

**El papel de la violencia civil dentro de la heurística teleológica  
en la *Crítica de la facultad de juzgar***

***The Role of Civil Violence in Teleological Heuristic of Kant's  
Critique of Judgement***

ALFONSO GAZGA\*

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México

**Resumen**

En el presente trabajo me propongo analizar la caracterización de la violencia civil tal y como aparece desarrollada por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* y en el opúsculo de 1798 “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. En primer lugar definiendo la necesidad de atender expresamente al carácter normativo-prescriptivo del enjuiciamiento teleológico tal y como aparece expuesto en la tercera *Crítica*, esto con la finalidad expresa de mostrar cuál es el alcance de dicha modalidad judicativa en la comprensión de la naturaleza en términos teleológicos. En un segundo momento desarrollo una interpretación del papel que desempeña la violencia civil dentro de la comprensión teleológica de la naturaleza como instancia propiciadora de cultura. Y, finalmente, argumento que para Kant no toda violencia civil está justificada ni admite ser integrada de manera legítima dentro del “relato teleológico” de la naturaleza cuando dicho relato es referido hacia acontecimientos futuros; en este último caso, la única violencia legítima es aquella que tiene como objetivo expreso potenciar socialmente las libertades individuales.

---

\* Profesor de filosofía en el Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Contacto email: [alf\\_gazga@yahoo.com](mailto:alf_gazga@yahoo.com).

## Palabras clave

Naturaleza; teleología; violencia civil; libertad.

## Abstract

In this paper I will analyze the characterization of civil violence as it appears developed by Kant in the *Critique of the faculty of judgment* and his 1798 essay “A renewed attempt to answer the question: “Is the human race continually improving?”. I firstly defend the need to expressly attend to the regulatory-prescriptive nature of the teleological judgment as shown in the third Critique, with the express purpose of showing the scope of such judgmental mode in teleological understanding of nature. In a second stage I develop an interpretation of the role of civil violence inside the teleological understanding of nature as a foster culture instance. Finally, I argue that for Kant not all civil violence is justified or supports to be legitimately integrated into the “teleological story” of nature when such story is referred to future events; in the latter case, the only legitimate violence is that which has the express aim of socially enhance individual freedom.

## Keywords

Nature; Teleology; War Violence; Freedom.

## 1. Introducción

No deja de resultar sorprendente, ingratamente sorprendente quizás, que una pensadora de la talla de Hannah Arendt sostenga, en la primera de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* que, en última instancia, la tematización kantiana en torno a la política no sea más que un corolario de su filosofía de la historia, siendo ésta última, por su parte, apenas un apéndice de una presumible *historia de la naturaleza*: “En Kant, *la historia forma parte de la naturaleza*; el sujeto de la historia es la especie humana entendida como parte de la creación, como si fuera, por así decirlo, su fin último y su coronación” (Arendt 2012. p. 23). Lo que en esta taxativa afirmación resulta sorprendente es su palmaria carencia de matizaciones: como si *naturaleza* e *historia* se incribiesen para Kant en un mismo registro conceptual o, en todo caso, bajo una misma legalidad facultativa; es decir, como si entre naturaleza e historia no existiese hiato o cesura alguna, sino mera continuidad. Si nos resulta pertinente recordar aquí la tesis de Hannah Arendt es debido a que ésta resulta sintomática respecto a una larga tradición interpretativa la cual, al acercarse a la tematización de las relaciones entre historia y naturaleza en Kant, tiende a obviar —cuando no a olvidar tajantemente— la estricta dimensión subjetivo-trascendental desde la cual el filósofo de Königsberg lleva a cabo su análisis y conceptualización. Esta tradición exegética —emblemáticamente representada por el pasaje de Arendt citado

antes— tiende a privilegiar lo que sugerimos denominar aquí como una “lectura débil” de las tesis kantianas en torno a la comprensión teleológica de la naturaleza y, como consecuencia de esto, a interpretar de una manera implícitamente acrítica las relaciones y tensiones entre naturaleza, historia y política dentro del pensamiento kantiano (Turró 1996, p. 248).

En este sentido, la especificidad de esta “lectura débil” puede caracterizarse como aquella estrategia hermenéutica que limita potencialmente el estatuto crítico, es decir, subjetivo-trascendental, desde el cual Kant desarrolla sus planteamientos teóricos. Y si bien es cierto que esta «lectura débil» suele ser matizada cuando los intérpretes atienden los desarrollos temáticos específicos de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en el *acto interpretativo* de los mismos suele leerse el modelo teleológico explicativo de la naturaleza de un modo acrítico. Precisamente, la tesis que nos proponemos desarrollar en este trabajo intenta mostrar que una lectura que atienda expresamente la dimensión crítico-trascendental del relato teleológico de la naturaleza permite reconocer en él un fuerte componente prescriptivo-normativo que no sólo *dice* cómo juzgamos a la naturaleza cuando nos enfrentamos a la diversidad empírica *en tanto tal* (más allá de su integración bajo las leyes trascendentales del entendimiento), sino *cómo debemos* juzgarla. En la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant señala al respecto: “tales principios [los principios que orientan la facultad de juzgar en su modalidad reflexionante] no dicen nada sobre lo que acontece, o sea, conforme a qué regla se activa en realidad el juego de nuestras fuerzas cognoscitivas, ni cómo se juzga, sino cómo debe juzgarse [*sondern wie geurteilt werden soll*]” (KU AA 05: 193). Este componente prescriptivo-normativo de los principios que regulan la operatividad de la facultad de juzgar reflexionante (el cual, dicho entre paréntesis, ya estaba al menos sugerido en la tematización kantiana de la noción de *idea* en la *Crítica de la razón pura*) no puede ser pasado por alto so pena de terminar limitando el alcance conceptual de las tesis kantianas. Frente a esto, lo que pretendemos defender aquí es que una vez que se atiende puntualmente a la dimensión prescriptiva-normativa de la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante es factible reinterpretar el lugar que lo político posee al interior del pensamiento kantiano, así como sugerir una posible lectura de la comprensión kantiana de la violencia civil tal y como aparece tematizada de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Leer la modalidad teleológica del juicio reflexionante como un dispositivo conceptual preescriptivo que dice cómo hemos de juzgar a la naturaleza permite salvar algunos escollos en la interpretación que se hace de lo político y de lo histórico dentro de la filosofía kantiana y, por lo que respecta al *leitmotiv* de nuestra exposición, evitar así la apresurada vinculación entre naturaleza e historia que parece desprenderse del pasaje de Arendt que hemos citado líneas arriba.

