

Crítica del Juicio. Estudio interdisciplinar o Moralidad sin Concepto II

Ilia Colón Rodríguez. UCM. Doctorado en Filosofía. Maestría en Bellas Artes

iliacolonrodriguez@gmail.com

Recibido 17/1/2021

Resumen

Hay que entender que los cambios súbitos de todo tipo que nos están afectando globalmente, demuestran claramente que los modelos puramente racionales resultan ser insuficientes para dar respuesta a las complejidades de este mundo. Pero también, hay que entender que los modelos no puramente racionales han sido de difícil lectura y de poca aceptación. Pienso que este es el caso de la *Crítica del Juicio*. La falta de sensibilidad respecto de la apreciación de esta obra puede deberse a que la misma ha sido calificada en nuestros días como el trabajo arquetípico del postmodernismo, revelando las contradicciones inherentes a toda idea de conocimiento, racionalidad, cultura y arte ... “Ya no es el paradigma del clasicismo, ni del formalismo, la última del trío de las tres grandes Críticas se ha convertido de pronto, en el símbolo del deconstruccionismo.”¹ También consideraremos a esta obra, como centro del sistema kantiano, un modelo para los sistemas complejos. Así que luego de señalar I- las discrepancias de Bauman con la *Crítica del Juicio*, veremos II- las correspondencias de esta obra con los axiomas del postmodernismo, y III- con los sistemas complejos. Luego IV- presentaremos un proyecto de rehabilitación de esta obra, y en V- ‘proyecciones sobre el presente’, expondremos el pensamiento de Bauman y Jonas señalando que no es el futuro, sino el presente de las condiciones globales de la vida humana y la existencia misma de la especie lo que está en peligro inminente. La metafísica de la moral de Jonas, aplicada a una ‘Moralidad sin Concepto,’ cierra el círculo de la

nueva moralidad propuesta. Incluimos al final un apéndice sobre el supremo bien.

Palabras Clave: Principio reflexivo de finalidad de la naturaleza, percepción inconsciente, estructuras disipativas, ontología del devenir, espontaneidad, disposición. (das Gessinnung).

Abstract

We have to understand that the sudden changes of all types that are affecting us globally, show clearly that strictly rational models are incapable of answering the complexities of this world. But we have also to understand that models that are not purely rational have been difficult to read and have been poorly accepted.. I think this is the case of the *Critique of Judgement*. The lack of sensibility in regard to the appreciation of this work can be due to the fact that it has been regarded in our time, as the archetypical work of postmodernism, revealing the internal contradictions towards all ideas of knowledge, rationality and art...“It is no longer the paradigm of classicism, nor of formalism, The last of the trio of the three great Critiques has become, all of a sudden, the symbol of deconstructionism.” We have also to consider this work, as the axis of the kantian system, a model for complex systems. So, after we show I- the discrepancies of Bauman in relation to the *Critique of Judgement*, we will also show II- the correspondance of this work with the axioms of postmodernism and III- with complex systems. We will continue IV- with a project of

¹ Guyer P.: *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge University Press, 1993, p.1.

rehabilitation of the *Critique of Judgement* and V- in 'projections about the present', we will expose Bauman's and Jonas' thought highlighting that it is not the future, but the present of the global conditions of human life and the existence of the human species what is in imminent danger. Jonas' metaphysics of morality, applied to a 'Morality without Concept', closes the circle of the new morality we propose, We include an appendix about the highest good.

Key Words: Reflective principle of the purposiveness of nature, unconscious awareness, dissipative structures, ontology of becoming, spontaneity, disposition. (das Gessinnung)

Crítica del Juicio. Estudio interdisciplinar o Moralidad sin Concepto II

Ilia Colón Rodríguez. UCM. Doctorado en Filosofía. Maestría en Bellas Artes
iliacolonrodriguez@gmail.com

Recibido 17/1/2021

Antes de entrar en materia en cuanto a la conformación de la teoría estética en una teoría moral, y como propiciador de este cambio, quisiera que no olvidemos lo ya dicho en otros lugares sobre la relación tan estrecha entre estética y moralidad en la *Crítica del Juicio*. Hemos de recordar la importancia concedida a esta obra por preservar la libertad de la constrictión por conceptos y así poder tener una experiencia de libertad como su servicio más profundo a las necesidades de la moralidad; o también los grandes desarrollos en la concepción kantiana del rol y la importancia de los sentimientos en la práctica de la moralidad y de la sensibilidad en nuestra comprensión de la moralidad. Paul Guyer, nos recuerda a la vez en *Kant and the Experience of Freedom*, que el verdadero corazón de la teoría estética y la subyacente motivación para su creación es la conexión a su teoría moral.

73

I-Insuficiencia de la propuesta moral de Bauman

Tomaremos nuevamente en consideración las notas distintivas de la condición moral del hombre sobre las que Bauman vuelve a insistir al final de su libro.² Situaremos, comentaremos y discreparemos de algunas de estas condiciones morales pero ahora bajo el marco de la *Crítica del Juicio*. Al tener ahora un marco adecuado en el que situar sus hallazgos estos no pasaran desapercibidos.

La moralidad es no-intencionada. No tiene un propósito según Bauman. Según la estética esta sí tiene un propósito, una finalidad, pero una finalidad sin fin. Por el camino que sigue Bauman se eliminaría la dinámica que tiene el mundo de la tercera Crítica por el que apostamos, el mundo del inconsciente, de los deseos y del sentimiento. No es de extrañar que se cerrara para Bauman el círculo que comienza por la incredulidad en la capacidad del sujeto moral y termina en la negación del

² Bauman Z.: *Postmodern Ethics*, pp.180-250

derecho del yo al juicio moral. Como sabemos a partir de aquí Bauman sigue otro derrotero.³

La moralidad no es racional en el sentido de que no es calculable ni representable por reglas impersonales ni como siguiendo *leyes ni principios universales*, nos dice Bauman. Según la estética kantiana la moralidad no es representable por reglas pero sí tiene una universalidad, una universalidad subjetiva sin concepto. (segunda categoría estética) Ello supone la comunicabilidad universal por medio del sentimiento de placer o dolor. (cuarta categoría estética).

El desinterés, es tratado tangencialmente por Bauman al decirnos que el impulso moral no sobrevive ni permanecerá ileso de la prueba de utilidad y ganancia.

La moralidad *no es redimible discursivamente*. La redención discursiva destruye la propia realidad moral que intenta redimir. Quiere legislar la calidad de la vida y se encuentra con el problema que los aspectos receptivos y espontáneos de la calidad de la vida se perderían si los legislaras. En este caso estos aspectos son los propios de la estética kantiana y de la nueva moralidad que se perfila.

La ambivalencia, según Bauman, no puede ser evitada por el sujeto moral. Sólo puede aprender a vivir con ella. Nos dice Bauman que el contexto de la vida, constantemente bajo la presión de desarticulados y no-coordenados motivos y fuerzas es desordenado, es confuso y confunde. No es fácil ser una persona moral. No es de extrañar que nuevas ofertas hayan sido hechas una y otra vez para relevar al sujeto de la carga moral, y no es de extrañar que muchos encuentren la oferta irresistiblemente seductora. Discute Bauman dos de las más populares de dichas ofertas, la del mercado y la del Estado. Ambas tratan de expropiar la autoridad moral. Los problemas que surgen por haberse fiado del mercado y del Estado son compuestos; ambos ven al sujeto moral como un seguidor de normas y no como un hacedor de ellas. El mercado, por un lado, promete el punto de vista de la decisión del consumidor como la única que cuenta, ya que es la única que seguramente aumentará la suma total de la felicidad humana: 'el valor del dinero' no es quizá el mejor criterio imaginable, pero es el mejor que hay..., 'no podemos permitirnos más de lo que podemos permitirnos', es seguramente la mejor manera de circunscribir los límites externos del deber moral. Por otro lado, el Estado tiene un parecido efecto soporífico en la conciencia moral. El

³ Ibid., pp . 67-69.

brindar socorro es ahora la responsabilidad del estado, y también lo es sobre lo que se necesita y lo necesitado. Aquella interioridad maltrecha que surge de la fractura de la modernidad ha sido puesta a dormir. Ha sido ahora salvada de la agonía moral, pero su vigilancia moral, y su competencia moral se oxidan por días. No es sólo esto, sino también como dice el propio Bauman, la racionalidad ha silenciado, inhibido y menguado el impulso moral. Piensa Bauman que si las soluciones del mercado y del Estado a la ambivalencia moral son ilusorias o engañosa o ambas- ¿donde deben mirar los sujetos morales para reclamar autonomía moral?

En nuestro caso hemos pensado en la conformación de la estética kantiana en una moralidad sin concepto o como ha dicho P. Guyer: se trata del supuesto que tenía que haber un rol vital para la estética en una concepción mas amplia de la moralidad de la humanidad.⁴ Con este motivo llevaremos a cabo primeramente una diferenciación de las características de la estética kantiana con las características de lo que supone el fenómeno moral para Bauman. De acuerdo con la moral que propone Bauman la estética kantiana difiere en dos características esenciales. La primera consiste en que para Bauman la moralidad no es representable por reglas ni siguiendo principios universales. Como sabemos la estética kantiana tiene una universalidad, pero una universalidad sin concepto, una universalidad subjetiva por medio del sentimiento de placer o dolor. Esta 2ª categoría implica al mismo tiempo la 4ª y última: la comunicabilidad universal por medio del sentimiento de placer o dolor. Es decir el hombre ya no estaría solo en sus decisiones morales. Se establece una comunidad en la manera de sentir. La otra característica en que difieren es que según Bauman la moralidad no tiene un propósito, no tiene una finalidad. La estética kantiana según la 3ª categoría sí tiene una finalidad pero una finalidad sin fin. La moral de Bauman y la estética kantiana sólo coinciden en la característica del desinterés.

Así pues, la moralidad sin concepto que proponemos conlleva primeramente el *desinterés* el cuál implica el nuevo imperativo moral. Nos dice en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.”⁵ Luego una *universalidad sin concepto* que se

⁴ Guyer P. op.cit., p. XI

⁵ Kant I.: Ak IV, 429. Nos dice Kant:” “Este principio de la humanidad y de toda la naturaleza racional

representa sólo subjetivamente mediante el sentimiento de placer o dolor. Esta comunicabilidad universal del sentimiento presupone un 'sentido común' mediante el cual se exige a cada cual una aprobación no por conceptos sino por la adhesión de los demás mediante la unanimidad en la manera de sentir. Y por último una *finalidad sin fin*, ya que podemos observar un objeto y considerar en él una finalidad en la forma, sólo mediante la reflexión, sin un concepto de fin. No siempre tenemos necesidad de considerar con la razón aquello que observamos, nos dice Kant. La reflexión no se refiere *conscientemente* a una relación de la representación dada con su propia regla, sino que refiere directamente la reflexión a una sensación, en este caso, al sentimiento de placer o dolor. Sin embargo, Bauman al rechazar el planteamiento kantiano, rechaza al mismo tiempo el sentimiento y todo el mundo del inconsciente. Pienso que Bauman, respecto a este tema, se ha encerrado en una aporía pues por un lado, sugiere que la moral es endémica e irremediabilmente no-racional, y por otro lado ha asumido axiomáticamente, que los sentimientos no tienen significado moral. Nos dice: la moral es no-racional en el sentido de no ser calculable, y por lo tanto, no presentable como siguiendo reglas impersonales, y por tanto, no describible como siguiendo reglas que son en principio universalizables,⁶ y a la vez, por arrolladora mayoría nos dice: la apuesta se hizo por la razón, siguiendo en ello los incansables argumentos morales kantianos de invalidación de las emociones como potentes factores morales. La razón había de ser no-emocional, como las emociones eran no-razonables; y la moralidad fue fundida sin más en el dominio no sintiente de la razón.⁷ Hemos de acudir a otras concepciones y a otros pensadores para afianzar las bases de la *Crítica del Juicio* y sentar las bases de la nueva moral.

Como dijimos anteriormente Bauman sigue otro camino inspirándose en el pensamiento de E.Lévinas, mientras H.Jonas propone una nueva ética basada en el

en general *como fin en sí mismo*, ...no se deriva de la experiencia: primero por su universalidad, porque se extiende a todos los seres racionales y no hay experiencia que alcance a determinar tanto; y segundo, porque la humanidad es representada ...como fin objetivo, que, sean cualesquiera los fines que tengamos, constituye como ley la condición limitativa de todos los fines subjetivos y, por lo tanto, debe originarse en la razón pura." He de mencionar en este contexto a Fritz Jahr, pastor protestante alemán que propuso una ampliación del imperativo kantiano que dice así: Respetar a cada ser viviente en principio, como un fin en sí mismo y trátalo, si es posible, como tal. Apareció en la Revista Kosmos, publicada en 1927, con el título "Bio-Etica."

⁶ Bauman Z.: op.cit.,p.60.

⁷ Ibid., pp.67-68.

principio de responsabilidad, de la que Bauman discrepa. Nuestra solución ha sido el ensayo de una moralidad sin concepto y del acercamiento de los principios de la *Crítica del Juicio* a las teorías de la postmodernidad y a los sistemas complejos. Bajo este nuevo marco cobran significado algunos hallazgos de Bauman, de Jonas, y de otros, aunque ninguno de estos autores han tenido en cuenta esta obra. Prigogine, por ej., el cual trataremos mas adelante en relación a esta obra y a su teoría de la auto-organización, prescinde totalmente de la obra de Kant. En la situación que nos encontramos y frente al cambio que hemos de entender se ha producido y se está produciendo, acudiremos nuevamente, desde otras fuentes, al postmodernismo y a su empeño por remover las bases del mundo moderno.

II- Axiomas e imperativos del postmodernismo

El movimiento del giro lingüístico colaboró en la deconstrucción de las ciencias humanas y en todo intento de construir una antropología filosófica propulsando la llamada cultura postmoderna. Autores como Foucault, Deleuze, Derrida, por nombrar algunos de los mas conocidos en filosofía influyeron para lo que dio en llamarse la muerte del hombre, o mas exactamente el fin del sujeto tal como había sido entendido en la modernidad. Se socavaban las bases del humanismo (o con mayor precisión de la filosofía de la subjetividad) o se cuestionaba al menos su centralidad, como sucedió a partir de la década del 1960. El lenguaje que desde el humanismo y luego con el movimiento romántico-filosófico aspiraba a constituirse en emblema de los estudios sobre el hombre, produjo en la segunda mitad del siglo XX una caída de la centralidad del hombre. El texto que más admirablemente describe esta caída en conjunción con la ambición humana por construir el edificio de las ciencias es *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault.

El análisis postmoderno busca desengañarnos de la idea obstinadamente sostenida, que le idea de la realidad, incluyendo nuestro sentido del yo, es invariablemente objetivo, estable, ordenado y sistemático, y por lo tanto, de carácter predecible. Eleva, por lo tanto, la creatividad, el azar, la novedad, la casualidad en nuestros esquemas explicativos. Como decía Foucault (1984), “es en identificar los accidentes, las desviaciones minúsculas- o contrariamente los cambios completos- los

errores, las falsas apariencias, los cálculos fallidos, que dieron origen a aquellas cosas que continúan existiendo y tienen valor para nosotros: es descubrir que la verdad y el ser no están en la fase de lo que conocemos y de lo que somos, sino en la exterioridad de los accidentes.”

R. Chia en su excelente artículo “Organization Theory as Postmodern Science,”⁸ lleva a cabo la construcción de una teoría en torno al postmodernismo en la cual me centraré. En esta teoría se privilegia el devenir sobre el ser; lo informe sobre lo ya formado; lo invisible sobre lo visible; la ausencia sobre la presencia; lo inconsciente sobre lo consciente; los grupos relacionales sobre la identidad; las alusiones metafóricas sobre los significados literales; la de-contextualización y la separación analítica del fenómeno experimentado sobre los encuentros profundamente contextualizados; la dependencia en la dinámica e inmediata *intuición de las cosas* sobre el uso de explicaciones racionales causales como el *sine qua non* del análisis racional. Todo ello significa que la crítica a la racionalidad moderna por parte de la postmodernidad es muy profunda pues implica un estilo alternativo y opuesto de pensar; hemos de ir de la organización al cambio. Se le atribuye por tanto primacía ontológica al devenir, a la indeterminación, al flujo, a la interpenetración, a lo informe y al cambio incesante.

Se concentra Chia en tres de las críticas radicales del postmodernismo a la modernidad. En primer lugar, del postmodernismo se ha dicho que no es tanto una llamada a la celebración de la diversidad y la pluralidad, sino una llamada a la refundación de la teoría en la primacía de la experiencia vivida. En este sentido la crítica hecha por el postmodernismo a la racionalidad moderna es concebida como el efecto consecuente de una operación reduccionista, que envuelve una ‘lógica de representación.’⁹ Se entiende por ello la idea que la realidad puede ser capturada y simbólicamente representada a través del uso de términos establecidos, categorías, conceptos y esquemas explicativos. Bajo los impulsos ordenantes de nombramiento, división, clasificación y representación el flujo fenoménico de la experiencia vivida esta socavado por la fuerza, conceptualmente fijado y sistemáticamente subyugado. A

⁸ Chia R.: “Organization Theory as Postmodern Science” en *The Oxford Handdbook of Organization Theory*, Oxford University Press, 2003.

