomia generada por la dialéctica de la facultad de juzgar teleológica (KU B311).

La *tesis* de esta antinomia dice: “[...] toda producción de cosas materiales y de sus formas ha de juzgarse como posible según leyes meramente mecánicas” (KU B314), mientras que la *antítesis* dicta que: “[...] algunos productos de la naturaleza material no pueden juzgarse como posibles según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento exige una ley totalmente distinta de causalidad, cual es la de las causas finales)” (KU B314).

Continuando con el argumento, Kant afirma que estas máximas “[...] como principios objetivos para la facultad de juzgar *determinante*, se contradirían mutuamente, con lo cual una de las dos proposiciones sería falsa” (KU B315)⁷⁰, sin embargo, el fin de la naturaleza no es un producto de esta función de la facultad de juzgar, sino

⁷⁰ Las cursivas son mías.

de su función *reflexionante*, por ello la antinomia sería irresoluble (o una evidente contradicción) sólo cuando pensamos ambas máximas de la facultad de juzgar desde su función determinante. Esto es totalmente distinto cuando se consideran como *simples máximas* de la facultad de juzgar, al respecto dice Kant:

[...] si digo que he de *juzgar* cuanto acontezca en la naturaleza material, y por ende también todas las formas en cuanto productos suyos, con arreglo a su posibilidad conforme a leyes meramente mecánicas, no estoy diciendo que *sean únicamente posibles merced a dichas leyes* (eliminando de ese modo cualquier otro tipo de causalidad); bien al contrario, eso tan sólo quiere decir que *yo debo reflexionar* en todo momento sobre tales acontecimientos *según el principio* del simple mecanismo de la naturaleza y seguirlo tanto como se pueda, toda vez que no puede darse propiamente ningún conocimiento de la naturaleza sin colocarlo como fundamento de la investigación. (KU B315)

En primera instancia se nota que el mecanicismo de la naturaleza pasa de ser un principio objetivo de determinación, a ser un principio de reflexión. Con esto logra poner a la misma altura tanto el principio teleológico como el del mecanicismo, pues al ser considerados ambos como objetivos, se llevaba más allá de sus límites al principio teleológico de enjuiciamiento.

Como máxima de la facultad de juzgar, el mecanicismo no dicta que las cosas sólo sean posibles como productos de leyes mecánicas, sino que como una regla de reflexión de la facultad de juzgar sólo dicta a esta facultad que la siga tanto como sea posible, con lo cual se abre la posibilidad de que algunos casos la facultad de juzgar pueda tomar como máxima la regla de juzgar los objetos de la naturaleza como el resultado de causas finales (KU B316). En todo caso, lo que habría que hacer es considerar ambos principios como formas de regular los enjuiciamientos de la facultad de juzgar respecto a los objetos de la naturaleza, pues en última instancia eso es en lo que ambos coinciden.

Pero ya visto bajo esa perspectiva, lo que observa Kant es que lo único que sucede es que se cierra la posibilidad de llegar al concepto de un fin de la naturaleza, pero nunca llega a la conclusión de que la máxima del mecanismo de la naturaleza sea capaz de dar cuenta de todo en la naturaleza⁷¹. Y esto es así, precisamente porque nuestra experiencia es diversa, el sujeto siempre está abierto a percibir fenómenos distintos, de ahí que Kant agudamente observe que los límites del conocimiento sólo

⁷¹ "Tan sólo se afirma que la *razón humana*, si sigue la máxima del mecanismo de la naturaleza, nunca podrá descubrir aquello que constituye lo específico de un fin de la naturaleza, aunque sí pueda dar con otros conocimientos relativos a leyes naturales, con lo cual se deja irresuelto si en ese trasfondo interior de la propia naturaleza, que nos es desconocido, la conexión físico-mecánica y la final pueden converger en un único principio dentro de las mismas cosas." (KU B316)

se los puede poner a la razón, pero no a la experiencia⁷². A final de cuentas, ambas máximas son formas de lidiar con la experiencia y de hacer sentido de ella y Kant puede sostener que una es irreducible a la otra, pues para lograr llegar a esa conclusión, sería necesario tener un principio desde el cual poder juzgar que es imposible la teleología, pero no se tiene, sino sólo dos formas diferentes de juzgar. De ahí que admitir sólo el mecanismo de la naturaleza no la invalida [a la teleología], sino que sólo cierra el acceso del sujeto a un enjuiciamiento teleológico⁷³.

A final de cuentas, la cuestión en torno a la máxima del juicio teleológico, para Kant, sólo se reduce a si esta tiene validez subjetiva u objetiva (KU B319) y que en todo caso esa cuestión podría quedar sin resolverse (KU B319), sin embargo

[...] cierto presentimiento de nuestra razón, o, por decirlo así, una señal que nos hace la naturaleza, nos indica que gracias a aquel concepto de causas finales podríamos rebasar la naturaleza, vinculándola con el punto más alto en la serie de causas, si abandonásemos la investigación de la naturaleza (aunque no hayamos avanzado mucho en dicha investigación) o, al menos, la interrumpiéramos algún tiempo para intentar averiguar hacia dónde nos conduce ese concepto tan extraño a la ciencia de la naturaleza cual es el concepto de los fines de la naturaleza. (KU B320)

Lo que Kant piensa es que el juicio teleológico puede llevar al sujeto a considerar que la naturaleza responde a una causa superior⁷⁴, abriendo con ello la cuestión sobre si hay una intención detrás de la generación de los fines de la naturaleza (KU B321)⁷⁵. Ante este problema se puede responder, de acuerdo a Kant, de dos maneras: afirmando la intencionalidad o negándola; para Kant ambas posturas no toman en cuenta el punto importante, ya que su discusión es sólo dogmática (KU B321-322), que no es tanto si hay o no hay una intención, sino analizar nuestras facultades cognoscitivas y ver qué relación guarda ese juicio (el de la intencionalidad o la ausencia de la misma) con las mismas (KU B324).

⁷² “[...] ciertamente, podemos determinar límites para el uso racional de nuestra capacidad cognoscitiva, mas no es posible determinar límite alguno en el campo empírico” (KU BXLII)

⁷³ “No podemos demostrar en modo alguno la imposibilidad de la generación de productos naturales organizados mediante el mero mecanismo de la naturaleza, porque no comprendemos con arreglo a su primer fundamento interno la infinita diversidad de las leyes particulares de la naturaleza que, al ser conocidas tan sólo empíricamente, nos resultan contingentes, y así no podemos alcanzar en modo alguno el principio interno totalmente suficiente, de la posibilidad de una naturaleza (el cual radica en lo suprasensible).” (KU B317)

⁷⁴ Lo que me resulta interesante de este argumento, es que si tenemos en cuenta que los enjuiciamientos de carácter teleológico se dan por la diversidad de la experiencia y que esta clase de enjuiciamientos a la vez pueden llevar al sujeto a exceder los límites de la naturaleza, entonces la posibilidad de que el sujeto exceda los límites de la experiencia no yace solamente en el uso especulativo de la razón, sino que incluso esta posibilidad está también en la diversidad de la experiencia. Lo cual daría lugar a que incluso un pensamiento ‘apegado a la experiencia’ pudiera exceder los límites del conocimiento, si no fuera consciente de los límites del conocimiento.

⁷⁵ Hay que entender aquí que el problema de la intencionalidad es un problema *derivado* de los enjuiciamientos teleológicos, pero no inherentes a los mismos.

Cabe mencionar que para Kant sí debe de preceder a la causalidad final una intención, con la condición de que este enjuiciamiento se haga reconociendo que esto es así *debido a la peculiaridad de nuestra facultad de juzgar*, o sea que, si el sujeto piensa que hay una intención que le precede a la naturaleza pensada como sistema de fines o, incluso, a los objetos juzgados como fines de la naturaleza, esto sólo se debe a sus facultades cognoscitivas y no a las propiedades del objeto⁷⁶, en otras palabras, que los juicios teleológicos regulan a la facultad de juzgar reflexionante y *no a la determinante*.

Al estudiar un ente que es juzgado como organizado, piensa Kant, es inevitable pensarlo como producto de una causa intencionada. (KU B334-335). Ahora cabe mencionar que los juicios teleológicos también están ligados con el carácter contingente de ciertos productos naturales, como se mencionó al inicio de esta sección, y para poder lidiar con este carácter contingente la facultad de juzgar recurría a la razón. Ahora bien, como estos seres serían contingentes de acuerdo a las leyes de la naturaleza mecánica y, sin embargo, existen y su existencia sólo es concebida gracias a que sean pensados como fines de la naturaleza (según su forma, no su existencia), además de que sólo son concebidos como productos de una causa intencional, entonces se llega a la conclusión de que “[...] el universo depende de un ser, al que también debe su origen, que existe al margen del mundo y que, ciertamente (a causa de esa forma final) es inteligente” (KU B335), transitando de este modo de la teleología a la teología.

Empero, la supuesta existencia de un ser supremo es sólo válida en relación con nuestra facultad de juzgar “[...] en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, los cuales no pueden pensarse conforme a ningún principio que no sea el de una causalidad intencional de una causa suprema.” (KU B336), y esto sólo sirve de hilo conductor a la facultad de juzgar, para ejercer la reflexión en torno a ciertos productos de la naturaleza (KU B336), o sea, que es un principio meramente subjetivo, usado para poder manejar los contenidos de la experiencia en aquellos casos en donde las leyes mecánicas de la naturaleza sean insuficientes para dar una explica-

⁷⁶ "Desde luego, no es lo mismo decir: <<la producción de ciertas cosas de la naturaleza, o de la naturaleza en su conjunto, sólo es posible mediante una causa que se determina a obrar conforme a propósitos>> que afirmar: <<con arreglo a la peculiar índole de mis capacidades cognoscitivas yo no puedo juzgar sobre la posibilidad de aquellas cosas y su producción sino cuando pienso para ellas una causa que obra intencionadamente, es decir, si pienso un ser que es productivo por analogía con la causalidad de un entendimiento.>>." (KU B333).

ción de los mismos y que es legítimo pensar, debido a que la cantidad de experiencias que puede recoger el ser humano no puede ser limitada, pero cuya validez objetiva nos es indemostrable (KU B336). Pensar teleológicamente puede conducir al sujeto a pensar teológicamente (KU B337).

Esto no significa que tengamos que hacer juicios teleológicos, pues sigue en pie la máxima de juzgar en conformidad con el mecanismo de la naturaleza. Lo único que se concluye es: 1) que es posible (y legítimo) juzgar ciertos entes naturales como fines de la naturaleza, 2) que al juzgarlos de este modo puede llegarse a la idea de un ser originario y 3) que ni el mecanismo de la naturaleza ni la teleología son por sí mismos suficientes para dar cuenta de la totalidad de nuestra experiencia.