## 2. Racionalidad técnica y enjuiciamiento teleológico de la naturaleza

De acuerdo a los resultados que se derivan de la “Análisis Trascendental” de la primera *Crítica*, por Naturaleza habría que entender no sólo el resultado de los distintos enlaces

judicativos que lleva a cabo *a priori* el entendimiento sobre la multiplicidad sensible dada en la intuición, sino —en un sentido más preciso— la ordenación formal (*Natura formaliter*) de los objetos de la intuición por medio de los Principios del entendimiento. En esta ordenación estructural que el entendimiento lleva a cabo cobra una relevancia determinante la “Segunda analogía de la experiencia”, pues es ella la que provee de un criterio conceptual tal que permite formalizar objetivamente lo que *acontece*, enlazando judicativamente en términos causales a los fenómenos. La causalidad natural, regida por la operatividad del entendimiento sobre lo dado en la sensibilidad, es terminantemente inquebrantable y no admite fisuras en su uniformidad, todo *suceder*, [*geschehen*] en tanto implica un *llegar a ser*, está necesariamente conectado con el estado precedente en el que *no era* y que a su vez también ha *llegado a ser*. La “Segunda Analogía de la experiencia” es así el esquema de aplicación de la función categorial del entendimiento sobre los fenómenos, esquema que entiende el plexo de alteraciones [*Veränderungen*] de la experiencia a través de la ley de conexión de la causa y el efecto.<sup>1</sup>

Ahora bien, es justamente frente a esta comprensión de una naturaleza ordenada formalmente en términos causales eficientes que la capacidad de juzgar reflexionante (inicialmente orientada en función del interés teórico-especulativo de la razón) se ve instada a postular un sistema de leyes particulares de la naturaleza que en su remisión mutua configuren una representación de la misma *como si (als ob)* ésta estuviese sustentada en una operatividad *técnica*, es decir, *como si* fuese resultado y efecto de una capacidad *análogamente subjetiva* —estructura subjetiva a la que el filósofo de Königsberg no duda en calificar de *arquetípica: intellectus archetypus*— (KU AA 05: 408).

Como es bien sabido, en el recorrido argumentativo que Kant desarrolla para alcanzar y legitimar conceptualmente este uso del enjuiciamiento técnico-subjetivo de la *Urteilkraft* se establece como punto de partida la distinción entre dos modos o modalidades en las que procede la facultad de juzgar: en una primera instancia, Kant caracteriza a la modalidad *determinante* de la *Urteilkraft* como aquella que opera bajo la égida de una ley o concepto universal —dado de antemano— desde el cual se comprende y subsume todo caso empírico particular; en un segundo momento, la modalidad *reflexionante* de la *Urteilkraft* es caracterizada por el filósofo de Königsberg como aquella capacidad subjetiva —radicalmente *subjetiva*— que se ve instada u obligada a buscar, para singulares empíricos que en su *radical especificidad* no pueden ser determinados desde el raso de la trascendentalidad de los conceptos puros, una ley o concepto *universal* o *genérico* (que no puro) desde y a partir del cual éstos puedan ser integrados sistemática y clasificatoriamente.<sup>2</sup> En un sentido más preciso: dado que lo particular contingente y las leyes empíricas reclaman ser integradas bajo un ordenamiento clasificatorio que conlleve niveles de especificación cada vez más detallados (pues esto es precisamente lo que las caracteriza en tanto “leyes empíricas”), es decir, un ordenamiento en términos de géneros,

<sup>1</sup> Cfr. Watkins, 2005, p. 207 y ss.

<sup>2</sup> Paul Guyer en “Los principios del juicio reflexivo” señala que: “El estatus de nuestra presuposición es subjetivo, pero su contenido es objetivo: nuestra presuposición es que la naturaleza misma, y no sólo nuestra representación de ella, es sistemática”. Cfr. Paul Guyer 1996, p. 27

especies, subespecies, clases, familias, etc., es necesario presumir que la naturaleza misma supone un ordenamiento dispuesto a las exigencias de sistematización de la facultad de juzgar reflexionante y, por lo tanto, escribe Kant, “considerar el *agregado* de las experiencias particulares como un sistema de las mismas; pues sin esta suposición no puede tener lugar ninguna conexión cabalmente legal, es decir ninguna unidad empírica” (EEKU AA 20: 202). El ordenamiento armónico, sistemático y clasificatorio en géneros, especies y subespecies de los particulares empíricos de la naturaleza es así el resultado de una pro-yección de la propia subjetividad técnica sobre una naturaleza despojada de todo atributo sustancialista.<sup>3</sup>