⁹ Nos alerta P.Cilliers en *Complexity and postmodernism*, que la tarea filosófica aquí es cuestionar el estatuto de la representación y no prescindir de él totalmente.

través de este método de reducción y representación, nuestras, de otra manera intratables y amorfas experiencias vividas, son entonces mas amenas a manipulación instrumental y control. A tal efecto, muestra Foucault, cómo el fin del pensamiento clásico ...coincide con la retirada de la representación, o más bien con la liberación por lo que respecta a la representación, del lenguaje, de lo vivo y de la necesidad. Nos dice, “el espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades escapan al modo de ser de la representación.”¹⁰

En segundo lugar, los postmodernistas argumentan que es la naturaleza estructurada del lenguaje la que crea la impresión que la realidad misma es estable, pre-organizada y sujeta a ley. Es decir, la estructura del lenguaje nos lleva a la lógica de la representación. Bajo los procesos de diferenciar, identificar, nombrar, clasificar, y la creación de la estructura sujeto-predicado a través del lenguaje, porciones significantes de nuestras tácitas y encarnadas formas de conocimiento son suprimidas, marginadas o se les niega legitimidad en este esquema modernista de las cosas. Hay un campo extenso de comprensión subliminal que resiste y desafía la traslación lingüística. Estas formas de conocimiento subliminal y a veces sub-conscientes sólo pueden accederse indirectamente o aludidas de forma elíptica. Por ej. cuando Lyotard acude a la paralogía - como un proceso modelado en ambos, el *avant garde* en arte y, a la vez, en la noción kantiana de lo sublime- donde algún sistema u otro es confrontado con aquello que no puede ser representado o interpretado con sus recursos categoriales u expresivos.¹¹ Este es el propósito real y el valor de la crítica postmodernista. Esta es también la razón por lo cual mucho de lo que se escribe sobre la conciencia postmoderna aparece muchas veces innecesariamente oscuro para el no-iniciado. Foucault ha comentado sobre este tema al decirnos cómo el hombre no se constituyó sino por el tiempo en que el lenguaje, después de haber estado alojado en el interior de la representación y como disuelto en ella se liberó fragmentándose. Por ello, continúa, el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado. Con el fin del pensamiento clásico el *cogito* se muestra

¹⁰ Foucault M.: *Las palabras y las Cosas*, Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1976, p.206.

¹¹ Lyotard J. F.: *The Differend: Phrases in Dispute*, University of Minneapolis Press, 1988. Traducción por el autor.

comprometido en todo un espesor que no es posible hacerlo seguir por la afirmación de que soy. Se instaura una forma de reflexión “en la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esa dimensión de acuerdo con la cual el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él.”¹²

La inadecuación intrínseca del lenguaje llevó a los postmodernos a una tercera preocupación: el intento de explorar y sensitivamente articular nuestras formas de conocimiento tácito y muchas veces inconsciente. Reconocían la necesidad de extender los poderes de comprensión mas allá de la percepción consciente. En *El Orden Oculto del Arte*, (1967) de Anton Ehrenzweig, en sintonía con la *Crítica del Juicio*, y en contra de la teoría de la *Gestalt*, se defiende una especie de atención indiferenciada parecida a una visión sincrética que capta la estructura total de la obra de arte en una totalidad indiferenciada. Se trata de un exploración inconsciente, donde la mirada vacía y desenfocada del artista le presta atención al menor detalle no importa cuán lejos esté de la figura percibida conscientemente. Hay que decir que esta visión sineidética,¹³ al ser mas flexible puede al mismo tiempo que capta la figura total dándole igual importancia a todos los elementos- ser hipersensible a los rasgos individuales, sacar un denominador común, un punto de apoyo que hace las veces de indicio y así identificar un objeto en sus aspectos cambiantes. Luego del advenimiento del arte moderno y la profunda quiebra entre el impulso espontáneo concreto y el reflexivo abstracto, puede decirnos Ehrenzweig: “la balanza del equilibrio entre Eros o principio de la diferenciación y Thánatos, o principio de la entropía, se está inclinando peligrosamente del lado de la entropía y de la muerte, es decir hacia la automutilación de una sociedad igualitaria que no puede conservar la riqueza y la diversidad interna.”¹⁴

Supuestamente al habernos desengañado de las seducciones de las representaciones dominantes, el análisis postmoderno crea el necesario vacío conceptual para poder intuir directamente el campo de lo concreto que forma parte de nuestras vidas. Como ya narramos en otro lugar, el estudio de la labor creadora y la

¹² Ibid., p.316.

¹³ A.Ehrenzweig ha utilizado el término de visión sincrética- puesto en circulación por Piaget- para designar lo específico del modo infantil de ver las cosas y del arte infantil. El sincretismo explica también el concepto de desdiferenciación. Yo he sustituido este término por el de sineidético que conlleva también la capacidad de abarcar mucho campo con la mirada. Dirijo al lector al apéndice que incluí sobre Ehrenzweig y la labor creadora en “Moralidad sin Concepto”.

¹⁴ Foucault M.: op.cit., 1976, pp. 259,280,

exploración inconsciente de la obra de arte de A. Ehrenzweig conjuntamente con la labor de la arqueología de las ciencias humanas¹⁵ que lleva a cabo M. Foucault en las *Palabras y las Cosas* nos conducen a la conclusión que lo primario es lo concreto, lo inmediato, la experiencia vivida. Suposición corroborada por las ciencias cognitivas en cuanto aseguran que al ser nuestra tradición abstracta, un cambio de paradigma es inminente.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, pienso que la posibilidad de una moralidad sin concepto está en que forma parte de la fuerza o del mismo impulso incesante de la vida y la necesidad del que habla Foucault; el mismo que ha hecho posible; --las críticas del postmodernismo a la lógica de la representación en que se subyuga el flujo fenomenal de la experiencia vivida; -- las críticas a la naturaleza estructurada del lenguaje que crea la impresión de que la naturaleza es fija y estable; --y las críticas a privilegiar la conciencia y la intencionalidad sobre los procesos exploratorios inconscientes.

Respecto a nuestro tema de afianzar las bases de la nueva moral hay que decir que si el postmodernismo privilegiaba los procesos exploratorios inconscientes, Jonas afianza el fin inmanente, si bien absolutamente inconsciente de la vida. Y se verá nos dice, que con la inmanencia del fin se ganó ya para la teoría de la ética la batalla decisiva.

III- La Crítica del Juicio y los Sistemas Complejos

El mundo se encuentra en condiciones difíciles, en algunos casos dramáticas, y en muchas ocasiones trágicas, sin embargo, en el mundo de las ciencias de la complejidad se asiste a una vitalidad prácticamente desconocida. Las ciencias de la complejidad son ciencias del optimismo.¹⁶ El tema del trabajo de Prigogine, por lo que le dieron el Premio Nobel en química (1977), estriba exactamente en el reconocimiento de que, en medio y a pesar de la flecha del tiempo de la entropía que genera muerte, equilibrio, lo que impera en los sistemas vivos en la naturaleza y en el universo, es la flecha del

¹⁵ El supuesto sigue siendo el mismo, búsqueda del “inconsciente del saber,” de lo no-pensado, que sistematiza los pensamientos y opiniones de los hombres.

¹⁶ Véase Maldonado Carlos E., Universidad del Rosario, 2011.

tiempo que genera formas, estructuras disipativas, es decir, vida. La estética kantiana en la *Crítica del Juicio* es igualmente una ciencia de la vida. Kant se refiere en esta obra a esa otra facultad (facultad de juzgar) que es completamente distinta de la facultad de conocer ya que la conciencia de esa representación está unida a la sensación de satisfacción. Nos dice Kant “una representación es estética si esta totalmente referida al sujeto y al sentimiento de la vida del mismo (*Lebensgefühl*) bajo el nombre del sentimiento de placer o dolor.¹⁷ El placer o el dolor han de evaluarse por medio del sentimiento de la vida. Es la autoconciencia del sujeto como activo en que la mente puede responder a sus estados y alterarlos.

Vivimos en un universo no ergódico, y la no-ergodicidad expresa, de manera precisa, el hecho de que cualquiera que sea el orden existente, éste siempre, inevitablemente se romperá para, a partir del desequilibrio constituir un equilibrio de mayor complejidad. Nada es permanente, pero también nada está abandonado al azar y al cambio sin más. La evolución conduce a los sistemas, al mundo y en últimas al universo, como un todo, a niveles, estructuras, dinámicas y procesos de complejidad creciente en que lo que está en juego, ulteriormente, es el horizonte mismo de comprensión, el horizonte mismo de posibilidades. Nos encontramos, mas que ante un continente inexplorado, ante un mundo perfectamente nuevo. No es de extrañar que Prigogine dijera en la *Nueva Alianza* que entre las figuras que han contribuido a la metamorfosis conceptual de la ciencia y a sus implicaciones, incluye solo pensadores pre-críticos o a-críticos. Es decir, Prigogine intenta hablar del mundo “sin pasar por el tribunal kantiano, sin colocar en el centro del sistema al sujeto humano definido por sus categorías intelectuales”¹⁸ Aunque este rechazo del pensamiento de Kant por parte de Prigogine puede deberse al hecho de haberlo entendido como una elección entre una “libertad práctica” y un determinismo “teórico”. No obstante, la *Crítica del Juicio* hace posible una concepción dinámica de la filosofía como un sistema donde se postula tanto una necesaria relación *ad intra* entre sus elementos, como la posibilidad de una relación *ad extra* con concepciones tanto físicas como biológicas. Esta concepción es respaldada hoy en día no sólo por las teorías de la epistemología

¹⁷ Kant I.: KU1, Ak V, 204.

¹⁸ Prigogine I. y Stengers I.: *La Nueva Alianza, Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid: Alianza Editorial, 1983, p.277.

evolutiva, sino curiosamente también por las concepciones del propio Prigogine, según lo cual el surgimiento del orden biológico se manifiesta a la vez como una necesidad física. Es decir, describe la génesis de estructuras activas sin entrar en conflicto con las leyes de la termodinámica.

Contrariamente a lo que pueda pensar Prigogine, en esta concepción kantiana, se cumple la convicción —expresada ya desde Aristóteles y reiterada por el propio Prigogine— de la necesidad de un concepto de organización complejo, capaz de conectar entre sí los distintos niveles de descripción y de tener asimismo en cuenta la relación entre el todo y el comportamiento de sus partes.¹⁹ En el proyectado sistema kantiano cabe hablar de dos formas de articulación de la multiplicidad de las representaciones empíricas, que hacen frente a una doble exigencia: la de los reduccionistas, para quienes la única causa de la organización reside en las partes, y la de los anti-reduccionistas, que aseguran que el todo es superior a sus elementos.²⁰ A este respecto, es interesante comprobar lo que afirma el propio Kant:

“Como es por completo contrario a la naturaleza de las causas físico matemáticas que el todo sea la causa de la posibilidad de las partes, y éstas deben más bien ser dadas previamente para concebir por medio de ellas la posibilidad de un todo; como además la representación particular de un todo que precede la posibilidad de las partes es una mera idea, y ésta, si es considerada como fundamento de la causalidad se llama fin, entonces es claro que, si existen semejantes productos en la naturaleza, es imposible descubrir sólo mediante la experiencia su cualidad y la causa de ésta (y aún menos explicarla por la razón) sin representarse su forma y causalidad sin un principio de finalidad.”²¹

Son precisamente los fundamentos básicos del idealismo trascendental, lo que “hace posible la posibilidad” de ambas articulaciones de la experiencia bajo unos mismos principios. Ello supone, como hemos mostrado, la posibilidad de los juicios estéticos sintéticos *a priori*, pertenecientes, por tanto, a la filosofía trascendental e

¹⁹ Ibid., p.163.

²⁰ Ibid.

²¹ Kant I.: Ak XX, 236.

insertables en un sistema mediante su conexión con los juicios teóricos y prácticos. Como sabemos esta posibilidad es examinada por Kant en la *Crítica del Juicio*, donde bajo la gran rúbrica de la finalidad de la naturaleza estaba comprendido el modelo biológico aristotélico de una organización espontánea y autónoma de los seres naturales, a la par que una libertad, espontaneidad y autonomía de nuestras facultades de conocimiento.

El sistema kantiano encuentra eco actualmente en los sistemas complejos que parten de la realidad como un proceso múltiple, emergente y diversificador y, por tanto, están abocados a abordar el mundo en toda su complejidad objetiva y subjetiva, abierto siempre a nuevos planteamientos del saber. Esta complejidad es lo que permite trascender las limitaciones de la versión mecanicista de la vida a la vez que inmuniza frente a la canonización de las especialidades como absolutos inteligibles por sí mismos, que prescinden y se oponen a todo cuanto esté fuera de su alcance. En este contexto se encuentra Prigogine y el desarrollo de la termodinámica hacia la termodinámica de no-equilibrio. Con anterioridad a ello, hemos de saber de una parte que, L.Boltzman, en el siglo XIX formula la segunda ley de la termodinámica y descubre y postula la flecha del tiempo que conduce al agotamiento, a la pérdida, al equilibrio y a la muerte; y de otra parte, C.Darwin sostiene que existe una flecha del tiempo, que es justamente la evolución, que contiene creación, proliferación, especiación, diversidad, en una palabra vida. La cuestión es que cada una de estas ciencias trabaja con dos flechas del tiempo irreversibles y diametralmente opuestas. El merito de Prigogine consiste en haber mostrado, efectivamente, que no existen dos flechas del tiempo sino, en realidad una sola. Se trata de establecer cuando una flecha del tiempo se impone sobre otra. Es decir, lo que caracteriza a las ciencias de la complejidad consiste en el abordaje, el estudio, y las resoluciones entre dos flechas del tiempo diametralmente opuestas. La complejidad es el tiempo. Esta termodinámica de no-equilibrio introduce el tiempo como la razón misma de la complejidad. Prigogine logra demostrar que la física está marcada por la flecha del tiempo que crea patrones y no los destruye con lo cual, en definitiva, logramos el tránsito de la física del ser a la física del devenir. Recordemos, esta necesidad la pudimos constatar también, según R.Chia, en los teóricos de la postmodernidad. A tal efecto, la tesis de P. Cilliers en *Complexity and Postmodernism* es que hay posibilidades para iluminar

mutuamente las conversaciones entre los filósofos postmodernistas y los investigadores de la complejidad.

Pensar en términos de las ciencias de la complejidad significa trabajar con la ausencia de sistemas jerárquicos, con la afirmación de la ausencia de un control central rígido, en fenómenos y procesos en paralelo, atendiendo permanentemente a las sorpresas, las novedades y las emergencias, confiando en la flexibilidad de las relaciones. Pero a la vez, al tratar las ciencias de la complejidad de argumentos, demostraciones, lógicas, rigor, experimentos, modelaciones y simulaciones, han enriquecido de manera fundamental la comprensión del mundo y del universo, constituyendo a todas luces una auténtica revolución en el conocimiento. En las ciencias de la complejidad se trata de un avance de la ciencia, un progreso del conocimiento humano. Aunque el señalamiento directo de progreso de la ciencia o del conocimiento humano (= episteme) no es exclusivamente por vía de acumulación sino, además y principalmente, por vía de rupturas y discontinuidades, como ya desde el mundo de la postmodernidad nos enseñó M. Foucault.

*

85

Intercambio entre Ciencia humana y Ciencia natural.

Partiremos de la premisa que Prigogine reconoce que el objeto de la física ya no es distinto al de las ciencias humanas y que, por tanto, es posible un intercambio real entre ambas disciplinas.²² Al cumplirse en la *Crítica del Juicio* la particularidad de ser a la vez ciencia de la vida y ciencia de la complejidad (estructura disipativa), podemos llevar a cabo en esta obra un intercambio entre ambas ciencias sin eliminar sus diferencias. Hay que recordar que las condiciones de posibilidad del conocimiento son exactamente las mismas condiciones de posibilidad de la vida. Se inauguran las posibilidades o se sienten las limitaciones e impedimentos para la vida misma.

— En la *Crítica del Juicio*, la tercera vía abierta por Kant de técnica intencional de la naturaleza como método de investigación le permitía aún entonces plantearse la siguiente pregunta: ¿No será, pues, la facultad productiva de la naturaleza suficiente, tanto para lo que juzgamos como formado y enlazado según la idea de fines, como

²² Prigogine I.: *¿Tan Sólo una Ilusión?* Barcelona: Editorial Tusquets, 1983, p.89.

para aquello para lo cual creemos necesitar sólo una esencia mecánica de la naturaleza?

²³ Hoy en día sabemos que esto es así. La organización es una propiedad interna de la materia, donde surgen reacciones acopladas y circuitos de realimentación. Podemos ver en la transformación profunda, en el comportamiento organizado que va del todo a las partes, ligado con la contingencia y la necesidad, que tiene lugar lejos de las leyes universales de la materia, según lo describe Prigogine, el equivalente de lo que Kant llamó un principio de finalidad de la naturaleza. Debido a las limitaciones de los conocimientos físico-químicos de su época, Kant no pudo describir esta organización más que como una técnica²⁴ intencionada, dejando abierta la posibilidad de que su causa estuviera en la propia naturaleza, aunque sin permitirnos buscar en ella el principio de la organización por fines.

—En nuestro diálogo con la ciencia moderna hemos visto cómo este principio de organización, tal cual lo describe Prigogine, se ha manifestado en diversas disciplinas. La física y la biología tienden a confirmar la realidad del orden de organización interna que se advierte en las estructuras alejadas del equilibrio termodinámico. Este orden lo encontramos en la aparición de nuevas especies, en las reacciones acopladas de la embriología, en los desarrollos sincronizados de la morfología y en las estructuras disipativas. En estas últimas, nos dice Prigogine, el tiempo deja de ser un simple parámetro del movimiento: se abre camino un concepto de tiempo relacionado con la evolución interna del sistema que presenta la propiedad de irreversibilidad. Las dos ramas de la ciencia en que han sido más estudiadas las estructuras disipativas son la hidrodinámica y la cinética química. Un ejemplo muy conocido en hidrodinámica es la inestabilidad de Bénard. Este experimento consiste en calentar un líquido por abajo. Cuando se crea una diferencia de temperatura lo bastante grande, aparecen remolinos en los que se suceden millones de partículas. Se produce un fenómeno espectacular en el que millones de moléculas de pronto comienzan a moverse coherentemente, en lugar de hacerlo de un modo fortuito. Así el no equilibrio crea correlaciones de largo

²³ Kant I.: KU 71, Ak V, 388.

