

Armonía en la dualidad frente a monismo naturalista:

Kant y Habermas

Harmony in Duality versus Naturalist Monism:

Kant and Habermas

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS*

Universidad Pontificia de Salamanca, España

Resumen

Este trabajo intenta articular la *Crítica del Juicio* en el debate contemporáneo sobre el determinismo y la libertad. En esta perspectiva, defiende, frente a Habermas, que la dualidad entre los dos mundos no impidió a Kant fundamentar una idea coherente del mundo, que incluya al hombre como ser natural. Se estructura en dos partes. En la primera parte estudia la propuesta de Habermas, de combinar un dualismo epistemológico con un monismo naturalista no científicista (naturalismo débil), como vía adecuada para una imagen coherente del mundo. La segunda parte, dedicada a Kant, pone de relieve que la *Crítica del Juicio*, mediante una lectura de la naturaleza y del lugar del hombre en la misma desde el concepto de organismo, propio de la biología, consigue justificar, desde el Juicio reflexionante, una imagen del hombre como un ser natural en armonía con la libertad. Caracterizamos la propuesta kantiana como una armonía en la dualidad.

Palabras clave

Habermas; Kant; armonía; dualismo; libertad; naturalismo

Abstract

This paper tries to articulate the *Critique of Judgement* within the contemporary debate on the issues of determinism and freedom. From this perspective, it sustains, against Habermas's ideas, that the duality between the two worlds did not prevent Kant to lay the foundations of a coherent vision of the world which included man as a natural being. The paper is structured in two parts. The first is dedicated to the study of Habermas's proposal of combining an epistemological dualism

* Catedrática de Metafísica y de Teoría del Conocimiento en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca. E-mail: amandaluzro@upsa.es.

with a non-scientific naturalist monism (weak naturalism), as a suitable channel for a coherent picture of the world. The second part is dedicated to Kant. It emphasises that the *Critique of Judgement*, through a perception of nature and the place of man in it, ensued as a biological organism, achieves, from a thoughtful judgement, an image of man as a natural being in harmony with freedom. We, therefore, may characterize Kant's proposal as a harmony in duality.

Key words

Habermas; Kant; Dualism; Freedom; Harmony; Naturalism

1. DUALISMO EPISTEMOLÓGICO Y MONISMO NATURALISTA EN HABERMAS

En el debate actual sobre el determinismo y la libertad, Habermas defiende un dualismo como presupuesto necesario para afirmar la existencia de la libertad. En “Libertad y determinismo” apoya su defensa del papel causal de nuestra voluntad libre en un dualismo entre causas y razones o motivos racionales, que se corresponde con un dualismo entre “la perspectiva del observador” y “la perspectiva del partícipe”.¹ Pero se opone expresamente al dualismo kantiano entre el mundo sensible y el mundo inteligible,² con vistas a “satisfacer también la necesidad de una imagen coherente del universo, que incluya al hombre como ser natural”.³ En este sentido, intenta combinar su dualismo, de perspectivas epistemológicas, con un monismo naturalista no científicista, que recoge en la expresión “naturalismo blando”⁴ o “naturalismo débil”⁵. En esta primera parte nos referiremos, en primer lugar, a su dualismo, mediante el cual fundamenta el concepto de libertad de acción [1]; y en segundo lugar, a su monismo naturalista [2].

[1] Para Habermas, lo que hace que nuestras acciones se conviertan en acciones libres es su conexión interna con *razones*, que son las que pueden motivar que obremos así y no de otro modo. La libertad de acción supone un proceso previo de deliberación en el que el agente sopesa argumentos.

En primer lugar, este concepto de libertad es compatible con el carácter condicionado de la misma, pues las aptitudes del agente, su carácter, sus circunstancias, no son más que otras tantas razones a sopesar. Pero, por otro lado, Habermas distingue entre condicionalidad y determinación causal. Precisamente, el dualismo de perspectivas epistemológicas que defiende Habermas tiene como base fundamental la irreductibilidad de los motivos racionales a causas; esto es, la tesis de que “el papel motivador de la acción

¹El contexto en el que Habermas defiende un dualismo en este escrito es el de las actuales tentativas de aplicar al problema de la libertad los resultados de la investigación sobre el cerebro (concretamente, en los experimentos de Libet). Nosotros vamos a prescindir de ese contexto para centrarnos en las cuestiones de la libertad, el dualismo y una imagen coherente del mundo.

²“Kant pudo conciliar la causalidad dimanante de la libertad con la causalidad de la naturaleza únicamente a costa de un dualismo entre el mundo de lo inteligible y el mundo de los fenómenos. Hoy día nos gustaría arreglarnos sin tales suposiciones metafísicas de fondo” (Habermas 2006, pp. 160-161).

³Habermas 2006, p. 160.

⁴Habermas 2006, p. 174.

⁵Habermas 2011, pp. 32 ss.

que tienen las razones no puede ser comprendido según el modelo de causalidad de un suceso observable”.⁶ Una acción motivada por razones no debe ser interpretada en el sentido de un proceso causal determinista.

Según una interpretación determinista, las razones, lo que juzgamos como bueno o como correcto, determinan necesariamente la aparición de la acción, del mismo modo que de una causa natural se sigue necesariamente un determinado efecto.⁷ Pero, de acuerdo con Habermas, una acción motivada por razones se distingue de un proceso natural determinista por la *participación* del sujeto⁸ en el acontecer de la acción. En la motivación racional de la acción no cuentan sólo las razones, sino que, además, es necesario que el agente se deje determinar por ellas.

Por eso, de una motivación por razones no se sigue necesariamente una acción; la aparición de ésta depende de la decisión del *sujeto*, el cual puede actuar incluso en contra de lo que tiene por correcto:

«A causa de esta referencia a un sujeto –que puede actuar incluso en contra de un saber mejor–, el enunciado de que un sujeto S ha ejecutado la acción H (*Handlung* en alemán) por una razón G (*Grund*) no es, evidentemente, equivalente a ese otro que dice que G ha causado la acción H. A diferencia de lo que ocurre en una explicación causal habitual, la explicación racional de la acción no permite sacar la conclusión de que personas cualesquiera llegarían, con idénticas premisas, a una misma decisión [...].

El que “dependa de él” obrar así y no de otro modo requiere estas dos cosas: tiene que estar convencido de hacer lo correcto, pero tiene que hacerlo *él mismo*. La espontaneidad de la acción, presente en la autoexperiencia, no es una fuente anónima, sino un sujeto que se atribuye a sí mismo el “poder” obrar». ⁹

La libertad de acción no radica sólo en la vinculación de la voluntad a razones, sino también en ese *poder*, el cual es “específicamente suyo”.¹⁰

Desde este poder del sujeto, condicionamientos como los procesos cerebrales se transforman “de determinantes causales en condiciones *posibilitadoras*”.¹¹ Y factores como el carácter, las aptitudes, la historia vital, las circunstancias, dejan de ejercer su influjo como causas externas; el sujeto “hace suyos”¹² los distintos condicionamientos y los incluye en su propio proceso de deliberación; incluso nuestros deseos y preferencias pueden contar “como buenas razones para obrar”.¹³

Ciertamente, estas razones pueden ser rebasadas por razones de carácter moral; pero el concepto de libertad de acción no se limita a éstas. En este punto Habermas

⁶Habermas 2006, p. 165.

⁷En este aspecto, Habermas tiene como interlocutor a P. Bieri. Cf. Habermas 2006, pp. 164-166.

⁸Por eso, Habermas conceptúa también el dualismo entre razones y causas como un dualismo entre “la perspectiva de los partícipes y la de los observadores” (Habermas 2006, p. 169).

⁹Habermas 2006, pp. 167-168.

¹⁰Habermas 2006, p. 165.

¹¹Habermas 2006, p. 168.

¹²Habermas 2006, p.169.

¹³Habermas 2006, p. 168.

reprocha a Kant haber restringido el concepto de la libertad a la vinculación de la voluntad a razones *éticas*:

«La marca de actuación moral y deber categórico ha propiciado un concepto inflacionario de libertad inteligible y sin origen y que, separado de todas las conexiones empíricas, es, en este sentido, “absoluta”.

La fenomenología de la autoría responsable nos ha conducido, respecto a esto, a un concepto de libertad enraizada en el organismo y en la historia vital, el cual no casa ni con la doctrina de Descartes sobre las dos sustancias ni con la doctrina kantiana de los dos mundos. El dualismo metodológico de las dos perspectivas explicativas —la de los partícipes y la de los observadores— no debe ser ontologizado en un dualismo de espíritu y naturaleza».¹⁴

Así pues, Habermas no da a su dualismo un carácter ontológico (como separación entre naturaleza y espíritu), sino epistemológico; entiende la diferencia entre determinación causal y motivación racional de la acción como una “escisión epistémica entre perspectivas explicativas y formas de saber complementarias”.¹⁵ El sentido de este dualismo tiene que ver con el siguiente paso de la propuesta de Habermas.