Cuando Kant apela a la peculiaridad de nuestras facultades cognoscitivas, él menciona una característica de nuestro entendimiento, que es de tal índole que va de lo universal a lo particular y que es gracias a esta peculiaridad por lo que existe una diferencia entre la técnica de la naturaleza y su mecanicismo (KU B343-344), y esa es una de las razones por las cuales hay juicios teleológicos. Con lo cual Kant no niega la posibilidad de que, quizás para otro entendimiento, que no sea el humano, el orden de la naturaleza pueda ser explicado en su totalidad sólo en conformidad con el mecanismo de la naturaleza (KU B346), pero debido a que nuestro entendimiento sólo brinda lo universal bajo lo cual tiene que subsumirse lo particular, esto debido a que lo universal de nuestro entendimiento no determina, para Kant, de antemano lo particular (pues sólo lo subsume) (KU B346-347) “[...] y resulta contingente cómo distintas cosas pueden presentarse a nuestra percepción de muy diversas maneras coincidiendo, sin embargo, en una nota común” (KU B346). A nuestro entendimiento que sólo es una capacidad para conceptos, le “[...] tiene que resultar desde luego contingente cuán variopinto puede ser lo particular que le es dado en la naturaleza y que puede ser subsumido bajo sus conceptos” (KU B347), esta unidad conceptual a la cual puede ser subsumida lo particular de la experiencia se basa en una “[...] conformidad de las características de la naturaleza con nuestra capacidad conceptual, una conformidad que es harto contingente y de la que no precisa entendimiento intuitivo.” (KU B347).

Es así que lo particular ni es determinado por lo universal, ni tampoco es deducible este último, sino que sólo coinciden el uno con el otro, lo cual revela el carácter con-

tingente de esa concordancia (KU B348), pues pareciera que son dos esferas distintas. Cabe apuntar que, si el entendimiento puede encontrar coincidencia entre sus universales con lo particular, es gracias a la facultad de juzgar que subsume a estos últimos bajo los primeros, entre lo universal y lo particular media la facultad de juzgar⁷⁷.⁷⁸ Esta coincidencia, como ya se mencionó, es para nuestras facultades cognitivas algo contingente.

Ante este panorama, apunta Kant a que es posible pensar otro tipo de entendimiento de carácter *sintético-universal*, para el cual el enlace de las partes en un todo no sea algo contingente (KU B348), o sea, un entendimiento para el cual fuera posible determinar lo particular desde lo universal, tal como se ve en los fines naturales en donde el todo determina a las partes. Haciendo aquí la precisión que al mentar que el todo precede a las partes, este todo se tiene que entender *sólo como la representación del todo* (KU B350), de este modo se evita caer en contradicción con nuestro entendimiento. Ahora este segundo entendimiento sólo sirve de contraejemplo frente al cual considerar nuestro propio entendimiento y que pensar este tipo de entendimiento no entraña contradicción alguna (KU B350-351), esto es importante pues lo que le interesa a Kant es que el postulado de este segundo entendimiento sea consistente con nuestro entendimiento, pero de ninguna manera piensa que este otro entendimiento exista o sea posible.

Es la peculiaridad de nuestro entendimiento lo que hace que se consideren como contingentes aquellas cosas sobre las cuáles se enjuicia que son fines de la naturaleza, o sea, que esos entes pudieron darse de cualquier otro modo. En última instancia estos dos entendimientos antes mentados representan formas distintas de considerar los productos de la naturaleza y representarían las dos máximas bajo las cuáles se rige la reflexión de la facultad de juzgar.

⁷⁷ "Desde luego, nuestro entendimiento tiene la propiedad de que en su conocimiento, por ejemplo de la causa de un producto, ha de ir de lo *analítico-universal* (de los conceptos) a lo particular (a la intuición empírica dada), con lo cual el entendimiento no determina nada con respecto a la diversidad de lo particular, *sino que ha de aguardar/ esa determinación para la facultad de juzgar de la intuición empírica (cuando el objeto es un producto de la naturaleza) bajo el concepto.*" (KU B348-349) [La cursiva es mía]

⁷⁸ "Así pues, nuestro entendimiento posee este rasgo privativo para la facultad de juzgar, a saber, que al conocer a través suyo, lo particular no es determinado por lo universal y, por lo tanto, tampoco lo particular puede deducirse únicamente a partir de lo universal; sin embargo, ese particular debe concordar en la diversidad de la naturaleza con lo universal (a través de conceptos y leyes) para poder quedar subsumido bajo él, siendo así que bajo tales circunstancias dicha concordancia ha de ser muy contingente y sin un principio determinado para la facultad de juzgar." (KU B348)

Lo que Kant quiere mostrar es que, así como se pueden pensar dos entendimientos distintos sin caer en contradicción, de la misma manera pueden pensarse el mecanicismo y la teleología, en tanto máximas de la facultad de juzgar reflexionante; esto lleva a la idea de que ambas maneras de considerar a la naturaleza coexisten en un principio superior, de carácter suprasensible (KU B352). Este es suprasensible debido a que aquello que contenga el fundamento de estos dos principios para juzgar la naturaleza, tiene que localizarse fuera de la naturaleza, para poder abarcarlos (KU B357)⁷⁹. Esto no significa que puedan usarse tanto el mecanicismo de la naturaleza como su teleología como principios explicativos, suponiendo su coincidencia en un principio suprasensible, pues ambas explicaciones se excluyen entre sí (KU B357), en todo caso este principio suprasensible sólo podría ser aludido por la facultad de juzgar reflexionante (KU B357-358).

En pocas palabras, es legítimo recurrir tanto a la teleología como al mecanicismo para comprender la naturaleza y esta posibilidad de recurrir a ambas es meramente subjetiva, o sea, es debido a nuestras facultades cognoscitivas, pues la facultad está subordinada a un entendimiento que no puede determinar lo particular sin su ayuda y que debido a esto al coincidencia entre lo particular y lo universal es contingente; además que no podemos tener acceso a un principio superior que pueda descalificar o el mecanicismo o la teleología y, a la vez, ninguno de estos dos principios puede hacerse pasar por un principio que descalifique al otro, la única limitante es que la teleología no se use como principio constitutivo de la naturaleza.

Sin embargo, es indeterminable para nosotros el límite en donde es insuficiente la explicación mecánica y dónde hay que recurrir a la comprensión teleológica, asimismo

[...] tampoco sabemos hasta dónde llega el tipo de explicación mecánica posible para nosotros, sino que lo único cierto es que, por muy lejos que podamos avanzar por este camino, siempre resulta insuficiente para nosotros, sino que lo único cierto es que, por muy lejos que podamos avanzar por este camino, siempre resulta insuficiente para las cosas que hemos reconocido alguna vez como fines de la naturaleza (KU B362)

Entonces podemos concluir que para Kant: 1) es posible que coexista una teleología con el mecanicismo natural, siempre y cuando estas sean consideradas desde la

⁷⁹ Es importante mencionar que esto es así sólo como una conclusión lógica ante la suposición de que hubiera un principio que los abarcara a ambos, pero nunca que realmente exista. De este modo no se salta de lo lógico a lo ontológico.

facultad de juzgar reflexionante, 2) que lo que dicte la teleología no puede ser nunca constitutivo de la naturaleza, 3) que el juicio teleológico es el resultado de la peculiaridad de nuestras facultades, 4) que ninguno de estos dos principios es suficiente para descalificar a otro, 5) que los dos pueden conjugarse en un principio suprasensible, incognoscible para nosotros y 6) que es posible plantear una intención en la naturaleza sin caer en contradicción con el mecanicismo.

Al final de cuentas, tenemos que considerar que tanto los juicios determinantes como los reflexivos, son productos de nuestras facultades y de las distintas formas en que interactúan, no de la manera en cómo existen las cosas independientemente de nosotros.

Teniendo estos resultados ahora podemos sostener que es posible pensar una historia con una necesidad de tipo teleológica, pero que a la vez no es determinista precisamente porque el juicio teleológico es, después de todo, un juicio reflexivo. Y que esta finalidad sólo nos sirve para comprender el devenir de los acontecimientos humanos y que su necesidad sólo es un préstamo que hace la facultad de juzgar del concepto de fin de la razón.

Ahora falta ver cómo es que esto se convierte en un argumento práctico, para lo cual necesitaremos explorar el concepto de fin final, la operación de hipotiposis de la facultad de juzgar y analizar sucintamente cómo se concreta en la filosofía de la historia de Kant.

Capítulo III. El Fin Final.

En la sección donde se abordó la ley permisiva desde la perspectiva de la *Metafísica de las Costumbres*, se apuntó que la paz perpetua era el fin final del derecho. Tomando en consideración que el inicio del derecho civil se da gracias a la ley permisiva que permite la apropiación de los objetos y que esta misma ley encuentra su justificación en el futuro estado de derecho que inaugurará, es pertinente abordar el concepto de fin final, tal como aparece en la tercera crítica kantiana para poder entender qué es lo que hace a este fin final de carácter jurídico, un fin final sin más⁸⁰.

Para entender qué es lo que entiende Kant como fin final, es necesario abordar una breve consideración, que él mismo hace, en torno a la pregunta: <<¿para qué existe una cosa?>> (KU B380-381).

Esta pregunta, para Kant, puede responderse de dos maneras: o bien se aduce al puro mecanismo de la naturaleza, con lo cual se niega que haya alguna finalidad para la cosa o se afirma que esta tiene un propósito, presuponiendo con ello una causa que actúa intencionalmente (Cfr. KU B380-381)⁸¹. Ahora bien, como ha sido establecido que el juicio teleológico es un producto de la facultad de juzgar reflexionante y que de ninguna manera determina qué son las cosas; además de que posee legitimidad, siempre y cuando no se quiera hacer pasar por un juicio determinante, entonces uno está legitimado a responder la pregunta sobre la finalidad de las cosas de manera positiva, siempre y cuando se tengan en mente estas condiciones.

Partiendo de que haya una finalidad en las cosas, el fin de su existencia tendría que ser interno o externo, y si el fin de su existencia es interno, entonces se puede decir que son un fin final y no un simple medio para otros fines (KU B382). Por lo tanto, un

⁸⁰ Debido a los giros que realizaré en la presente sección, quisiera mencionar de una vez que el fin final para Kant es la existencia de los seres humanos bajo leyes morales (KU B421). Hago esto para que el lector tenga presente cuál es el punto de partida de esta sección y, a la vez, el punto de llegada. Con esto no quiero decir que inicio con una petición de principio, sino que en esta sección hago un desvío importante en torno al asunto del fin de la naturaleza comprendido como fin último, que es relevante para comprender el asunto de la paz perpetua como fin final, pero que puede resultar desorientador; pues es como si hablara de un tema y pasara a hablar de otro, sin embargo, se complementan. Espero que pueda comprenderse el 'cómo' en las páginas siguientes.

⁸¹ Pues lo que se piense como fin, también ha de ser pensado como algo "[...] cuya representación es al mismo tiempo el fundamento de determinación de la causa que obra inteligentemente para su producción" (KU B381), o sea, que pensar que algo sirve a un fin, implica presuponer una causa inteligente que se determina a sí misma para producirlo, esto es, una causa que puede ponerse fines, o sea, una causa intencional. La cual 'usa' al mecanismo de la naturaleza como instrumento suyo (KU B374).

fin final es algo que es un fin en sí mismo, pues no encuentra su fin en algo que le sea externo⁸².

Para Kant, el fin final no puede encontrarse en la naturaleza, ya que incluso el ser humano “[...] es sólo un eslabón en la cadena de los fines de la naturaleza” (KU B390), aunque ciertamente éste posee una capacidad que lo distingue: la de ponerse fines a sí mismo (KU B390). Sin embargo, esto no resulta relevante, a menos que “[...] pueda bastarse a sí mismo independientemente de la naturaleza” (KU B390); en efecto, la capacidad de ponerse fines lo distingue, pero eso no lo coloca aún fuera de la naturaleza (KU B397).