²⁴ El juicio reflexionante procede técnicamente según sus propias leyes. Tiene como fundamento el principio de una técnica de la naturaleza y por tanto el concepto de una finalidad que se debe presuponer *a priori* en cuanto subjetiva, es decir en cuanto a la propia facultad, pero también conlleva el concepto de una finalidad objetiva *posible*, es decir, de la legalidad de las cosas de la naturaleza en cuanto fines naturales. La primera es la estética del juicio reflexionante y la segunda la lógica del juicio reflexionante bajo el nombre de teleología.

alcance. Yo suelo afirmar, comenta Prigogine en *Les Lois du Chaos*, que la materia en equilibrio es ciega, cada molécula sólo ve las primeras moléculas que la rodean. En cambio, el no equilibrio hace que la materia ‘vea’. Aparece entonces una nueva coherencia. La variedad de las estructuras de no equilibrio que se van descubriendo resulta asombrosa. Estas estructuras revelan el papel creador fundamental de los fenómenos irreversibles, y por lo tanto la flecha del tiempo.²⁵ En la *Crítica del Juicio*, la vida, como estructura disipativa no debe ser entendida de manera determinista. La vida logra imponerse sobre la flecha del tiempo de la entropía, pero no gratuitamente: ello exige un trabajo. Las condiciones (dinámica) que explican el triunfo de la vida son exactamente las condiciones que explican el peligro y el fracaso de los sistemas vivos.

—En la técnica intencional de la naturaleza y en la finalidad sin fin que caracteriza los juicios estéticos, está implícito el sentido de dirección distintivo de la vida, al que Prigogine llama su paradigma evolutivo. Aunque el hecho de que hay una flecha del tiempo que apunta hacia una creciente complejidad era ajeno al mundo mecanicista, lo cierto es que Kant no dejó por ello de concebir una causa final, aunque claro está, no como actuando del futuro al presente. En esto, como en tantas otras cosas, los puntos de vista de Kant se acomodan perfectamente a las exigencias de los sistemas complejos. Hoy en día es necesario comprender que no hay nada que actúe teleológicamente desde el futuro hacia el presente; o como dice R. Riedl en *Biología del Conocimiento*, “no se va a encontrar ninguna ley natural que se proponga algo o tenga la mirada puesta en un fin”²⁶ Según Riedl, en lo no consciente, en la adquisición de conocimientos del aparato racionomorfo se forma en los organismos una enorme

²⁵ Prigogine I.: *Les Lois du Chaos*, Flammarion, 1994. pp.28-29. (traducción nuestra) Por paradójicos que puedan parecer estos principios de azar organizacional —de “orden por fluctuaciones”— son principios de lógica y de física que nos facilitan la comprensión de las propiedades llamadas de auto-organización. Estas actúan no sólo en el desarrollo y el crecimiento de organismos individuales, no sólo en la evolución de las especies, sino también en los procesos de aprendizaje y, particularmente, de aprendizaje no dirigido. Se trata, en estos casos, de aprender cosas totalmente nuevas sin la ayuda de un maestro, es decir, a partir de la experiencia. H. Atlan, *Entre le Cristal et le Fumée*. (traducción nuestra.)

²⁶ Riedl R.: *Biología del Conocimiento*, Barcelona: Editorial Labor, 1983.p.197. R.Riedl fue un zoólogo austriaco, catedrático de zoología de la universidad de Viena. (1925-2005.) Su obra ha fundado escuela tanto en biología evolutiva del desarrollo como en historia y filosofía de la biología. En esta obra aborda el problema del conocimiento desde una perspectiva filogenética. Considerada la evolución como un proceso de adquisición de conocimiento, estudia las condiciones biológicas en que se seleccionaron y arraigaron en nuestro *filum* los presupuestos que dieron origen a nuestro pensamiento racional.(aparato racionomorfo)

jerarquía de las sub-funciones y subestructuras de los fines, que es para este autor “el concepto de una sabia dirección de la naturaleza”²⁷ Entre las muchas referencias a Kant que hace Riedl en esta obra, se recoge un comentario de Eisler, quién a propósito de Kant señalaba que el mundo está dispuesto de tal forma que las leyes y fuerzas que en él actúan llevan a un desarrollo pertinente, de tal forma que “una de las máximas de la razón es que incluso aquello que guarda la relación más clara con los fines ha surgido, con todo, según el orden de la naturaleza.”²⁸

—La unión del azar y la necesidad (azar causal) es otra característica del principio kantiano de una técnica intencional de la naturaleza que guarda relación con la ciencia contemporánea. Es la propia contingencia de las leyes empíricas de la naturaleza lo que lleva a Kant a reconocer la necesidad de un principio del juicio reflexivo para su tarea de encontrar un sistema de leyes empíricas. Mediante este principio podemos tener alguna garantía de la regularidad de la naturaleza. Por ello, en alguna forma el principio de finalidad de la naturaleza comporta las características de universalidad y necesidad que poseen los principios categoriales. Considerados como principio de investigación científica hay cierta similitud entre el principio causal y el principio del juicio reflexivo. Negar el principio causal sería tanto como hacer inútil toda la búsqueda de causas, del mismo modo que negar el principio del juicio reflexivo sería hacer imposible la búsqueda de un sistema de leyes empíricas.²⁹ Por tanto, concluye Kant, el entendimiento reconoce como objetiva y contingente a un mismo tiempo la concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocer. Dicho de otro modo, por un lado, se postula una ordenación de la naturaleza según leyes empíricas al atribuir a ésta una finalidad trascendental y, como tal, juzgada como una necesidad intelectual indispensable, y por otro lado, según leyes de la naturaleza, se considera como contingente que la diversidad de leyes empíricas se acomode a nuestra facultad de conocimiento. A este respecto, dice Kant lo siguiente:

“La concordancia pensada de la naturaleza en la diversidad de sus leyes particulares con nuestra experiencia de encontrar para ella generalidad de los

²⁷ Ibid.,p.199.

²⁸ Ibid.,p.190.

²⁹ Mac Farland J.D.: *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, 1970, p.88.

principios debe, según toda nuestra investigación ser juzgada como contingente y, al mismo tiempo, sin embargo como indispensable para nuestra exigencia de conocimiento, como finalidad, mediante la cual la naturaleza concuerda con nuestra intención enderezada, empero, tan sólo al conocimiento.³⁰

Esta unidad de lo contingente y de lo necesario nos hace pensar en el teleologismo. La legalidad de lo contingente se llama finalidad, nos dice Kant en la primera Introducción a la *Crítica del Juicio*.³¹ Como se trasluce en nuestra exposición, y señala R. Riedl “en todo aprendizaje creador, y tan sólo éste es la continuación directa del proceso de la evolución, siguen actuando frente a frente el azar y la necesidad.”³² A tal efecto nos dice:

“ni este mundo puede carecer de armonía, ni se puede dar en él una armonía preestablecida. Se da una armonía post-establecida. El desarrollo de su armonía se auto-establece. No es ni enteramente determinista, ni indeterminista; sus producciones no están predestinadas ni son un resultado sin orden ni concierto del azar. Están dispuestas a constituirse en nuevas legalidades. Dondequiera que la evolución crea algo nuevo, este mundo incluye necesariamente el azar de la libertad creadora y lleva a la trampa de una necesidad causal, de una predisposición a nuevas legalidades, a nuevo sentido en la dirección de sus trayectorias.”³³

Para Prigogine, de forma parecida, azar y necesidad se complementan. La fluctuación que permite al sistema abandonar los estados próximos al equilibrio termodinámico, representa el elemento aleatorio, la parte del azar, mientras que la inestabilidad del medio, el hecho de que esta fluctuación vaya en aumento, representa una necesidad.³⁴ Esta necesidad casual, o azar causal, la encontramos pues en la biología del conocimiento, en los axiomas del postmodernismo, en las estructuras

³⁰ Kant I.: KU VI, AkV,186.

³¹ Kant I.: EE VI, Ak XX, 217.

³² Riedl R.: op. cit., p.30.

³³ Ibid., p.201.

³⁴ Prigogine I.: *¿Tan Sólo una Ilusión?*, p.331.

disipativas de Prigogine y en los juicios reflexivo-estéticos en relación a nuestras facultades de conocimiento. Tal margen de indeterminación es de decisiva importancia ya que permite escapar del riguroso encadenamiento causal impuesto por el mecanicismo.

—Tanto en el caso de los juicios reflexionantes en relación a la vivencia del momento, estamos ante la conciencia de un todo. Nos hemos referido ya a la posibilidad de un todo anterior a las partes presente, tanto en la estética como en la teleología kantiana. Lo mismo podemos decir de las estructuras disipativas, ya que según Prigogine uno de sus aspectos más interesantes es su coherencia. El sistema se comporta como un todo, como si fuera el seno de fuerzas de largo alcance. El sistema se estructura como si cada molécula estuviera “informada” del estado global del mismo.³⁵ Señala también Prigogine cómo la intuición de totalidad que evoca el organismo se opone a toda concepción de un fin determinado. A este respecto, hace suyas las tesis bergsonianas que evocan el organismo, la totalidad, pero se oponen a toda concepción de un fin predeterminado que, evidentemente, desembocaría en la negación de la creatividad. Prigogine habla de una totalidad en proceso, de un organismo esencialmente abierto, en evolución, sin objetivo predeterminado³⁶. Tal es el caso igualmente de la “finalidad sin fin” que rige los juicios estéticos kantianos, y que dice relación a los juicios teleológicos. La teleología kantiana sólo expresa la concordancia (indeterminada) entre las estructuras mentales y ciertas estructuras del mundo exterior. Pues como han hecho notar los teóricos de la epistemología evolutiva, si las estructuras del mundo exterior no coincidiesen con nuestro pensamiento, éste sería imposible; bien entendido, que esta homomorfía no consiste en una armonía preexistente. Estas características están igualmente presentes en la vivencia de la forma en Riedl, o en la percepción de configuraciones según Lorenz. Su estrecha relación con la finalidad y la simultaneidad no expresan sino distintas denominaciones para un mismo proceso de cambio.

—En la estética kantiana no es el concepto intelectual de totalidad, sino la intuición espacial de totalidad, de lo diverso en lo uno, lo que hace posible que podamos hablar de simultaneidad temporal. Análogamente, el mundo de no-equilibrio descrito por

³⁵ Prigogine I.: *La Nueva Alianza*, p.162.

³⁶ Prigogine I.: *¿Tan Sólo una ilusión?*, pp.73-74.

Prigogine es origen de coherencia; se establecen en él correlaciones donde el sistema *se estructura como un todo*. Tienen lugar reacciones químicas que se comportan de manera coherente y rítmica donde todas las moléculas cambian su identidad química *simultáneamente*. Cabe afirmar que es el todo que surge, la coexistencia “emergente” de varios elementos en el espacio lo que nos permite plantear la posibilidad de otra relación temporal. Podemos pues concluir, que al manifestarse científicamente la relación de simultaneidad en las estructuras disipativas, dicho principio y el concomitante de libertad trascendental cobran de alguna manera realidad objetiva, colmando el vacío existente en el edificio crítico.

La intuición de totalidad, a partir del nivel mismo de la intuición, ha evidenciado la necesidad de un principio de simultaneidad y ha sido, por tanto, contraria a la intuición bergsoniana de lo continuo. La intuición de simultaneidad se ha revelado también necesaria para comprender la interacción entre el hombre y la naturaleza al modo de Riedl. “No sólo se procesan ‘raciomorfamente’ de maneras distintas la simultaneidad y la sucesión de la legalidad de este mundo, sino que intuitivamente una la conocemos como vivencia de la forma y otra como vivencia de la causa.”³⁷ Asimismo, la intuición de simultaneidad se adecuaría mejor a la coherencia de reacciones acopladas necesarias para que un sistema, tal cual lo entiende Prigogine, experimente una transformación, adopte una nueva estructura funcional en el tiempo y en el espacio. Mediante semejante intuición se comprendería mejor, vaya por caso, el hecho de que pueda coexistir la descripción del funcionamiento macroscópico de una estructura — descripción que es propiamente continua e independiente del detalle de los comportamientos individuales— junto al elemento discontinuo, abrupto, del aumento de la fluctuación destructiva de la estructura.³⁸ La intuición sucesiva de lo continuo, esto es, la *durée* bergsoniana, no puede dar cuenta, contrariamente a lo que piensa Prigogine, de reacciones químicas que se comportan de manera coherente y rítmica, donde todas las moléculas cambian su identidad química simultáneamente, a intervalos regulares.³⁹

El momento de simultaneidad es visto tanto por Bachelard como por K. Jaspers

³⁷ Riedl R., op. cit., p. 117.

³⁸ Prigogine I.: *¿Tan sólo una ilusión?*, p. 88.

³⁹ Prigogine I., Stengers.: *La Nueva Alianza*, p.22.

como el primer influjo de la eternidad en el tiempo. Este último, nos dice: “El momento es aquel equívoco en que el tiempo y la eternidad se tocan el uno a la otra y, con ello, se establece el concepto de la temporalidad, en la que el tiempo quiebra constantemente la eternidad y la eternidad penetra sin cesar el tiempo.”⁴⁰ Por ello, entre el tiempo y la eternidad, entre el mecanicismo de la relación causal que rige los juicios teóricos y la intemporalidad de los juicios morales, hemos postulado la relación temporal momentánea de simultaneidad que se manifiesta en los juicios estéticos bajo el principio de finalidad de la naturaleza como eje de articulación del sistema.

— Tanto en el caso de Kant, como en el de estos teóricos, el concepto de totalidad está en relación con la acción de una causa final aunque no entendida, claro está, como una causa que actúa teleológicamente del futuro al presente. Como ha señalado Riedl, una causa final no actúa del futuro al presente, sino que al contrario que las causas eficiente y material actúa desde el todo a sus partes.⁴¹ Late igualmente un cierto “finalismo” en el tipo de reacción no lineal que parece ser la regla en la biología y en los sistemas vivos tal cual los describe Prigogine. En todos estos casos, a este tipo de acción cuyo efecto reobra sobre la causa (feedback), le correspondería su propia coordenada temporal. Un principio de fines es, por tanto, como dice Kant, un principio de investigación de la naturaleza. A juicio de Riedl, se trata del principio biológico fundamental del método empírico de hallar nuevos conocimientos. De forma que, tanto en un caso como en otro, de lo que se está hablando es de heurística. Las condiciones de tal principio de suposiciones empíricas sobre posibilidades, comenta Riedl, fueron expuestas por Kant en la razón reflexionante cuando nos dice: “Las suposiciones sólo se pueden tolerar en las ciencias de la naturaleza (mediante la inducción y la analogía), pero de suerte que al menos la posibilidad de aquello que supongo ha de ser enteramente cierta.”⁴²

— Los principios de uniformidad y constancia de la naturaleza son, dentro de las concepciones de la biología del conocimiento, premisas insustituibles para la adquisición de conocimiento por parte del viviente. Suponen todos estos principios orden y ley, pues sólo si en el mundo hay orden y ley se puede aprender de él. Estas

⁴⁰ Jaspers K.: *Psicología de las Concepciones del Mundo*, Madrid: Editorial Gredos, 1967. p.152.

⁴¹ Riedl R.: op.cit., p. 200.

⁴² Ibid., pp. 53,-54.

leyes deben estar basadas en la redundancia, ya que si esa forma de legalidad se diera una sola vez no podríamos distinguirla del puro azar. Igualmente para Prigogine los sistemas vivos son sistemas o estructuras derrochadoras, lo cual, se traduce, en otro contexto y lenguaje como el reconocimiento de que la reserva del universo, la fortaleza del mundo, no estriba en un sistema económico limitado y regulado, sino, por el contrario, por el hecho de que los sistemas vivos son esencialmente posibles gracias a la redundancia. Mejor aún, la vida misma es un sistema redundante, y ahí se funda exactamente su fortaleza. Igualmente, a juicio de Kant, los principios de uniformidad y constancia de la naturaleza son premisas indispensables para el establecimiento del principio de finalidad de la naturaleza. Para establecer las clasificaciones que son requeridas para la construcción de un cuerpo sistemático de conocimiento, hemos de presuponer que en la naturaleza ocurrirán regularidades. Esta cuestión, o sea, prever que en la naturaleza regularidades ya acontecidas antes volverán a ocurrir en el futuro, es el problema de la inducción: un problema no resuelto por los principios categoriales. El principio de la segunda analogía como recuerda MacFarland, no nos garantiza que ocurrirán estas regularidades, que se repetirán secuencias causales o que causas similares tendrán efectos semejantes. Y a menos que dichas regularidades acontezcan nos encontraremos en presencia de un agregado de proposiciones aisladas sin interconexión sistemática. Kant considera, por tanto, el concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines, un principio heurístico para la observación e investigación de la naturaleza.⁴³ El principio de finalidad de la naturaleza, lo mismo que las ideas de la razón son requisitos de nuestra investigación inductiva de la naturaleza.