[2] En un segundo paso quiere hacer concordar ese dualismo metodológico con “una concepción monista del universo que se ajuste a nuestra necesidad de tener una imagen coherente del mundo”.¹⁶ Para ello, va a intentar combinar el dualismo de las dos perspectivas epistémicas, entendido como irreductibilidad de una a otra, con un monismo *naturalista*.

Una posible vía la ofrece una teoría evolucionista del conocimiento. Frente a las estrategias de investigación reduccionistas, que asignan a la deliberación de razones la categoría de epifenómenos, una teoría evolucionista puede reivindicar el papel causal de las razones como un producto adaptativo:

«Si tanto las razones como la elaboración lógica de las razones no desempeñan, desde un punto de vista neurológico, ningún papel causal, sigue siendo chocante, en la perspectiva de la teoría evolucionista, por qué la naturaleza se permite en absoluto, el lujo de todo un “ámbito de razones” [...] Si se ha de tildar de epifenómeno a ese “dar y recibir motivos racionales”, no quedaría ya gran cosa de las funciones biológicas de autocomprensión de los sujetos capaces de lenguaje y acción. ¿Por qué deberíamos ponernos unos a otros exigencias de legitimación? ¿Qué funciones cumpliría toda esa superestructura de diligencias de socialización encaminadas a infundir en los niños la necesidad de algo que, respecto a la causalidad, marcha en vacío?».¹⁷

¹⁴Habermas 2006, p. 169. Sobre su oposición a un dualismo de carácter ontológico *vid.* también *ibid.*, pp. 161, 170.

¹⁵ Habermas 2006, 161. Es un dualismo de “perspectivas explicativas y juegos del lenguaje” (*ibid.* p. 170).

¹⁶Habermas 2006, p. 170.

¹⁷Habermas 2006, pp. 171-172.

Causas observables y motivos racionales serían, de acuerdo con una teoría evolutiva, el resultado de “una adaptación funcional de nuestra especie a dos entornos distintos, el natural y el social”.¹⁸

Sin embargo, Habermas tampoco está dispuesto a reducir la verdad de nuestras teorías a “su éxito para la adaptación”.¹⁹

Es en una teoría pragmatista del conocimiento, con su transformación del trascendentalismo kantiano en un sentido no idealista,²⁰ donde Habermas ve la vía adecuada para “encontrar en el propio mundo un lugar para un dualismo epistémico”,²¹ en vez de tener que remitirlo al mundo nouménico kantiano.

El giro pragmático de la teoría del conocimiento conserva la problemática trascendental, pero evita el carácter idealista o el *status* inteligible que Kant asigna a las condiciones de posibilidad y la hace compatible con un punto de vista naturalista.²² “Las condiciones transcendentales para el acceso epistémico al mundo deben ser, ellas mismas, concebidas como algo *en* el mundo”.²³

Una concepción pragmatista del conocimiento presupone renunciar al modelo representacionalista del conocimiento para poner en su lugar conceptos como un “trato activo con la realidad”, “la ‘superación’ de problemas” y “el éxito de los procesos de aprendizaje”.²⁴

«Desde un punto de vista pragmatista, el proceso del conocimiento se presenta como una conducta inteligente que soluciona problemas, posibilita procesos de aprendizaje, corrige errores e invalida objeciones. [...] la realidad no es nada a reproducir o representar; únicamente se hace notar —realizativamente, como el conjunto de las resistencias procesadas y de las previsibles— en las limitaciones y restricciones a las que están sometidas nuestras soluciones a los problemas y nuestros procesos de aprendizaje».²⁵

Por otro lado, nuestros procesos de aprendizaje se desenvuelven en un trasfondo comunicativo intersubjetivamente compartido, “el mundo de la vida”, un concepto que Habermas toma de la fenomenología de Husserl y con el que se opone explícitamente a la conciencia trascendental y nouménica de Kant.²⁶

¹⁸ Habermas 2006, p. 173.

¹⁹ Habermas 2006, p. 173. Ya en *Conocimiento e interés*, donde Habermas combinaba el papel constitutivo —y, en este sentido, trascendental— de los intereses rectores del conocimiento con su origen en contextos vitales, se había opuesto a considerarlos como meras respuestas instintivas a necesidades biológicas. A lo que apuntan es al éxito en la resolución de problemas (Cf. Habermas 1986, p. 143).

²⁰ En el marco de esta problemática Habermas asume la transformación de la problemática trascendental de Kant por el giro pragmático de la teoría del conocimiento, por parte de Rorty. *Vid.* sobre ello la Introducción de Habermas 2011.

²¹ Habermas 2006, 173.

²² Cf. Habermas 2011, pp. 18-19.

²³ Habermas 2011, p. 27; cf. también, *ibid.*, p. 30.

²⁴ Habermas 2011, p. 37.

²⁵ Habermas 2011, pp. 36-37.

²⁶ “La conciencia trascendental pierde las connotaciones de una dimensión establecida en el ‘más allá’, en el ámbito de lo inteligible; ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana.

Pues bien, a este pragmatismo asocia Habermas, como supuesto metateórico, un “naturalismo débil”.²⁷ Dicho naturalismo, inspirado en la teoría de la evolución, consiste en afirmar que los procesos de aprendizaje, que tienen lugar en el marco de nuestras formas socioculturales de vida, sólo continúan procesos evolutivos naturales, que son los que han posibilitado dichas formas socioculturales de vida. Lo que Habermas afirma con su naturalismo débil es una continuidad entre la *cultura* y la *naturaleza*, poniendo del lado de ésta una teoría de la evolución entendida como secuencia de “soluciones de problemas”.²⁸

Nuestros procesos de aprendizaje serían procesos de “aprendizaje *evolutivo*”²⁹ y la evolución natural se interpreta como un “proceso análogo al aprendizaje”.³⁰ En dicho proceso irían emergiendo tanto las estructuras que hacen posible nuestro conocimiento objetivo del mundo como las estructuras que caracterizan nuestras formas socioculturales de vida.³¹

Con estos presupuestos, Habermas cree posible inscribir el dualismo epistémico de causas y razones o motivos racionales en una imagen coherente del universo:

«El dualismo epistémico no debe haber caído de un cielo transcendental. Tiene que haber *surgido* de un proceso de aprendizaje evolutivo y haberse acreditado en la confrontación cognitiva del *homo sapiens* con las exigencias de un mundo ambiental lleno de riesgos. La continuidad de una historia natural, sobre la que nosotros podemos tener, al menos, una representación *análoga* a la de la evolución natural de Darwin, si bien no una concepción teórica satisfactoria, nos asegura —salvando el abismo epistémico entre la naturaleza objetivable en las ciencias naturales y una cultura que se sigue entendiendo intuitivamente, al estar compartida intersubjetivamente— la unidad de un universo al que los humanos pertenecemos como seres naturales».³²

De este modo, Habermas intenta unir a Kant con Darwin³³. De Kant toma, frente a un planteamiento empirista, la idea de condicionamientos trascendentales del conocimiento; como se ha visto, un trascendentalismo no idealista, según el cual nuestro conocimiento objetivo sobre el mundo (causas observables) y nuestras formas socioculturales de vida, en las que se inscriben nuestros procesos deliberativos, surgirían de procesos de aprendizaje en nuestro trato con la realidad.

El profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmudano de lo nouménico” (Habermas 2011, p. 27). “En lugar de la subjetividad transcendental de la consciencia aparece la intersubjetividad detranscendentalizada del mundo de la vida” (*ibid.*, 40).

²⁷ Un concepto que Habermas contrapone al naturalismo “estricto”, “riguroso” o científico de Quine, según el cual: “Todo conocimiento debe poder remitirse, en última instancia, a procesos científico-experimentales” (Habermas 2011, p. 33).

²⁸ Habermas 2011, p. 38.

²⁹ Habermas 2011, p. 38.

³⁰ Habermas 2011, p. 39.

³¹ Cf. Habermas, 2011, p. 39.

³² Habermas 2006, p. 174.

³³ Cf. Habermas 2006, pp. 161, 178.

Por otro lado, apoyándose en hallazgos antropológicos, Habermas aboga por el surgimiento simultáneo de las dos perspectivas, la de las causas observables (perspectiva del observador) y la de los motivos racionales (perspectiva del partícipe): nuestra mirada objetivante sobre el mundo no se constituye independientemente de los procesos de socialización, en los cuales tiene lugar el dar y recibir argumentos, que es el espacio de la *libertad*. Con ello, Habermas cree poder abordar uno de los grandes problemas que plantea todo dualismo: el problema de la interacción.³⁴

Sin duda, y haciendo una valoración de la posición de Habermas aquí expuesta, su análisis de la libertad de acción, en el que concilia dicha libertad con condicionamientos empíricos, propios de una voluntad que obra en el mundo, es convincente: los condicionamientos de nuestra libertad son otros tantos argumentos o razones a sopesar en la deliberación, la cual dependerá en última instancia del sujeto. Otra cosa es que la libertad, así entendida, no pase de un nivel meramente prudencial; es decir, lo que para Kant serían los imperativos hipotéticos, frente a lo que es bueno en sí mismo, que es el nivel genuino de la filosofía kantiana de la libertad. Compartimos también la posición de que no es posible afirmar la existencia de la libertad sin tener que admitir algún tipo de dualismo. Y desde luego, el problema de cómo armonizar un dualismo, como presupuesto de la libertad, con una imagen coherente del universo es un problema relevante en el debate contemporáneo sobre el determinismo y la libertad.