Lo que sí le otorga, es el título de señor de la naturaleza (KU B390), entendiendo que esto no significa que el ser humano sea un ente superior, sino que precisamente por poseer esta capacidad de ponerse fines a sí mismo, puede utilizar la naturaleza para sus propios fines, tanto la que se encuentra fuera de él, como la que está en él mismo, o sea, usa a la naturaleza externa e internamente (KU B388), sin implicar con ello jerarquías, sino simplemente el uso de su capacidad natural de ponerse fines a sí mismo.

Aunado a esto, Kant apunta que no todos los fines son sensibles, sino que existen también los suprasensibles, que provienen de la razón (KU B387); en tal caso, la cuestión sería cómo conectar a una criatura que puede ponerse fines a sí misma con algún fin suprasensible. Porque ningún fin de la naturaleza puede ser un fin final, debido a que todos los fines de la misma son condicionados (KU B397). Por lo tanto, el fin finalidad no solamente debe ser interno, sino que a la vez, suprasensible.

Asimismo, también habría que admitir que, de inicio, esta criatura, que es capaz de ponerse fines, “[...] también es un medio para el mantenimiento de la finalidad en el mecanismo de los demás eslabones [de la naturaleza].” (KU B390), o sea, que el problema se torna en cómo un ser de la naturaleza puede salir de ella, esto es, subordinarse a fines suprasensibles (incondicionados) y no sólo a los naturales (condicionados).

⁸² Con la condición de que esta consideración sólo se sostiene por la facultad de juzgar *que reflexiona, pero no determina*.

Kant elimina toda materia de los fines que pueda residir en la naturaleza y sólo se queda con “[...] la aptitud [del ser humano] para ponerse fines en general a sí mismo (independientemente de la naturaleza en su determinación final) y a la naturaleza” (KU B391). Esto es, que más allá de todo fin que pueda hallarse en la naturaleza, lo importante es considerar que el ser humano puede ponerse fines a sí mismo y a la naturaleza, tal como se apuntó en el párrafo anterior.

Esto derivará en el concepto de cultura en Kant: “[...] la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad)” (KU B391). Debido a que la cultura como aptitud para los fines no presupone ningún fin de la naturaleza (ya que por ser una pura condición formal subjetiva [KU B391], no presupone un fin concreto y, en consecuencia, no presupone fin natural [condicionado] alguno). Kant sostiene que ella [la cultura] es el *fin último* (*letzter Zweck*) de la naturaleza (KU B391), mas no es el fin final (*Endzweck*), bajo la razón de que este ‘fin último’ se refiere a lo que la naturaleza puede hacer para preparar al ser humano, para lo que él debe de hacer para ser fin final (KU B391). En una formulación menos rebuscada, se puede decir que el fin último se refiere a la manera en que la naturaleza prepara (o dispone) al ser humano, para que este pueda ser un fin final⁸³.

Kant distingue dos tipos de cultura: la de la habilidad (*Geschicklichkeit*) y la de la disciplina (*Zucht*) (KU B392). Estas dos se complementan, debido a que la primera es la idoneidad (*Tauglichkeit*) para la promoción de fines en general, mientras que la segunda busca el control de los apetitos, que pueden cegar a la voluntad y nos vuelven incapaces de elegir por nosotros mismos (KU B392)⁸⁴. Ambos modos de cultura, en cierta forma, son aptitudes para algún fin, la primera desarrollaría nuestras capacidades para alcanzar los fines que nos proponemos y la segunda se aseguraría que esta capacidad de ponerse fines sea conforme a la razón (KU B392), además que, al impedir que la voluntad sea cegada por los apetitos, ayuda a que el

⁸³ Con ello la naturaleza adquiere un sentido distinto, en vez de ser la sola unidad sintética de los fenómenos, pasa a adquirir un sentido práctico, en tanto la vemos como el origen de la disposición del ser humano para un fin suprasensible. Disposición que puede definirse como la capacidad de ponerse fines a sí mismo, tal como ha sido repetidamente reiterado en las líneas anteriores.

⁸⁴ Cabe apuntar que esta cultura de la disciplina es un control de los impulsos de la naturaleza, más que un rechazo. Pues Kant considera que “[...] somos lo bastante libres para tensar o aflojar esas ataduras, para alargarlas o acortarlas según lo exijan los fines de la razón” (KU B392), lo cual significa que, en vez de rechazar nuestra parte natural o animal, lo que se requiere es controlarla para que no entre en contradicción con la razón, mas no rechazarla. Quizás el término correcto sería una *modulación* de los impulsos naturales. (Tomo el término modulación del profesor Gustavo Luna López de la UCSJ)

ser humano conserve su facultad de ponerse fines a sí mismo. Por esto último, apuntará Kant, no cualquier cultura basta, pues si es la cultura de la disciplina la que nos ayuda a que nuestros apetitos se adecúen a los fines de la razón, entonces es esta segunda es la que debe acompañar a la de la habilidad, si es que el hombre aspira a adecuarse a algún fin suprasensible (racional) y, con ello, volverse fin final. En última instancia, la cultura de la disciplina “[...] forma parte esencial de la completa extensión (*Umfange*⁸⁵) de una idoneidad para fines” (KU B392).

Kant da dos ejemplos del desarrollo de estos dos tipos de cultura. Él reconoce que el desarrollo de la cultura de la habilidad depende de la desigualdad, donde la mayoría le procura a una minoría comodidad y ocio, mientras que la minoría mantiene a esa mayoría en un estado de opresión. La minoría, ociosa y opresora, será la encargada de desarrollar la cultura de la habilidad en sus partes menos necesarias (la ciencia y el arte). Sin embargo, esta minoría se vuelve cada vez más insaciable y más brutal con respecto a esa mayoría, mientras más se desarrolla la cultura de la habilidad. Esto sucede porque el desarrollo de las ciencias y las artes producen una propensión hacia lo superfluo, lo que hace a la minoría ociosa aún más insaciable, por otro lado, la mayoría oprimida sufre las consecuencias de esa insaciabilidad⁸⁶ (KU B392-393).

De ahí surge la necesidad de instaurar una sociedad civil que posea un poder legítimo que pueda oponerse al perjuicio de la libertad, mientras que, al mismo tiempo, permita el desarrollo de la cultura de la habilidad (KU B393). Esta sociedad civil es “[I]a única condición formal bajo la cual *la naturaleza* puede alcanzar este propósito final suyo” (KU B393)⁸⁷. Hago énfasis en: *la naturaleza*, precisamente porque el desarrollo de las disposiciones naturales en el ser humano es un fin de la naturaleza “[...] si bien, no es nuestro fin [como seres humanos]” (KU B393). Hay que recordar que todavía seguimos en el dominio de la naturaleza y en lo que ella puede hacer como preparación del ser humano, para que pueda ser un fin final. Es importante que haga esta aclaración, porque si pensamos que la cultura de la habilidad sólo puede desarrollarse con la desigualdad y, además, la sociedad civil es el medio de

⁸⁵ *Umfange* podría traducirse también por rango.

⁸⁶ Esto no excluye que los progresos de la cultura que haga esta minoría no le lleguen (paulatinamente) a la mayoría. (Cfr. KU B392)

⁸⁷ La cursiva es mía.

la naturaleza para conseguir el desarrollo de esta clase de cultura, la consecuencia más clara es que la sociedad civil es el medio con el cual se mantienen las desigualdades entre una minoría que goza del ocio y de lujo, y una mayoría que trabaja para que esta minoría lo desarrolle y lo disfrute. O sea, la sociedad civil (y el Estado que resulta de ella) son instituciones que perpetúan la desigualdad en pos del desarrollo de la cultura, según un plan de la naturaleza⁸⁸. Esto es, a final de cuentas, lo que la naturaleza puede hacer para preparar al ser humano, mas no es el fin mismo del ser humano. Recordemos que en lo que concierne a la naturaleza, el fin de ésta sólo es el desarrollo de la sola capacidad de ponerse fines del ser humano, y si bien la sociedad civil y el Estado, de inicio, no hacen mejor al ser humano, sí podrían (al igual que el gusto) hacerlo más civilizado (Cfr. KU B395).

Aclarando que este juicio (tanto el del Estado y la sociedad civil, como el de la guerra y el del gusto) resulta válido sólo dentro de los límites trascendentales del juicio teleológico, único que puede concebir una naturaleza que actúa conforme a un plan^{89, 90}.

Para Kant, los seres humanos no sólo nos ponemos fines, sino que somos capaces de regir esa capacidad de ponernos fines con leyes de carácter incondicionado (KU B398), por ello el ser humano posee una característica suprasensible: la libertad (KU B398). Ahora bien, este ser humano libre es de un carácter muy específico, es un ser humano bajo leyes morales, que termina por ser el fin final⁹¹.

Esto es válido incluso en el terreno de la relación entre Estados, pues cree Kant que incluso la guerra podría tener fundamento en una sabiduría suprema que buscara “[...] la unidad de un sistema de Estados *fundado moralmente*” (KU B394).

⁸⁸ A eso pueden sumársele las breves consideraciones que hace Kant en torno a la guerra en la tercera *Crítica*, que terminan en una justificación de la misma gracias a una sabiduría oculta que la usa como medio para “[...] desarrollar hasta el más alto grado los talentos que sirven a la cultura” (KU B394), aunque esto no significa una justificación moral de la guerra, pues, de nuevo, es lo acontece al interior de la naturaleza.

⁸⁹ Esto no significa que fuera del juicio teleológico el Estado y la sociedad civil no serían instituciones que perpetúan la desigualdad, sino que, a lo mucho, esa desigualdad no estaría justificada con la premisa del desarrollo de la cultura y de una naturaleza que actúa bajo un plan.

⁹⁰ Resulta claro que la sociedad civil mantiene las desigualdades, si pensamos que el tránsito del derecho privado al derecho público se da gracias a la apropiación y a la obligación que se le impone a los demás, ambas legitimadas por la ley permisiva; con lo cual el que tiene una propiedad mantiene una desigualdad respecto a aquellos que no la tienen.

⁹¹ “[...] si debe admitirse un fin final que la razón ha de suministrar a priori, éste no pueda ser otro que el *ser humano* (cualquier ser racional en el mundo) *bajo leyes morales*” (KU B421)

Lo que nos ha brindado la naturaleza (que justifica nuestra existencia y que nos vuelve un fin final) es una disposición a ponernos leyes morales, que inicia ya desde la mera capacidad de ponernos fines a nosotros mismos, asumiendo la conexión entre el fin último de la naturaleza junto con el fin final. Mientras más desarrollemos y formemos esta capacidad, más aptos seremos para seguir leyes morales, que son ya en sí mismas fines.

En pocas palabras, los seres humanos *deben* existir; pero sólo en tanto seres morales, mas no como seres naturales, pues tomados de esta última manera, no son más que medios para el fin de la naturaleza que, de inicio, sería conservarse a sí misma. O sea, que no es ni siquiera la capacidad para ponerse fines lo que le daría el estatuto de fin final al ser humano, sino que es la posibilidad de ligar esta capacidad con un fin suprasensible, con leyes morales⁹².

En este punto de la reflexión cabe mencionar que lo que está sosteniendo estas consideraciones de carácter teleológico en torno al fin final, ya no es una teleología de la naturaleza, sino una teleología moral, o sea, una teleología que es posible encontrar en los seres humanos (KU B419), debido a que son seres que pueden conducir su conducta de forma moral, esto es, guiados por los fines de la razón.