—Otro elemento que relaciona la concepción que tiene Prigogine de estas totalidades en proceso, sin objetivo determinado, con la estética y con la biología del conocimiento, es la importancia que ambos conceden al mundo sensible y a los objetos del mundo exterior. En la estética kantiana es la distinta configuración del espacio, es decir, la forma del objeto, lo que hace posible los juicios reflexivo-estéticos. Más aún, podríamos decir que esta característica es un elemento distintivo de la estética en general. Por ejemplo, en su discusión de la estética de Croce, B. Bosanquet le acusa de ser un falso idealista porque minimiza la importancia de la imaginación creadora

⁴³ Kant I.: KU 78, Ak V, 441.

respecto del mundo exterior, y también la influencia del medio externo sobre la imaginación.⁴⁴

La función ambivalente del medio externo es subrayada por Prigogine. La innovación es una fluctuación aceptada por el medio. Dentro de la zona fluctuante los procesos disipativos tienden a reforzar la fluctuación, pero los intercambios con el medio tienden a amortiguarla. El medio externo, nos dice, pretende eliminar la novedad que lo perturba; sin embargo, toda novedad sólo puede desarrollarse en la medida en que el medio externo pierde importancia, resulta minimizado de alguna manera. Y a pesar de ello, esta zona fluctuante, innovadora, no está aislada... únicamente vive merced a los intercambios con el propio medio.⁴⁵ En otras palabras, nos dice, el desarrollo de la estabilidad estructural señala que el problema de la creatividad presenta dos dimensiones: la actividad de los individuos innovadores y la respuesta del medio. De una forma semejante, el concepto de heautonomía que surge en la *Crítica del Juicio*, lo mismo que los conceptos de heteronomía y autonomía presentes en la obra kantiana, son especialmente aptos para comprender esta difícil relación, es decir, para explicar cómo algo puede estar en relación con unas condiciones externas, pero al mismo tiempo actuar con independencia de ellas.

—Actualmente, después del descubrimiento de las estructuras disipativas, los procesos irreversibles no implican sólo los procesos entrópicos que conducen al equilibrio termodinámico. Un mundo en equilibrio, tal cual es expresado por el máximo de la función de entropía, es caótico; el mundo negentrópico, el mundo de no-equilibrio es, en cambio, fuente de orden y coherencia. Surgen, por tanto, procesos irreversibles a partir de los movimientos caóticos que se originan en el estado de equilibrio. Es decir, las estructuras disipativas corresponden “al surgimiento de una estructura espacial espontánea que va a contracorriente de las leyes de la física del equilibrio.⁴⁶ El no-equilibrio como origen de orden se presenta ya, afirma Prigogine, como una de las premisas más generales que los científicos podemos formular en la actualidad. De forma análoga, en la estética kantiana, la no determinación conceptual

⁴⁴ Bosanquet B.: “Croce’s Aesthetics,” *Proceedings of the British Academy*, vol 9, 1919-1920 , p.272.

⁴⁵ Prigogine I.: *¿Tan sólo una ilusión?* pp.94,95.

⁴⁶ Prigogine I.: *La Nueva Alianza*, p.151.

de una obra de arte - ésta permanece siempre como objeto indeterminado -pone igualmente el acento en los procesos subjetivos de auto-organización interna, no sólo en concordancia con los procesos creativos tal como los describen Riedl y Prigogine, sino también con la interpretación psicoanalítica de la actividad creadora.

Sostiene Prigogine que la nueva termodinámica ofrece por vez primera una teoría física que nos permite describir y prever un acontecimiento que responde a las exigencias más generales de una teoría de la creatividad.⁴⁷ Es posible, pues, afirmar que toda tarea creativa funciona a partir de estos niveles de desorganización creciente, esto es, acontece más allá de lo consciente. Para Riedl de igual forma, toda intuición creadora parece ser en última instancia un logro casual de lo inconsciente. Justamente, nos dice, uno de los presupuestos más fundamentales de la evolución creadora, innovadora (fulgurante) es el de no poder renunciar al azar como generador de variabilidad..⁴⁸

La vinculación de este *fenómeno* con la interpretación freudiana del inconsciente, es decir, con el proceso primario, es señalada por los teóricos de la evolución del pensamiento y corroborada por la concepción dinámica de la percepción desarrollada por A. Ehrenzweig en *El Orden Oculto del Arte*, que ya discutimos anteriormente. A este respecto, las críticas a la teoría de la *Gestalt* que han hecho tanto Piaget como el psicoanálisis del arte moderno confirman el alejamiento del equilibrio que lleva implícito todo proceso creador. Piensa Piaget que la teoría de la *Gestalt* reduce las leyes de la percepción a modelos de equilibrio dependientes de campos electromagnéticos. Lo cual, obviamente, no deja espacio para un equilibrio progresivo o meliorativo — por completo incompatible con la idea de autorregulación —, sino que es un mero balance de fuerzas en el sentido usual del equilibrio en física.⁴⁹ Y es que, en efecto, cuando el sujeto o el organismo se piensan exclusivamente desde leyes de campo o de equilibrio homeostático, no puede explicarse ninguna actividad constructiva, ningún desarrollo, ninguna organización meliorativa, ni aún en el sentido de regulaciones endógenas. Cuando las leyes de la percepción son explicadas de esta manera, el sujeto aparece sometido a un determinismo externo.⁵⁰

⁴⁷ Ibid.: *¿Tan Sólo una Ilusión?* p.88.

⁴⁸ Riedl R.: op.cit. p.79

⁴⁹ Piaget J.: *Biología y Conocimiento*, p.227.

⁵⁰ Ibid., p.307.

— Hemos constatado en los juicios reflexionantes —no conceptuales— la existencia de una conciencia no intelectual. A tal efecto, el rechazo que de los postulados de la teoría de la *Gestalt* que también ha hecho la teoría psicoanalítica de la obra de arte, obedece a razones muy similares. La captación simultánea del objeto artístico que postulan la teoría kantiana y la teoría psicoanalítica sólo es posible mediante una capacidad de aprehensión muy alejada del proceso secundario. Tan sólo la aprehensión indiferenciada que lleva a cabo el proceso primario es capaz de hacerse cargo de procesos que implican la creación de un nuevo orden. Freud intuyó que en estos niveles de profundidad inconsciente no rigen los principios de la buena forma, de la simplicidad, la regularidad, la simetría, el orden y la continuidad postulados por la teoría de *Gestalt*. Tampoco rige el principio de que toda forma se destaca de un fondo neutral. De ahí que la teoría del arte moderno exija unos poderes superiores de captación, desde los que el fondo y la forma puedan ser captados simultáneamente. Como es sabido, para Freud, nuestra idea abstracta del tiempo está más bien basada en el funcionamiento del consciente que en el del inconsciente. Ya en *La interpretación de los sueños*, refiriéndose a cómo en el sueño se reúnen todos los elementos del contenido latente en una síntesis, situación o proceso, afirma que la conciencia onírica reproduce la coherencia lógica como simultaneidad, idea que desarrolla posteriormente en otras obras.

96

Nº 101
Julio-agosto
2021

Hemos de tener presente que los juicios estéticos son juicios individuales sobre objetos particulares en situaciones perceptuales especiales. Pueden por tanto -al ser subjetivos, pero con fundamento trascendental- incorporar lo individual, al sujeto, en el sistema; es el propio sujeto, en su determinación sentimental, el que constituye el sistema.

Se ha dicho de las ciencias de la complejidad que no son ciencias del control. Su interés se vuelca sobre el plano de lo que nunca fuera atendido en la historia de la humanidad occidental: a saber, por la ausencia de control de sí mismo tanto como de lo que controla o manipula. Podemos, por tanto, decir del sujeto de la *Crítica del Juicio* lo que dice Prigogine del sujeto de los sistemas complejos: sobra decir que no se trata de un sujeto activo, dotado de proyectos, de intenciones, de voluntad.

IV- Rehabilitación de la *Crítica del Juicio*

En otro lugar hablamos de las similitudes entre los elementos de la filosofía de la vida de Jonas con la estética kantiana, al cual refiero al lector.⁵¹ Al haber mantenidos unidos en ese estudio bajo el principio de una finalidad de la naturaleza, la estética y los seres orgánicos, según la intención de Kant, pudimos comprobar que, dentro de un marco trascendental, los mismos elementos de libertad, autonomía, auto-organización, etc., no operantes en una visión mecánica del mundo, están presentes tanto en la estética y la teleología kantiana como en las ideas e intuiciones de H.Jonas, conducentes a una biología filosófica. Son precisamente los juicios estéticos kantianos en la *Crítica del Juicio* los que guardan un paralelismo notable con la concepción autopoietica de Hans Jonas, aunque dice no haber tenido conocimiento de ellos.

Nuestro objetivo ahora es distinto, pues hemos de discrepar tanto de los biólogos Weber y Varela⁵² como de Jonas. A pesar de las similitudes señaladas, estos biólogos sólo tomaron en cuenta una de las partes en que se divide la *Crítica del Juicio*. Al concentrarse solo en el estudio de los seres orgánicos, es decir en la teleología,- la parte lógica del principio de finalidad, con exclusión de la parte estética de este principio, -lograron conducir la *Crítica del Juicio* a su total mal interpretación. Se trata, por lo tanto, de restaurar el principio de finalidad kantiano que ha sido completamente obnubilado bajo las interpretaciones que han hecho tanto Weber y Varela, como Jonas y otros. Aunque lo cierto es, que el término teleología ha permanecido en una constante ambigüedad en la ciencia biológica desde Kant y aún después de Darwin. Recordemos que con el mecanismo de la selección natural, Darwin consumó definitivamente la expulsión de la teleología inmanente en la naturaleza como principio orientador, tanto en la dirección teleológica de la progresión de la vida de lo simple a lo complejo como en la finalidad inmanente de cada organismo. Así que nuestro objetivo ahora es el de rehabilitar la concepción kantiana del principio de una finalidad de la naturaleza - en la medida de lo posible, pues es mucha la confusión introducida por estos autores y por otros, -e intentar liberarlo de todos los embates que ha recibido a través de los siglos. No es de extrañar que haya sido necesario un

⁵¹ Colón Rodríguez I.: "Kant y la Filosofía de la vida de H.Jonas", Eikasía 2017, N°73.

⁵² Weber A. y Varela F.: "Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1:97-125,2002.

vuelco total de la cultura, tal como hemos visto, para haber llegado a una comprensión de la *Crítica del Juicio* y del principio reflexivo de finalidad.

La *Crítica del Juicio* ha sido víctima del interés de unos y de otros, que sin tener en cuenta sus propios fines, la han utilizado para los suyos propios. Respecto de la finalidad del principio de finalidad – ya habíamos comentado- hace notar Kant en la introducción a esta obra,

“el abismo infranqueable que se había abierto entre la esfera del concepto de naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo... ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo”...⁵³ Y como mas adelante nos dice como “el Juicio (o la facultad de juzgar) proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad... de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el de una finalidad de la naturaleza.”⁵⁴

El destino del principio de finalidad es metafísico, en cuanto el Juicio apela a lo suprasensible del fondo de la naturaleza fenoménica. Se ha llegado a decir, sin embargo, que la filosofía de lo viviente de Kant fue una filosofía acerca de la teoría científica del organismo.

Muchas de las falacias en torno a esta obra se derivan de que no haber tenido en cuenta el carácter reflexivo del principio de una finalidad de la naturaleza. En el juicio reflexivo encuentra Kant la base para la solución crítica del problema de la

⁵³ Kant I.: KU 11, AkV,187

⁵⁴ Kant I.: KU IX, AkV, 196. Sabemos que para Kant las ideas son principios regulativos a los que no les corresponde ningún objeto adecuado en la experiencia. El concepto de finalidad de la naturaleza es una idea, pero sin embargo la consecuencia adecuada a esta idea, el producto mismo está dado en la naturaleza. Este hecho constituye el carácter distintivo de la finalidad de la naturaleza y lo que le diferencia de las demás ideas que no pueden tener ningún objeto adecuado a ellas. De su parentesco con las ideas de la razón deriva no sólo el origen sino igualmente la función de este principio de finalidad, Véase, *La Aventura Intelectual de Kant*, pp.113-116. No obstante, se ha escrito, para el que pueda entenderlo, que Kant concibe al organismo como una estructura contingente en grado sumo que no se entiende por principios *a priori*, porque su principio explicativo no es un principio de razón, sino que es un principio teleológico.

teleología al atribuirle intencionalidad a la naturaleza y, por tanto a la materia, pero sólo para nuestra reflexión sobre ella. Es ésta una tercera vía entre el mecanicismo y una finalidad propiamente intencional que sería pretender juzgar los fines por el juicio determinante y llevaría a un uso trascendente de la razón. Kant llamó a esta tercera vía reflexiva la concepción de una técnica de la naturaleza, en cuanto se trata del proceder (causalidad) de la naturaleza debido a esa semejanza a proceder por fines que encontramos en sus productos. Volveremos sobre ello, pero de momento discutiremos algunos de los atropellos cometidos contra la *Crítica del Juicio* por Weber y Varela en el artículo ya mencionado.

1- La noción de un “como sí” ha sido un lugar común para referirse a la teleología. Por ej., nos dicen Weber y Varela, “Como un principio *a priori* la naturaleza había de pensarse ‘como si’ fuera hecha con un ‘aspecto’ de propósito.”⁵⁵ Luego nos narran, ayudando a divulgar oscuras concepciones, como los neo-kantianos y la tradición filosófica anglosajona, redujeron la teleología a un ‘como sí’ los organismos se comportaran teleológicamente, aunque en realidad se consideran estrictamente mecánicos. Esta lectura de Kant ha sido muy influyente hoy en día, coronando a Kant como el padre de la biología reduccionista.⁵⁶

Desde la perspectiva de la herencia kantiana lo que está en discusión hace mucho es la realidad de la teleología o finalidad natural. Esta discusión ha estado motivada en estas últimas décadas, nos dicen, por la reciente convergencia entre la rehabilitación filosófica de la finalidad con autores como Speamann, Portmann, Von Uexküll, y por Jonas, como figura central, y por la teoría de los sistemas organizados. Estas dos vías han de conducir un paso mas allá de la formulación kantiana formulada en la *Crítica del Juicio*, que defiende una teleología intrínseca en términos del ‘como sí’- dependiente. por tanto del observador, pero no propia de la vida en sí misma- construyendo (ellos) una reinterpretación de la finalidad natural y de la individualidad del viviente en términos ontológicos, esto es, como una propiedad real de los seres vivos. Justo lo contrario de lo que defiende Kant: mediante el juicio reflexivo la forma teleológica es para Kant una condición *a priori* de la inteligibilidad

⁵⁵ Weber A, Varela F.: Life after Kant: Natural Purposes and the autopoietic foundations of biological individuality, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 97-125, 2002.

⁵⁶ Ibid.,p.99.

de estos fenómenos, pero no de su posibilidad ontológica. Esto no quita que Kant estuviera convencido que es un fin esencial de la razón imprimir sus propios fines en el mundo natural, aparte de que la condición directa y genuina de la intuición de finalidad impide su abandono.

Esta expresión del “como sí” fue utilizada por Kant pero nunca en los sentidos aludidos. Kant al investigar los organismos pensó que podemos recurrir a un principio subjetivo: una causalidad de acuerdo a ideas. Y nos dice entonces, no tenemos otra salida para explicar los organismos que considerarlos “como sí” dependieran de una idea en la mente de una inteligencia no humana.⁵⁷ Los organismos suplen el único fundamento de la dependencia y origen del mundo a partir de un ser que existe fuera del mundo y que, a causa de aquella forma final es inteligente. No podemos probar objetivamente que exista tal ser inteligente, sino sólo su necesidad subjetiva en nuestra reflexión sobre los fines de la naturaleza. Es decir, en el juicio reflexionante, para un enlace tan manifiesto de las cosas en causas finales, debe ser pensada una causalidad diferente del mecanicismo, a saber la causalidad de una causa del mundo que obrara según fines (inteligente), por muy precipitado e indemostrable que pudiera ser este principio para el juicio determinante.⁵⁸

100

Un lugar común en la biología moderna ha sido, nos dicen, o bien rehuir a pensar lo teleológico o bien reducirlo a mera ficción metodológica del “como sí”, ficción que ha tomado el nombre de teleonomía⁵⁹. (Nagel 1977) Aunque desde la perspectiva de la herencia kantiana, nos dicen, que lo que esta en discusión hace mucho tiempo es la realidad de la teleología o finalidad natural. Derivado de esta misma incapacidad de aceptar, o entender el juicio reflexionante, pienso se da la paradoja de que, por una parte, se rehúye a someterse a la finalidad de la naturaleza, es decir, cierta repelencia a aceptarla, pero por otra, creer que es el tópico mas importante de la filosofía de la biología.

2- Hay otro tema que también discuten Weber y Varela, que deseo aclarar. Según ellos, Kant ha admitido que “nuestra mente al ser un *intellectus ectypus*, al trabajar con

⁵⁷ Kant I.: AkV 180, KU 1V.

⁵⁸ Kant I.: AkV 389, KU 71.

⁵⁹ La teleonomía trata de un concepto de fin orgánico que supuestamente es interno al sistema, pero, en la medida que, es construido con arreglo a premisas mecánicas, es un fin externo determinado por el observador.

la razón discursiva no es capaz de ver muy lejos y así debe depender de dos principios completamente distintos para describir la realidad física en sus formas orgánicas. Sólo un *intellectus archetypus* que conoce el mundo intuitivamente y no discursivamente podría teóricamente reconciliar ambas máximas, pero el hombre como sujeto cognoscente está restringido a la primera”.⁶⁰ Aquí, como veremos enseguida, ya no es una cuestión de no entender o mal interpretar, sino de adular un texto, como veremos enseguida. Se podría pensar que se están refiriendo a un texto distinto, pero no, tienen la misma referencia, además al final del artículo repiten la misma idea: un *intellectus archetypus*, que pudiera entender las realidades biológicas directamente en forma intuitiva- es una penetración que Kant negó a los hombres por siempre jamás.