Ahora bien, sin entrar a discutir en detalle aquí el estatuto de puente o tránsito que Kant le adjudica a la *Urteilkraft* como dispositivo estratégico que permitiese tender un vínculo entre naturaleza y libertad, armonizando de este modo las esferas de acción de la racionalidad práctica y la racionalidad teórica,<sup>4</sup> consideramos necesario, respecto a esto último, destacar de manera expresa el «modelo conceptual» desde el cual se teje y se sustenta conceptualmente la comprensión finalística de la Naturaleza en la tercera *Crítica*. Aislar temáticamente este «modelo teórico» es pertinente en la medida en que permite identificar el estatuto originario (en el doble sentido de la acepción) de las tesis teleológicas contenidas en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Es decir, y expresado de manera sumamente breve, intentaremos sugerir una posible respuesta a la pregunta: ¿qué entiende Kant por “fin [*Zweck*]” y por “finalidad [*Zweckmässigkeit*]”? El supuesto interpretativo del cual partimos es que la totalidad de la tercera *Crítica* admite ser leída como una amplísima variación conceptual en torno a estos dos términos (y de las distintas expresiones con ellos relacionados), por lo que retrotraer su significación hacia el horizonte primario donde dichos términos encuentran cabida es un paso necesario para su adecuada intelección. En este caso, como en muchos otros, el prurito exegético no es baladí: identificar el registro conceptual desde el cual se construye la tematización de las nociones de “fin” y de “finalidad” permite desarrollar una lectura que vaya más allá de la *textimmanente Interpretation*, enriqueciendo a ésta por mor de una comprensión más amplia de la discusión conceptual que está en juego en el texto que estamos comentando.

En este sentido, y para intentar desarrollar una respuesta a la pregunta propuesta líneas arriba, es necesario tomar en cuenta que la efectiva tematización de los términos “fin” y “finalidad” no surge primariamente, como podría suponerse, en el ámbito propio de la teleología natural ni de la comprensión finalística o providencial de la naturaleza. De manera sumamente sugerente, la tematización de dichos términos aparece enfáticamente —y en este énfasis se juega gran parte de su complejidad— en el registro conceptual de la operatividad de la *facultad de desear*. Como es bien sabido, Kant reconoce que en el horizonte de capacidades de la subjetividad finita se erige, frente a la facultad de conocer y el uso teórico de la razón que le corresponde, la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*]

<sup>3</sup> Como ha señalado Villacañas Berlanga: “Kant ha destruido la noción de naturaleza esencial y sustancial, aquella que se basaba, o constituía, el decreto creador de la bondad y la inteligencia divina”. Vid. Villacañas Berlanga 1990, p. 15.

<sup>4</sup> Cfr. Gérard Lebrun, 2008, p. 489 y ss.

y el uso práctico de la razón. Ahora bien, la facultad de desear, en tanto *Vermögen* o capacidad trascendental supone, por su parte, tanto un ámbito de aplicación idiosincrático como una serie de reglas y planos de operatividad que, en este caso específico, están fundamentados sobre el carácter causal-realizativo de la misma; en efecto, cuando Kant la define en términos genéricos, queda evidenciado este componente causal-realizativo: [la facultad de desear es] la capacidad “*que tiene un ser de causar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones*” (KpV AA 05: 9). En el desear [*Begehren*], por tanto, la representación no sólo subjetiva el objeto o efecto deseado sino que también se piensa como capacidad o potencia causal para su realización. La realidad del objeto sería así resultado de la capacidad causal-representativa de la facultad de desear.<sup>5</sup>

Es pertinente tomar en cuenta que hay en esta comprensión de la función representativo-causal de la subjetividad un rasgo de temporalidad —extraño a los *modi* del tiempo de la *natura formaliter*— ínsito a la operatividad de la facultad de desear: ésta implica ya siempre distancia, diferir y mediación entre la representación del objeto o acción deseado y su efectiva realización. Esta realización o efecto de la acción como resultado del placer que de ella se espera (una espera o esperanza propiamente representacional) es así un ser futuro que funge como fundamento de su causalidad. Es este componente de temporización como apertura hacia el futuro que la facultad de desear manifiesta en su operatividad causal (por mediación del placer que se espera como resultado de ella) lo que la desgaja *ab initio* de la urdimbre causal de la *natura formaliter*. Tal y como Kant señala: la mediación de la representación (*Vorstellung*) para la realización del objeto o acción deseada introduce una causalidad de tipo *finalística* o teleológica en donde la representación del efecto de la causalidad (lo consecuente) opera como fundamento (lo antecedente) de su causa.

En función de los intereses que guían esta exposición prescindiré aquí de un análisis detallado del caso específico del actuar propiamente moral donde la razón se alza como lesgiladora en términos prácticos, siendo capaz, desde y por sí misma, de determinar a la voluntad. Baste con señalar que en tal caso, es decir, cuando la razón *pura* es capaz de legislar sobre la voluntad entonces ésta no obtiene su fundamento de determinación de ninguna instancia externa a ella, sino que la propia racionalidad inscrita en ella es la que (le) da la ley, por lo que la voluntad deviene *autónoma*.

Ahora bien, por lo que respecta al actuar heterónimo, el que corresponde a los denominados imperativos hipotéticos, Kant argumenta que en tal caso (tanto por lo que

---

<sup>5</sup> En esta concepción de la facultad de desear se evidencia que ésta es pensada por Kant no sólo como una facultad causal productiva y objetivante, sino también como una capacidad que está inseparablemente enlazada con la conciencia de satisfacción respecto a la efectiva consecución del *fin* [*Zweck*] que se propone. Esta caracterización de la facultad de desear, sin embargo, puede conducir a la objeción que señala que el mero desear no es condición suficiente de la realidad del objeto deseado. Kant responde a esto afirmando que precisamente la conciencia de la insuficiencia subjetiva para la realización de *todo* objeto o acción que se desea muestra que en todo desear está presente la referencia a las representaciones en tanto causas de la realidad de dicho objeto o acción deseada. Vid. KU AA 05: 178.

respecta a los denominados *preceptos prácticos* como a las *reglas de habilidad*) el proceder fundamental que los caracteriza está referido expresamente a un ordenamiento donde el eje rector no es otro sino el concepto “fin”. En efecto, en la *Crítica de la razón práctica* se señala que los imperativos hipotéticos son aquellos donde el fundamento determinante de la voluntad es un objeto cuya “realidad es deseada” (KpV AA 05: 21). El deseo o apetencia de un objeto es así la condición última de estos principios práctico-subjetivos donde la voluntad está subordinada o sometida a una instancia externa a ella misma (*heteronomía*) y donde la razón (en tanto facultad de las reglas) cumple un papel subsidiario dentro de esa apertura de deseo que la subjetividad instaaura. Porque más allá de su insuficiencia como principios prácticos objetivos, para Kant los imperativos hipotéticos están anclados o son expresión de la propia dimensión finita de la subjetividad: “Ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito, y por ello un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear” (KpV AA 05: 25).