Lo que sucede es que, por un lado, la teleología de la naturaleza “[...] brinda un argumento suficiente para conjeturar la existencia de una causa inteligente del mundo” (KU B418-419), mientras que por otro lado la teleología moral, se encuentra dentro de los seres humanos y “[...] puede verse determinada *a priori* junto con su ley” (KU B419), además que no necesita conjeturar una causa inteligente (KU B419). Lo que sucede es que el ser humano no es sólo un ente moral, sino que a la vez es un ente mundano, ligado y relacionado con otras cosas en el mundo; por ello, la teleología moral otorga al ser humano (como ente moral) el título de fin final, a la vez que se interesa por las cuestiones sobre la relación del mundo con el fin final y la posibilidad de la ejecución externa de tal fin (Cfr. KU B419).

⁹² “Si en cuanto seres dependientes con arreglo a su existencia las cosas del mundo precisan de una causa suprema que obre según fines, el ser humano es el fin final de la creación, ya que sin él la cadena de fines subordinados unos a otros no estaría cabalmente sustentada, y sólo en el ser humano, si bien en él tan sólo como sujeto de la moralidad, se halla la legislación incondicionada con respecto a los fines, la única que le capacita para ser un fin final al cual está teleológicamente subordinada toda la naturaleza” (KU B398-399)

De ahí que se vuelva necesaria la idea de un ente divino “[...] para representarnos a la naturaleza como conforme a fines también en relación con la legislación moral interior y su posible ejecución.” (KU B419). Esto significa que la idea de este ser divino (argumentada por la teleología de la naturaleza, pero fundamentada sobre la teleología moral) asegura, al menos, la posibilidad de la moralidad (y de su ejecutabilidad) en el mundo⁹³. De ahí que el concepto, anteriormente abordado, de una naturaleza que posea una finalidad que prepare al ser humano para ser un fin final, sea práctico⁹⁴, aunque se combine con la teleología de la naturaleza (KU B445). Lo que sucede es que si bien, por un lado, la teleología de la naturaleza nos brinda un argumento a favor de una inteligencia que crea el mundo, la teleología moral nos dice que este ser supremo sólo puede ser de carácter práctico. De ahí que la teleología moral llegue más lejos que la teología física (KU B414). Porque, si bien la finalidad moral surge de los mandatos de la razón que son un deber seguirlos, la idea de un autor inteligente, da lugar a pensar que estos mandatos no es sólo un deber seguirlos, sino que a la vez su realización es posible. La idea de un autor del mundo no suma nada a la imperatividad de los deberes, sino que suma un argumento a favor de que sea posible realizarlos.

Pienso que esto tendría que resultar claro, habiendo mencionado párrafos más arriba que el fin final tendría que ser necesariamente un fin de la razón y no uno natural. De modo que aquél es necesariamente un fin moral, por ser un fin suprasensible de la razón. Ese fin moral es la sola existencia de los seres humanos como seres bajo leyes morales⁹⁵.

⁹³ A mi parecer, de fondo hay incluso una tesis más fuerte en el argumento de Kant. Esta sería que cuando se considera la realizabilidad de algún actuar práctico (por ejemplo, un programa político), ya trae consigo un pensamiento teleológico de fondo, no tanto porque haya una intención por parte de los actores que tienen el propósito de ejecutar un plan o un conjunto de acciones, sino porque se piensa en la adecuación o inadecuación de la realidad, para la realización de los fines propuestos. Porque se piensa en la aptitud de esta para los fines. Esto adquiere más fuerza, cuando se considera que la teleología kantiana surge de la experiencia, por lo cual, apelar a que esos planes se sostienen sobre datos empíricos, no basta para negar una posible teleología que sostenga la intención de ejecutar un plan.

⁹⁴ Ahora bien, podría parecer que al ligar a la naturaleza con lo práctico Kant caería en la clásica falacia naturalista, ir del ser (la naturaleza) al deber ser (la ley moral), al ligar la teleología de la naturaleza con la teleología moral. Sin embargo, argumento que el matiz importante que hay que hacer es que, en primer lugar, al sostener que el mundo es una creación de un autor divino que crea un mundo en donde es posible la realización del fin final (que es moral), va del deber ser al ser y, en segundo lugar, no está ligando el mundo y la ley moral en cuanto tales, sino la facultad de juzgar reflexionante con la razón práctica.

⁹⁵ Aclara Kant: "Digo con empeño: *bajo* (unter) leyes morales No , el ser humano conforme (nach) a leyes morales, esto es, que se comporte en conformidad con ellas." (KU B421)

Hasta aquí detengo la reflexión, debido a que quiero evitar meterme en las consideraciones teológicas que desarrolla Kant en la tercera crítica. Sin embargo, quiero recuperar un detalle sobre la forma en que esa creencia en la existencia de Dios, para Kant, apela al asentimiento de los otros. Pues, según él, la base sobre la que se levanta esta apelación es de carácter meramente moral, por lo tanto, *vale sólo como un argumento práctico* (KU B447). En consecuencia, apela a la razón práctica del ser humano y no a su entendimiento, esto significa, que sirve para defender la posibilidad de la realización de los fines morales de la razón en el mundo y no para determinar la naturaleza. *Genera una convicción práctica, pero no una certeza teórica.*

Por lo tanto, los juicios de Kant que se sostengan sobre una naturaleza que incida sobre el carácter práctico del comportamiento humano -el derecho y la moral-, como pueden ser los que hace en relación a la historia; no son juicios determinantes, sino argumentos prácticos que buscan incidir sobre la convicción, pero de ninguna manera juicios que hablen sobre el necesario decurso natural de la historia, *tal como es*, sino del decurso de la historia, *tal como debería ser*.

Con ello, se puede concluir que el único fin final que puede establecer un creador del mundo es un fin moral, esto es importante mencionarlo, debido a que si se creyera que hay algo que existe en la naturaleza con un propósito, se cree necesariamente en una inteligencia que se lo haya puesto a sí mismo como fin, para Kant, como se mencionó en los primeros párrafos. Además, esto da lugar a otra conclusión, que lo moral da lugar a lo real (el deber ser genera el ser, el ser humano como ente moral es el fin final de la creación, o sea, algo que existe necesariamente, *sólo bajo una teleología natural-moral*), o sea, que del carácter moral del ser humano se deriva su existencia necesaria (como fin final), *como si una inteligencia superior se la hubiera propuesto. Solamente como argumento práctico.*

Esto abona a la consideración en torno a la ley permisiva, además de la aparente confianza que tiene Kant en un futuro donde existan las condiciones para su realización. Su confianza, empero, se sostiene sobre un juicio reflexivo, que, si bien no es determinante, está totalmente legitimado, debido a que, en este caso, se sostiene sobre consideraciones que generan una convicción de carácter práctico. En consecuencia, el futuro que piensa Kant es un argumento moral y no una tesis histórica.

Es teleología en sentido trascendental (pues es producto *de nuestras facultades*), pero no una teleología en sentido metafísico (una inteligencia existente en sí y por sí, que controla, o ha planeado, el destino del ser humano).

Ahora bien, si el fin final es la existencia de humanos bajo leyes morales, entonces el fin final del derecho (la paz perpetua) tiene que contribuir, o ser parte, de ese mismo, si es que habría que llamarlo fin final⁹⁶. Por lo tanto, las leyes del derecho tendrían que estar relacionadas con las leyes morales de alguna manera. Y, a la vez, la paz perpetua como fin del derecho es un fin moral, por ser fin final.

La Hipotiposis

Quisiera hacer un comentario breve en torno a esta operación que realiza la facultad de juzgar reflexionante. Pues una vez comprendido que el argumento teleológico sólo posee un carácter moral y que sólo gracias a éste incide en la convicción, surge la cuestión por la clase de sentido que tienen los juicios que se derivarían de una teleología natural de tintes morales.

El párrafo 59 (que trata sobre la belleza como símbolo de la moralidad) de la tercera crítica inicia con una aseveración de Kant: “Presentar la realidad de nuestros conceptos siempre exigirá intuiciones” (KU B254). Estos conceptos pueden ser de tres clases: 1) empíricos: las intuiciones que los acompañan son *ejemplos* de los mismos (KU B254), 2) puros de entendimiento: sus intuiciones se denominan esquemas (KU B254) y 3) ideas: sus intuiciones son simbólicas, además que ninguna intuición le será adecuada (KU B255), pues estas últimas exceden los límites de la experiencia. Al ser los conceptos morales producto de la razón, las intuiciones que les puedan corresponder serían meramente simbólicas.

La hipotiposis consiste en el proceso de sensorialización (*Versinnlichung*) de los conceptos (KU B255). Debido a que la sensibilidad es insuficiente para brindar una intuición adecuada a las ideas de la razón, lo que hace la facultad de juzgar es que simplemente anexa una intuición (de inicio, inadecuada) a un concepto de la razón,

⁹⁶ Cabe recordar, como se mencionó, que la guerra, incluso tiene como finalidad la instauración de un Estado bajo un orden moral.

haciendo de esa intuición un símbolo. A diferencia de los esquemas, que se adecúan a los conceptos puros del entendimiento⁹⁷.

Los símbolos, los genera la facultad de juzgar mediante analogías, primero se toma un concepto con su intuición correspondiente (un molinillo de mano o un cuerpo animado), después se lleva esa intuición hacia otro concepto⁹⁸ (un Estado despótico o uno regido por leyes populares, representado por las imágenes anteriormente mencionadas). El elemento que media en esa transposición de la intuición es “[...] la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición” (KU B256)⁹⁹.

Así podemos decir que, en un Estado despótico todo depende de la voluntad del gobernante y que la institución estatal funciona gracias a su sola voluntad, como un molinillo de mano, donde la mano que hace girar al molinillo es el símbolo del único gobernante que con su voluntad mueve al cuerpo estatal y las piezas del molinillo son las partes del Estado que sólo son medios o piezas de la máquina estatal que se mueven con la fuerza de la mano (la voluntad) del déspota. Lo importante aquí, es que la facultad de juzgar genera analogías entre estos dos conceptos (donde uno de ellos posee una imagen, que le presta al segundo), aunque, como bien lo dice Kant, “[...] entre un Estado despótico y un molinillo de mano no hay, ciertamente, ninguna similitud” (KU B3257). La única similitud es la que genera la facultad de juzgar, pero como estas similitudes son inadecuadas, no provienen de la facultad de juzgar determinante, sino de la reflexionante.

De ahí que el símbolo en Kant nunca sea, en sentido estricto, una representación del concepto, pues no es una intuición adecuada al mismo, sino una sensibilización imperfecta a una idea, esto es, una ilustración insuficiente de un concepto de la razón.

⁹⁷ De ahí que diga Kant que la hipotiposis esquemática y simbólica se parezcan sólo formalmente, pues en ambos casos, hay un nexo de una intuición con un concepto, pero falta una intuición adecuada para una idea (KU B255).

⁹⁸ En el texto en alemán Kant dice que el objeto que le corresponde en la intuición a un objeto, se lleva hacia otro objeto (KU B256). Lo correcto, debido a que está hablando de conceptos, es decir que el objeto de la intuición es llevado a otro concepto y que así funge como símbolo del concepto.

⁹⁹ Pongamos de ejemplo una de las maneras en que remite la belleza a la moral, siendo la primera, símbolo de la segunda. Kant señala que la belleza gusta sin interés alguno, pero, de inicio, la moral sí posee un interés (KU B259), aunque ambas se asemejan en que hay un placer que no depende de la satisfacción de los sentidos. Esto muestra que la belleza como intuición (pues inevitablemente la belleza es un placer y, por ser placer, depende de la sensibilidad) no es adecuada al concepto de la moral, pero sí puede fungir como análogo suyo, pues se parecen en algo.