Lo que dice Kant textualmente es lo siguiente: “si no queremos representarnos la posibilidad del todo como dependiente de las partes, conforme a nuestro entendimiento discursivo, sino a la medida del intuitivo (prototípico), la posibilidad de las partes (según su constitución y enlace) como dependiente del todo, ello no puede ocurrir según la misma particularidad de nuestro entendimiento, de tal modo que el todo contenga el fundamento de la posibilidad del enlace de las partes (lo cual en el modo de conocer discursivo sería contradictorio), sino sólo que la *representación* de un todo contenga el fundamento de la forma del mismo y del enlace de las partes... es sólo una consecuencia de la constitución particular de nuestro entendimiento el que podamos representarnos como posibles productos de la naturaleza según otra especie de causalidad que la de las leyes naturales de la materia, a saber, según la de los fines y causas finales, y el que este principio se refiera, no a la posibilidad de esas cosas mismas (aún considerándolas como fenómenos) según esa especie de producción, sino sólo al juicio posible de las mismas para nuestro entendimiento.”⁶¹ Es decir, según Kant, si hemos de representarnos un todo con anterioridad a las partes, tenemos entonces que representarnos nuestro entendimiento discursivo *a la medida del intuitivo*. (un todo con anterioridad a las partes) Se abre por fin la posibilidad de una intuición de totalidad (hasta ahora imposible para nosotros) en el mundo fenoménico.

3- Piensan también estos biólogos que la herencia kantiana se puede extender hoy en día de dos formas principales. Primero, mediante los importantes desarrollos que

⁶⁰ Weber A y Varela F.: op.cit, p.108.

⁶¹ Kant I.: KU V, Ak 77.

se han hecho en la autoorganización, acercándose a una explicación causal pero introduciendo un nuevo modo de análisis que incluye la mínima forma de lo viviente como un proceso *autopoiético*, y segundo, por extender el alcance del entendimiento humano como un ser encarnado por la investigación mas amplia del cuerpo vivido en un sentido fenomenológico, a través de los desarrollos post-kantianos en fenomenología, especialmente en Jonas. Estos dos puntos combinados, piensan estos autores, le proveen de los medios para moverse mas allá y mejorar la monumental obra kantiana.⁶² Incluso, al final del artículo, -de forma inmodesta como dicen- piensan que es posible ir mas allá de Kant en un recuento de la vida y la finalidad !!!Creo que la *hybris* de estos biólogos es inaudita, si recordamos que, para Kant, “ el ‘amor a sí mismo’ es, la fuente de todo mal”.⁶³ No puedo olvidar las palabras de Xubiri cuando nos dijo en una conferencia, “Señores, como Kant, ninguno.”

Según Weber y Varela, Kant había insinuado, que había comprendido, que su pensamiento estaba incompleto en formas importantes, las cuales se corresponden con su interpretación de la dirección hacia la cual se dirigía Kant en la *Crítica del Juicio*. Este hecho, nos dicen, es fuertemente visible en uno de sus últimos trabajos, el *Opus Postumum*, es decir, en *La Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física*. Según ellos, Kant encuentra aquí un nuevo fundamento para las categorías *a priori*: el cuerpo viviente. Las fuerzas motrices de la materia, nos dicen, - sujeto primario de la ciencia natural- no son deducibles o “dictadas” por las categorías *a priori* sino son ellas mismas una experiencia básica que subyace todas las categorías *a priori*.⁶⁴ Es decir, argumentando contra Kant, señalan que la experiencia corporal nos enseña que la causalidad no puede reducirse a una intuición neutral ni receptiva, porque es una experiencia originaria que nos abre y nos conecta con el mundo por medio del esfuerzo del movimiento y la resistencia del cuerpo a las cosas. Pienso, sin embargo, que en Kant, el cuerpo no es un elemento trascendentalmente necesario para el conocimiento teórico, pero sí lo- en la unidad mente-cuerpo para el conocimiento de nosotros mismos en la experiencia estética.

En otro lugar he discutido este problema de las fuerzas motrices del éter aunque

⁶² Weber A y Varela F.. op.cit., p.109.

⁶³ Kant I. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza Editorial, p.55.

⁶⁴ Ibid., p.109.

argumentaba algo muy distinto. Decía entonces, que Kant se inscribía en una larga tradición que reconoce “que la concepción mecanicista y objetivista que la ciencia moderna tenía de la naturaleza era no sólo limitada, sino fundamentalmente defectuosa.”⁶⁵ Recordemos, por ejemplo, que según la *Crítica de la Razón Pura* los juicios sintéticos *a priori* descansan en el método matemático; o sea, en la construcción de conceptos en la intuición pura. El enfoque matemático en la física es igualmente efectivo en la mecánica newtoniana, según se desarrolla en los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural*, en la que Kant llega a afirmar que en toda teoría especial de la naturaleza sólo se puede encontrar tanta ciencia como matemática haya en ella.. El principio de la construcción de conceptos rige igualmente en gran parte del *Opus Postumum*, donde la física es la ciencia de la materia inorgánica.. Como tal sistema de fuerzas motrices, se basa en la mecánica newtoniana. Este hecho, a juicio de W. H. Werkmeister, crea un nuevo problema que Kant afronta: «Siendo meramente de repulsión y atracción —dice—, las fuerzas motrices del Eter no pueden dar razón de la totalidad integrada de los seres vivientes»⁶⁶. En la *Crítica del Juicio* ya había dicho que “un todo real de la naturaleza ha de ser considerado sólo como efecto de las fuerzas motrices concurrentes de las partes,⁶⁷ lo cual no es el caso de los seres orgánicos. Y en otro lugar de esta obra se refería a las causas eficientes como causas reales y a las causas finales como causas ideales, hablando de forma análoga del idealismo de la finalidad de la naturaleza y del arte. Por lo tanto, “la física es deficiente en cuanto no contiene una especial transición adicional de la naturaleza meramente mecánica a la orgánica; la realidad da un salto a una naturaleza que debe ser pensada como posible sólo mediante propósitos”.⁶⁸

Kant resuelve este problema mediante la técnica intencional de la naturaleza. Como dijimos anteriormente, Kant necesita un principio no mecánico que pudiera ir del todo a las partes, a *la medida* de un entendimiento arquetípico. Este principio lo encuentra, según vimos, -entre el mecanicismo y una finalidad intencional- en esa tercera vía reflexiva- la concepción de una técnica intencional de la naturaleza⁶⁹. Como

⁶⁵ Tarnas, R.: *The Passion of the Western Mind*, New York,:Ballantine Books, 1991. Pp. 404-405.

⁶⁶ Werkmeister W.H.: *I.Kant , The Architectonic and Development of his Philosophy*, p.189.

⁶⁷ Kant I.: KU 77, AkV, 402.

⁶⁸ Kant I.: O.P., XXI, 388.

⁶⁹ Hay que entender que es debido a las limitaciones de los conocimientos físico-químicos de la época, que Kant no pudo describir este principio de organización que detectaba en la materia mas que como

ya dijimos anteriormente, se trata del proceder (causalidad) de la naturaleza debido a esa semejanza a proceder por fines que encontramos en sus productos. Llamó (reflexivamente) a los juicios teleológicos técnica real y a los juicios estéticos sobre lo bello del arte y la naturaleza técnica formal.

*

Doy por terminado mis comentarios sobre Weber y Varela aunque deseo continuar mis comentarios sobre la técnica de la naturaleza y los juicios estéticos. Los juicios teleológicos no conllevan ninguna dificultad ya que aunque reflexivos, son juicios lógicos en los que se juzga mediante el entendimiento y la razón. Me centraré, por lo tanto, en la técnica formal de la naturaleza.⁷⁰ Se pregunta Kant si el enlace final de la naturaleza demuestra un modo particular de la causalidad de la misma. Ensayo Kant un principio subjetivo, a saber, el del arte, es decir de la causalidad según ideas, para, según la analogía, atribuirlo a la naturaleza, y la divide en técnica no-intencional e intencional. Es esta última, la técnica intencional de la naturaleza la que significa que la facultad productiva de la naturaleza, según causas finales, debe ser tenida por un modo particular de la causalidad.⁷¹

En la estética, en su primera modalidad de finalidad relativa subjetiva estética (técnica formal), Kant resuelve este problema del modo siguiente. Hemos de recordar ante todo que el juicio reflexivo no encuentra un posible concepto para un particular dado, sino que descubre que un objeto dado cumple las condiciones generales para la

104

Nº 101
Julio-agosto
2021

una técnica intencionada. Deja abierta la posibilidad de que su causa estuviera en la propia naturaleza, aunque sin permitirnos buscar en ella el principio de la organización por fines. Es decir, este principio no podía ser trascendente a la materia, no podía tratarse de un ordenador supremo, pero tampoco podía ser inmanente a esta pues hubiera ido en contra de los principios newtonianos. Tenemos que tener en cuenta que no es hasta el descubrimiento de las estructuras disipativas por Prigogine que la organización aparece como deducida de las leyes de la física, es decir aparece como un proceso natural.

⁷⁰ Remito al lector a la división del principio de una finalidad intrínseca de la naturaleza. Véase Colón I.: "Moralidad sin Conceptos", 1.4 Juicio Teleológico, Eikasia,, Nº95, 2020. Estamos tratando aquí con la finalidad de los juicios estéticos reflexivos (técnica formal) que en su primera modalidad se refiere a la finalidad relativa subjetiva estética. La forma es concebida conforme a un fin en la mera intuición sin conceptos. Esta finalidad subjetiva es atribuida al objeto y a la naturaleza mediante el gusto, la facultad de juzgar lo bello. La segunda modalidad estética es la finalidad intrínseca subjetiva. La finalidad se encuentra *a priori* en el sujeto (el destino de sus facultades espirituales), dando lugar a un juicio estético sobre lo sublime de la naturaleza. En el apéndice sobre "El Supremo Bien" trato de una finalidad extrínseca o relativa de la naturaleza que Kant no incluye aquí. Es cuando una cosa de la naturaleza sirve a otra de un medio para un fin. Se trata de la 'aprovechabilidad' de una cosa por otra.

⁷¹ Kant I.: KUV, Ak 390.

posibilidad de la aplicación de concepto, sin aplicarle ningún concepto. Un objeto dispone la mente a la armonía de las facultades, que provisionalmente suponemos que es bello en virtud de esta disposición. En opinión de P. Guyer, esto explicaría por qué Kant atribuye finalidad al objeto de la respuesta estética, aunque la finalidad no es más que la disposición del objeto a producir la armonía de las facultades.⁷² O como dice McMillan, los objetos bellos son la primera señal de parte de la Invisible Naturaleza de que simpatiza con nuestra limitada inteligencia.⁷³ En cualquier caso, la imaginación lleva a cabo la aprehensión de una multiplicidad proporcionada por una representación, o por la forma de un objeto dado en la intuición empírica. Nos dice Kant, en un juicio de belleza “ la imaginación aunque en la aprehensión de un objeto dado a los sentidos está atada a una determinada forma de ese objeto... sin embargo, es posible concebir que el objeto pueda justamente ofrecer (a los sentidos) una forma tal que encierre un ensamblaje de lo diverso, como lo hubiera constituido la imaginación en concordancia con la general conformidad del entendimiento con leyes, si se hubiera dejado libre a sí misma.”⁷⁴

Kant expresa este importante punto de diversas maneras y en diferentes contextos. Así, por ejemplo, dice igualmente en la *Crítica del Juicio*: «Llamamos bella una cosa sólo según la propiedad en que ella se acomoda con nuestro modo de percibirla. ⁷⁵ En otras palabras, una representación es bella porque percibimos la forma que produciríamos si nuestra imaginación fuera libre de crear sus objetos. ⁷⁶ Tales objetos pueden considerarse como encerrados entre límites, como indeterminados, (no determinados por concepto) y como intuidos en un todo.⁷⁷

Pero hemos de precisar algo más: el gusto es una facultad de juzgar un objeto en relación a la libre conformación a leyes de la imaginación. Pero si hemos de considerara la imaginación en un juicio de gusto, en su libertad, hay que tomarla, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y auto-activa, es decir como ‘creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones.’ Pero que la imaginación sea libre, y sin embargo, por si misma conforme

⁷² Guyer p.: op. cit., p.88.

⁷³ McMillan, R.A.C.: *The Crowning Phase of the Critical Philosophy*, London: McMillan & Co., 1912, p.217.

⁷⁴ Kant I.: KU 22, Ak V, 240-241. (Cursivas son muestras)

⁷⁵ *Ibid.*, KU 32. Ak V, 282.

⁷⁶ McMillan. R.A.C.: op.cit. p.85.

⁷⁷ Véase *La Aventura Intelectual de Kant*. pp 201- 202.

a ley, es decir, que lleve consigo una autonomía, es una contradicción. Sólo el entendimiento da la ley. Cuando la imaginación es obligada a proceder según una ley determinada, entonces determinase por conceptos ...pero en este caso la satisfacción es la de lo bueno y por tanto no es un juicio de gusto. Así que una conformidad a leyes sin ley y una subjetiva concordancia de la imaginación y del entendimiento sin una objetiva ...no podrá existir juntamente mas que con la libre conformidad del entendimiento con leyes, (la cual, es también llamada finalidad sin fin) como característica de un juicio de gusto.⁷⁸

*

Uno de los enigmas de la *Crítica del Juicio*, que nos ronda hace tiempo y que hemos procurado no perder de vista, es la reunión, bajo un mismo principio de finalidad, de la 'intencionalidad' que se advierte en los seres orgánicos y la que se manifiesta en nuestras facultades de conocimiento en los juicios estéticos. Aunque Kant no trata directamente de los organismos celulares extenderemos a ellos las mismas características de discernimiento utilizadas por Kant en la estética y en la moral, ya que el sentir, la espontaneidad, la subjetividad y la finalidad inmanente son propias a la vez de los juicios estéticos y de los organismos celulares. Si admitimos, con Riedl, que el individuo ejecuta una especie de "juicio reflexionante," a la hora de ajustar la pauta prefijada a la singularidad, siempre cambiante de la situación concreta, se evidencia la relación del instinto con nuestro tema. La relación del instinto con la estética se puede establecer de forma general, en cuatro puntos principales: la espontaneidad, la no-intencionalidad, la vinculación entre lo psíquico y lo somático, y la posibilidad de considerar a ambos como forma de conocimiento.⁷⁹

Kant sugiere primeramente, que las formas fijas del entendimiento eran originariamente espontáneas en su actividad. Cuando vamos más allá de la conexión causal, y con libertad clasificamos los seres por géneros y especies reflexivamente,

⁷⁸ Kant I.: KU V, Ak 22, p. 240-241.

⁷⁹ El concepto de conocimiento se toma aquí en un sentido mas amplio: como adquisición y procesamiento de informaciones: en la medida en que los organismos disponen de órganos sensoriales o de estructuras equivalentes (centros sensitivos en los seres unicelulares) se encuentran también capacitados para el conocimiento. Todo organismo animal posee un "aparato perceptivo" (Lorenz, 1973) -un *perceiving apparatus* en la terminología de Popper - que se ha ido formando en el curso de la evolución. pp. 26,27.

nuestra reflexión se caracteriza por estar acompañada de un sentimiento de placer, que es la marca de la espontaneidad.⁸⁰ Este placer ha existido en su tiempo, aunque ya no lo experimentamos pues al irse mezclando con el conocimiento ya no se hace notar. En otras palabras, si las formas fijas del entendimiento, las funciones determinativas son formas subordinadas de reflexión y son éstas últimas las que están caracterizadas por la espontaneidad, en ese caso, sugiere Kant, la función original de la mente es espontánea.⁸¹

Efectivamente, la concordancia espontánea en el juego de las facultades de conocimiento es lo que encierra el fundamento del placer como la característica distintiva de los juicios reflexivo-estéticos. En la situación estética, la lucha entre la imaginación y el entendimiento cesa y, sin coerción de ninguna parte, se produce un acuerdo espontáneo entre las facultades. Si se me permite haré una comparación con la conducta instintiva. En los animales, unas formas determinadas («releasers») desencadenan una conducta específica y sirven de desinhibidores de la espontaneidad. A este respecto, Lorenz observa que, en realidad, la activación del movimiento instintivo significa sólo el desencadenamiento de la espontaneidad... En muchos animales inferiores, añade Lorenz, la misión más importante de los principales agentes del sistema nervioso es ejercer una inhibición constante de los diversos movimientos automáticos endógenos propios del organismo para “darles rienda suelta” en el momento oportuno, esto es, cuando llegue una información apropiada desde el exterior.⁸² De forma semejante a como dijimos en el punto anterior, en la situación estética nuestra espontaneidad se desencadena al estar expuestos a un objeto que presenta “una forma tal de ensamblaje de lo diverso” como lo hubiera constituido la imaginación si se hubiera dejado libre a si misma.

Hay que decir que estos desencadenantes son configuraciones. A veces, tales desencadenantes han sido relacionados erróneamente con las totalidades organizadas de la psicología de la Gestalt. En realidad, esta teoría se refiere a una visión analítica consciente, la cual aquí no es el caso. K.Lorenz constató que todo lo que poseemos en contenidos de memoria, en soluciones complejas, en combinatoria o en experiencia de

⁸⁰ I. Kant, KU VI, Ak V, 187.

⁸¹ MacMillan R.A.C.: *The Crowning Phase of the Critical Philosophy*, pág. 58.

⁸² Lorenz K.: *La Otra Cara del Espejo*, Barcelona: Plaza y Janés Editores, 1973, p.97.

configuraciones, arranca de lo inconsciente. En definitiva, todo esto lleva a la necesaria aceptación de una percepción indiferenciada o inconsciente, presente tanto en las conductas instintivas como en los procesos creativos.