En este sentido, es importante tomar en cuenta que tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*, donde el objetivo expreso de Kant es clarificar y fundamentar el *principio supremo de la moralidad* (GMS AA 04: 392) la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico comporta comparativamente una desproporción en sus tratamientos respectivos. Que esto sea así se entiende tanto en función de la problemática general que orienta estas dos obras (i. e., la fundamentación crítica del actuar moral) como por la insuficiencia que Kant reconoce respecto a los imperativos hipotéticos mismos en tanto éstos no pueden alcanzar el rango de leyes prácticas. Sin embargo, como ya hemos insistido, a nuestro juicio es posible desgajar la estructura operativa general de los imperativos hipotéticos y a través de ello identificar un modo causal específico que no se confunde con la causalidad mecanicista de la *natura formaliter* ni con la causalidad por libertad. Dicho de manera muy general, lo que los imperativos hipotéticos muestran es una causalidad de tipo técnico donde la categoría de *fin* [*Zweck*] es el eje rector que los dota de sentido:

«Quien quiere el fin [*Zweck*] quiere también (en tanto la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esta proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin» (GMS AA 04: 417).

La relación medios-fines es una relación ya siempre mediada por la representación del resultado o efecto como condición de la causalidad de la causa. Pero esto implica que los medios están a su vez en una relación de dependencia respecto al fin que se proyecta, es por esto que los medios —la causalidad de la causa— poseen sentido sólo en relación con el fin propuesto. Ahora bien, si los imperativos hipotéticos implican esta operatividad específica, que no se identifica ni con la causalidad natural eficiente ni

con la causalidad práctico-moral, ¿de qué tipo de causalidad se trata, toda vez que incluye la intervención de la subjetividad?. En la denominada *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio»*, con la necesidad expresa de evitar confusiones respecto a lo que habría que entender como específico y propio de la filosofía práctica, Kant sugiere prescindir del adjetivo «práctico» para este tipo de proposiciones o principios (los correspondientes a los imperativos hipotéticos) y en su lugar denominarlas como proposiciones o principios *técnicos*: “En caso de que preocupe la ambigüedad, las proposiciones restantes [respecto a las proposiciones prácticas *stricto sensu*] de la ejercitación [*Ausübung*], sea cual sea la ciencia a la que se asignen, pueden ser llamadas [proposiciones] *técnicas* [*technische*] en lugar de prácticas. Pues forman parte del *arte* [*Kunst*] de llevar a cabo [*das zu stande zu bringen*] lo que se quiere” (EEKU AA 20: 199-200). *Imperativos hipotéticos* y *proposiciones técnicas* son pues expresiones que indican una misma estructura causal-representativa, aquella que por mediación de la facultad de desear *conduce a algo a la existencia desde su previa representación*, re-significando así a la *natura formaliter* al insertar en ella algo que previamente no estaba dentro de sus propias *posibilidades* (el plexo de articulaciones causales que la configuran).

Esto implica que, en el caso de la razón técnico-práctica, la representación previa del objeto realizado (el efecto) ha fungido como causa o fundamento determinante de la causalidad de la voluntad (la causa). De acuerdo a esto, la representación de la realidad del efecto, (efecto siempre posterior en el tiempo), es en último término la causa (anterior en el tiempo) de su realización. Dicho brevemente: la representación del efecto es el fundamento de la causalidad que lo produce. Pero, precisamente, es esto lo que Kant denomina como *fin*: “el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto se llama fin” (KU AA 05: 181). El modelo causal de la racionalidad técnico-práctica implica así una causalidad de tipo finalística o teleológica. Y es justamente en *analogía* con este modelo causal desde el que Kant piensa el principio *a priori* de la facultad de juzgar reflexionante, el cual dicta y rige el modo en que ella misma ha de proceder para el enjuiciamiento de la naturaleza más allá de la causalidad eficiente instaurada por el entendimiento. Se trata de una analogía establecida no sólo desde la propia facultad de juzgar, sino sobre todo de una analogía que recurre o apela a un modelo causal ínsito en la propia subjetividad.

Ahora bien, como ya hemos señalado, en una primera aproximación a la conceptualización del enjuiciamiento reflexionante, Kant destaca sobre todo su rasgo estrictamente epistémico (inherente en última instancia al interés teórico-arquitectónico de la razón), el cual se evidencia en la exigencia de complementar la concepción «analítica» de la naturaleza, (ordenada formalmente desde los Principios del entendimiento), con una comprensión reflexiva “sintética”, donde lo específico y heterogéneo, aquello sobre lo que el marco categorial no alcanza a legislar dado su rango formal, es integrado en un plexo de sentido *como si* de una obra técnica se tratara. De acuerdo a esta concepción kantiana, cada uno de los casos singulares o particulares empíricos de la naturaleza está integrado en una complejísima arquitectónica de gradual especificidad donde géneros, especies y subespecies constituyen sus distintos estamentos. El principio *a priori* de la facultad de



juzgar reflexionante otorga de este modo cobertura conceptual (meramente subjetiva y reflexiva) al caso singular empírico, *suponiendo* que la naturaleza está sustentada en una estructura representativa análoga a la que tiene lugar en la racionalidad técnico-práctica.