La filosofía de la historia, en donde Kant representa la finalidad de una naturaleza de carácter práctico, no es más que un gran símbolo, si no es que un conjunto de símbolos (en tanto un conjunto de intuiciones que simbolizan una idea). Con ello, ésta no tiene relación alguna con la historiografía o con una filosofía de la historia que busque relatar el desenvolvimiento inmanente del devenir humano basándose en la historia efectiva de la misma, sino que es una cuestión de retórica filosófica, o sea, de una narración que represente la realización del fin final del ser humano, esto es, el desarrollo del ser humano como un ente moral. Ahora bien, si el énfasis es puesto en el ser humano como ente moral, tiene que darse con ello una secularización de los relatos religiosos, así como se da lugar a otros tipos de narraciones seculares que den a entender la misma idea. Pues el fin no sería establecer una narrativa dominante, sino generar relatos convincentes.

Y si Kant llegara a hacer aseveraciones fuertes (por ejemplo, en la *Paz Perpetua*) como que la providencia de la naturaleza se realizará, incluso en contra de la voluntad de los hombres (VIII, 360), habría que considerar esas aseveraciones sólo como un ornamento retórico que brinda fuerza a su texto o, incluso, que Kant dentro del contexto de un juicio teleológico (válido sólo como juicio de la facultad de juzgar reflexionante), lo dice usando la necesidad de la naturaleza como símbolo de la necesidad moral que mueve, a través de la ley moral, a la voluntad a actuar. De modo que ilustra la necesidad moral como si fuera necesidad natural, sólo simbólicamente, o sea, sin asumir que, más allá del nexo que hace la facultad de juzgar, hay un nexo inmanente entre la necesidad natural y la necesidad moral.

Filosofía de la historia.

Habiendo ilustrado las bases que sustentan la visión de una naturaleza y de una historia que se desarrolla en su interior teleológicamente, remitiré a los textos de filosofía de la historia. En primera, como ejemplos de cómo se manifiesta este pensamiento teleológico y cómo está ligado con este, y, en segunda, para mostrar que las consideraciones en torno al desarrollo del derecho (y, en consecuencia, en torno a los futuros estados jurídicos que brindan legitimidad a la provisionalidad de la ley permisiva), están ligadas con el pensamiento teleológico en Kant.

Aunque cronológicamente los escritos sobre la historia antecedan a la publicación de la tercera crítica (como es el caso de su texto *Idea para una Historia Universal con Propósito¹⁰⁰ Cosmopolita*), sostengo que es importante haber pasado por la tercera crítica, para poder tener una idea clara del contexto y de los límites en los cuáles se introduce la teleología en Kant¹⁰¹.

Entrando en materia, creo relevante resaltar que, ya en las primeras líneas en el texto sobre la historia con propósito cosmopolita, Kant menciona que la historia es la *narración (Erzählung)* (VIII, 107) de las acciones humanas. Resulta interesante que Kant aborde la historia con un concepto de connotaciones literarias, ya que no le es ajeno a Kant pensar que el tipo de historia (o narración de las acciones humanas) que él quiere presentar, pueda pensarse como una novela (VIII, 29) o como una ficción (VIII, 109), además de que sabe que sus reflexiones en torno a la historia de la humanidad no pueden reemplazar la historia que se hace con datos empíricos (VIII, 30).

Es posible admitir que la historia en Kant es una *narración filosófica*, que más que describir el curso real de los acontecimientos de la historia humana, sirve como relato que pueda abrir una esperanza en el futuro, que pueda brindar consuelo (VIII, 30). Esta esperanza es insostenible, al menos que se presuponga que existe un plan de la naturaleza en el mismo (VIII, 30). Aunado a esto, está el párrafo con el que Kant termina su texto del *Comienzo Presunto de la Historia Humana*:

Y este es el resultado de una antiquísima historia humana, intentada mediante la filosofía: *contento con la providencia y la marcha de las cosas humanas en conjunto*, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se desarrolla paulatinamente de lo malo a lo mejor; progreso al que cada uno está llamado, por la propia naturaleza, a contribuir en su parte y en la medida de sus fuerzas. (VIII, 123)¹⁰²

¹⁰⁰ *Absicht*

¹⁰¹ Además del desarrollo hecho con anterioridad quisiera introducir una breve consideración adicional con la cual abonar a la tesis de que Kant no sostiene una teleología (como un juicio determinante) en la naturaleza, ni en la historia.

En primer lugar, en su escrito *Sobre el Uso de Principios Teleológicos en Filosofía* (anterior a la tercera crítica), Kant divide la investigación de la naturaleza en: *descripción de la naturaleza (Naturbeschreibung)* e *historia natural (Naturgeschichte)* (VIII, 161). De estas dos, la segunda es la que se funda en principios teleológicos y ella sólo puede ofrecer: “[...] fragmentos (*Bruchstücke*) o hipótesis tambaleantes (*wankende Hypothesen*)” (VIII, 162). Así, los juicios teleológicos no poseen la suficiente fuerza para sostener una determinación de la naturaleza e, incluso, sus hipótesis son débiles.

¹⁰² La cursiva es mía.

Esta narración filosófica es, de inicio, escatológica; pues Kant no niega que haya un milenarismo propio de la filosofía. Si bien Kant admite, con cierta ironía, que este “[...] es, desde lejos, [...] nada menos que entusiasta” (VIII, 27), al menos puede presumirse que brinda esperanza a aquél que pudiera estar descontento con el curso del mundo o afirmar las convicciones de quien cree que el mundo posee un curso preestablecido. Brinda convicción, pero de ninguna manera es una predicción.

Ahora bien, ¿cómo entra el derecho en esto? Para responder esta pregunta es necesario remitirnos, una vez más, al texto sobre la historia universal. Ahí sostiene Kant en la cuarta frase que:

El medio del que se sirve la naturaleza, para desarrollar sus disposiciones [del ser humano] es el antagonismo de ellas mismas en la sociedad, siempre y cuando al final éste [el ser humano] se vuelvan causa de un orden legal (VIII, 20)

La cual entra en relación con la frase que le antecede, la cual señala que la Naturaleza quiso que el hombre superara por sí mismo su mera existencia animal (VIII, 19); pues ahí sería el conflicto, la forma en que la naturaleza dispuso al hombre para que, a partir de sí mismo, superara su condición animal. Ya que es el mismo conflicto, su sociable insociabilidad, lo que los mueve a salir tanto del estado carente de ley entre individuos como del estado de naturaleza entre los propios Estados (VIII, 24).

Más allá de lo interesante que resulta el tema de la insociable sociabilidad, quisiera hacer énfasis sobre el tipo de orden legal que crea el ser humano a partir del antagonismo entre los individuos de su especie. Pues este orden legal es el de “[...] una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas*, se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil*, perfectamente *justa*” (VIII, 22); en consecuencia, el derecho forma parte del fin de la naturaleza y no sólo eso, sino que a la vez en este puede darse el mayor grado de desarrollo de las disposiciones de la humanidad (VIII, 22). Kant es cuidadoso en observar que, el estado jurídico ideal está fuera del alcance del ser humano y la Naturaleza sólo ha impuesto sobre el ser humano la tarea de *aproximarse* a ese ideal (VIII, 23)¹⁰³.

¹⁰³ Quiero hacer notar que, en una nota a pie de página, Kant apunta que en relación con otros seres racionales podemos tener un lugar nada desdeñable, sólo si “[...] *cumpliéramos* [nótese el subjuntivo] bien esta misión de la naturaleza” (VIII, 23) [La cursiva es mía].

Hay que tener en consideración, que el hecho de que sea un fin localizado en la naturaleza, no lo vuelve de inmediato un fin final (tal como se vio en el análisis de la tercera crítica), pues todavía se encuentra al interior de la misma y, como se dijo, ningún fin de la naturaleza puede ser un fin final. Sin embargo, gracias a la insociable sociabilidad

[C]omienza a constituirse un modo de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social surgido *patológicamente* en un ámbito *moral* (VIII, 21)

En pocas palabras, la insociable sociabilidad como cualidad natural del ser humano, da lugar a la posibilidad de la moralización del ser humano, misma que necesita de un tiempo para poder ser desarrollada.

En la sociedad civil el ser humano es capaz de desarrollar sus disposiciones naturales. La disposición que le es natural al ser humano es la de la razón que, en el texto sobre la historia universal, define Kant como “[...] la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural” (VIII, 18). Así que el tránsito de la barbarie a la cultura es, también, un desarrollo de la razón del ser humano; ahora bien, si la razón es aquella facultad que es capaz de brindarnos fines suprasensibles (como se dijo anteriormente), por lo tanto, desarrollar la razón es desarrollar esa facultad que nos permite pensar fines suprasensibles y, a la vez, dirigir el uso de nuestras fuerzas al cumplimiento de esos fines suprasensibles. De ahí que a Kant no le pareciera extraño que “[...] la idea de moralidad forma parte de la de cultura” (VIII, 26), pues la cultura la antecedería a la moralidad como desarrollo de la razón y, si se desarrollara más la razón, en consecuencia, se llegaría a desarrollar la capacidad de pensar y determinarse por fines suprasensibles¹⁰⁴. De ahí que sea necesario encontrar un modo en que este desarrollo pueda darse. En consecuencia, se requiere, para Kant, de una sociedad civil que contenga esa insociable sociabilidad, pero que permita el antagonismo entre los hombres, para que estos puedan desarrollar su razón.

¹⁰⁴ A mi parecer el ejemplo más claro es el gusto, pues este es un caso de cómo es que el ser humano logra experimentar su sensibilidad de tal modo que obtiene placer en un acto de pensamiento (la reflexión) y no en una impresión sensible como tal.

Con esto se logra ligar al derecho como fin de la naturaleza con el fin final, pues, en última instancia, abona al desarrollo de la moralidad del ser humano, al establecer condiciones de convivencia que permitan el antagonismo y, con él, el desarrollo de la razón.

Ahora bien, para ligarlo con la paz perpetua como fin final del derecho queda considerar que, de acuerdo con Kant, el gran problema ante el cual la Naturaleza coloca al ser humano “[...] es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho” (VIII, 22). Ya se dijo que el ser humano sólo se aproxima a este ideal; sin embargo, llama la atención que, para establecer una constitución civil perfecta sea necesario resolver el problema de las relaciones interestatales (VIII, 24), o sea, instaurar una relación entre Estados que asegure la paz.

Y eso lleva a la ley permisiva, porque, como bien lo dice Kant en *Teoría y Práctica*, este desarrollo a mejor sólo se puede esperar de la propia naturaleza que fuerza al ser humano, pero no como un proyecto del suyo (VIII, 310). Pues, si sólo depende de la naturaleza, la cual es juzgada legítimamente como teleológica gracias a la facultad de juzgar reflexionante, entonces, bajo un juicio teleológico, se asegura que el estado jurídico futuro que da validez a la provisionalidad de la ley permisiva, es necesario sólo teleológicamente.

Lo cual no resulta en un argumento insostenible, pues, como se concluyó, el juicio teleológico puede ser válido como argumento práctico, y como la teleología de la naturaleza que sostiene Kant en su filosofía de la historia nos lleva del derecho a la moral, se puede considerar esa misma teleología como un argumento de corte práctico. En consecuencia, la ley permisiva está respaldada por una teleología natural que es capaz de sostener la creencia en un futuro estado jurídico en donde los mandatos de la ley permisiva dejen de ser postergados y sean ya cumplidos.