Volviendo al principio, las estructuras instintivas, como dijimos, pertenecen a un estadio anterior de desarrollo que las estructuras cognitivas. Lorenz esperaba que nadie pretendería negar la estrecha relación que se da entre la percepción configurante y la experiencia de una auténtica conceptualización. Para Vollmer, otro biólogo del conocimiento, este proceso no era otra cosa que una abstracción pre conceptual, y se podía fundamentar en el sentido de Lorenz, como la fuente fundamental del conocimiento científico.⁸³ Además, el conocimiento de configuración es anterior al conocimiento de las causas, nos dice Riedl.

Hay que diferenciar además, nos dicen estos biólogos, entre cualidades psíquicas y las mentales o intelectuales. Los fenómenos psíquicos son comunes a todos los organismos que presentan un sistema nervioso o estructuras que le son equivalentes, por lo que pueden recoger información de su medio ambiente y están en condiciones de *reaccionar*; los procesos mentales o intelectuales, por el contrario, sólo pueden ser ejecutados por el hombre mediante su razón; o sea: se reducen los procesos mentales a la capacidad de una conciencia autoreflexiva. Y estos son posibles sobre la base de estructuras y funciones biológicas siendo la evolución biológica la premisa indispensable de la evolución psíquica e intelectual.⁸⁴

La gnoseología evolutiva en las décadas de su historia, se ha perfilado fundamentalmente como una teoría que demuestra la *determinación biológica de lo espiritual*, y que hace posible, en sus marcos, el esclarecimiento evolucionista de las disposiciones psíquico-espirituales innatas.⁸⁵ Hemos visto anteriormente la continuidad y similitud en las características encontradas en la *Crítica del Juicio*- la espontaneidad, procesos inconscientes, no intencionalidad,- con el instinto y los procesos creativos. Ahora nos toca ver, la similitud, entre la conducta instintiva y esa

⁸³ Riedl R.: *Biología del Conocimiento*, p.217.

⁸⁴ Lorenz K. : "La evolución del Pensamiento" en *Gnoseología evolutiva : el nuevo desafío*, Editorial Argos Vergara, S.A.,1984. p.13.

⁸⁵ La gnoseología evolutiva se ha perfilado como una teoría que demuestra la *determinación biológica de lo espiritual* y que hace posible en sus marcos, el esclarecimiento evolucionista de las disposiciones psíquico -espirituales innatas. Afirman que en la evolución, lo espiritual (la conciencia) es una *propiedad sistémica* nueva, una función cerebral específica. Lorenz K y Wuketits, F.: op cit., p. 20.

primera determinación biológica de lo espiritual. Tendré que hacer un poco de historia, pues hemos de acercarnos al arte rupestre mas antiguo de que se tiene constancia, de hace 41,000 años, cuando los primeros *homo sapiens* llegaron al sur de Francia y al norte de España, conviviendo en esa época con los neandertales. Estas pinturas son rituales de caza o distintas representaciones espirituales-religiosas, como en un santuario, para propiciar la caza. Las pinturas, dicen los entendidos, nos hablan de su mundo y del momento en que el *homo sapiens* toma conciencia de ser distinto de los animales, y de ese instante en que nos convertimos en humanos, con la consecuente aceptación de la muerte.

Se ha elucubrado mucho sobre lo que podía haber pensado el hombre de la caverna, pero de lo que no se ha hablado es del momento *fulgurante* (Lorenz) que ha propiciado el paso de los neandertales al *homo sapiens*. Pensamos que puede haber sido en este momento: la fuerza de contención en el dibujo y color de algunos de esos bisontes, denotan a la vez, una captación de totalidad, un todo anterior a las partes, acompañado de un *sentimiento de placer (espiritual) nunca antes experimentado*. En varios pasajes de la *Crítica del Juicio* alude Kant a esta causalidad interior que se transluce en nuestros juicios de gusto y que se manifiesta en una situación que se conserva a sí misma. “La conciencia de la causalidad de una representación en relación con el estado del sujeto, para conservarlo en ese mismo estado, puede expresar aquí, en general, lo que se llama placer; dolor es, por el contrario, aquella representación que encierra el fundamento para determinar el estado de las representaciones hacia su propio contrario. (tenerlas alejadas o despedirlas)”⁸⁶ El placer en los juicios de gusto tiene causalidad: la de conservar el estado de la representación misma y la ocupación de las facultades del conocimiento. Dilatamos la contemplación de lo bello mientras la actividad del pensamiento se suspende.⁸⁷ Podemos detenernos en lo bello, como algo más que un juego inconsecuente, por medio de esta causalidad a través de la cual las potencias mentales se mantienen a sí mismas. En este momento surge una nueva causalidad, una nueva relación de tiempo, que toma el lugar de la función reproductiva y está en relación con la imaginación productiva... En este momento el

⁸⁶ Kant, I.: KU 10, Ak V, 220. Recordemos que W. Worringer, en 1966 declaraba que estos dibujos carecían de importancia estética. Véase “Moralidad sin Concepto” 2.1.

⁸⁷ Kant I.: KU 12, Ak V, 222.

hombre experimenta otro estado de las cosas, se siente perteneciente a un mundo distinto del sensible, para nosotros ‘inteligible’, donde pensamos comienza el estatuto metafísico de sujeto moral.

*

Hay otro tema que menciona Jonas⁸⁸ y que quisiera comentar. Nos dice: “para Kant es una suposición evidente que también en el futuro habrá seres humanos. Y tenía ciertas ideas maravillosas acerca de un bien supremo donde la felicidad y, con ella, la dignidad coincidirían, esto es, donde todos pueden ser felices, porque todos han devenido morales.” Como la cuestión no es sencilla, como contestación a Jonas, incluiré en un apéndice un artículo sobre “El Supremo Bien.”

V-Proyecciones sobre el Presente

Quisiera dejar constancia primeramente de unas observaciones sobre Jonas que recoge V. Höhle en “Ontology and Ethics in Hans Jonas,” en relación a su entrega y compromiso con el mundo. Sentimos el temor de Jonas, comenta Höhle, cuando nos dice que el increíble poder del hombre moderno sobre la naturaleza...pueda finalizar en catástrofe- para la humanidad, no menos que para la naturaleza. Hace igualmente hincapié en la convicción de Jonas de que el diagnóstico no es suficiente- el sobrio análisis de las aberraciones de la modernidad fácilmente se vuelven cínicas, si no tienen su fundamento en una voluntad de curar las heridas observadas.⁸⁹

Comenzaremos comentando la inseguridad de las proyecciones sobre el futuro de las que nos ha hablado Jonas, aunque su interés era precisamente un ética orientada al futuro. Nos habla de la complejidad, que se burla de todo cálculo, de la totalidad de los efectos en la sociedad y la biosfera, la esencial insondabilidad de los hombres, siempre dispuestos a ofrecernos sorpresas, la impredecibilidad de los futuros inventos y la incapacidad de inventarlos anticipadamente. Pienso que todo ello nos lleva mas bien a pensar, que es el presente de las condiciones globales de la vida humana y la existencia misma de la especie la que está en peligro inminente, como, por otra parte,

⁸⁸ Jonas H.: *Mas cerca del Perverso Fin y otros diálogos y ensayos*, Los Libros de la Catarata, 2001, p.59.

⁸⁹ Höhle V.: “Ontology and Ethics, in Hans Jonas”, Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 23, N°1, 2001.

él mismo asevera. Vivimos, nos dice, en una situación apocalíptica, esto es, ante una catástrofe universal inminente si dejamos que las cosas sigan su curso actual. El peligro de catástrofe que comporta el ideal baconiano de dominio sobre la naturaleza a través de la ciencia y la técnica radica en las desmesuradas proporciones alcanzadas, es decir, en la magnitud de su éxito, principalmente económico y biológico cuya conjunción lleva a la crisis. El programa baconiano -de poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza, y hacer de ésta algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre- ha carecido desde el principio, en su realización por parte del capitalismo, tanto de la racionalidad como de la justicia debidas. Pero el programa baconiano ha manifestado de por sí, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo su insuficiencia, mas aún, su contradicción interna, al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa no sólo la incapacidad de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. De forma parecida comenta Max Weber: el mundo tal y como ha sido conjurado por la tecnología es un mundo desencantado. Desencantamiento (*Entzauberung*), que podría traducirse como pérdida de lo mágico: un mundo sin una meta, sin significado propio, intención, propósito o destino.

Todos estos factores nos han hecho *incapaces* de decretar el cese de la previsible y cada vez mayor acción destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y sobre sus obras. Entre las causas de esta acción destructiva de la tecnología y como corolario, esta su conversión en un sistema cerrado. Como explica Bauman, la tecnología considera el resto del mundo como su medio ambiente, principalmente como materia bruta para tratamiento tecnológico y vertederos de residuos de esos tratamientos. Define sus propios intentos fallidos como efectos de su propia insuficiencia, y los problemas que resultan como demandas de más de lo mismo. Mientras más problemas produce la tecnología, más tecnología se necesita. Sólo la tecnología puede mejorar la tecnología. De un sistema cerrado no hay salida. Lo que es cerrado parece ser un sistema de creencias que se auto-corroboran. La tecnología ha establecido un vocabulario de la narrativa del mundo de manera que no permita nada más que la acción tecnológica y que no exprese ninguna preocupación ni duda sobre su demanda de arreglo tecnológico. (technological fix) Y en cuanto a la necesidad de justificación

un sistema cerrado es auto-propagante y auto-perpetuante. Genera su propia justificación.

Otra de las causas destructivas discutidas por Bauman y por otros, es la propia de los recursos aún no utilizados pero utilizables tecnológicamente. Estos recursos tecnológicos libres para su aplicación, legitiman suficientemente sus consecuencias y hacen su uso imperativo. Por ej., nos dice Bauman citando a Jacques Ellul: Un técnico no sabe por qué trabaja, y generalmente no le importa. Trabaja porque tiene los medios para hacerlo- No hay *ninguna llamada hacia una meta*- la interdependencia de elementos tecnológicos hace posible una gran número de soluciones para los cuales no hay problemas. Por ej., dado que podemos viajar a la luna, no importa lo que podemos hacer en ella y con ella. El “know-how” esta ahí. Se hizo porque podía hacerse. El destino del progreso (la modernidad) no es hacer esto o aquello, cosas que podemos especificar de antemano, sino aumentar la capacidad de hacer lo que el hombre pueda llegar a desear que se haga. Es el anuncio de la excedencia, del especial sentido sin precedencia de libertad que infunde la soberanía de los medios. El hacer tecnológico es la declaración de independencia de los medios con respecto a los fines. Igualmente para H.Jonas lo primero a considerar son los peligros que se están acumulando como resultado del directo, aunque impensado, libre juego de los medios liberados de los fines.

Hemos hablado de algunas de las causas deducibles del camino que sigue la humanidad en el presente. Ahora discutiré algunos de los efectos incontrolados de enormes dimensiones que se han producido y se siguen produciendo. Usando el lenguaje de la termodinámica podemos decir que cada acto de ordenamiento aumenta la entropía, esto es detracta del orden total. Por ej., la búsqueda de los problemas enfocados en la eficiencia, el activo más poderoso y más alardeado por la tecnología redunda en una maximización descoordinada de impulsos. Aún si cada impulso fuera efectivo en resolver la tarea en mano (o mas bien, porque es tan efectivo), nos dice Bauman, el efecto global resulta en un volumen que aumenta constantemente en intensidad los desequilibrios sistemáticos. Y Riedl nos dice, la estrategia que ganó sus laureles por su éxito espectacular en la construcción de órdenes locales, es en sí mismo

un factor mayor en el rápidamente creciente desorden global.⁹⁰ Respecto a este tema continúa: no puede sorprender que se nos escape de las manos el problema del medio, pues nosotros mismos sólo empezamos a conocer las conexiones lineales más largas de la biosfera a la vista de la destrucción que nosotros mismos hemos ocasionado.

Es decir, por un lado nos enfrentamos con una cantidad de medios acumulados sin precedentes para los cuales tenemos un “know-how” también sin precedentes por lo cual se puede hacer lo que se desee, pero por otro lado, respecto al “know-what”, al no saber exactamente el para qué, podemos mediante una acción descoordinada aumentar el desorden y el desequilibrio global. A tal efecto, piensa Jonas que hoy en día la casi omnipotencia está apareada con el casi vacío, la mayor capacidad para saber menos para qué.

Pero entre los efectos de la tecnología el yo moral es el más evidente y el más prominente de sus víctimas. El yo moral no sobrevive la fragmentación. En el universo tecnológico, el yo moral con su negligencia de cálculos racionales, con su desdén de usos prácticos y su indiferencia al placer se siente y es un extraño no deseado.⁹¹ Nada tan subjetivo, elusivo, errático como el impulso moral puede fundamentar nada. Cualquier impulso que animara al yo como un impulso moral estaba descalificado. Toda organización social consiste en neutralizar el impacto disruptivo y no-regulativo del impulso moral. Pensadores y practicantes aunaron fuerzas en llevar a cabo la tarea de rechazar cualquier impulso que pudiera animar al yo como un impulso moral.

La tecnología se opone a la totalidad en cuanto su impulso está en la fragmentación, en el dividir, separar, atomizar, etc. La vida es considerada como una sucesión de problemas, generando distintas facetas, cada una necesitando técnicas separadas y cuerpos separados de expertos. Sobre ello nos dice J. Ellul: toda técnica humana tiene circunscrita la esfera de acción, ninguna de ellas cubre al hombre entero.⁹² Pero el problema no es ya sólo la fragmentación inducida por la tecnología que ha resultado en el encubrimiento del yo moral sino que “al final de la larga marcha de la razón, nos dice Bauman, espera el nihilismo de la razón que en su esencia más

⁹⁰ Riedl R.: op.cit. p.69. Nos da Riedl algunos ejemplos: hay estudios experimentales en que se ha comprobado que la disminución de los renos en Laponia es atribuible al aumento de chimeneas en Gran Bretaña, o que las altas dosis de DDT empleadas en Norte América han contribuido también a la mortandad de los pingüinos de la Antártida.

⁹¹ Bauman Z.: op.cit.: p.199.

⁹² Ellul J.; *The technological Society*, Toronto: Random House of Canada Ltd., 1964. p.388.

profunda significa la pérdida de la habilidad de ser moral.”⁹³ No hay parte del yo libre de los procesamientos tecnológicos que pudiera servir como punto de Arquímedes para volver el proceso del revés o una cabeza de puente desde la cuál comenzar la restauración de la integridad del yo moral.⁹⁴

Para Jonas la vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, pues en su menesterosidad constitutiva tiene en si la posibilidad del no-ser como su siempre presente antítesis o sea como amenaza. El interés de Jonas es, por tanto, metafísico. El espera a través de sus análisis acercarse a una teoría general del ser. El carácter intermedio de la vida, entre el espíritu y la materia podría permitirle encontrar en una filosofía de la vida un campo mas allá de los dualismos de la modernidad. Sólo en las antítesis, ser y no ser, el yo y el mundo, forma y materia, libertad y necesidad, puede la vida manifestar su esencia.

Pero una fundamentación metafísica de la moral puede funcionar si podemos apreciar al ser en su totalidad y si reconocemos la centralidad de la vida para la estructura del ser,⁹⁵ como es el caso de Kant y de Jonas. Al pertenecer ambos pensadores a la tradición metafísica especulativa, y tener elementos en común,⁹⁶ los resultados obtenidos hacen pensar que los elementos de la metafísica de Jonas pueden ser asimilables a la moralidad sin concepto propuesta.

Hay que tener en cuenta lo que nos dice Bauman respecto de la metafísica de la moral: la moralidad no tiene una excusa, precede la emergencia de un contexto socialmente administrado en el cual los términos en que las justificaciones y las excusas expresadas aparecen y hacen sentido. La cuestión demanda que la moralidad muestre el certificado de su origen, pero no hay un yo anterior al yo moral. En la moralidad sin concepto, donde no hay un yo anterior al yo moral, la moralidad es

⁹³ Bauman Z.: op cit. p.248.

⁹⁴ Ibid.,p.197.

⁹⁵ Höslé V.: “Ontology and Ethics in Hans Jonas,” p.38.

⁹⁶ Véase Colón Rodríguez I.: “I.Kant y la Filosofía de la Vida de H. Jonas”, Eikasía 73, 2017. Hay además en ambos la necesidad de un nuevo imperativo. Sobre el principio de responsabilidad nos dice Jonas: “nacido del peligro, su primer impulso está en una ética de la conservación, de la custodia y prevención y no del progreso y del perfeccionamiento” Jonas H.: *El Principio de le Responsabilidad*, pp.230-231. En cambio, el imperativo de la nueva moralidad propuesta al legislar para toda la humanidad mediante el desinterés- la no utilización de los unos por los otros como medios, sino como fines en sí mismos- no solo legisla por el progreso y la perfección, sino está al mismo tiempo legislando por la preservación y contención.

igualmente la fundamental, no determinada, presencia. Un acto de creación *ex nihilo*.

97

En la *Crítica del Juicio*, el principio de finalidad de la naturaleza como punto de articulación del sistema había de servir de puente entre los puntos de vista natural y práctico, creando una relación compleja entre la teleología física y la moral. Mediante este principio, Kant había de establecer un paralelismo entre la teleología moral y la natural, esta última como refuerzo y apuntalamiento de la teleología moral implícita en la teoría del supremo bien. Es decir, que este principio había de permitir entender el mundo como un lugar en el que los fines naturales y los morales pueden unirse, como es el caso en la experiencia de lo sublime.⁹⁸ El sentimiento de lo sublime, como dijimos, tiene su fundamento en la naturaleza humana, entraña necesidad, y se exige a cada cual bajo una suposición subjetiva; la del destino moral del hombre. Muy distinta a la moral que describe en *La Religión*, anclada en el imperativo categórico, en la cual no entraré.