En este momento de la argumentación que Kant desarrolla, referido sólo a lo que se llega a denominar como “finalidad formal” o “finalidad lógica”, no hay estrictamente dinamismo ni movimiento en la representación reflexiva de la naturaleza arquitectónica. Para que tal dinamismo tenga lugar es necesario no sólo reflexionar a la naturaleza en términos de un ordenamiento lógico clasificatorio, sino también en términos de su producción interna. Justamente, la ulterior conceptualización que Kant elabora respecto a la *causalidad técnica* de la naturaleza está legitimada en función de aquellos *productos naturales* para cuya posibilidad de intelección es exiguo el modelo causal mecanicista.

De acuerdo a esto, la concepción kantiana del enjuiciamiento teleológico de los seres vivos en términos reflexivos implica un carácter subjetivo en dos sentidos distintos: en primer lugar (A), la predicación judicativa que tiene lugar el enjuiciamiento teleológico no atribuye *objetivamente* ninguna propiedad a la objetos de la naturaleza (*natura materialiter*); esto quiere decir que tal predicación no es constitutiva de la experiencia, sino sólo regulativa respecto a la propia subjetividad que la enjuicia. No dice *cómo son las cosas* del mundo, sino *sólo cómo hemos* de enjuiciarlas para otorgarles un sentido más allá de su estricta y genuina significación mecanicista. En segundo lugar (B), la representación reflexiva de la naturaleza en el caso de los organismos vivos es realizada a través de una transferencia analógica de la propia operatividad de la subjetividad, es decir que el contenido representacional de la facultad de juzgar reflexionante en su modalidad teleológica es por su parte también una estructura representativa. Dicho escuetamente: lo representado es representacional. La formulación expresa de esto es la tesis kantiana en torno a la naturaleza reflexionada como soportada por un proceder representativo, i. e., eso que Kant denomina como *intellectus archetypus* o entendimiento arquetípico que opera intencionalmente sobre la Naturaleza.

Es en este punto preciso donde reside una de las tesis medulares de la lectura que estamos sugiriendo: para Kant la vinculación conceptual entre (A) y (B) tiene un carácter necesario, derivado en último término de la finitud estructural de la subjetividad. Esto quiere decir que el único modo posible en que puede ser *legítimamente* representada la causalidad teleológica de la naturaleza es a través de la reflexión analógica de una estructura representativo-causal que opera en ella. Cualquier otro recurso —apelar, por ejemplo, a lo suprasensible indeterminado que subsiste al prescindir de las condiciones subjetivas que hacen posible la experiencia— se consigna como ilegítimo puesto que se estarían transgrediendo los límites de la racionalidad finita.

### 3. Fin último y fin final

Al mostrar que la capacidad productiva de los organismos vivos sólo puede ser pensada en términos de una causalidad que obre conforme a fines, Kant conduce la discusión inicial respecto a la *finalidad interna* de los seres organizados hacia la *finalidad externa*, en

cuanto trabazón teleológica de la naturaleza donde lo que impera es una trama de relaciones medios-fines. Pese a que en la secuencia argumentativa que Kant desarrolla el paso del *fin interno* al *fin externo* viene dado como una consecuencia necesaria de la postulación reflexiva de un *intellectus archetypus*, ocurre aquí, a diferencia de lo que pasa en el caso de los organismos vivos, que no hay experiencia particular alguna<sup>6</sup> desde la cual pueda determinarse el concepto correspondiente a un fin externo.<sup>7</sup> El estatuto «metodológico» de aquella parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* en donde tienen lugar las reflexiones de Kant a este respecto no es por ello baladí ya que sugiere algún tipo de intervención estratégica para resolver un conjunto de problemas cuya adecuada dilucidación, por otra parte, sólo puede obtenerse atendiendo a los distintos registros temáticos que tienen lugar en esta parte de la tercera *Crítica*.

Ahora bien, la justificación inicial que Kant esgrime para extender el uso del enjuiciamiento teleológico desde los organismos vivos hacia la naturaleza en su totalidad viene dada por el reconocimiento de la propia dinámica del *intellectus archetypus* presupuesto sobre la naturaleza: dado su carácter análogo con la razón técnico-práctica, Kant afirma que el *intellectus archetypus* enjuiciado re-flexivamente incluye o supone no sólo una capacidad causal sino también una componente *intencional*. Precisamente, es desde el supuesto de tal intencionalidad que surge la pregunta respecto al *fin último* de la naturaleza, pues si cada uno de los organismos vivos está sostenido en su estructura interna por una subjetividad arquetípica que opera intencionalmente, entonces éstos admiten ser enjuiciados como *finés naturales* cuyo papel dentro de la economía global de la naturaleza teleológica es o bien de meros medios para otros fines naturales o bien como fines últimos de la naturaleza.

La ulterior comprensión kantiana de los seres humanos como fines últimos de la trama teleológica de la naturaleza se legitima en primera instancia toda vez que se reconoce que los agentes racionales somos los únicos seres vivos que tenemos la capacidad de *proponernos* fines; sin los seres humanos, señala Kant de manera enfática, “la creación entera sería un mero erial gratuito” (KU AA 05: 442). De acuerdo con esto, para Kant los seres humanos somos el *fin último* de la naturaleza porque somos los únicos seres vivos que tenemos la capacidad de dotarla de sentido, de significarla subjetivamente en términos representacionales. Pero si bien esta capacidad representacional de los seres humanos es una condición necesaria para poder representarnos a nosotros mismos como *fin último* de la naturaleza, esto no es sin embargo una condición suficiente; efectivamente, Kant sostiene que la condición fundamental que permite al ser humano ubicarse en la posición de *fin último* de la naturaleza es que sea capaz de proponerse (y representarse) fines independientes de la naturaleza; es decir, que se constituya a sí mismo en *fin final*.

<sup>6</sup> Kant señala expresamente que “El concepto de una cosa en cuanto fin natural es sin duda un concepto empíricamente determinado [*Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter*], es decir, sólo posible bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia, pese a lo cual no es un concepto que haya de abstraerse a partir de la experiencia, sino que sólo es posible con arreglo a un principio de la razón al enjuiciar el objeto” (KU, AA 05: 396).