Sin embargo, quisiéramos oponer a Habermas, desde Kant, que un monismo naturalista no es la única opción posible para una imagen coherente del mundo, que incluya al hombre como ser natural. También es discutible que los fundamentos de la libertad deban ser remitidos únicamente a procesos socio-culturales.

2. JUICIO REFLEXIONANTE Y ARMONÍA EN LA DUALIDAD EN KANT: ORGANIZACIÓN DE LA NATURALEZA, CULTURA, MORALIDAD

Veremos en esta segunda parte que el dualismo entre los dos mundos no impidió a Kant fundamentar una imagen coherente del mundo.

Después de recordar esquemáticamente el dualismo kantiano, como fundamento del concepto de una voluntad libre, y poner de relieve que dicho dualismo se convierte en un problema cuando se pasa del plano de la fundamentación al de la realización de la libertad en el mundo [3], mostraremos que la segunda parte de la *Crítica del Juicio* aporta una lectura de la naturaleza y del lugar del hombre en la naturaleza desde el concepto de organismo, propio de la biología; y que por este camino se llega a la cultura como el medio señalado por Kant para la realización de la libertad[4]. Sin embargo, ello no significa remitir el origen de la libertad a la naturaleza; la dualidad entre la naturaleza sensible y la libertad, como lo suprasensible, persiste; pero, al mismo tiempo, la nueva visión del hombre como ser natural se integra *armónicamente* con la posibilidad de la libertad en el mundo [5].

³⁴Cf sobre ello Habermas 2006, pp. 174ss.

[3] En su discusión sobre el conflicto entre determinismo y libertad, dentro del contexto cosmológico de la tercera antinomia, Kant apela también a la distinción entre “causas naturales determinantes” y “la decisión y el acto”. En un acto voluntario, si éste es *libre*, la decisión es irreductible a causas naturales. Ciertamente, en tanto que acontece en el tiempo, el acto “sigue a estas causas”; pero, desde el punto de vista causal, “no se sigue de ellas”.³⁵

Sin embargo, en el concepto kantiano de libertad, la distinción entre causas observables y deliberación según motivos no es suficiente. La libertad de acción no se juega meramente en la vinculación de la acción a razones, sino en el tipo de razones; o en términos más kantianos, en el tipo de legalidad con el que se vincula la decisión de la voluntad. Para que pueda hablarse de libertad, no basta con la participación del sujeto o de su voluntad en la decisión.³⁶ Sólo la vinculación de la voluntad a fundamentos de determinación absolutamente independientes de la legalidad de la naturaleza hace de ella una voluntad libre. Libertad es en Kant causalidad incondicionada. Ya en el mismo contexto cosmológico de la tercera antinomia Kant encuentra este tipo de causalidad en la razón (*Vernunft*).³⁷ Por otro lado, solo hay un hecho que pone de relieve un tipo de causalidad tal:

«Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza».³⁸

Por eso, Kant escribe en un momento ulterior de su obra crítica, en la *Crítica de la razón práctica*, que “(la) libertad y la ley práctica incondicionada remiten [...] recíprocamente una a la otra”.³⁹ Pues la representación de la forma de la ley, como fundamento de determinación de la voluntad, “se distingue de todos los fundamentos determinantes de los eventos en la naturaleza según la ley de causalidad, porque en estos los fundamentos determinantes también tienen que ser fenómenos”.⁴⁰

En este aspecto, lleva razón Habermas cuando dice que Kant restringe el concepto de libertad a la vinculación de la voluntad a motivos éticos⁴¹. La afirmación kantiana de la

³⁵ KrV, A 451 / B 479.

³⁶ “[...] la posibilidad de las cosas según leyes naturales se distingue esencialmente de la posibilidad de las cosas según leyes de la libertad con arreglo a sus respectivos principios. Pero esta diferencia no estriba en que en las últimas la causa se ponga en una voluntad, mientras que en las primeras se sitúe fuera de ésta, en las cosas mismas” (EEKU, AA 20: 197).

³⁷ Cf. KrV, A 547 / B 575, KrV A 551 / B 552, KrV 553 / B 581.

³⁸ KrV, A 547 / B 575.

³⁹ KpV, AA 05: 29.

⁴⁰ KpV, AA 05: 28-29.

⁴¹ De todos modos, Allison ha advertido que en la *Crítica de la razón pura*, tanto en la “Dialéctica”, como el “El Canon”, *deber e imperativo* no siempre se toman en sentido estrictamente moral, sino que incluirían también reglas prudenciales, o lo que luego quedará definitivamente como imperativos hipotéticos, frente a los categóricos (Cf. Allison 1992, p. 478). Reconoce, no obstante, que ello no se reconcilia con algunos pasajes añadidos en la segunda edición; y, por supuesto, no se reconcilia con la segunda *Crítica*, “la cual vincula directamente la conciencia de la libertad con la ley moral” (*ibid.*, p. 496).

libertad no se funda meramente en un dualismo entre causas y motivos, sino en un dualismo entre mundo fenoménico y mundo nouménico. Ciertamente, en el texto de la antinomia encontramos, frente al determinismo, la distinción entre “causas empíricas” (*empirische Ursachen*) y “motivos de la razón” (*Grunde der Vernunft*).⁴² Pero aquí motivos racionales hacen referencia, no a cualquier tipo de motivos, que sería el caso de Habermas, sino a la razón en el sentido que acabamos de expresar.

Ahora bien, frente a Habermas, quisiéramos mostrar que este dualismo no impidió a Kant ofrecer una imagen del mundo sensible coherente con el orden de la libertad.

La dualidad entre los dos mundos, siendo esencial e ineliminable en el planteamiento kantiano, no constituye la respuesta *completa* al problema de la libertad. En la *Crítica del Juicio* Kant formula explícitamente la exigencia de un *acuerdo* de la naturaleza sensible con la libertad. Dicha exigencia la plantea justamente cuando pasa a tematizar el problema de la realización de la libertad en el mundo de los sentidos, tal como se pone de relieve en el conocido pasaje de la *Einleitung*: “el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes⁴³, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que [...] concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella.”⁴⁴

Y de acuerdo con un pasaje de la sección novena de la *Einleitung*, lo que se persigue en la *Crítica del Juicio* es la posibilidad de pensar el “fin final” como fenómeno en el mundo sensible⁴⁵.

Por eso, no puede decirse, sin más y en todos los sentidos, que Kant separe el problema de la libertad de toda conexión empírica⁴⁶. Ello sucede en el plano de la fundamentación pero no en el de su realización en el mundo.

Desde este segundo plano, la dualidad entre los dos mundos topa, como puede apreciarse en el texto recién citado, con el problema característico de un dualismo, el de la interacción: el abismo establecido entre la naturaleza sensible y el orden de la libertad torna incomprensible un “influjo” del segundo sobre la primera; no nos resulta

⁴²KrV A 550 / B 578.

⁴³Idea que conecta con este otro texto: “Encontramos [...] en nosotros mismos, y, más aún, en el concepto, en general de un ser racional, dotado de libertad (de su causalidad), una *teleología moral*, la cual, empero, como la relación final en nosotros mismos puede ser determinada *a priori* con la ley misma, y, por consiguiente, puede ser conocida como necesaria [...] pero esa teleología moral se aplica, sin embargo, a nosotros como seres del mundo y, por lo tanto, como seres relacionados con otras cosas en el mundo” (KU, AA 05: 447).

⁴⁴KU, AA 05: 176.

⁴⁵“El efecto, según el concepto de la libertad, es el fin final (*Endzweck*); éste (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual la condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto, como ser sensible, a saber, como hombre) es presupuesta. (KU, AA 05: 195-196).

⁴⁶Incluso puede afirmarse que la preocupación por la conexión de la libertad con las condiciones empíricas de su realización está ya presente en la misma tercera antinomia, como lo prueba este pequeño extracto: “El acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones naturales. Pero éstas no afectan a la determinación de la voluntad misma, sino a su efecto y resultado en la esfera del fenómeno. Por muchos que sean los motivos naturales y los estímulos sensitivos que me impulsen a *querer*, son incapaces de producir el *deber* [...] A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico alguno” (KrV, A 548 / B 576).

comprensible la posibilidad de efectos de la libertad “como fenómenos en el mundo sensible”.⁴⁷

Atendiendo a ese segundo plano y a la mencionada problemática, Kant va a intentar un concepto de naturaleza que sea *coherente* con la posibilidad de la libertad en el mundo. Pero no lo intenta por la vía de un monismo naturalista, sino por la vía de una ampliación del concepto de naturaleza desde la *libertad* del Juicio reflexionante.