Esta nueva moral kantiana, ha de ser situada en el nivel de lo inconsciente, o en términos kantianos en el nivel de la *Gessinnung*, la disposición del sujeto que es, de acuerdo a Kant, el último fundamento para la incorporación de incentivos a máximas. Según Alenka Zupančič, Kant insiste que la *Gessinnung*, la disposición del sujeto, es algo que se escoge. El yo trascendental es la encarnación de ese “punto ciego” que mantiene la diferencia entre el fenómeno y el noúmeno. Es debido a este punto ciego que el sujeto no puede ser transparente a sí mismo, y no tiene un acceso directo a ‘la cosa en sí, en sí,’ a su *Gessinnung*.⁹⁹ Pero el gesto por el cual cada sujeto, por medio de su acción postula el universal, es el punto en que el sujeto nace de esta situación, emerge de ella. El sujeto moral, es el punto donde el universal alcanza su determinación.¹⁰⁰

De acuerdo a la metafísica de la moral nos ha dicho Jonas: el “sí” de todo anhelo está reforzado por el activo “no” al no ser. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder un “no” al no-ser. Al ser el hombre ya no simplemente el ejecutor de la obra de la naturaleza sino también su potencial destructor, tiene que asumir en

⁹⁷ Bauman Z.: *Postmodern Ethics*, p.13.

⁹⁸ Colón I.: “Moralidad sin Concepto”, Introducción a lo sublime matemático, 3.4.

⁹⁹ Zupančič Alenka, *Ethics of the Real, Kant- Lacan*: Londres: Editorial Verso, 2000, p.37.

¹⁰⁰ Ibid.

su querer un sí global e imponer a su poder un “no” al no –ser.¹⁰¹ Al asimilar la metafísica de la moral a una Moralidad sin Concepto, pensamos que hemos llegado a un último reducto moral. El enfrentamiento es ahora entre la fragmentación y la totalidad, es decir, entre la fragmentación y la metafísica, entre el no-ser y el ser, entre la muerte (espiritual) y la vida.

Al ser la experiencia de lo sublime una experiencia de conocimiento del yo -a partir de toda la historia inconsciente del agente-se puede así constatar una meta, ‘un significado propio, intención, propósito o destino,’ donde los medios serán utilizados de acuerdo a los fines. Esta reflexión del ser en el saber, nos dice Hegel, podría ser un suceso mas que humano: puede que sea un acontecimiento para el ser mismo que afecte a su estado metafísico. En el lenguaje de Hegel un volver en sí de la sustancia original.¹⁰²

Bibliografía

Atlan H.: *Entre le cristal et le fumée* , editions du Seuil. (1979)

Bauman Z.: *Postmodern Ethics* , Oxford: Blackwell Publishing. (1973)

Chia R.: “Organization Theory as Postmodern Science” en *The Oxford Handdbook of Organization. Theory*, Oxford University Press, (2003)

Cohen, T. y Guyer, P.: *Essays in Kant’s Aesthetics*, The University of Chicago Press.(1982)

Colón I.: *La Aventura Intelectual de Kant*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L.(2006)

Ehrenzweig A.: *El Orden Oculto del Arte*, Barcelona: Editorial Labor. (1973)

Foucault M.: *Las Palabras y las Cosas*, Madrid: Siglo XXI. (1976)

Gadamer H.G.: *Verdad y Método*, Salamanca: Editorial Sígueme. (1977)

Guyer P.: *Kant and the Claims of Taste*, Austin: University of Texas Press. (1963)

Guyer P.: *Kant and the Experience of Freedom*, Essays in Aesthetics and Morality, Cambridge University Press, (1993)

Jonas H. *El Principio Vida, Hacia una biología filosófica* , Editorial Trotta, S.A. (2000)

¹⁰¹ Jonas H.: *El Principio de Responsabilidad*, Barcelona: Herder Editorial SL, 1995, p.231.

¹⁰² Jonas H.: *El Principio Vida* , Editorial Trotta SA, 2000, pp. 326-327.

- Jonas H. *Poder o Impotencia de la Subjetividad*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. (2005)
- Jonas H. *Mas Cerca del Perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Madrid: Los libros de la Catarata (2001)
- Kant I.: *Crítica del Juicio* 1790, traducción y prólogo por M.García Morente, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral.(1981)
- Kant I.: *Crítica de la Razón Práctica* 1788 , traducción E. Miñana y M.García Morente, Colección Austral.(1981)
- Kant I.: *Crítica de la Razón Pura* 1781 ,1787 , prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Rivas , Madrid, Ediciones Alfaguara. (1983)
- Kant I.: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*1785, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral. (1981)
- Kant I.: *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* 1793 , traducción, prólogo y Notas de F.Marzoa, Madrid: Alianza Editorial. (1981)
- Kant I.: *Metafísica de las Costumbres* 1797 , estudio preliminar de Adela Cortina, traducción Adela Cortina y Jesús Conill, Editorial Tecnos. (1999)
- Kant I.: *Progresos de la Metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff* ,1804 , traducción Y estudio preliminar de F. Duque, Madrid, Editorial Tecnos. (1982)
- Kant I.: *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que pueda presentarse como Ciencia*, (1783) traducción, prólogo y notas de Mario P. M. Caimi, Buenos Aires: Editorial Chacras. (1984)
- Lenoir T.: *The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in 19th century Biology*, University of Chicago Press. (1989)
- Lorenz K, y, Wuketits F.M.: *La Evolución del pensamiento*, Barcelona: Editorial Argos Vergara. (1984)
- Lorenz K, y, Wuketits F.M.: *La Otra Cara del Espejo*, Barcelona: Plaza y Janes Editores.(1973)
- Lyotard J.F.: *The Differend: Phrases in Dispute*, University of Minneapolis Press. (1988)
- MacMillan R.A C.: *The Crowning Phase of the Critical Philosophy. A Study in Kant's Critique Judgement* , Londres: MacMillan and Co., Limited. (1912)
- Piaget J.: *Biología y Conocimiento*, Madrid: Siglo XXI. (1969)
- Prigogine I.: *¿Tan sólo una ilusión?* , Barcelona, Editorial Tusquets. (1983)

- Les Lois du Chaos*, Flammarion. (1994)
- y Stengers I.: *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid: (1983)
- Entre Le Temps et le Éternité*, Librairie Arthème Fayard. (1998)
- Riedl R.: *Biología del Conocimiento, Los fundamentos filogenéticos de la Razón*, Barcelona: Editorial Labor. (1983)
- Riley P.: *Kant's Political Philosophy*, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, (1983)
- Velkley R.L.: *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press. (1989)
- Werkmeister W.H.: *Kant I, The Architectonic and Development of his Philosophy*, Londres: Open Court Publishing Co., (1980)
- Yovel Y.: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, (1890)
- Zupančič Alenka, *Ethics of the Real, Kant- Lacan*: Londres: Editorial Verso,.(2000)

Apéndice

118

El Supremo Bien

En un artículo sobre “El concepto de Bien Supremo en Kant”¹⁰³, G. Vilar comenta que hay toda una tradición que se origina en los neo-kantianos, según la cual la idea de un supremo bien sería un añadido a la auténtica ética de Kant, o, en las posturas más radicales, se trataría de un concepto contradictorio con la teoría moral kantiana. En realidad, hasta mediados del siglo xx son pocos los estudios sobre el concepto del supremo bien y, que yo sepa, precisa Vilar, ninguno de ellos ha repercutido sobre la hermenéutica kantiana dominante. El cientificismo de los neo kantianos no dejó lugar en la lectura de Kant para un concepto como el del supremo bien. El hecho es que no sólo son los neokantianos los que no tratan el tema; tampoco lo hace la derecha metafísica, de la que sería más esperable por la proximidad del tema a la religión. Así, por ejemplo, no lo tratan Paulsen, ni G. Krüger, ni Heimsoeth, ni por supuesto

¹⁰³ Vilar G.: “El concepto de Bien Supremo en Kant”, en *Kant después de Kant*, p.120.

Heidegger, etc. Esta situación imperó hasta la posguerra de la II Guerra Mundial y entonces el tema viene impuesto de fuera, concretamente desde los Estados Unidos, a finales de la década de los cincuenta.

Dentro de la revisión del papel del supremo bien que se ha producido en las últimas décadas, me interesa especialmente considerarlo como punto de arranque para postular la doctrina kantiana del fin de la razón. Se trata de la idea de un objeto, dice Kant en *La Religión*, que contiene reunido en sí la condición formal de todos los fines.¹⁰⁴ El supremo bien anuncia la idea de un sistema de la razón que uniría los principios de la naturaleza y de la libertad, cuya realización en la historia funcionaría como el punto convergente final de todos los esfuerzos racionales. Desde este punto de vista, la doctrina del supremo bien es una idea clave para intentar resolver el dualismo naturaleza-libertad. Esta idea se encuentra en los escritos éticos de Kant entre 1765-1781, aunque la exposición de la antinomia no tiene lugar hasta 1782, en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Es decir que, aunque la antinomia de la razón no aparezca formalmente hasta la primera Crítica, esta idea había surgido mucho antes en la mente de Kant. Él mismo señala en una carta la fecha de 1769 como el momento en que el carácter antinómico de la razón le despertó de su sueño dogmático y le llevó a la crítica de la razón para resolver el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma.¹⁰⁵ Esto confirma la tesis, ya aludida, de que la finalidad práctica habría guiado la explicación de los límites y estructura de los usos de la razón especulativa.

De una parte Kant había constatado que la perspectiva instrumental que favorece “lo propio” o “lo particular”, que sería lo mismo que la subordinación de la razón a la naturaleza, se opone a la perspectiva unificadora de lo universal. De otra parte, una perspectiva universal legisladora no sería propiamente “natural” y sólo podría lograrse a través de una superación de la naturaleza..¹⁰⁶ Ante este dilema, toda posible salida, toda posible unidad, remite a una meta ideal, es decir remite a la creación de

¹⁰⁴ Kant I.: Ak VI, 5.

¹⁰⁵ Esta carta contradice el relato de los *Prolegómenos* según el cual la advertencia de David Hume (relativa a las dificultades del concepto de causalidad), fue precisamente aquello que le sacó del sueño dogmático e impartió una dirección enteramente nueva a sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa.

¹⁰⁶ Velkley R L.: *Freedom and the end of Reason, On the Moral Foundations of Kant's Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 167.

un mundo que pueda combinar el máximo de libertad con una adecuada satisfacción de los deseos naturales, a través de una auto-legislación y auto-restricción de las facultades humanas. La idea de este sistema de la razón, que determinara todos los usos de la razón y cuya realización en la historia funcionase como el último y más alto fin, como el fin final de la creación, lo vislumbra Kant, como hemos dicho, en los escritos éticos a partir de 1765. Por estas fechas es cuando Kant comienza a referirse a la idea de este fin de la razón, a esta totalidad de preocupaciones morales que forma un sistema continuo con el orden de la naturaleza como el supremo bien.

El tema del supremo bien impregna toda la obra de Kant. Está presente no sólo en los más detallados informes de los escritos éticos, sino también en escritos sobre historia, política, religión, estética, teleología y en los escritos teóricos mismos. Una discusión breve de la teoría del supremo bien es difícil pues no hay una teoría unificada de la misma. Es un tema que Kant desarrolla al hilo de textos diversos, según evoluciona su pensamiento. Por ello uno se encuentra con un sinnúmero de definiciones en las que la terminología cambia también. Entre sus múltiples acepciones el supremo bien se concibe como la totalidad más alta en torno a la cual se organiza el sistema, el objeto último de la razón práctica: la unión del reino de la naturaleza con el reino de la libertad. A la postre, más o menos, todas las interpretaciones coinciden en ver el supremo bien como el objeto total de la razón pura práctica. Todas las variantes pueden verse como momentos de la búsqueda de “aquel todo que no es una parte de un todo mayor de la misma clase”¹⁰⁷

Sólo señalaré, pues, aquellos asuntos que tengan relación directa con nuestro tema, o sea, con la posibilidad de superar mediante la doctrina del supremo bien el dualismo o la heterogeneidad entre naturaleza y libertad. Salvo alguna excepción son dos los estadios que se han señalado en la teoría moral kantiana. El primer estadio o la primera ética sería la que Kant expone en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), y en la *Analítica de la Crítica de la Razón Práctica*. (1788). Se trata de una ética formal, centrada en el imperativo categórico, que demanda acción a partir de máximas morales. Se afirma en ella la prioridad de este primer estadio a la vez que se mantiene la necesidad de un segundo estadio o una segunda ética. Este segundo

¹⁰⁷ Kant I.: KpV, Ak V, 110.

estadio se desarrolla en la Dialéctica de la *Crítica de la Razón Práctica*, en la *Crítica del Juicio* (1790), en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1793), y en *La Metafísica de las Costumbres* (1797). La segunda ética, que presupone la primera, nos provee, juntamente con el imperativo de universalizar nuestras normas de conducta (imperativo formal), un imperativo *a priori*, esto es, la promoción del supremo bien en el mundo. Este elemento teleológico resulta necesario para la autodeterminación del hombre, “ya que sin ninguna relación de fin, no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad”¹⁰⁸

En el paso del primer estadio de su ética al segundo se han señalado dos cambios importantes en la concepción del supremo bien. En el primer estadio, Kant tiende a pensar en el supremo bien como un mundo separado, trascendente a este mundo. En el segundo estadio el supremo bien se convierte en el “fin final de la creación,” en el estado consumado de este mundo. En *La Religión*, este fin se concibe como la realización del reino visible de Dios en la tierra. Es decir, ya no se trata de la representación de un mundo moral como en la *Crítica de la Razón Práctica*, sino de trabajar concretamente en su realización. Realizar el supremo bien significa imprimir las demandas de esta idea moral en toda la esfera o totalidad de nuestro entorno empírico, transformar las instituciones sociales, políticas, etc. De forma análoga cambia también la concepción que sostiene Kant en la *Idea para una Historia Universal* (1784), en la cual concibe el progreso histórico no como impulsado por la acción racional, sino por una dialéctica de fuerzas naturales ciegas: la astucia de la naturaleza, cuya relación con la astucia de la razón hegeliana no puede pasar desapercibida. Según la teoría kantiana, aún sin el concurso de la voluntad racional, la naturaleza misma trabaja de acuerdo con un escondido plan que lleva a cabo el progreso político mediante la violencia, los conflictos y las pasiones. Los instintos del hombre, su interés propio, sus inclinaciones antisociales y especialmente su disposición a la violencia y a la guerra se cancelan mutuamente y llevan a la actualización de un sistema político racional. Es decir, la naturaleza produce de suyo la misma clase de instituciones legales que habría recomendado la razón. Está claro, que este plan sólo se puede aplicar al pasado; es la única forma que tenemos de percatarnos de él. La astucia de la naturaleza

¹⁰⁸ Kant I.: Ak VI, 4.

se convierte, por tanto, en un principio *a priori* de explicación de la historia, basado en la reflexión de la historia empírica en su relación con la razón. En 1784, Kant concibe la astucia de la naturaleza como un principio dogmático de ciega teleología natural, contrario, por tanto, a los principios críticos. Es en la *Crítica del Juicio* (1790) donde la astucia de la naturaleza se inscribe ya en un contexto crítico, dentro del área de los juicios teleológicos reflexivos. Se limitan además sus poderes, pues ya no se aplica a la historia en general sino sólo a la cultura, que se reconoce como la faceta externa de la historia. Este concepto puede contribuir al progreso en la esfera externa de la Legalidad, asegurando el orden político, refrenando los instintos, etc., pero no puede desarrollar el sistema de disposiciones éticas que pertenecen a la esfera de la Moralidad.

Hay asimismo otro cambio importante que destacan los comentaristas. Como sabemos, de los juicios puro prácticos están excluidos todos los factores empíricos, incluyendo el natural anhelo del hombre a la felicidad. Ahora, en la teoría del supremo bien, estos elementos son reintegrados al sistema e inscritos en un contexto más amplio.

Estamos determinados *a priori* por la razón a perseguir con todas nuestras fuerzas el supremo bien del mundo, que consiste en la reunión del mayor bien físico de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien moral, es decir, en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a ley.¹⁰⁹

El bien físico que hay que perseguir como fin final es la felicidad, bajo la condición subjetiva de la concordancia del hombre con leyes morales. Este anhelo de felicidad no es ya mi interés privado, es algo universal y objetivo donde, por tanto, no hay heteronomía, ya que lo determina la voluntad es el deber y no el interés. Este fin final común que une a todos es concebido por Kant como un sistema de auto-recompensa donde la felicidad le llega al que la merece desde el orden inmanente de las cosas. Esta felicidad sería un corolario del sistema racional y no un fin en sí. Depende, en última instancia, de la creación de instituciones objetivas que sean un reflejo de las leyes morales. Sólo así se puede obtener un bienestar universal. La felicidad se convierte entonces en un orden universal, en un ideal utópico que habrá de ser

¹⁰⁹ Kant I.: KU 88, Ak V, 453.

establecido por el esfuerzo de muchas generaciones.