<sup>7</sup> Cfr. Felipe Marzoa, *Desconocida raíz común*, 1987. p. 99.

Para una adecuada intelección de la tesis que Kant está sosteniendo aquí, hay que recordar que por *fin último* se entiende un *fin natural* (un ser vivo) que constituye el último eslabón en la cadena de fines externos, es decir, un ser vivo que no ocupe a la vez el papel de medio para ningún otro fin, mientras que por *fin final* Kant entiende “aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad” (KU AA 05: 434). Es precisamente por esto último que, de acuerdo a Kant, el *fin final* no puede ser alcanzado por la propia naturaleza, toda vez que ésta es siempre condicionada, y es por esto que sólo podemos pensar el *fin final* de la naturaleza en aquellos seres organizados que, por un lado, sean capaces de proponerse fines a realizar, y por otro, que esa capacidad de proponerse fines pueda prescindir (en algún punto) de los dictados de la naturaleza. Pero una capacidad de tal índole no es sino la libertad en sentido moral.

Ahora bien, en este punto de su argumentación, lo que Kant lleva a cabo, dicho brevemente, es negar que la felicidad, entendida como la satisfacción irrestricta de nuestras voliciones, pueda ser postulada como el *fin final* de la naturaleza: “[la felicidad del hombre no puede ser el fin final de la naturaleza] pues su naturaleza no es de tal índole que pueda detener en algún punto la posesión y el goce, quedando satisfecha con ello” (KU AA 05: 430). La tensa relación conceptual entre *fin último* y *fin final* encuentra en este pasaje un enclave decisivo: la felicidad no puede ser ni el *fin último* ni el *fin final* de la naturaleza emplazada teleológicamente, y no puede serlo porque una racionalidad impelida a la satisfacción irrestricta de sus inclinaciones no sería, pese a todas las cauciones requeridas, más que *naturaleza*. Frente a esto, y en sentido estricto, Kant señala que el *fin último* no puede ser otro sino la *cultura*, es decir, el desarrollo de la aptitud y la destreza para toda clase de fines. Sólo en tanto es capaz de proponerse fines el hombre es el *fin último* de la naturaleza, pues la destreza desarrollada para *utilizar* a la naturaleza es lo que lo ubica como “señor de la naturaleza” (KU AA 05: 431).

Ahora bien, es precisamente en este orden de ideas donde Kant introduce, dentro de su argumentación, el papel “suplementario” que la guerra o violencia “bélica” (tal y como la denomina en el §83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*) posee para el desarrollo de los talentos y destrezas humanas que conduzcan a la cultura; citamos *in extenso*:

«En la medida en que la guerra es una tentativa inintencional (incitada por pasiones desenfrenadas) por parte de los hombres, quizá sí sea una tentativa intencional y hondamente recóndita por parte de la sabiduría suprema, en orden a preparar, cuando no a instaurar, la unidad de la conciliación de la legalidad con la libertad de los Estados y a través de esa unidad un sistema de Estados fundado moralmente. Así, a pesar de las espantosas angustias con que la guerra cubre al género humano y las penalidades acaso todavía mayores con que los continuos preparativos bélicos le oprimen durante la paz, la guerra no deja ser un móvil suplementario (mientras la esperanza en la tranquilidad que haría feliz a un pueblo se mantenga distante) para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura» (KU AA 05: 433).

Como se señala en este pasaje, la guerra o violencia bélica *puede interpretarse* como un “móvil suplementario” que posibilitaría que los seres humanos lográsemos ubicarnos como *fin último* de la naturaleza, toda vez que es a través de dicha violencia bélica que la naturaleza “contribuye” desarrollando las aptitudes (cultura) de los seres racionales para proponerse fines (aun cuando todavía *naturales*), siendo esta última capacidad lo que nos distingue definitivamente de la mera naturaleza y lo que nos permite (precisamente por ello) constituirnos en el *fin final* de la misma. Respecto a esto, Kant señala enfáticamente que la institución de una *sociedad civil* es la condición formal que permitiría el resultado último de este desarrollo de aptitudes para proponernos fines, pues es en ella donde, a través de una constitución civil (*pactum unionis civilis*), cada uno de los miembros de la *societas* se reconocen unos a otros como fines en sí mismo y no meramente como medios; es decir: se re-conocen como sujetos libres (por exclusión: no sólo naturales) que en tanto tales pueden proponerse (representarse) fines particulares que cumplir “en concordancia con la libertad de todos” (TP AA 08: 289). Se entiende que, al menos en la formulación que este tema posee desde la perspectiva de la teleología, Kant no está describiendo un hecho histórico dado,<sup>8</sup> sino que la tesis de la sociedad civil se instala dentro de ese amplísimo relato causal teleológico donde la naturaleza es pensada en una compleja trama de relaciones finalísticas externas cuyo fin (fin último *de* la naturaleza) es que las racionalidades finitas se instituyan como ordenadoras (representativa y técnicamente) de la misma naturaleza como un sistema de fines:

«La única condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar este propósito final suyo es aquella constitución de las relaciones de los hombre entre sí donde al perjuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contraponen el poder legítimo de un todo que se llama *sociedad civil*; pues sólo en ella puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones naturales». (KU AA 05: 432)

De acuerdo con esto, la condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar ese su fin último (i. e. la posición del hombre como soberano del orden natural) es la instauración de un orden social bajo una constitución civil, pero a su vez, alcanzar este pacto civil regido por el reconocimiento mutuo entre subjetividades libres sólo es posible si tales subjetividades han logrado darse a sí mismas la ley que determina su voluntad. Pero, ¿no conduce esta argumentación a una paradoja?: según el modo en que Kant presenta esta problemática en el contexto que estamos comentando, el pacto civil no es algo que la naturaleza teleológicamente emplazada pueda alcanzar desde sí misma, pues en tanto *pacto civil* en éste tiene ya lugar la constitución (autoconstitución) de los sujetos en legisladores morales (i. e., sujetos autónomos).