Añadiendo que también la ley permisiva, en la *Metafísica de las Costumbres*, permite el paso de un estado de naturaleza a un estado civil. Al permitir la apropiación de los objetos externos, da lugar a la vez a que se dé el tránsito de un estado sin leyes públicas a uno donde las haya, civilizando, así, al ser humano.

Asimismo, no hay que olvidar que la historia que desarrolla Kant es una narración filosófica y falta ver cómo cabría comprender esta relación. La hipótesis que sostengo es que debido a que la teleología natural, tal como la plantea Kant, comprende a la naturaleza como una fuerza que determina el destino de la humanidad de acuerdo a un plan preestablecido; además, como esto es un juicio teleológico que no determina nada sobre la naturaleza, sino que sólo pone una regla a la facultad de juzgar que reflexiona, tampoco hay que tomar en sentido literal a esa naturaleza determinista, sino que, apoyándonos sobre la operación de hipotiposis, se puede considerar como un símbolo. Así que la filosofía de la historia cumple una función simbólica, cuyo efecto sería dar esperanza al ser humano y seguridad, ya que lo proveería de una creencia en una sabiduría de la naturaleza. Esta sabiduría de la naturaleza defiende la idea de que la moralidad puede ser desarrollada (lentamente) hasta su grado más perfecto, aunque no lo quiera el ser humano. Sin embargo, ese determinismo sólo sería simbólico y no determinaría ni predicaría cualidad alguna de la naturaleza en cuanto tal (por lo tanto, no habría una teleología en sentido metafísico, sino trascendental, esto es, sólo como una forma en que concebimos a la naturaleza gracias a nuestras facultades cognoscitivas), sino que sólo sirve como argumento práctico. Ahora bien, si como argumento práctico debe brindarle esperanza al público que se informe de este modo de concebir la historia del hombre al interior de la naturaleza, entonces tendría que convencerlos. En consecuencia, la filosofía de la historia no busca determinar la naturaleza, sino convencer a los seres humanos.

Ahora bien, el relato de la filosofía de la historia pone al hombre ante un poder que no puede resistir (la naturaleza), pero ese poder no amenaza, debido a que, en última instancia, no es real, sino un pensamiento, producto de las facultades trascendentales del sujeto, dejando al ser humano en completa libertad. Sin olvidar, que aquello que representa un poder, pero no una amenaza o un peligro es lo sublime en Kant. En consecuencia, la filosofía de la historia funciona, en Kant, como un relato que despertaría el sentimiento de lo sublime en el ser humano, apoyándose en símbolos como una naturaleza teleológica y determinista o un progreso del ser humano a mejor. Mismo sentimiento que, como se vio anteriormente, se le llama: sentimiento moral.

Asimismo, Kant asume este relato en su filosofía del derecho cuando postula la ley permisiva. Debido a que la ley permisiva no puede sostenerse sin la idea de un estado futuro donde estén las condiciones dadas para su cumplimiento, también está ligada con la filosofía de la historia, a la vez con el contenido teleológico-moral de esa historia, igualmente con su validez como argumento moral y su efecto esperanzador sobre el ser humano junto con el sentimiento moral que ella despierta.

En pocas palabras, la ley permisiva sólo es posible asumiendo que la moral está ligada con el derecho. Pues se apoya en el relato que promueve el sentimiento moral (lo sublime) sobre las personas para sostener la posibilidad de un futuro estadio del derecho donde se den las condiciones para su cumplimiento. En consecuencia, si la ley permisiva posibilita la salida del estado de naturaleza, de inicio el derecho público se apoya en la relación que existe entre derecho y moral.

Capítulo 4. Discusión con Christoph Horn y Reinhard Brandt.

Christoph Horn

De antemano reconozco que el presente texto no estará libre de críticas, sin embargo, me gustaría poder responder rápidamente a algunos puntos en contra que puedan levantarse.

De inicio está la unión entre moral y derecho, la cual conlleva dos problemáticas que habría que responder. La primera es que el derecho, a diferencia de la moral, admite la coacción externa para lograr que el agente se atenga a lo dictado por la ley, de ahí que exista una asimetría entre los deberes jurídicos y los morales (Horn, 2017: 78-80) y la segunda, es que, si apelamos a la metáfora de la sociedad de demonios (*ein Volk von Teufeln*) mencionada por Kant en *Hacia la paz perpetua* (VIII, 366), se nos hace evidente que incluso para estos seres que: “[...] jamás obedecerían mandamientos morales” (*Op. Cit.*: 76) y que, además, hacen del conflicto con la ley su motivo impulsor¹⁰⁵; para estos seres es una tarea factible la organización de un Estado, el problema es que ignoran completamente la moral y toman como móvil la misma transgresión de la ley. Con esto último, habría que admitir, que pudiendo el derecho constituir un conjunto de leyes que pueden gobernar a estos seres y la moral no, entonces se muestra el vacío que separa a las del uno y de la otra.

Para responder al primer problema, se puede recurrir al siguiente pasaje de Kant:

“Pero precisamente por eso, porque la legislación ética incluye en ella el móvil interno de la acción (la idea del deber), cuya determinación en absoluto debe entrar en la legislación externa, la legislación ética no puede ser externa (ni siquiera la [legislación] de una voluntad divina), si bien es verdad que ella acoge deberes que se basan en otra legislación, en específico, una externa; como móviles en su legislación, sólo en tanto deberes” (*MS 219*)¹⁰⁶

Si el problema es que las leyes del derecho y de la moral se diferencian por sus móviles, el siguiente pasaje muestra que Kant admite que si bien la legislación (*Gesetzgebung*)¹⁰⁷ es distinta, a final de cuentas un deber jurídico puede ser un móvil interno para la acción; pues “[I]a ética enseña sólo que, aun cuando se suprimiera

¹⁰⁵ “[...] pero una razón, en cierto modo malvada, que libera de la ley moral (una voluntad absolutamente mala) contiene demasiado frente a ello [el fundamento del mal moral en el hombre], pues por ello el conflicto contra la ley sería elevado a móvil (*Triebfeder*) (pues sin ningún móvil, no puede ser determinado al arbitrio) y, así, el sujeto sería un ser demoníaco (*teuflischen*).” (VI, 35)

¹⁰⁶ Aquí se sobreentiende que Kant al hablar de ética, está hablando al mismo tiempo de lo que comprende Horn por moral, esto es, un conjunto de leyes que, en tanto tales, sirvan como móviles.

¹⁰⁷ Literalmente: La donación (*Gebung*) de la ley (*Gesetz*).

el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber —es decir, la coacción externa-, la sola idea del deber basta como móvil.” (MS 25). Esto muestra que un deber jurídico puede ser un deber moral y, por lo tanto, su sola idea del deber puede servir como móvil suficiente para la acción, entonces es posible transitar del derecho a la moral, siempre y cuando no se quiera hacer de la moral una legislación exterior¹⁰⁸. Las leyes del derecho no pueden derivarse de la moral, pues aquí se confundiría su legislación, en este punto concuerdo con el profesor Horn en que hay una brecha insalvable que separa a estos dos; sin embargo, de aquí no se puede concluir que es imposible hacer una lectura moral del derecho, pues precisamente un deber jurídico puede ser a la vez moral, pero no viceversa. En todo caso, lo que estaría vetado sería hacer una lectura jurídica de la moral, pues eso llevaría a la legislación moral de lo interno a lo externo.

Respecto al argumento sobre el pueblo de demonios, creo que se puede seguir la línea argumentativa trazada anteriormente y declarar que, si prestamos atención a la figura retórica de Kant del pueblo de demonios, podemos concluir que, en primer lugar, estos demonios son seres, efectivamente, carentes de moral, pero que, debido a esto, sólo serían capaces de asumir sólo la parte coercitiva de los deberes jurídicos; pero, a la vez Kant ha declarado que es posible asumir los deberes jurídicos como móviles internos. Lo cual lleva al segundo punto, que los demonios que ilustra Kant si bien son seres racionales y, en esto, podrían asemejarse a los humanos, porque es posible admitir que por ser racionales son, a la vez, libres (o hasta radicalmente libres, porque carecen de ley) (Lazos, 2009: 120), no pueden ser un equivalente entero de los seres humanos. Ya que el demonio tiene una característica que el ser humano no, el primero puede tener como móvil el mero conflicto contra la ley (tal como se mencionó anteriormente) y, a diferencia del demonio, un ser humano podría llegar a tomar la ley como móvil de su acción. Por lo mismo el ser humano podría tomar el deber jurídico a la vez como deber ético, pues la dimensión interna no le es negada como al demonio.

Poner demasiado énfasis en la metáfora de los demonios, tal como lo hace el profesor Horn, hace que se pierda de vista que el derecho es una legislación que puede

¹⁰⁸ En este sentido el derecho, puede decirse, es más que la moral, pues esta última es sólo interna, mientras que el primero es tanto externo como interno.

ser dirigida para los seres humanos, y es aquí precisamente donde la separación entre derecho y moral encuentra su puente. Pues no hay que olvidar que la parte correspondiente al móvil, implica por ello mismo al agente que se subordina (o no) a la ley, ya sea moral o jurídica; evidentemente si el sujeto de la ley es un demonio, entonces moral y derecho estarán separados, pero si el agente es un ser humano, entonces puede darse la unión entre derecho y moral. De nuevo hay que hacer una anotación a la tesis del profesor Horn, efectivamente moral y derecho están separados, pero esta separación es válida sólo para un pueblo de demonios, no de seres humanos. Si se cambia el sujeto cuyas acciones son reguladas por la ley jurídica, también se puede cambiar los tipos de móviles que pueden afectarle para que actúe conforme a la misma.

Reinhard Brandt

Lo segundo sería el tratamiento de la temporalidad en Kant. Aquí discutiré algunos puntos sobre cómo Reinhard Brandt aborda el tema de la temporalidad implícita en la ley permisiva en su división entre provisorio y perentorio, así como discutir su tesis sobre el acto de apropiación como un acto de violencia sobre los demás.

Para entender la manera en que Brandt se ocupa de la dicotomía provisorio-perentorio de la ley permisiva, es necesario entender cómo localiza el autor a esta última al interior de la obra kantiana en su artículo sobre la ley permisiva¹⁰⁹. En este mismo menciona el autor que:

“[a]ntes de que haya una justicia distributiva en el Estado, se puede imponer una obligación a todos los otros, por razón de un ‘favor de la ley (*lex permissiva*) de abstenerse de una determinada propiedad externa, incluso si esta fuese adquirida a causa de un arbitrio (*Willkür*) unilateral.” (Brandt, 1982: 234).

Este favor de la ley, continúa el autor, consiste en que:

“[a]lgo ‘en sí’ prohibido es permitido provisoriamente y, con ello, se ordena, no dejar que entre en vigor la exigencia jurídica (*Rechtsanspruch*) del impedimento [de la acción prohibida].” (*Ibid.*: 244)

Con ello Kant introduce el derecho del no-derecho (*das Recht des Unrechts*), al igual que introduce la posibilidad del devenir (*das Werden*) en el derecho, o sea, que

¹⁰⁹ *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre.*

lo que está en contra del derecho (*das Unrecht*) pueda convertirse en derecho (*Recht*), o sea, el tránsito de lo prohibido a lo permitido.