El Juicio reflexionante permite una ampliación del concepto de naturaleza más allá de lo que es *explicable* desde las ciencias; es decir, más allá de lo que permiten los conceptos y principios constitutivos del entendimiento. El Juicio reflexionante representa, en efecto, un *espacio de libertad* dentro del uso teórico de la razón.⁴⁸

[4] Pero que el Juicio reflexionante permita una ampliación del concepto de naturaleza no restringido a lo que es *explicable* desde las ciencias y represente, en este sentido, un espacio de libertad dentro del uso teórico de la razón, no significa que no tenga nada que ver con la actividad científica. Al contrario, es en los *presupuestos* mismos de la investigación de la naturaleza donde Kant encuentra justificación para una ampliación del concepto de la misma. Dicho de otro modo, el Juicio reflexionante es libre respecto a los conceptos y principios constitutivos del entendimiento, pero su libertad no es una libertad arbitraria sino fundada en *razones*.

Una primera razón procede de la problemática de la aplicación de la lógica a la naturaleza o problemas de la conceptualización y sistematización de la naturaleza en la diversidad de sus formas particulares y sus leyes empíricas, que Kant desarrolla en cada una de las dos Introducciones a la *Crítica del Juicio*.⁴⁹ Una segunda razón procede de la reflexión sobre el hecho de la organización interna de los fenómenos biológicos, que Kant plantea igualmente en las dos Introducciones y desarrolla en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, la “Crítica del Juicio teleológico”.⁵⁰ Por uno y por otro camino, y a partir de la insuficiencia de las leyes trascendentales del entendimiento, el Juicio reflexionante tiene que poner a la base de su reflexión sobre la naturaleza el concepto de *finalidad* (*Zweckmäßigkeit*)⁵¹.

⁴⁷KU, AA 05: 196, nota de Kant.

⁴⁸ Kant había anticipado ya esta libertad en el uso regulativo de las ideas de la razón, en la *Crítica de la razón pura*. Comparto el juicio de L. Flamarique sobre los conceptos y principios regulativos: frente a los constitutivos, los conceptos y principios regulativos “están del lado de la autonomía y libertad de la razón” (Flamarique 2013, p. 48), “Configuran el espacio de la libertad también en la dimensión especulativa de la razón” (*ibid.*, p. 56).

⁴⁹ En ellas tiene lugar una “*catábasis* o descenso” de la Lógica trascendental a la pluralidad empírica (Sánchez Madrid 2011, p. 50).

⁵⁰ Para un desarrollo de esa problemática, *vid.* Andaluz 2011, pp. 93-107; Andaluz 1990, pp. 53-98; Andaluz 1990, pp. 23-98, 131-158.

⁵¹ En el caso de la problemática de la conceptualización y sistematización empíricas de la naturaleza en sus formas particulares, la finalidad se refiere a la adecuación de la naturaleza a nuestro Juicio (finalidad formal y subjetiva); en el caso de la experiencia científica de los seres organizados de la naturaleza, se trata, en cambio, de un “principio de la posibilidad de las cosas de la naturaleza” (finalidad objetiva y real) (Cf. KU, AA 05: 359-360). Además, Kant encuentra también el principio del Juicio de una finalidad de la naturaleza (entendida, igual que en el primer caso, como adecuación de la naturaleza al Juicio) en su reflexión trascendental sobre la experiencia de lo bello (Cf. KU, AA 05: 245).

Como es bien sabido, la finalidad de la naturaleza es solo un principio que el Juicio se da “a sí mismo (como heautonomía)”⁵² en su reflexión sobre la naturaleza; no tiene un valor explicativo sino sólo heurístico o metodológico, si bien es un principio de naturaleza transcendental; entendiendo por “principio transcendental [...] aquel por el cual se representa la condición universal a priori bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general”.⁵³

Por otro lado, Kant no entiende la finalidad en el sentido de un fin o propósito al cual esté destinado algo, sino en el sentido de unidad, ajuste u organización sistemática de lo diverso, una organización tal que parece depender de la idea o representación previa del todo.⁵⁴

Pues bien, en el ámbito de la biología, la insuficiencia del enlace causal mecánico para comprender, desde él, la forma interna de los organismos naturales justifica la aplicación a los mismos del enlace de los fines; pues, de otro modo, no sería posible una experiencia científica en el campo de lo orgánico. Según el enlace causal mecánico, son las partes las que hacen posible el todo. Pero, desde el punto de vista de la organización interna de las partes o de la materia, los seres naturales vivos sólo nos resultan inteligibles poniendo a la base de su posibilidad una idea, la idea del todo, que fundamente el modo de asociación de las partes; es decir, sólo nos resultan inteligibles en cuanto fines.⁵⁵ En este sentido, el concepto central de la “Analítica del Juicio teleológico” es el concepto de los seres organizados como “fines naturales” (*Naturzwecke*),⁵⁶ una noción que, como decimos, no pretende ser explicativa sino metodológica, aunque necesaria; es decir, no pertenece al Juicio determinante sino al reflexionante.⁵⁷

La configuración interna de los seres orgánicos conlleva un doble aspecto. Uno de ellos concierne al *fundamento* de la misma; el otro hace referencia a la *relación* de las partes entre sí.

⁵²KU, AA 05: 185. En la heautonomía de la facultad de juzgar insiste especialmente Cubo 2012.

⁵³KU, AA 05: 181.

⁵⁴ Cf. sobre ello McFarland 1970, p. 78. Cassirer, por su parte, remite este concepto de finalidad o “adecuación a fin” al concepto de armonía de Leibniz (Cassirer 1978, p. 337).

⁵⁵ Cf. KU, AA 05: 235-236.

⁵⁶ A esta clase de finalidad, referente a la forma interna de un ser organizado, la denomina Kant finalidad interna, distinguiéndola de la finalidad relativa o externa, que se refiere a las relaciones de medios y fines entre los seres de la naturaleza: “La experiencia no conduce nuestro Juicio al concepto de una finalidad objetiva y material, es decir, al concepto de un fin de la naturaleza, más que cuando se ha de juzgar la relación de causa a efecto, que solo nos encontramos capacitados para considerar como legal porque ponemos la idea del efecto de la causalidad de la causa, como la condición de la posibilidad del efecto mismo, contenida a la base de la causa misma. Esto, empero, puede ocurrir de dos maneras: o considerando el efecto inmediatamente como producto del arte, o considerándolo sólo como material para el arte de otros seres posibles de la naturaleza, es decir, o como fin o como medio para el uso, conforme a fin, de otras causa. La última finalidad se llama utilizabilidad (para los hombres), o también la aprovechabilidad (para cualquier otra criatura), y es meramente relativa; en cambio, la primera es una finalidad interna del ser natural” (KU, AA 05: 366-367). En el párrafo 63 Kant niega que las relaciones de utilizabilidad entre los seres de la naturaleza justifique un juicio teleológico sobre la naturaleza; sin embargo, ello no significa que la rechace definitivamente. Veremos más adelante que Kant recupera la finalidad relativa o externa del el concepto de fin natural y que dicha recuperación es muy importante de cara al objetivo sistemático de la tercera *Crítica*.

⁵⁷ Cf. KU, AA 05: 360.

Según el primero, el fundamento de la producción de un ser organizado hay que situarlo fuera de la materia, en una idea. Ello implica una *ampliación* del concepto de naturaleza más allá del mecanismo natural. La naturaleza organizada es interpretada por analogía a la técnica o arte humanos.⁵⁸ La relación de la naturaleza a un entendimiento suprasensible⁵⁹ es uno de los resultados principales de la reflexión sobre la naturaleza organizada. Entre la naturaleza como mero mecanismo natural y el mundo suprasensible de razón práctico-moral señala la tercera *Crítica* el concepto de la naturaleza como técnica. Pero, por otro lado, a Kant no se le escapa que la analogía con la técnica no es adecuada para dar cuenta de otro aspecto esencial de los seres orgánicos: el fenómeno de la autoorganización. Volveremos sobre ello en el último punto; pero veremos que, incluso tomando en consideración ese fenómeno, Kant sigue afirmando la relación de la naturaleza sensible a una causa no sensible, que no podemos pensar más que como un entendimiento.