Una posible manera de evitar esta aparente paradoja es recordando que la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante posee un fuerte componente prescriptivo-normativo; si se nos permite la expresión, estamos ante algo que podríamos

<sup>8</sup> Vid. Lazos 2009, pp. 115-135.

denominar como un *imperativo categórico político*: la naturaleza *debe ser juzgada* como si en su dinamismo teleológico dispusiera para nosotros los medios que nos permitiesen alcanzar el *orden civil*. De este modo, la sociedad civil exige de sus miembros la capacidad efectiva de que se instituyan en sujetos autónomos (fines en sí mismo), por lo que la condición (la *ratio essendi*) para tal *fin último* de la naturaleza es que la razón llegue a (auto) constituirse desde su propia legalidad en *fin final* de la misma.

En efecto, por fin final de la existencia del mundo Kant entiende a “aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad” (KU AA 05: 434). Un fin que no depende de ningún otro fin, es decir, una condición incondicionada o, en términos dinámicos, una causa no causada. Es precisamente por esto que, de acuerdo con Kant, la posición de fin final no puede ser alcanzada por la propia naturaleza, ya que ésta, en tanto *natura formaliter*, es ya siempre condicionada. En lo que Kant denomina como el reino de los fines, sólo los seres racionales finitos pueden ser un fin en sí mismos; por su parte, en el reino de la naturaleza (como mera naturaleza) no hay nada que pueda constituirse en fin final. Justamente por esto que Kant sostiene que sólo podemos ubicar el fin final de la naturaleza en aquellos seres organizados que, por un lado, sean capaces de proponerse fines a realizar, y por otro, que en esa capacidad de proponerse fines puedan prescindir de los dictados de los fines propios de la naturaleza para ser capaces de autodeterminarse desde sí mismos. En este sentido, Kant escribe: “El hombre es este tipo de ser, su bien considerado como noúmeno; es el único ser natural en el que podemos reconocer por parte de su propia índole una capacidad suprasensible (la libertad) e incluso la ley de la causalidad, junto con el objeto de la misma, que puede proponerse como fin supremo (el sumo bien en el mundo)” (KU AA 05: 435).

La compleja argumentación kantiana conduce así a la conclusión de que el *fin final* de la naturaleza (sólo y exclusivamente en el sentido objetivo del genitivo) es la negación absoluta de ella, es aquel fin donde ella deja de ser para que advenga —se autoinstituya— el *deber ser*. Un fin que no es consecuencia (ni mecánica ni teleológicamente) de ella, puesto que sólo se alcanza en cuanto la ley moral, incondicionada y autónoma, legisla sobre la voluntad. En una expresión aparentemente paradójica vale decir que para Kant el *fin final* de la naturaleza es la libertad. Y, a su vez, es sólo desde la libertad que los seres racionales finitos alcanzamos a *reconocernos* en esa posición de *fin último* de la naturaleza en su trazón teleológica.

Si nuestra interpretación es correcta, lo que Kant estaría indicando con esto es que la posición de *fin último* de los seres humanos en el orden de la naturaleza no está dada de antemano ni es consecuencia del devenir estrictamente natural, sino que antes bien dicha adscripción teleológica exige ser alcanzada a través de la asunción plena de la razón en su autodeterminación moral. En este sentido, la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante no sólo conduciría a una comprensión propiamente especulativa de las relaciones entre naturaleza y subjetividad, sino que también (y sobre todo) incluiría un rasgo estrictamente prescriptivo-regulativo cuya especificidad residiría en la encomienda

crítica para la gestión reflexiva y realizativa del sentido del mundo desde la autoconsciencia de una razón finita.

#### 4. Conclusiones

##### Las razones del entusiasmo

Escribe Peter Sloterdijk en *Extrañamiento del mundo*, refiriéndose al papel exorcizante de la filosofía frente a toda laya de discursos maníacos y mesiánicos que, «la diferenciación de los entusiasmos es prioridad de la inteligencia» (Sloterdijk 2008, p. 56). Diferenciar, distinguir, discernir en el orden afectivo de los entusiasmos es una de las tareas ineludibles para quien no se amedrenta ante las urgencias del presente. Y el presente es siempre el lugar desde el cual se gesta esa particular labor de la inteligencia que es la filosofía.

Hacia finales del siglo XVIII, en 1798, Kant, menos desencantado y desilusionado que nosotros, podía escribir:

«La revolución [*Die Revolution*] de un pueblo plétórico de espíritu [*geistreichen*], que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo [*Gemüthern*] de todos los espectadores [*Zuschauer*] (que no están comprometidos en el juego [*Spiele*]) una simpatía rayana en el entusiasmo [*Enthusiasm*], cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano. [...] Esto y la participación *afectiva* [*Affect*] en el bien, el *entusiasmo* —si bien es verdad que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos—, brindan la ocasión a través de esta historia para hacer una observación importante de cara a la antropología, a saber: que el verdadero entusiasmo [*wahrer Enthusiasm*] se ciñe siempre a lo *ideal* [*Idealische*] y en verdad a lo puramente moral». (SF AA 07: 86)

Pese a los casi dos siglos que nos separan de Kant, la evidente carga afectiva, propiamente entusiasmada de este pasaje, no puede pasarse por alto ni obviarse pese a todo intento de control y administración profesional del sentido. Desde la perspectiva de la conceptualización kantiana del enjuiciamiento teleológico reflexionante, el pasaje citado adquiere una peculiaridad propia que no se reduce a su mera condición de escrito de circunstancias. En efecto, como hemos intentado poner de manifiesto, las reflexiones en torno a la teleología dentro del pensamiento kantiano admiten ser interpretadas como un intento por responder al cuestionamiento respecto al lugar que le corresponde a la racionalidad humana dentro de una naturaleza despojada de atributos sustancialistas o teológicos. Las tesis kantianas en torno al enjuiciamiento teleológico de la naturaleza conducen de este modo a la conclusión de que esta tarea de autofundación de la razón es aquello a lo que la naturaleza la ha destinado pero que, sin embargo, en último término, no depende de ella para su realización. Pues, como hemos intentado mostrar, para Kant esta

«destinación» de la naturaleza respecto a la razón no es en el fondo sino una proyección reflexiva (radicalmente lúcida) de la misma racionalidad finita. En este preciso sentido, cabe sostener que la *ficción heurística* en torno a la intencionalidad de la naturaleza no es quizás más que el recurso de una razón menesterosa y depurada de ensoñaciones que, en la lucidez de su irresoluble soledad, exige dar razón de sí misma.

Es por esto que el entusiasmo que Kant muestra frente a la Revolución de ese pueblo al que califica como “pletórico de espíritu” puede ser interpretado, visto desde los resultados de la *KU*, como un entusiasmo estrictamente racional, toda vez que pese a la carga de violencia, desasosiego y pesadumbre que tal revolución conlleva, hay en ella signos y señales [*Aspekten und Vorzeichen*] que muestran —a los espectadores no desprevenidos— la posibilidad de instaurar un tejido de relaciones sociales orientado moralmente, es decir, sostenido en última instancia por la libertad. Y sin embargo, no está de más recordar como conclusión que estos síntomas y señales no implican necesariamente —y sobre esta fractura se teje la lucidez kantiana— inevitabilidad: es decir, siempre cabe el riesgo para la razón finita (ya en su ámbito privado, ya en su uso público) de la regresión a estadios propiamente pre-ilustrados, cuando no abiertamente anti-ilustrados;<sup>9</sup> estadios donde la razón, entregada a sus ensoñaciones por pereza o cobardía, devenga dependiente, heterónoma y enfáticamente súbdita. Que esto no ocurra es, nos parece, una de las lecciones kantianas para las urgencias del presente.

## **Bibliografía**

### **a) Obras de I. Kant**

Ediciones críticas utilizadas, incluyen la paginación de la edición de la Academia (Ak.): *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1907 ss.

*Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968.

*Kritik der Urteilskraft*, ed. H. Klemme – P. Giordanetti, Hamburg, 2001.

*Von der Philosophie als einem System. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, ed. G. Lehmann, Hamburg, 1990.

### **Traducciones utilizadas**

*Crítica del discernimiento (Kritik der Urteilskraft)* (2003), edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, A. Machado Libros, Madrid.

---

<sup>9</sup> Vid. Villacañas Berlanga 1997, p. 7

*Crítica de la razón práctica* (2001), edición bilingüe de Dulce María Granja Castro UAM, México, 2001.

*Crítica de la razón práctica* (2009), edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid.

*Crítica de la razón pura* (2009), edición bilingüe de Mario Caimi, UNAM/UAM/FCE, México.

*Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita* (1995), editado por Cátedra, Madrid.

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1996) edición bilingüe de José Mardomingo, Ariel, Barcelona.

*Primera versión de la introducción. «La filosofía como un sistema»* (1992), edición de Pablo Oyarzún, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas.

*Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (2004), edición de Nuria Sánchez en *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXVII, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

## **b) Bibliografía secundaria**

Arendt, Hannah. (2012), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corrar, Paidós, Barcelona.

Allison, Henry. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Gran Castro, Anthropos/UAM, Barcelona.

Caimi, Mario. (1996), “La función regulativa del ideal de la razón pura” en *DIANOIA, Anuario de Filosofía*, Año XLL, Núm. 42, págs. 61-79, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/FCE, México.

Cassirer, Ernst. (2007), *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, (edición de Roberto R. Aramayo; traducción de R. R. Aramayo y Salvador Mas), Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Cazeaux, Clive. (2007), *Metaphor and Continental Philosophy: From Kant to Derrida*, Routledge, New York.



Deleuze, Gilles. (1989), *La filosofía crítica de Kant*, trad. Francisco Monge, Cátedra, Madrid.

Duque, Félix. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid.

Guyer, Paul. (ed.) (2006), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, New York.

Guyer, Paul. (ed.) (2003), *Kant's Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.

Guyer, Paul. (1996), "Los principios del juicio reflexivo" en *DIANOIA*, no. 42, págs. 1-59.

La Rocca, Claudio. (2006), "Kant y la Ilustración", en *ISEGORÍA*, no. 35, págs. 107-127.

Lazos, Efraín. (2009), "Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant", en *ISEGORÍA*, no. 41, págs. 115-135.

Martínez Marzoa, Felipe. (1987), *Desconocida raíz común*, Visor, Madrid.

Moya, Eugenio. (2005), "Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano" en *Revista de Filosofía*, Vol. 30, no. 2, págs. 61-88.

Rodríguez Aramayo, Roberto. (1991), "La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana", en *ISEGORÍA*, no. pp. 20-45.

Sloterdijk, Peter. (2008), *Extrañamiento del mundo*, trad. Eduardo Gil., Pre-Textos, Valencia.

Stepanenko, Pedro. (1996), "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant", en *DIANOIA*, no. 42, págs. 91-105.

Turró, Salvi. (1996), *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, , Anthropos, Barcelona.

Villacañas Berlanga, José Luis. (2004), "Historia de la razón y giro copernicano" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXVII, págs. 67-88, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Villacañas Berlanga, José Luis. (1997) *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid.

Villacañas Berlanga, José Luis. (1990), “Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo” en J. L. Villacañas Berlanga (coord.), *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Visor/CSIC, Madrid, pp. 13-74.

Villacañas Berlanga, José Luis. (1987), *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Técnos, Madrid.

Watkins, Erick. (2005), *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York.

Wiehl, Reiner. (1993), “De la Teleología a la Teología ¿Aporía o camino? En relación a un debate central de la filosofía moderna”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, no. 27, págs. 217-241.