Brandt defiende que este permiso es el de usar la violencia, en específico, para el tránsito del estado de naturaleza hacia el Estado (Cfr. *Ibid.*: 245), pero esta violencia “[...] es pensada en relación con la realidad jurídica en total” (*Ibid.*: 246)¹¹⁰. Esta misma posee un carácter meramente provisorio (*Ibidem*), válido sólo en la transición del estado de naturaleza al estado civil y, en el derecho público, este permiso se traduce en “[...] la continuación provisorio de instituciones históricamente transmitidas, hasta que surja la posibilidad de un cambio.” (*Ibidem*).

Sin embargo, el hecho de que exista una ley permisiva que permita el tránsito al orden estatal, muestra a la vez que “[e]l derecho provisorio crea la posibilidad principal, de empujar al Estado fuera de su papel de creación del derecho y lo confronta con un derecho previo (*Vor-Recht*) de los humanos.” (*Ibid.*: 249), “[l]a fuerza del derecho crece, el poder del dios mortal disminuye.” (*Ibidem*), el derecho ya se encuentra en el estado de naturaleza. A pesar de ello, este derecho no puede realizarse en el estado de naturaleza, requiere de un orden civil, como bien señala Brandt al citar una reflexión de Kant¹¹¹.

Ahora bien, falta aclarar cuál es la acción prohibida que posibilita la ley permisiva, para ello el profesor Brandt señala que la ley permisiva que en la *Metafísica de las Costumbres* posibilita que alguien pueda tener un objeto externo como propio (Cfr. *MS 246-247*), da lugar a una “[...] privación de la libertad” (*Ibid.*: 256), pues

“[a]unque A, a través de su acción del uso de un determinado objeto, no lesione la libertad de B, él puede ser impedido (*gehindert*) de ella —el postulado [jurídico de la razón práctica] exige de él categóricamente, no cruzarse en el camino de esta obstaculización (*Hinderung*), sino hacer sitio a ella.” (257)

Aquí el autor parte del concepto del derecho innato, que prohíbe la lesión de lo mío interno, entre lo que se encuentra la propiedad física (*physische Besitz*) (Cfr. *Ibid.*: 256). En el caso anterior, A hace un uso del objeto y, en consecuencia, lo tiene físicamente, mientras que B le impide a A continuar con el uso del mismo, aunque lo

¹¹⁰ Así como en *Hacia la Paz Perpetua* es permitida la adquisición de unos Estados por otros, siempre teniendo en cuenta que en un futuro la prohibición debe de ser puesta en vigor, debido a que se saldrá del estado de naturaleza en el que se encuentran los Estados (Cfr. VIII, 347), se diferencia entre “[...] el pasado, con sus instituciones transmitidas, y el futuro, cuyas acciones están en nuestro poder.” (*Op. Cit.*: 246).

¹¹¹ “Todo el derecho natural es, sin un orden civil, pura doctrina de la virtud y tiene el nombre de derecho sólo como un plan para posibles leyes coercitivas, por lo tanto, [un plan] del orden civil.” (7084, XIX: 245)

suyo interno de B, no sea lesionado por A. Ahora bien, el objeto tendría que ser de B para que la acción de A sea ilegítima, sosteniendo esto sobre la ley permisiva, pues así B tendría el objeto como una propiedad inteligible y A sólo como propiedad física, en consecuencia, el objeto sería de B en sentido jurídico, o sea, una posesión sin tenencia (Cfr. *MS 246*). Continuando bajo esta línea argumental, A fue lesionado por B en su derecho innato (lo suyo interno) al impedirsele la posesión física del objeto, mientras que B fue lesionado en lo suyo externo, mas no en lo suyo interno ni, consecuentemente, en su derecho innato (pues no tenía el objeto físicamente). Esto va en contra del principio jurídico que ordena que se obstaculicen acciones que lesionen al derecho innato (Cfr. *Ibid.:* 256), pues fue obstaculizada una acción que no lesionaba de ninguna manera el derecho innato, o sea, fue lesionado el derecho innato, esa es la prohibición que fue levantada. Si a eso añadimos que B, posee un objeto externo como suyo provisoriamente, con ello, lo posee bajo el presupuesto de salir del estado de naturaleza hacia un estado civil (Cfr. *MS 267*), entonces la lesión al derecho innato es una violencia necesaria para salir del estado natural e ingresar al estado civil. Y si esta voluntad debe estar al margen del principio del derecho innato, o sea, tiene permiso de violentarlo, siempre y cuando con ello se salga del estado de naturaleza y se entre en un estado civil, para el profesor Brandt implicaría que: “[e]n el mismo inicio de la institución civil del derecho (*bürgerlichen Rechtsstiftung*) puede, y debe ser admitido, el arbitrio sin ley.” (*Ibid.:* 264)¹¹².

Aunado a esto, el profesor Brandt declara que: “[...] esta privación [de la libertad] es más allá de esto [del criterio del derecho innato], contraria a la ley, porque se basa en un arbitrio *unilateral*.” (*Ibid.:* 261), en específico, el arbitrio de quien se apropia un objeto externo como suyo. La ley permisiva incluso levanta la prohibición de “[...] la eliminación de una privación de la libertad, a la que nosotros nunca acordamos.” (*Ibidem*); privación puesta en vigor desde el momento en que alguien decidió hacerse de una propiedad jurídica.

Por último, es importante tomar en consideración que el autor apunta que Kant bosqueja una distinción entre los objetos que pueden ser tenidos como parte de lo mío externo. Por un lado, están las cosas (*Sachen*); por el otro, están los objetos

¹¹² “La ley permisiva es, de este modo, fácticamente idéntica con el permiso, de obligar a todo otro, con el que entrase en un disputa sobre lo mío y lo tuyo externo, a entrar con él en conjunto en una constitución civil” (*Ibid.:* 266)

(*Gegenstände*) que pertenecen a lo mío interno de otras personas, su arbitrio y su estado (*Zustand*) (*Ibid.*: 259-260). De ahí que, en el postulado exista una equivocidad respecto a su formulación. La primera formulación dicta: “Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio” (*MS* 246), respecto a esta, defiende Brandt, se refiere tanto a las cosas como al arbitrio y el estado de las personas; mientras que la segunda: “[...] una máxima, según la cual, si fuera ley, un objeto del arbitrio *en sí* (objetivamente) debería volverse [*werden*] sin dueño (*res nullius*), sería contraria el derecho” (*Ibidem*), sólo es aplicable a las cosas¹¹³. La “[...] segunda proposición no es equivalente a la primera [...], sino una conclusión para una parte de la clase de lo mío y tuyo externos posible.” (*Ibid.*: 260). Posteriormente dirá que, “[l]a propiedad cósica (*Sacheigentum*) está bajo la condición de la más precisa determinación a través de la voluntad general.” (*Ibid.* 261).

Es la propiedad cósica, la de la segunda versión, en la que es válido “[...] que en anticipación de una voluntad legislante-universal puede ser limitada la libertad de todos los otros por el acto del arbitrio, respectivamente, de un único provisorio [acto del arbitrio].” (*MS* 262), o sea, que es la propiedad sobre cosas, la que posibilita la formación contrastual (*Kontrastbildung*) provisorio-perentorio (Cfr. *Ibid.*: 263).

El autor apunta correctamente que, “[t]odo derecho de los pueblos, todo mío y tuyo de los Estados es sólo provisorio, un estado de derecho perentorio resulta primero de la fundación de una asociación de Estados.” (*Ibid.*: 268), además que “[...] sin la idea de una realización venidera del derecho perentorio no tiene fundamento el presente mío y tuyo externo.” (*Ibidem*), de ahí que “[...] el título jurídico no está fundado en el pasado, sino en el futuro.” (*Ibidem*), con lo cual Brandt concluye que:

“[t]odo derecho existente de propiedad y gobierno es en sí nulo, por razón de la violencia ilegítima, a la que agradece su institución; sólo la relación con el futuro protege la pretensión del presente (*Gegenwartsanspruch*).” (*Ibid.*: 269)

Si esto es cierto, entonces el tiempo resulta “[...] constitutivo para la teoría del derecho kantiana.” (*Ibidem*).

El autor, que a lo largo de su ensayo traza paralelismos entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Doctrina del Derecho*, reconoce que para entender el tiempo que presupone la doctrina del derecho en la ley permisiva, resulta insuficiente la *Estética*

¹¹³ Por ejemplo, un arbitrio siempre tendrá dueño, pues será parte de lo mío interno de alguien.

Trascendental de la primera crítica y opta por recurrir a la *Dialéctica Trascendental*, en específico, a la función positiva de las ideas, como dirigente del uso del entendimiento, como aquello que brinda dirección (Cfr. *Ibidem*). De la misma manera, funciona como fin “[...] la idea de una realidad jurídica perentoria de la humanidad” (*Ibid.*: 270), con ello reconoce que hay una teleología que le subyace a la estructura temporal aquí tratada (Cfr. *Ibidem*).

Este futuro, o mejor dicho, esta visión de la temporalidad presentada como un todo, justifica

“[...] la violencia, con la que las relaciones jurídicas están cargadas, es de derecho, porque sólo a través de esta sentencia de poder del ‘como si’ (*als ob*) el derecho en total puede realizarse” (*Ibidem*)

Aunado a esto, la idea de un derecho perentorio serviría de guía hacia la cual dirigir los órdenes jurídicos efectivamente existentes, reconociendo que “[n]unca es posible, en tanto la historia también dure, que la idea pueda ser presentada como realizada.” (*Ibid.*: 272), pues, la idea “[...] no fundamenta conocimiento de hechos positivamente exponibles (*aufweisbarer*)” (*Ibidem*).

Resumiendo, la posibilidad de tener algo exterior como provisoriamente mío fundamenta a la vez una violencia al principio del derecho innato y, por ello, ilegítima, que permite el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, fundamentado siempre en la posibilidad de un derecho de carácter perentorio. Este último da lugar, a la vez, a una temporalidad de carácter teleológico, pero es sólo una idea que sirve de guía y que en ningún momento puede pensarse como un hecho realizable.

Respecto al primer punto, voy a contraargumentar, que la apropiación de un objeto exterior en Kant, no tiene el carácter de una violencia ilegítima, pero, a la vez, necesaria para salir del estado de naturaleza al estado civil. Esto es, en última instancia, que el permiso que otorga la ley permisiva, al posibilitar la apropiación, es el levantamiento de una prohibición.

Primero hay que retomar el ejemplo de los dos actores A y B, donde uno usa el objeto sin lesionar el derecho innato del otro, mientras que el segundo lo reprime en el uso del objeto, lesionando así su derecho innato. Aquí hay que traer a colación la definición que da Kant de lo jurídicamente mío como: “[...] aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría.” (*MS 245*), bajo esta definición el actor que hace uso de un objeto sin

mi consentimiento, ya habría lesionado al que reclama la propiedad jurídica sobre el objeto; por lo tanto, la reprensión no sería ilegítima, pues estaría obstaculizando una acción que, de inicio, lesiona al propietario.

A esto sumo el argumento de Kant que da lugar a la ley permisiva, aquí distingue entre tener un objeto físicamente y tenerlo jurídicamente, el punto que le interesa a Kant es el segundo. El argumento de Kant inicia diciendo que el uso de un objeto no puede ser injusto, o sea, que “[...] usarlo no fuera compatible [...] con la libertad de cualquier otro según una ley universal” (MS 246), o sea que, aunque un objeto pueda ser utilizable físicamente (por ejemplo, que pueda tomar un fruto que cae de un árbol y consumirlo), si al usarlo lesionáramos la libertad del otro, entonces no podría ser algo jurídicamente válido, incluso si “[...] el arbitrio coincidiera *formaliter* con la libertad exterior de cada uno según leyes universales.” (*Ibidem*), esto significa, que aun cuando al usarlo no lesionara al otro en su libertad externa.