El lado externo o legal del supremo bien, secundario al lado interno o sistema moral del cual adquiere su valor, consiste en la utilización de la naturaleza empírica¹¹⁰ y sus leyes objetivas. Este sería el fondo material para crear o contribuir a la realización de un nuevo mundo que exprese los fines prácticos de la razón. El lado interno o moral del supremo bien consiste en un sistema intersubjetivo de actitudes, en el que cada miembro de éste “sistema invisible”, llamado también comunidad ética, reino de Dios en la tierra, reino de fines, etc., reconoce el estatuto legal y moral de los otros miembros — como fines en sí mismos y nunca como medios— y está dispuesto a actuar a partir de este reconocimiento. El valor supremo reside en este sistema de disposiciones internas, aunque el supremo bien deba concebirse como una relación recíproca entre ambos sistemas, bien entendido que ninguno de ellos es suficiente por sí mismo. Ambos lados se complementan en esta tarea histórica donde la acción humana ha de rehacer el mundo a la luz de la idea ética. El crecimiento en el campo de la política y la civilización es una precondition para el crecimiento y la propagación de la comunidad ética que es el punto capital de todo el desarrollo.

Está claro para los entendidos que en obras más tardías, como en *La Religión* (1793) y también en *¿Qué es la Ilustración?* (1784), Kant subraya que es la libertad consciente del hombre y no los poderes de la naturaleza la que crea su propia imagen y configura el mundo. El progreso ya no está controlado exclusivamente por fuerzas empíricas, ni el objeto de la voluntad moral puede seguir siendo un fin ajeno a este mundo. El supremo bien y el mundo dado ya no significan dos mundos diferentes sino dos estados, presente e ideal, del mismo mundo y es al hombre al que le corresponde realizar este quehacer a lo largo de la historia. Es lo que Kant llama el destino del hombre. Un destino que no consiste en el mero conocimiento, sino en la transformación moral del mundo.

Para comprender como puede el hombre llevar a cabo esta tarea histórica es preciso remitirse a la *Crítica del Juicio* (1790). Kant distingue en esta obra entre la finalidad extrínseca y la finalidad intrínseca de la naturaleza. Como un sistema de fines

¹¹⁰ En este contexto, Kant entiende por naturaleza no sólo la naturaleza física, sino también la naturaleza humana y social (civilización).

de la naturaleza toda finalidad se podía juzgar según su forma interna o según su forma externa o relativa, según se considerase la organización interna de las cosas naturales o las relaciones externas finales. Esta última descansa en la primera y tiene que ver con los seres orgánicos de la naturaleza. En cambio, por finalidad extrínseca o relativa entiende Kant aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra, es un medio para un fin. Es una finalidad objetiva (para el juicio reflexionante), que se funda en lo que podríamos llamar tal vez la aprovechabilidad de una cosa por otra, motivo por el cual se le llama también finalidad relativa. Por ejemplo, aun cuando las especies de hierba han de juzgarse como productos organizados de la naturaleza, sin embargo, en relación a los animales que se nutren de ellas son consideradas como materia bruta y, por tanto, como relativas y contingentes. Para afirmar una cosa como fin de la naturaleza necesitamos el conocimiento del fin final de la naturaleza, de un fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad al descansar en una condición incondicionada que está fuera de la consideración físico teleológica del mundo. Esta condición nos conduce al hombre como fin final de la naturaleza, concepto regulativo que guarda una analogía con nuestra causalidad con fines en general. Sólo en el hombre, como sujeto de la moralidad, se encuentra la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines y sólo el fin de la moralidad es incondicionado o último para los seres humanos. Por ello, Kant puede decir que

124

Nº 101
Julio-agosto
2021

“no tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre considerado como noúmeno; es el único ser natural en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la libertad), y hasta la ley de la causalidad así como el objeto que esa facultad puede proponerse como el mas alto fin (el bien supremo en el mundo).¹¹¹

Sólo el hombre en cuanto noúmeno, en quien podemos reconocer una facultad

¹¹¹ Kant I.: KU 84, Ak V, 435.

suprasensible, su libertad, está cualificado para ser el fin final de la naturaleza. Es decir, el hombre es el último fin de la naturaleza siempre y cuando posea la voluntad de darse a sí mismo una relación de fin tal que pueda bastarse a sí mismo con independencia de la naturaleza y pueda, por tanto, utilizarla como medio de acuerdo a las máximas de sus fines libres.¹¹² La naturaleza sólo puede verse como un sistema teleológico al servicio del fin moral del hombre, de su libertad o autonomía. La libertad de la voluntad en los juicios puro-prácticos es, por tanto, el único posible último fin para la finalidad extrínseca de la naturaleza y la naturaleza como un todo puede verse como un sistema teleológico sólo con respecto a este fin necesario de la libertad humana.

El supremo bien, al ir adquiriendo una carga histórica y cultural, es considerado por Y. Yovel como la idea regulativa de la historia¹¹³. La historia sería la reconfiguración moral de la naturaleza, pero la actividad histórica básica estaría en la cultura. Si para Kant el supremo bien es el fin final de la creación, la cultura es el último fin de la naturaleza, o más bien el hombre como ser natural a través del cual el proceso de cultura tiene lugar. Sin el hombre, “la creación entera sería un simple desierto vano y sin finalidad alguna.”¹¹⁴ En este sentido, la cultura es, según Kant, la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general (por consiguiente, en libertad). Distingue la cultura de la destreza o de la habilidad y la cultura de la disciplina. Sólo esta última podría liberar a la voluntad del despotismo de los deseos instintivos que, atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos incapacitan para elegir por nosotros mismos.¹¹⁵ El hombre ha de trabajar para obtener una cultura que combine el máximo de autonomía humana -emancipación de la arbitrariedad de la naturaleza- con la satisfacción de las exigencias inevitables de los deseos que la naturaleza imprime en él. Ha de concebir su satisfacción personal, sus intereses, de una forma que no se oponga al interés universal. Por tanto, la cultura debe ennoblecer las inclinaciones humanas y preparar

¹¹² Ibid., KU 83, Ak V,431.

¹¹³ Remito al lector a la obra de Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, pues opino, al igual que R.L. Velkley, que en esta obra Yovel ha desarrollado la más rica e interesante exposición del supremo bien. Según Yovel, el supremo bien como idea regulativa de la historia es un concepto racional puro que sirve como principio *a priori* de totalización. Este principio armoniza las acciones morales en un proceso coherente conducente a una síntesis final. Sin esta referencia las acciones morales aparecerían como actos aislados.

¹¹⁴ Kant I.: KU 86, Ak V, 442.

¹¹⁵ Ibid.,432.

al hombre para una soberanía en la que impere exclusivamente la razón. Está claro que por sí mismas ni la propia naturaleza, ni la naturaleza del hombre tienden hacia esa meta.

Respecto del papel de la cultura es interesante el libro de P. Riley, *Kant's Political Philosophy*, no sólo por su tratamiento del tema sino asimismo por el contrapunto que establece respecto a la obra de Y. Yovel que tengo como punto de referencia. Al concederle Riley una excesiva importancia a la cultura, al considerarla como punto de articulación entre la naturaleza y la libertad, piensa que Yovel minimiza en este aspecto su papel.¹¹⁶ En sintonía con Yovel, pienso mas bien que la cultura tiene su importancia en el lado externo o legal del supremo bien, pero que esto no la convierte en la clave del sistema. Para poder situar la cultura en el lugar que le corresponde, es menester resolver antes otros problemas más importantes que plantea el sistema kantiano, tales como el problema del tiempo que señala Yovel, el de la libertad trascendental y el de la totalidad, que hemos mencionado.

De forma parecida, el papel de la astucia de la naturaleza en este proceso es limitado; no es un factor exclusivo del progreso, sino complementario de una praxis consciente. La astucia de la naturaleza no puede garantizar el progreso político, ya que su capacidad de predicción únicamente se aplica al pasado. Respecto del futuro carece de un fundamento que le permita predecir el curso de la historia. Además, en la constitución de una sociedad civil, la astucia de la naturaleza sólo puede asegurar la libertad externa, es decir, no puede eliminar el antagonismo subjetivo de las voluntades, que es constitutivo de la vida en común y del estado político mismo. Fundados en la violencia, el conflicto y el interés propio, los productos de la cultura sólo pueden llevar las marcas de la razón accidentalmente. Aún en un sistema político con una constitución política perfecta, el hombre puede promover el estado ético de conflicto utilizando su libertad política de una forma inmoral. Puede estar en conflicto con la ley moral utilizando al otro como medio, sin tener en cuenta su valor inherente como fin en sí mismo. La historia política deja abierto el horizonte de la historia moral.

En este hiato se insertan todas las críticas a la cultura desde los tiempos de Kant. Recordaremos las más importantes. La de Nietzsche, en la crítica de los valores y el nihilismo; la de Marx en la crítica económica, social y política de su tiempo y la de

¹¹⁶ Riley P.: *Kant's Political Philosophy*, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1983, p. 80.

Freud en el descubrimiento del inconsciente como fuerza activa que determina la vida mental y la objetividad de la razón. La solución de Kant a esta problemática es la misma que la de Adorno, la cual, aparte de ser más tardía que la de Kant, no lleva el problema a sus últimas consecuencias. Me refiero a que justo en este hiato se inserta y cobra importancia la cultura estética que Kant desarrolla en la *Crítica del Juicio*. El refinamiento y cultivo del sentimiento que implica este planteamiento es indispensable para la “preparación»” de una cultura moral. Es decir, Kant consideraba que la realización del supremo bien requería un consenso no coercitivo del sentimiento que se lograría mediante la cultura de la moralidad y el gusto, y no por la coacción. También habrían de contribuir a este fin la política, la educación, la religión y la cultura en general. Este ‘amejoramiento’ moral de la humanidad llevaría así a una recreación de la naturaleza, es decir, que usando como base el curso del mundo y las leyes empíricas dadas, el hombre debería crear en la historia una nueva o segunda naturaleza que encarnase un significado moral y humano. Este ideal kantiano se hallaba en consonancia con la teoría ilustrada de la racionalidad concebida como una fuerza autosuficiente y práctica.

Por supuesto, existen problemas que interfieren con este intento de crear una naturaleza moral, es decir, de superar el dualismo entre naturaleza y libertad. Son problemas que surgen a partir del momento en que se postula el imperativo material, dado que el sistema kantiano no da lugar a una continuidad entre el imperativo formal y el material. El abismo entre las dos partes de la teoría moral de Kant, o lo que es igual, entre la razón y el mundo empírico, se abre al identificar como un deber la racionalidad de la acción de transformar el mundo. Un deber implica la posibilidad de llevarlo a cabo, pero en el caso del supremo bien esta posibilidad no está garantizada, como nos recuerda Yovel. Como deber, la razón no puede surgir de la dialéctica interna de la naturaleza, no es un momento intrínseco de ella que se desarrolle conceptualmente dentro del sistema, como en Hegel. En el sistema kantiano la razón no está inserta en el comportamiento del hombre; está en oposición al curso natural del mundo. La razón práctica aparece como externa al mundo y teniendo que transformarlo desde fuera. Kant no dispone de una lógica dialéctica, como Hegel, para convertir ambos polos en un “momento” de un único todo en desarrollo. En Kant esta transición a la realización empírica implica un salto

sistemático, mientras en Hegel se desarrolla conceptualmente dentro del sistema. Es una dificultad que Kant no puede soslayar, pues la separación entre el mundo empírico y la razón es un elemento esencial de su pensamiento. Así que, de un lado, el deber de promover el supremo bien en este nuevo concepto de voluntad moral introduce una separación sistemática entre las dos partes de la teoría práctica de Kant. De otro, la teoría más coherente de Hegel se consigue, como nos recuerda Yovel, a costa de supuestos inaceptables. La infinitud de la razón y su actualización en la historia se logra a base de falacias.¹¹⁷ En cambio para Kant, fiel a sus principios, el hombre no es capaz de una intuición intelectual, es un ser finito limitado por la percepción sensible. Precisamente, en haberse hecho cargo de este problema estriba en gran parte el mérito de Kant. Su teoría, pese a las tensiones que genera,¹¹⁸ permanece anclada en la finitud del hombre y es desde ella, desde donde trata de resolver los problemas aparentemente insolubles a los que se enfrenta. La crítica feroz que hace Schopenhauer a Hegel en *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética*, incide en este punto.

Evidentemente, desde el momento en que Kant introduce en su teoría moral el imperativo de promover el supremo bien en el mundo, se acentúa la separación entre la razón y la naturaleza. Ello conlleva una serie de dificultades que podemos agrupar en tres problemas fundamentales: el problema de la cultura, el problema de Dios y el problema del tiempo. Contrariamente a lo que piensa P.Riley, la cultura no puede llevar a cabo la transformación del mundo en una naturaleza moral porque, como recuerda Yovel, “aunque Kant presenta la cultura como diferente de la naturaleza y opuesta a ella, su oposición no está fundada, pues ambas pertenecen al mismo dominio homogéneo y ambas están en estricta oposición a la razón.”¹¹⁹ Aún cuando una forma objetiva de racionalidad se produzca en el campo social por lo opuesto a la razón — pasiones, violencia e interés propio —, y la cruda naturaleza se trascienda a sí misma por un principio teleológico propio, falta una verdadera intención racional. Esta forma de racionalidad marcada por Kant como meramente legal o externa, no como

¹¹⁷ Yovel Y.: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980, p.24.

¹¹⁸ Las tensiones en el proyecto de unificación de Kant dieron lugar posteriormente a proyectos tales como los de Schiller, Fichte y Hegel, que exploraron nuevos enfoques dentro del marco kantiano. Véase D. Henrich, *The Unity of Reason, Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge; Harvard University Press, 1994.

¹¹⁹ Yovel Y.: op. cit., pág. 278.

racionalidad genuina, puede contribuir tan sólo al progreso político que para Kant no es el supremo fin práctico. La cultura representa, por tanto, una dialéctica dentro del reino mismo de la naturaleza. Sigue estando del lado de la naturaleza; no puede servir de puente entre el primer estadio y el segundo de la teoría moral kantiana.

Como hemos dicho, la doctrina del supremo bien implica el paso de una moral personal a una ética social y comunitaria, que tiene como deber iniciar cambios globales en el mundo conducentes a la creación de una totalidad o comunidad ética. Excepto que Yovel se pregunta, por qué debe el mundo ajustarse a ello. No es posible admitir una afinidad material entre la naturaleza y la razón. No podemos saber *a priori* que el mundo no frustrará los intereses morales del hombre. La transformación del mundo supone, en primer lugar, la perfectibilidad moral del universo y en segundo término, supone la existencia objetiva de un autor moral del mundo que garantice la unión del reino de la naturaleza con el reino de la libertad, algo que esta vedado por las reglas del idealismo trascendental. Kant no sólo construye su sistema sin adiciones externas (la razón sólo persigue sus propios fines inmanentes), sino que a diferencia de Descartes y de Leibniz prescinde de toda mediación trascendente. Ahora, al concepto de Dios que es un postulado de la razón práctica con valor meramente regulativo, una idea de la razón teórica, se le pide existencia real, aunque hay diferencias respecto de anteriores concepciones de la deidad. Este concepto kantiano es un mero “algo” al que, desde un punto de vista teórico, no podemos atribuir entendimiento y voluntad. Sin embargo, desde un punto de vista práctico podemos pensarlo como un ser sabio que domina el mundo mediante leyes morales y encierra el fundamento de la posibilidad de llevar a cabo un fin moral al contener el fundamento para la virtual unidad de todos los principios heterogéneos.¹²⁰ Pero con todo, si la libertad es extraña al curso de la naturaleza, este concepto de Dios, en ninguna de sus acepciones, garantiza que la libre acción del hombre pueda efectivamente irrumpir en el curso de la naturaleza e imprimir un significado y dirección moral al mundo. Nos volvemos a encontrar con el problema de la libertad trascendental discutido en otro lugar.¹²¹

¹²⁰ Kant I.: KU 88, Ak V, 457.

¹²¹ Véase Moralidad sin Concepto, 3.4.2.

En el pensamiento kantiano, la relación entre el entendimiento y la naturaleza empírica es una relación de subsunción. El entendimiento tiende a subordinar la naturaleza desde fuera a sus propios principios trascendentales. Este problema, conocido ampliamente como el problema del esquematismo, es resuelto por Kant mediante las facultades inmanentes de la mente: el juicio, la imaginación productiva, etc. En el esquematismo trascendental, el tiempo sucesivo media en la aplicación de las formas del entendimiento a los datos percibidos. El tiempo, por tanto, es constitutivo en el mundo fenoménico. No lo es, sin embargo, en la esfera noumenal de la razón. Al estar las ideas de la razón más allá de toda experiencia temporalizada no pueden ser esquematizadas. No es posible, por tanto, tener conocimiento de existencia real a partir de puros conceptos de razón. Según la teoría kantiana del tiempo y del esquematismo de la *Crítica de la Razón Pura*, nos quedamos con dos sistemas separados, el de la naturaleza y el de la libertad.

Ni en el planteamiento de la antinomia, ni mediante la doctrina del supremo bien es posible resolver la dicotomía entre naturaleza y libertad. Hemos ganado, sin embargo, una delimitación más clara de los problemas. Hemos cobrado conciencia de que con anterioridad a la resolución de la antinomia es menester resolver el problema de la totalidad y de lo incondicionado, el de la libertad trascendental y el del tiempo. Kant emprende esta tarea en la *Crítica del Juicio* a través de un largo y difícil recorrido en el curso del cual se amplía el molde de la filosofía trascendental, mediante la introducción del principio reflexivo de finalidad de la naturaleza. Este principio excede de los planteamientos mecanicistas de su época, y exige para su correcta comprensión un acercamiento a las teorías científicas modernas. Por ello, en *La Aventura Intelectual de Kant*, con anterioridad al estudio de la *Crítica del Juicio*, dedico un capítulo a discutir el mecanicismo y la finalidad en la ciencia actual y la vigencia del principio reflexivo de finalidad kantiano.