Según el segundo aspecto, la relación entre las partes que componen el organismo hay que enjuiciarla, no según el esquema determinista de la causalidad mecánica, sino según el esquema teleológico de la relación de *medios y fines*.⁶⁰ Dicha relación es la que recoge Kant en su formulación del principio del Juicio para la investigación de los productos organizados, y que constituye al mismo tiempo la definición de los mismos: “*un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio*. Nada en él es gratuito, sin fin o debido a un ciego mecanismo natural”.⁶¹

En el planteamiento kantiano sobre los organismos, ambos aspectos –el de la causa intencional y el de la relación entre las partes como medios y fines– están relacionados entre sí; más concretamente, el segundo, debido a su incomprendibilidad desde el enlace causal mecánico, se funda en el primero.⁶² Como ha observado McFarland, a diferencia de lo que sucede en la biología contemporánea, *función* significa en Kant *función proyectada*.⁶³

Pero, además, en virtud del argumento de la unidad del fundamento, Kant extiende el concepto de organismo u organización interna, en cada uno de los dos aspectos señalados, a la naturaleza *en su conjunto*.⁶⁴ Por supuesto, el enjuiciamiento de la naturaleza como un sistema de fines sigue siendo un principio regulativo del Juicio reflexionante.⁶⁵

Por el primer aspecto, la naturaleza en su conjunto es puesta en conexión con una causa intencional, es decir, que obra según fines. Y por el segundo aspecto, se obtiene una imagen de la naturaleza que tiene como forma de categorización la relación *medios-fines* en las relaciones externas entre las distintas clases de seres naturales.

⁵⁸ Cf. KU, AA 05: 360.

⁵⁹ Cf. KU, AA 05: 377, 380-381.

⁶⁰ Comparto la opinión de Philonenko, según la cual la finalidad relativa, como finalidad de medio a fin, está ya contenida en el concepto mismo de organismo; referida en este caso, naturalmente, a la relación entre las partes de éste (Cf. Philonenko 1982, pp. 120-121).

⁶¹ KU, AA 05: 376.

⁶² Sobre la conexión entre ambos aspectos, es decir, que la relación recíproca de fines y medios entre las partes de un ser organizado exige poner a la base de dicha relación una causalidad final *vid.* también ÜGTP, AA 08: 178.

⁶³ Cf. McFarland 1970, pp. 110-111. Cf., por ejemplo, KU, AA 05: 360.

⁶⁴ Cf. sobre ello KU, AA 05: 378-379, 380-381.

⁶⁵ Cf. KU, AA 05: 379.

Dicha extensión a la naturaleza en su conjunto representa un momento clave para el objetivo sistemático central de la *Crítica del Juicio*, de vincular la naturaleza con la posibilidad de la libertad en el mundo. De los dos aspectos señalados, aunque inseparables en el planteamiento kantiano sobre la organización de la naturaleza, destacaremos aquí sólo el segundo.

Como decimos, la aplicación del concepto de organismo a la naturaleza en su conjunto, en ese segundo aspecto, aporta una imagen de la naturaleza que tiene como categorización básica la relación *medios-fines* en las relaciones externas entre los seres naturales entre sí. Y dicha categorización tiene como consecuencia, según veremos, un nuevo planteamiento de la condición del *hombre* como ser *natural*.

La concepción de las relaciones entre los seres naturales según la relación de medios-fines constituye, tal como anticipamos más atrás, lo que Kant llama *finalidad relativa* o *externa*.⁶⁶ Rechazada en los párrafos 63 y 67, Kant la recupera, en cambio, en el párrafo 82, desde el concepto de fin natural o finalidad interna.⁶⁷

En el párrafo 63 Kant se opuso a la idea de que la utilidad de cosas en la naturaleza para el hombre o la aprovechabilidad de unos seres para otros en la naturaleza justifique un juicio teleológico sobre la misma; es decir, que la *existencia* de una cosa, por razón de su utilidad o de su aprovechabilidad, pueda ser considerada como “un fin de la naturaleza” (*Zweck der Natur*).⁶⁸

Al comienzo del párrafo 67, en el cual tiene lugar el paso del concepto de fin natural al concepto de la naturaleza en su conjunto como un sistema de fines, Kant se reafirma en ello. Pero subraya el carácter *hipotético* de la finalidad externa, ya indicado también en el párrafo 63: sólo estaría justificado admitir la existencia de algo como fin de la naturaleza (*Zweck der Natur*) si conociéramos el fin (el objetivo) por el cual existe la naturaleza, esto es, el “fin final (*Endzweck*) (*scopus*)” de la existencia de ésta. Ahora bien, ello sobrepasa todo posible conocimiento de la naturaleza, pues un fin semejante “requiere una relación de ésta con algo suprasensible”; “el fin de la existencia de la naturaleza debe ser buscado por encima de la naturaleza”.⁶⁹

Pero en el párrafo 82 Kant justifica la finalidad externa desde el concepto de un ser organizado como fin natural. Sólo en relación con seres organizados pueden otros seres de la naturaleza ser juzgados como medios.⁷⁰ La finalidad externa comporta el concepto de la existencia de algo como fin. Pero ello sólo es posible plantearlo en relación con un ser

⁶⁶“Por finalidad externa entiendo aquella en que una cosa en la naturaleza sirve a otra de medio para un fin” (KU, AA 05: 425); se llama “utilizabilidad (para los hombres), o también la aprovechabilidad (para cualquier otra criatura)” (KU, AA 05: 367).

⁶⁷[...] la noción de fin natural entraña no tanto un rechazo, cuanto un reexamen de la noción de finalidad externa” (Lebrun 2008, p. 473).

⁶⁸KU, AA 05: 367. Nótese la diferencia entre las expresiones *Naturzweck* y *Zweck der Natur*. En la primera expresión se trata del concepto de fin natural y se refiere a su *forma interna*, en el segundo caso se trata de la *existencia* de un ser como fin de la naturaleza. “La finalidad externa es un concepto totalmente distinto del concepto de la interna, que está enlazado con la posibilidad de un objeto, prescindiendo de si su realidad (*Wirklichkeit*) misma es un fin o no” (KU, AA 05: 425).

⁶⁹KU, AA 05: 378.

⁷⁰ Cf. KU, AA 05: 425.

organizado, pues ya su posibilidad descansa en una causa que obra según fines.⁷¹ La pregunta por el fin de la existencia de algo sólo tiene sentido en una representación teleológica de la naturaleza; no, en cambio, en una concepción mecánica de la misma.⁷²

En relación con este punto, referente a la justificación de la finalidad externa desde el concepto de un ser organizado, G. Lebrun (interpretando a Kant desde Hegel) aporta argumentos de interés, centrados en la originalidad de los seres vivos frente a los inorgánicos. Tomar en consideración la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico introduce un cambio respecto a una interpretación de las relaciones medio-fines como meras relaciones contingentes de utilidad; pues la relación de la vida con el “medio-entorno” es de *asimilación* o *apropiación*. Frente a la relación mecánica “*stimulus-reacción*”, la relación característica de la vida es la de “necesidad-asimilación”. “En la asimilación el medio se comporta como medio”. Por eso, sólo en relación con lo orgánico, los medios son propiamente medios. La vida representa un cambio respecto a la relación con el medio-entorno: es capacidad de “transformar las condiciones de existencia en un medio-entorno dado, en lugar de ser determinado por ellas”. Y en este entorno de lo orgánico hay seres, los hombres, capaces de transfigurar la naturaleza y no meramente “de alojarse en ella”.⁷³

La interpretación, aunque libre, aporta luz a los textos kantianos; pues, en efecto, la nueva categorización de la naturaleza en fines y medios introduce aspectos nuevos respecto a la categorización de la misma desde una perspectiva no orgánica.

En primer lugar, la finalidad externa, como también señala Lebrun, queda ante todo como *jerarquía* entre los distintos seres orgánicos.⁷⁴ Por otro lado, y relacionado con lo primero, cambia la visión del modo de *estar el hombre en el mundo*, que en los textos de la fundamentación de la ética parecía responder única y necesariamente al esquema de la relación estímulo-respuesta.⁷⁵

Lo que se recupera del concepto de finalidad externa no son tanto relaciones más o menos contingentes de utilidad cuanto la idea de una jerarquía u “organización” entre los distintos seres orgánicos:

«Cuando una finalidad objetiva, en la diversidad de las especies de las criaturas terrestres y su relación recíproca exterior, como seres construidos conforme a fin, se la convierte en principio, es conforme a la razón pensar, en esa relación, a su vez, una cierta organización y un sistema de todos los reinos de la naturaleza según causas finales».⁷⁶

La jerarquía se establece entre estas tres clases de fines naturales: fines naturales que existen sólo como medios, fin final y fin último.

⁷¹Cf. KU, AA 05: 425.

⁷² Cf. KU, AA 05: 425- 426.

⁷³Lebrun 2008, p. 474 - 477.

⁷⁴Lebrun 2008, p. 476.

⁷⁵ Según la *Grundlegung*, las acciones, en tanto que pertenecientes al mundo sensible, no pueden ser comprendidas más que “como determinadas por otros fenómenos, a saber: apetitos e inclinaciones” (GMS, AA 04: 453).

⁷⁶ KU, AA 05: 427..

En primer lugar, cabe pensar la siguiente jerarquía: fines naturales que existen sólo como medios y un *fin final*, esto es, un fin natural que tuviera en él mismo y no en otros seres naturales el fin de su existencia. En efecto, dado que la existencia de un ser organizado es pensada como un fin cabe preguntarse si:

«el fin de la existencia de un ser semejante de la naturaleza está en sí mismo, es decir, no es sólo fin, sino *fin final* (*Endzweck*), o bien está fuera de él en otros seres de la naturaleza, es decir, no existe, en modo final, como fin final, sino, en modo necesario, al mismo tiempo como medio».⁷⁷

Con ello, la *Crítica del Juicio* parece retomar el motivo que la desencadenó: fundar la posibilidad del fin final como fenómeno en el mundo sensible.⁷⁸ Pero, al mismo tiempo, también parece que vuelve a hacer acto de presencia el *dualismo* entre los dos mundos, pues el fin final, por su carácter incondicionado, no es algo que podamos conocer en la naturaleza:

«[...] cuando repasamos la naturaleza entera no encontramos en ella, como naturaleza, ningún ser que pueda tener pretensiones al privilegio de ser fin final de la creación, y hasta se puede demostrar *a priori* que lo que quizá aun para la naturaleza pudiera ser *último fin* (*letzter Zweck*) con todas las determinaciones y propiedades imaginables con que se le pueda proveer, no puede ser nunca un *fin final* (*Endzweck*)».⁷⁹

Por supuesto, no es poco que la reflexión sobre la naturaleza desde los organismos dé pie a la pregunta por el fin final.⁸⁰ Pero es verdad que la dualidad entre los dos mundos persiste.

En segundo lugar, dentro de la naturaleza, la jerarquía se establece entre: los fines naturales y un *fin último* de la naturaleza, esto es, un ser natural para el cual existen todos los demás o en relación con el cual todos los demás son medios.

¿Es el *hombre* el fin último de la naturaleza? Pues el hombre, por su entendimiento, es el único ser en la tierra capaz de “hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formadas en modo final”.⁸¹ Pero si nos atenemos a una concepción meramente mecanicista de la naturaleza, la respuesta también podría ser que el hombre es un mero medio para el mantenimiento del “equilibrio”⁸² de la naturaleza. Sin embargo, este segundo argumento supone aceptar que los seres organizados no tienen más origen que el mecanismo de la naturaleza; en cambio, una de las grandes posiciones de

⁷⁷ KU, AA 05: 426.

⁷⁸ Cf. KU, AA 05: 195-196.

⁷⁹ KU, AA 05: 426.

⁸⁰ Cf. KU, AA 05: 485.

⁸¹ KU, AA 05: 427.

⁸² KU, AA 05: 427.

la *Crítica del Juicio* es que mecanismo y teleología son compatibles como principios del Juicio reflexionante⁸³.

Por tanto, desde una visión de la naturaleza no limitada al mecanismo natural:

«[...] tenemos motivo suficiente, según principios de la razón, para juzgar al hombre, no sólo, igual que los seres organizados todos, como fin natural (*Naturzweck*), sino también aquí, en la tierra, como el *último fin* (*letzten Zweck*) de la naturaleza, en relación con el cual todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines, y ese juicio, no, desde luego, para el Juicio determinante, pero sí para el reflexionante».⁸⁴

Ahora bien, conceptualizar al hombre como el fin último de la naturaleza representa un cambio (respecto a las *Críticas* anteriores) en la visión kantiana sobre el modo de *estar el hombre en el mundo*.

Como veremos más abajo, la noción del hombre como fin último de la naturaleza conlleva la idea de que puede ser *libre* en el entorno natural.

Kant sitúa la dimensión por la que el hombre puede ser el fin último de la naturaleza en “la aptitud y en la habilidad para toda clase de fines, para los cuales pueda la naturaleza (interior y exteriormente) ser utilizada por el hombre”.⁸⁵ A mi modo de ver, la expresión *utilizar*, debe entenderse en el sentido de *conformar* la naturaleza a sus fines. Por eso, esa dimensión por la que el hombre puede ser enjuiciado como el fin último de la naturaleza se concreta en la *cultura*, como “producción” de su aptitud para fines, en general.⁸⁶

Esto quiere decir que el hombre, en tanto que ser en el mundo, deja de ser visto como fenómeno necesariamente determinado por otros fenómenos, para ser considerado como causa *determinante* en la naturaleza, una afirmación que, por cierto, concuerda con la conocida distinción, en el *Prólogo* de la *Antropología*, entre “lo que la *naturaleza* hace del hombre” y “lo que él *mimo*, como ser que obra libremente, hace o puede y debe hacer, de sí mismo”.⁸⁷

Pero, con ello, parece que hemos llegado, desde la naturaleza, al ámbito que Habermas señala como el ámbito de la libertad, entendida ésta como la vinculación de la voluntad a motivos racionales; dicho ámbito es para Habermas, como veíamos, el de lo sociocultural.

Sin embargo, en el caso de Kant, la relación entre la cultura y la libertad / moralidad exige algunas precisiones. Retomaremos esta cuestión en el último apartado, después de plantear un aspecto que podría dar pie a una interpretación en el sentido de un naturalismo.

⁸³ Kant establece esta posición en la solución a la “Antinomia del Juicio teleológico” (Cf. KU, AA 05: 387-388).

⁸⁴ KU, AA 05: 429.

⁸⁵ KU, AA 05: 430.

⁸⁶ KU, AA 05: 431.

⁸⁷ Anth, AA 07: 119.

[5] Dado que en su discurso sobre el hombre como fin último, Kant sitúa al hombre, con su capacidad racional, entre otros seres *organizados* en la naturaleza, es decir, como perteneciente a una de las especies animales, ¿podría deducirse, a partir de ello, que su voluntad *libre* es una cualidad que le pertenece en tanto que ser natural *organizado*? Por otro lado, Kant remite la libertad, como pusimos de relieve más arriba, a la causalidad de la razón. En este sentido, cabe traer aquí un problema al que aludimos más atrás pero que dejamos para este momento.

Decíamos que la analogía de la técnica, si bien constituye el único modo como nosotros podemos hacernos comprensible la posibilidad de la forma interna de los seres organizados de la naturaleza, en cambio, dicha analogía no es adecuada para dar cuenta de un fenómeno característico de los mismos, que es su capacidad productiva y autoorganizativa.⁸⁸ En la analogía de la técnica situamos el fundamento de la organización interna en una causa racional exterior. Pero en un fin *natural*, en la medida en que es un producto natural y no un producto del arte, la organización debe ser producida por las partes, por la materia. De manera que habría que atribuir a la materia organizada una capacidad organizativa intrínseca.

A mi modo de ver, la posición de Kant en este punto podría sintetizarse aludiendo a dos pasos de la “Crítica del Juicio teleológico”, pertenecientes a la “Metodología del Juicio teleológico”.

Por un lado, en el párrafo 80, Kant expresa su simpatía por el intento de los arqueólogos de la naturaleza, de indagar las causas mecánicas que podrían conducir a un sistema de las naturalezas organizadas.⁸⁹ Sin embargo, Kant se opone a conceder que la materia organizada pueda proceder de la materia bruta, a partir de leyes meramente mecánicas. La tesis de Kant es que el arqueólogo de la naturaleza tiene que “atribuir a esa madre universal una organización, puesta, en modo final, en todas esas criaturas”.⁹⁰ Y, según Kant, esta organización originaria no podemos pensarla más que como procedente de un “entendimiento arquitectónico”.⁹¹

Pero, por otro lado, en el párrafo 81, dentro de las teorías *teleológicas* (ocasionalismo y pre-estabilismo, en la que distingue entre la teoría de la preformación individual y la teoría de la preformación genérica), Kant se inclina hacia aquella que concede un mayor protagonismo a la naturaleza: el sistema de la epigénesis o sistema de la

⁸⁸ Vid sobre ello los párrafos 64 y 65 de la “Analítica del Juicio teleológico”.

⁸⁹ “Esa analogía de las formas, en cuanto, a pesar de toda la diversidad, parecen ser producidas por un prototipo común, fortalece la sospecha de una verdadera afinidad en la producción de una madre común primitiva, por medio de la aproximación gradual de una especie animal a otra, desde aquella en que *el principio de los fines parece más guardado, a saber, en el hombre* hasta el pólipo, y de éste, incluso, hasta los musgos y los líquenes, y, finalmente, hasta la escala inferior que podemos observar de la naturaleza, la materia bruta, de la cual y de cuyas fuerzas, según leyes mecánicas (iguales que las que siguen la producción de los cristales), parece provenir toda la técnica de la naturaleza, que en los seres organizados nos es tan incomprensible que nos creemos obligados a pensar para ellos otro principio” (KU, AA 05: 418-419). La cursiva es nuestra.

⁹⁰ KU, AA 05: 419.

⁹¹ KU, AA 05: 420.

preformación genérica de Blumenbach. Según el pre-estabilismo, “la causa suprema del mundo” “habría puesto en los productos primeros [...] los gérmenes (*Anlage*) sólo mediante los cuales un ser orgánico produce su semejante”.⁹² Pero, a diferencia del sistema de la preformación individual, el sistema de la epigénesis sostiene que esas predisposiciones o gérmenes habrían sido puestos no en los individuos, sino en la especie. De este modo, el sistema de la preformación genérica “considera a la naturaleza como productora de suyo y no sólo como capaz de desarrollo, y así confía a la naturaleza, con el gasto más pequeño posible de sobrenatural, todo lo que sigue desde el primer comienzo”.⁹³

Esto quiere decir que todo intento de interpretación naturalista de la facultad racional en Kant⁹⁴ ha de tener en cuenta que cuando habla de predisposiciones o gérmenes lo hace a partir de la aceptación de una organización teleológica originaria, la cual remite a un entendimiento como causa de la naturaleza.

La posición de Kant en la *Crítica del Juicio* no es ni la de la “autocracia de la materia”⁹⁵ ni la de una eliminación de la naturaleza, sino la de una compatibilidad de mecanismo y teleología, tal como se pone de relieve en la solución de la antinomia del Juicio teleológico. Mecanismo y teleología son contradictorios y se excluyen mutuamente si se adoptan como principios constitutivos del Juicio determinante; pero la contradicción desaparece si se adoptan como máximas del Juicio reflexionante.⁹⁶ Dicha compatibilidad tiene su fundamento en el hecho de que la contingencia de las formas organizadas según el nexo causal mecánico y la necesidad de enjuiciarlas como fines es algo que hay que imputar a la peculiar constitución de la facultad humana de conocer y “no a la posibilidad de las cosas mismas”⁹⁷; pero como nuestro conocimiento se refiere sólo a las cosas como fenómenos, es posible pensar que mecanismo y finalidad se hallen en unidad en un “*intellectus archetypus*”, como sustrato suprasensible de la naturaleza, que podemos poner frente a nuestro “*intellectus ectypus*”.⁹⁸

⁹²KU, AA 05: 422.

⁹³ “[...] (pero sin determinar nada sobre este primer comienzo, en el cual la física, en general, naufraga, por más que intente explicarlo con la encadenación de causas que quiera)” (KU, AA 05: 424).

⁹⁴Entre los elementos que han dado pie a interpretaciones del idealismo trascendental kantiano en el sentido de un naturalismo, cabe destacar, precisamente, los siguientes: la presencia de la noción de disposiciones o gérmenes (*Anlage*) (KU, AA 05: 422); “disposiciones naturales en la especie humana” (KU, AA 05: 432); “disposiciones originarias” (*ursprünglichen Anlagen*), “disposiciones naturales” (*Naturanlagen*) (IaG, AA 08, 17-18); la simpatía que manifiesta Kant por las investigaciones de los arqueólogos de la naturaleza sobre un “prototipo común” (KU AA 05: 418-419), su adhesión a la teoría epigenética de Blumenbach (cf. KU, AA 05: 424); y también la idea de una “epigénesis de la razón” (KrV, B 167). Una interpretación proclive a una interpretación naturalista, e incluso darwinista, se puede ver en Moya 2011, pp. 220-224. Para algunas objeciones a esta línea interpretativa y una lectura no naturalista de la idea kantiana de epigénesis de la razón, vid. García Norro 2011, 180, 183-184. Un proyecto de armonizar a Kant con Lorenz puede verse en Teruel 2015, pp. 23-29.

⁹⁵ KU, AA 05: 421.

⁹⁶ Cf. KU, AA 005: 385-389.

⁹⁷KU, AA 005: 408.

⁹⁸KU, AA 005: 408. “[...] el principio del mecanismo de la naturaleza y el de la causalidad de la misma según fines, en uno y el mismo producto natural, deben reunirse ambos en la dependencia de un principio superior, y brotar juntamente de él, porque si no, en la consideración de la naturaleza, no podrían coexistir uno junto al otro” (KU, AA 05: 412). En la *Crítica del Juicio* la relación del mecanismo con la teleología es de *subordinación* del primero a la segunda (Cf. KU, AA 05: 414-415).

A partir de estas premisas, es decir, a partir de la oposición de Kant a la autosuficiencia de la materia y, por tanto, la necesidad de admitir una organización teleológica originaria (puesta en la especie), por un lado, y a partir de su tesis de la compatibilidad de mecanismo y teleología, por el otro, quizás no haya problema en aceptar que la razón como causa es algo que pertenece al hombre, en tanto que un ser *natural organizado*. De hecho, Kant mismo lo afirma en la “Doctrina de la virtud” de la *Metafísica de las costumbres*:

«En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como *ser sensible*, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como *ser racional* (*Vernunftwesen*) (no simplemente como un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), porque la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente), al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la *libertad* por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora».⁹⁹

Ahora bien, lo que estaría en un nivel diferente a su condición de ser natural organizado (“ser corporal viviente”), tal como evidencia también ese texto, con la distinción entre *Vernunftwesen* y *vernünftiges Wesen*¹⁰⁰, es la libertad de su voluntad o dimensión de la moralidad. Veamos qué aporta en este sentido el discurso kantiano del hombre como fin último de la naturaleza.

Decíamos al final del punto [4] que Kant sitúa la dimensión por la que el hombre puede ser el fin último de la naturaleza en su aptitud para conformar la naturaleza a sus fines y en la producción de dicha aptitud, esto es, en la cultura. Pero nos preguntábamos si con ello (que vendría a corresponderse con el concepto habermasiano de la libertad como motivación racional de la acción) estamos ya en el ámbito de la libertad.

Pues bien, la respuesta es: sí, pero con condiciones. Veámoslo.

Según el discurso de la tercera *Crítica* sobre el fin último, el hombre no es fin último de la naturaleza meramente por su capacidad de proponerse fines y someter a ellos a la naturaleza, sino que Kant introduce, como *condición* para ser el fin último, la voluntad de ser fin final:

«Como único ser en la tierra que tiene entendimiento (*Verstand*), y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él, ciertamente, señor, en título, de la naturaleza, y si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es, según su determinación, el último fin de la naturaleza (*letzte Zweck der Natur*), pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final (*Endzweck*); éste, empero, no debe ser, de ningún modo, buscado en la naturaleza».¹⁰¹

⁹⁹ MS, AA 06: 418.

¹⁰⁰ Sobre esta distinción *vid.* Lebrun 2008, p. 487.

¹⁰¹ KU, AA 05: 431.

Fin último significa el concepto de un ser respecto al cual todos los demás seres pueden ser considerados como medios. Y fin final significa en este contexto de las relaciones externas entre los seres organizados de la naturaleza el concepto de un ser que tiene en él mismo y no en otros seres naturales el fin de su existencia.¹⁰² Pero se nos dice (justamente en el texto recién citado) que el fin final “no debe ser, de ningún modo, buscado en la naturaleza”.¹⁰³

De acuerdo con el párrafo 84, fin final es el hombre, pero en cuanto “sujeto de moralidad” y, por tanto, “como noumeno”¹⁰⁴. Por tanto, en la *Crítica del Juicio* persiste la *dualidad* entre la naturaleza y la libertad como lo práctico-moral.

Ahora bien, que persista la dualidad no significa que no sea posible la *armonía* entre la condición natural del hombre y su dimensión práctico-moral. Destacar dicha armonía constituye, a mi juicio, el objetivo central de la doctrina kantiana sobre el hombre como fin último de la naturaleza; y se pone de relieve en dos aspectos.

Por un lado, porque el hombre tiene una constitución natural, su aptitud para proponerse fines y conformar la naturaleza a ellos, que concuerda con la posibilidad de ser fin final. En este sentido, la naturaleza *ha preparado* al hombre para poder ser fin final.¹⁰⁵

Por otro lado, porque dicha armonía constituye el sentido de la cultura. En la medida en que consista en la armonía de la naturaleza con la moralidad, la cultura es el aspecto por el que el hombre puede ser el fin último de la naturaleza.¹⁰⁶ Precisamente por eso introduce Kant, en el concepto del hombre como fin último de la naturaleza, la condición de ser fin final: el hombre podrá ser el fin último de la naturaleza en la medida en que la conforme a sus fines; pero no a cualquier clase de fines, que podrían hacer de él un medio más, sino a sus fines *morales*, los únicos respecto a los cuales no depende de la naturaleza.¹⁰⁷

¹⁰²Cf. KU, AA 05: 426.

¹⁰³ Cf. también KU, AA 05: 426, 431. “Fin final es el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad” (KU, AA 05: 434. El fin final “es incondicionado” (KU, AA 05: 435).

¹⁰⁴Cf. KU, AA 05: 435. En este párrafo 84, en el que se enfoca la representación teleológica de la naturaleza en el aspecto de la relación de la naturaleza sensible con un entendimiento suprasensible como causa intencional del mundo, se llega a la conclusión de que el *fin final de la existencia del mundo* es el hombre (aunque sólo en tanto que *sujeto de la moralidad*, pues ésta es lo único *incondicionado*). Fin final significa aquí el fundamento de determinación de la causa inteligente del mundo. Dicho fin final, como decimos, es el hombre en cuanto ser moral. Pero, además, de acuerdo con este párrafo 84, esta dimensión moral, aunque nouménica, aparece como encajada en la causalidad teleológica natural del hombre. Cabe añadir que, según el modo de razonar de este párrafo, el fin final existe en el mundo como efecto (Cf. KU, AA 05: 434-436); por tanto, el hombre es ser natural y, al mismo tiempo, fin final.

¹⁰⁵“[...] para encontrar en dónde en el hombre al menos, hemos de poner aquel último fin de la naturaleza, debemos buscar lo que la naturaleza puede llevar a cabo para *preparar al hombre* a lo que él mismo ha de hacer para ser fin final y separarlo de todos los fines, cuya posibilidad descansa en cosas que no se pueden esperar más que de la naturaleza” (KU, AA 05: 431). La cursiva es nuestra.

¹⁰⁶“[...] sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana (no la propia felicidad en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del hombre, en la naturaleza irracional, orden y armonía” (KU, AA 05: 431).

¹⁰⁷ De ahí que Kant no sitúe la dimensión por la que el hombre puede ser el fin último de la naturaleza en la felicidad. Pues para la consecución de ésta, incluso aunque no sea entendida como mera satisfacción de la

Así pues, de acuerdo con el discurso sobre el hombre como fin último, en Kant la cultura no se identifica sin más con la libertad. La *cultura*, como producción de la aptitud del hombre para proponerse fines y conformar la naturaleza a ellos, pertenece a la dimensión *natural* del hombre. En cambio, la libertad, como lo práctico-moral, tiene su origen en el nivel de los fundamentos incondicionados de determinación de la voluntad, es decir, en la ley moral.

En la perspectiva kantiana, la libertad no procede de la confrontación del hombre con el medio. De lo contrario, estaríamos ante un monismo naturalista respecto a la libertad. Eso sí, la libertad está llamada a *realizarse en el medio*. Y en el párrafo 83 de la *Crítica del Juicio* Kant señala como medio el de “las relaciones de los hombres unos con otros”¹⁰⁸. La cultura puede y debe ser *realización* de la *libertad*, tal como se pone de relieve en el pensamiento histórico y jurídico-político de Kant.¹⁰⁹

Para Habermas, tener una imagen coherente del mundo significa poder justificar la libertad desde el hombre como ser natural. Para ello se inspira, como corresponde a un naturalismo, en una determinada teoría científica; en este caso, la teoría de la evolución. Para Kant, en cambio, tener una imagen coherente del mundo significa sólo que el hombre, en tanto que ser natural situado entre otros seres naturales, posea las condiciones de posibilidad necesarias para ser libre en el mundo. En este sentido, su capacidad de obrar según fines o causalidad teleológica natural se integra *armónicamente* con la posibilidad de *realizar* la libertad en la naturaleza, conformando ésta a sus fines *libres*, que es para Kant el verdadero sentido de la cultura.¹¹⁰

Por eso, frente a un enfoque naturalista, la posición kantiana en el debate contemporáneo sobre el determinismo y la libertad, con la exigencia de una imagen coherente del mundo, que incluya al hombre como ser natural, puede ser caracterizada como una *armonía en la dualidad*.

animalidad, el hombre depende en buena medida de la naturaleza. En lo que concierne al fin natural de la felicidad, el hombre es “siempre sólo un anillo en la cadena de los fines naturales” (KU, AA 05: 430).

¹⁰⁸ KU, AA 05: 432.

¹⁰⁹ Cf., por ejemplo, IaG, aa 08: 17, 21. Sobre la armonía de la política con la moral en Kant, *vid.*, Andaluz 1998.

¹¹⁰ Estoy de acuerdo con Lebrun cuando subraya la diferencia de origen entre cultura y moralidad: Kant “instituye la diferencia esencial entre fin último (*letzter Zweck*) y fin supremo (*Edzweck*) para subrayar mejor esta diferencia de origen” (Lebrun 2008, pp. 486-487). Pero no comparto el juicio de que en la tercera *Crítica* no haya reconciliación (Cf. *ibid.*, p. 486). La cultura no lleva necesariamente a la moralidad; pero, de acuerdo con Delbos, prepara al hombre para el ejercicio del gobierno de la razón; si bien la cultura no constituye el fin supremo, ella le proporciona, al menos en el orden del mundo sensible, una imagen de lo que es este fin, y le invita por ello a tender a él (Cf. Delbos 1969, p. 467). Conciliación no significa, a mi juicio, un origen común; en tal caso, estaríamos en un monismo; conciliación significa más bien una predisposición y orientación de la constitución natural del hombre hacia la moralidad y, con ello, la posibilidad de llevar a la naturaleza su armonía con la moralidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allison, H. E. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos / UAM, Barcelona. [Título original: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University, New Haven / Londres, 1983].
- Andaluz Romanillos, A. M^a. (2013), *Las armonías de la razón en Kant: Libertad, Sentimiento de lo bello y Teleología de la naturaleza*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- (2011), “Sistemática de la naturaleza y vida orgánica en la *Crítica del Juicio*”, en P. J. Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 91-137.
- (1998), “Kant: la armonía de la política con la moral”, en E. Bonete Perales (Coord.), *La política desde la ética. I. Historia de un dilema*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, pp. 85-108.
- (1990), *La Finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- Cassirer, E. (1978), *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México. [Título original: *Kants Leben und Lehre*, Yale University Press, New Haven, 1918].
- Delbos, V. (1969), *La philosophie pratique de Kant*, Presses universitaires de France, París.
- Cubo Ugarte, O. (2012), *Kant. Sentido común y subjetividad*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Flamarique, L. (2013), “La exigencia de principios constitutivos de la realidad. La solución de Kant al ‘amor no correspondido’ de la modernidad”, en *Monismo, Dualismo, Pluralismo*, Volumen monográfico de *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinares*, no. 2, pp. 33-61. <http://grupo.us.es/naturalezayl>. Acceso: julio, 2015.
- García Norro, J. J. (2011), “Las imágenes biológicas en la *Crítica de la razón pura*”, en P. J. Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias, op. cit.*, pp. 165-184.
- Habermas, J. (2011), *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid. [Título original: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999].
- (2006), “Libertad y determinismo”, en *idem, Entre naturalismo y Religión*, Paidós, Barcelona, pp. 159-188. [Título original: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005].
- (1986), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid. [Título original: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968].
- Kant, I., *Gesammelte Schriften* (AA), Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900 ss. (En la ordenación de las obras de Kant vamos a seguir un criterio alfabético).
- , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anth, AA 07).
- , *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (EEKU, AA 20). [Traducción española: Sánchez Madrid, N. (2011), *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid].

-----, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS, AA 04). [Traducción española: García Morente, M. (2009), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid].

-----, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (IaG, AA 08). [Traducción española: R. Aramayo, R. (2011), *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Alianza Editorial, Madrid].

-----, *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, AA 05). [Traducción española: Granja Castro, D. M^a (2005), *Crítica de la razón práctica*, FCE / UAM / UNAM, México].

-----, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, A y B). [Traducción española: Ribas, P. (2010), *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid].

-----, *Kritik der Urteilskraft* (KU, AA 05). [Traducción española: García Morente, M. (2007), *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid].

-----, *Die Metaphysik der Sitten* (MS, AA 06). [Traducción española: Cortina Orts, A. y Conill Sancho, J. (1989), *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid].

-----, *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (ÜGTP, AA 08). Lebrun, G. (2008), *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid. [Título original: *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*, Armand Colin, Paris, 1970].

McFarland, J. D. (1970), *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Moya, E. (2011), "Kant y la embriología", en P. J. Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias*, *op. cit.*, pp. 185-224.

Philonenko, A. (1982), "Kant et la philosophie biologique", en *idem*, *Études kantiennees*, J. Vrin, Paris, pp. 118-135.

Sánchez Madrid, N. (2011), "Contingencia y trascendentalidad: La *Primera Introducción* de la *Crítica del Juicio* y la *catábasis* reflexiva de la *Lógica trascendental*", Introducción a Immanuel Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, *op. cit.*, pp. 11-84.

Teruel, P. J. (2015), "Crítica de la leicología pura. El enfoque lorenziano como punto de partida para una posible hermenéutica naturalista de la filosofía trascendental", en *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI*. Actas del I Congreso internacional de la Red Española de Filosofía, Vol. XII, pp. 23-29:

<http://redfilosofia.es/congreso/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/VOL12.pdf>. Acceso: Agosto, 2015.