Sin embargo, una prohibición absoluta de usar objetos externos no sería compatible con la libertad externa, pues “[...] sería una contradicción de la libertad externa consigo misma” (*Ibidem*); interpreto que esto es así por dos razones: la primera, porque se estaría penalizando a la libertad externa en actos en los cuales no lesiona la libertad externa de otro y, en segundo lugar, porque prohibiría la utilización de objetos utilizables por el arbitrio; “[p]ero un objeto de mi *arbitrio* es aquello que tengo capacidad física de usar discrecionalmente, aquello cuyo uso está en mi poder (*potentia*)” (*Ibidem*), además “[...] para *pensar* algo meramente como objeto de mi arbitrio basta con la conciencia de que lo tengo en mi poder” (*Ibidem*), o sea, que algo vale ya como objeto de mi arbitrio, si sólo tengo la conciencia de que esté en mi poder. De ahí que sea “[...] una presuposición *a priori* de la razón práctica” (*Ibidem*), el objeto es mío si lo considero como un posible objeto de mi arbitrio, esto es, si lo puedo pensar como un objeto para el cual tengo la capacidad física de usarlo.

De ahí se da lugar al postulado, la ley permisiva,

“[...] que nos confiere la competencia que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general; a saber, imponer a todos los demás una obligación que no tendrían de no ser así: la de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación.” (*Ibidem*)

Ahora bien, de lo anterior podemos concluir, en primer lugar, que el acto de apropiación no tiene que ser injusto, porque sería inválido; por lo tanto, el permiso de la ley

permissiva no consiste en levantar una prohibición, sino que, consiste en extender las competencias jurídicas de un individuo, *permitiéndole* generar una obligación sobre los demás. El permiso, es el de poner obligaciones a los demás, no el de dar lugar a una violencia, como defiende el profesor Brandt. Así se extiende el derecho más allá de sus meros conceptos, generando una obligación sobre un acto que no lesiona a lo suyo innato de los demás. El permiso que se da, es la posibilidad de generar unilateralmente una ley, en eso estoy de acuerdo con el profesor Brandt; pero esta unilateralidad en ningún momento lesiona o ha lesionado a lo suyo interno de los demás; pues una vez que alguien se ha apropiado de un objeto, no lesiona a lo suyo interno del otro al impedirle el uso del objeto, sino que el otro ya ha lesionado a lo suyo externo del propietario.

Respecto a la constitución temporal de carácter teleológico que subyace a la división provisorio-perentorio, concuerdo en su mayoría con el profesor Brandt, sobre todo en el hecho de que la idea de un derecho perentorio no fundamenta ningún conocimiento positivo sobre el hecho de su realización y que, además, nunca puede presentarse como un hecho realizado. Sin embargo, no cabe negar que, si el derecho perentorio es irrealizable, entonces la fuente de validez de la posesión provisoria termina por invalidarse. Pues si admitimos que un estado de derecho donde la posesión provisoria pueda tenerse como perentoria no da conocimiento alguno de su realización, entonces la posesión provisoria queda fundada sobre una promesa que nunca llegará a cumplirse y que queda como un mero ideal regulativo para los órdenes jurídicos existentes.

De ahí que tenga que haber una manera en la que sea posible sostener que necesariamente se realizará este derecho perentorio, sin arriesgarse a la vez de tratar de fundamentar la existencia real de un orden metafísico que lleve al género humano a ese fin.

Primero es necesario entender que este fin final, en el ámbito del derecho, es la paz perpetua (Cfr. *Ibid.* 355), ya el mismo nombre nos da una pista de dónde buscar la temporalidad que Kant tiene en mente, pues lo que en español se traduce por 'perpetuo' (*ewig*), a la vez puede traducirse como 'eterno', especialmente cuando vemos el parecido con la palabra alemana para eternidad: ***Ewigkeit***. Con lo cual, en el mismo fin del derecho, se encuentra ya presupuesto una temporalidad distinta, la de

la eternidad. Con ello se puede señalar que, la noción de tiempo que se puede extraer de la *Estética Trascendental* efectivamente resulta insuficiente para comprender esta temporalidad, pero que, más que recurrir a la *Dialéctica Trascendental*, es necesario remitirse a un lugar en donde Kant haya abordado esta temporalidad. Ese lugar lo encuentro en el texto: *El fin de todas las cosas*.

En aquel texto menciona Kant que es común decir de un moribundo que va del tiempo a la eternidad (VIII, 327) y que esta no debe comprenderse como un tiempo que continúa hasta el infinito, pues esto sería sólo un tránsito de un tiempo a otro tiempo y no, una salida del tiempo en general (Cfr. *Ibidem*). De la eternidad sólo podemos formarnos un concepto negativo (Cfr. *Ibidem*); sin embargo, en el ámbito de lo práctico tiene el sentido del inicio de un orden suprasensible, donde ya no hay condiciones temporales, sino sólo determinaciones morales del estado (*Beschaffenheit*) de los seres humanos (Cfr. *Ibidem*).

De ahí, podemos hacer la analogía con el orden jurídico y decir que el tránsito hacia una paz *eterna*, implica un cambio de temporalidad, misma que se encuentra ya implícita en la división provisorio y perentorio, entre lo que vale sólo provisionalmente a lo que vale duraderamente; debido a que un estado de derecho perentorio no podría admitir interrupción alguna, pues entonces dejaría de ser perentorio y se volvería meramente temporal. Sólo falta responder cómo fundamentar este tránsito como algo necesario.

La respuesta ya la he dado en el capítulo tercero de la tesis, tomando el tránsito de lo temporal a lo eterno sólo como argumento práctico, se puede generar una narración a partir del uso de símbolos generados por la razón (gracias a la operación de la hipotiposis, ejecutada por la facultad de juzgar), mediante los cuales producir un relato histórico convincente que ilustre la necesaria realización del fin final del derecho, la paz perpetua. Este relato sería capaz de provocar el sentimiento de lo sublime, al apoyarse en la figura de la Naturaleza como sabiduría que gobierna las acciones humanas, sin nunca ir más allá de ser sólo eso, un relato, que, a pesar de serlo, tiene una base sobre la cual se apoya, la razón práctica, no es una mera ficción, pero sí depende en gran medida de la retórica.

Incluso, a mi parecer, criticar este relato en su contenido, no tiene otra repercusión que la de afirmar que, para ese lector particular, el relato no resulta convincente. Y

sólo mueve a la búsqueda de un relato que pueda convencer al lector, siempre y cuando, este relato se sostenga sobre bases prácticas y, a la vez, no pretenda valer como conocimiento objetivo.

En consecuencia, si la temporalidad que presupone Kant en la doctrina del derecho es teleológica, además que esta temporalidad es comprendida como el tránsito del tiempo a la eternidad, en conjunto con el hecho de que si el futuro estado perentorio de derecho debe tener una base sobre la cual se sostenga la pretensión de validez de ese estado futuro y que ese estado futuro sólo puede ser afirmado como necesario mediante un uso retórico de la razón en el uso de símbolos para generar un relato convincente, aunado a esto, la estructura teleológica que presupone la dicotomía provisorio-perentorio, está asumida en la ley permisiva, entonces la ley permisiva necesita de este relato convincente que pueda afirmar que el estado de derecho perentorio va a realizarse efectivamente, siempre y cuando se mantenga como un argumento práctico.

Conclusiones

1) Lo abordado en la tesis muestra en qué medida la doctrina del derecho y la teleología en Kant se encuentran relacionadas, sobre todo cómo se construye el puente entre estas dos a través de la retórica, en específico, en el uso de símbolos y en la operación de hipotiposis de la facultad de juzgar.

2) Por lo mismo, la teleología en Kant solamente habría que verla como una de las distintas maneras en que la facultad de juzgar emite juicios reflexivos (siendo al otra, los juicios estéticos), pues no trata de brindar conocimiento efectivo de objeto alguno, sino que funge sólo como regla de la facultad de juzgar y, en esta medida, está a la par que la regla que hace que la facultad de juzgar emita juicios determinantes.

3) El hecho de dar un papel importante a la retórica en la ley permisiva de ninguna manera le quita validez objetiva a la idea de derecho que le subyace a esta última, pues esta sería simplemente un complemento (esencial, a mi parecer) con el cual se puede defender la futura realización del estado perentorio de propiedad. Y si no fue-

ra porque la retórica se apoya en la idea del derecho, esta no podría aspirar a la validez de un argumento práctico.

4) La ley permisiva requiere de esta retórica para poder tener un argumento en favor de la futura realización del estado de derecho perentorio.

Bibliografia.

Kant, I. (1956) *Kritik der reinen Vernunft*. Alemania: Felix Meiner Verlag

Kant, I. (2009) *Kritik der Urteilskraft*. Alemania: Felix Meiner Verlag

Kant, I. AA VI: *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* pp. 1-202
Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. AA VI: *Die Metaphysik der Sitten* pp. 203-493 Consultado en:
<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. AA VIII:
Abhandlungen nach 1781 Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. Mutmasslicher Anfang der Menschen Geschichte. AA VIII: *Abhandlungen nach 1781* Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. AA VIII:
Abhandlungen nach 1781 Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. AA VIII: *Abhandlungen nach 1781* Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. Das Ende aller Dinge. AA VIII: *Abhandlungen nach 1781* Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. Zum ewigen Frieden. AA VIII: *Abhandlungen nach 1781* Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kant, I. Moralphilosophie AA XIX: *Handschriftlicher Nachlaß Moralphilosophie, Rechtsphilosophie, und Religionsphilosophie* Consultado en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Bibliografía secundaria

Aramayo, R. (2017) El derecho como indicio de un quiliasmo filosófico: la libertad y su evolución en los opúsculos kantianos. *La filosofía práctica de Kant*. México: UNAM/UNC

Arendt, H. (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. España: Paidós

Brandt, R.(1982) Das Erlaubnisgesetz, oder. Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre. *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Alemania: De Gruyter.

Horn, C. (2017) ¿Qué es erróneo en una interpretación moral de la filosofía política de Kant?. *Forzados a ser libres*. Chile: FCE.

Koorsgard, C. (2011) *La creación del reino de los fines*. México: UNAM/UAM/UACH

Lazos, E. (2009) Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 41(2), 115-135

Lébrun, G. (2008) *Kant y el final de la Metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. España: Escolar y Mayo.

Irrlitz, G. (2015) *Kant Handbuch. Leben und Werk*. Alemania: De Gruyter.

Takeda,S. (1969) *Kant und das Problem der Analogie*. Holanda: Martinus Nijhoff.

Tierney, B. (2001). Kant on Property: The Problem of Permissive Law. *Journal of the History of Ideas*, 62(2), 301-312.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00376
Matrícula: 2163500644

DERECHO E HISTORIA. SOBRE EL CONCEPTO DE LEY PERMISIVA EN LA OBRA KANTIANA.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 16:00 horas del día 22 del mes de mayo del año 2019 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)
DE: MIGUEL JOSEIVAN GARCIA CONTRERAS

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



MIGUEL JOSEIVAN GARCIA CONTRERAS
ALUMNO

REVISÓ

MITRA ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA

VOCAL

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

SECRETARIA

DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO