

ARTÍCULOS ¿KANT ECOLOGISTA?

Antonio Pérez Valerga
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

RESUMEN

El artículo expone tres perspectivas desde las cuales la filosofía de Kant puede ser útil para una reflexión ecológica actual: un punto de vista moral, otro jurídico y, finalmente, uno vitalista. Se verá así que, lejos de tener una posición antropocéntrica, Kant nos da poderosas razones para respetar a la naturaleza, animada e inanimada.

PALABRAS CLAVE

Kant, ecología, virtud, derecho, naturaleza, cosmología.

ABSTRACT

The article presents three perspectives from which Kant's philosophy can be useful for a contemporary ecological reflection: a moral standpoint, a juridical one and, finally, a vitalist one. We shall thus see that, far from having an anthropocentric position, Kant gives us powerful reasons to respect nature, whether animated or unanimated.

KEYWORDS

Kant, ecology, virtue, right, nature, cosmology

Introducción

¿Se puede encontrar en Kant algún tipo de aporte al ecologismo? ¿Existe en su obra un llamado a la responsabilidad hacia los animales y el medio ambiente? ¿Podemos considerar a Kant como algo distinto a uno de los máximos representantes del antropocentrismo moderno? ¿Estarán equivocados los autores que han hecho estas críticas a su filosofía desde Schopenhauer en adelante?

El presente artículo busca responder positivamente a esas preguntas. Para ello analizaremos, primero, el lugar clásico en el que Kant trata el problema de nuestra relación con los animales y la naturaleza, parágrafos del 16 al 18 de los “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud” (segunda parte de *La metafísica de las costumbres*), parágrafos que, tomados en conjunto, son llamados por el mismo Kant una “sección episódica”. Luego, nos enfocaremos en la primera parte del mismo libro, los “Principios metafísicos de la doctrina del derecho”, sobre todo en lo que se refiere al derecho privado, es decir, al derecho de propiedad. Por último, revisaremos brevemente lo que Kant tiene que decir sobre la naturaleza en la *Crítica del juicio*, más allá de lo que ya había dicho en sus dos primeras *Críticas*.

I

Antes de discutir el tema más general de nuestra responsabilidad con respecto a la naturaleza, vale la pena empezar por citar al mismo Kant en lo que respecta al trato con los animales:

Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone (...) íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres.²

Estas palabras han sido desautorizadas por muchos autores como totalmente insuficientes, no solo para regular nuestro trato con los animales, sino también para fundamentar una posible ética de respeto y defensa de la naturaleza en general porque, en efecto, parecen reducir nuestra responsabilidad al trato con otros seres humanos y convertir a los animales y a la naturaleza en simples medios para nuestros fines.

Seguramente, el primero en dirigir esta crítica a Kant fue Schopenhauer, quien en su *Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*³ resalta sarcásticamente después de citar el mismo párrafo:

Así que se debe tener compasión por los animales solo como ejercicio, y ellos son, por así decirlo, solo el fantasma patológico para la práctica de la compasión con los hombres. (...) En la moral filosófica (los animales) quedan inmediatamente proscritos, son meras ‘cosas’, simples medios para cualquier fin, acaso vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovibles, y cosas semejantes.⁴

² Kant, *Metafísica de las costumbres*. Citaremos este libro indicando sus siglas (MC), seguidas de AA: 6 (Akademie Ausgabe, tomo 6) y el número de página correspondiente; por último, insertaremos los datos de la edición castellana, de la cual hemos extraído las citas. Para esta cita: MC, AA 6: 443 (Kant, 2008, pp. 309-310).

³ Schopenhauer (1993).

⁴ Schopenhauer (1993, p. 189).

Aparte de hacer notar que la ética de la compasión de Schopenhauer –en tanto está dirigida a los animales, pero no a la naturaleza en general– no alcanza a fundamentar una ética ecológica, lo cual es el objetivo de este artículo, es necesario decir que estas acusaciones de crueldad son totalmente injustas, como bien debía saber Schopenhauer por lo que señala Kant en el párrafo citado y también por lo que escribe inmediatamente después; pero no deja de ser motivo de reflexión el que Kant insista en considerar a los animales y a la naturaleza como simples medios para nuestros propios fines, por lo menos a primera vista. Kant afirma, en efecto, que no debemos matar a los animales haciéndolos sufrir innecesariamente, ni para defendernos de ellos ni para hacer experimentos, pues son “abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos”, pero continúa diciendo –y este es el problema– que

(...) incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forman parte indirectamente del deber del hombre, es decir, del deber con respecto a estos animales, pero si lo consideramos directamente, es solo un deber del hombre hacia sí mismo.⁵

Kant, entonces, no considera permisible la crueldad con los animales y no debemos dejar de notar que nuestro autor exige de nosotros gratitud para nuestros caballos y perros –¡cómo si fueran miembros de la casa!– y que, incluso, la naturaleza inanimada merece cierta consideración de nuestra parte; pero siempre insiste en lo que parece ser un trato instrumental:

Con respecto a lo bello en la naturaleza, aunque inanimado, la propensión a la simple destrucción (*spiritus destructionis*) se opone al deber del hombre hacia sí mismo: porque debilita o destruye en el hombre aquel sentimiento que, sin duda, todavía no es moral por sí solo, pero que predispone al menos a aquella disposición de la sensibilidad que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo también sin un propósito de utilidad (por ejemplo, las bellas cristalizaciones, la indescriptible belleza del reino vegetal).⁶

Para lidiar mejor con estas aparentes debilidades de la argumentación kantiana, que la harían inservible para una ética ecológica contemporánea, sería útil pensar con detenimiento lo que Kant quiere decir con “deber del hombre hacia sí mismo”, frente al más simple e indirecto “deber con respecto” a los animales. Como lo ha hecho notar de la manera más sistemática la profesora Heike Baranzke de la Universidad de Tübingen en su ya clásico artículo sobre el tema⁷, es importante situar lo que dice Kant en estos párrafos en el conjunto de su “Doctrina de la virtud” de *La metafísica de las costumbres*. El acercamiento de esta autora nos parece más adecuado que entrar en los detalles de la (por lo demás, muy importante) discusión del tema de nuestro trato ético con los animales en Korsgaard y en Nussbaum⁸.

Martha Nussbaum, después de una interesante crítica al utilitarismo, exige de una teoría ética dos elementos que no se pueden garantizar: lo que podemos llamar un elemento kantiano, que cada individuo sea considerado como un fin en sí mismo (es necesario notar aquí, sin embargo, que según la autora este elemento tendría que ser complementado de tal manera que lo que importe sea el individuo, al contrario de lo que vale para Kant, que no solo considera su naturaleza racional, sino

⁵ MC; AA 6: 443; 2008, p. 310; resaltado añadido.

⁶ MC; AA 6: 443; 2008, p. 309; resaltado añadido.

⁷ Baranzke (2004).

⁸ Cf. Korsgaard (2004); Nussbaum (2004).

especialmente su capacidad de sentir). Y, segundo, un elemento que ella llama neoaristotélico, gracias al cual se debería reconocer que lo importante es asegurar diferentes formas de vida con las respectivas actividades que aseguran su florecimiento. Este elemento le permite establecer una diferencia con la admiración (en el fondo, puramente estética) que podemos sentir hacia un paisaje o hacia las formas maravillosas de un cristal, pues los animales no serían solamente objetos de admiración, sino incluso sujetos de justicia. De este modo, y en contra de una fundamentación utilitarista (aunque, repetimos, desde un punto de vista no exclusivamente kantiano), Nussbaum quiere conseguir un “consenso superpuesto” como el que recomienda Rawls, en el que se consiga un acuerdo entre la mayor cantidad de personas, cualquiera sea su credo o posición política.

Christine Korsgaard, por su parte, también combinando a su manera a Kant con Aristóteles, aunque confiriendo mayor peso a la autonomía, piensa que los seres humanos tenemos deberes directos hacia los animales porque ellos desean un bien natural que constituye su bien propio, y porque nuestra propia importancia como fines en sí mismos incluye nuestra naturaleza animal. Traducido, el párrafo en el que resume su posición, dice:

Tomándonos a nosotros como fines en sí mismos, legislamos que el bien natural de una criatura que es importante para sí misma es la fuente de exigencias normativas. La naturaleza animal es un fin en sí misma, porque nuestra propia legislación así lo establece. Y esa es la razón por la que tenemos deberes hacia los otros animales.⁹

En lo que a nosotros respecta, preferimos no seguir a estas autoras por tres razones: primero, porque, centrándose en nuestros deberes hacia los animales, no ofrecen razones directas para respetar a la naturaleza inanimada; segundo, porque, como ellas mismas reconocen, en su argumentación van más allá de lo que dice Kant; y, tercero, porque podemos encontrar en Kant mismo –concretamente en la *Crítica del juicio*– lo que ellas han tomado de Aristóteles, a saber, la idea de un “bien natural” que, como veremos en la última parte de este artículo, aparece en Kant bajo la forma de una “finalidad interna” de la que habla Kant en el parágrafo 66 de su tercera *Crítica*.

Es necesario, pues, volver a Kant. Ya habíamos hecho notar que los parágrafos 16 a 18 de los “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud” llevan como encabezado el título “Sección episódica”; además tienen como subtítulo “La anfibología de los conceptos morales de reflexión: tomar como un deber hacia otros lo que es un deber del hombre hacia sí mismo”. Es necesario partir de estos parágrafos porque, luego de leer esta sección atentamente, veremos que el hecho de que nuestros deberes hacia los animales no sean únicamente deberes, lejos de significar un desprecio y una relación utilitaria con ellos, se encuadra dentro de nuestras correctas relaciones no solo con la naturaleza, sino, como dice Kant, con seres espirituales como los ángeles e incluso con Dios.

En la introducción a esta sección, en efecto, Kant razona que solo podemos tener deberes hacia otros seres que sean no solo racionales (personas), sino empíricamente existentes, pues un “deber hacia cualquier sujeto es una coacción ejercida por la voluntad de este”¹⁰, de tal manera que cualquier presunto deber hacia esos dos tipos de seres no es sino una anfibología que nos hace confundir nuestro *deber con respecto* a esos seres con un *deber hacia* ellos. Ya dijimos algo sobre nuestros deberes “con respecto” (si queremos hablar un lenguaje estrictamente kantiano) a los animales y a la naturaleza y volveremos sobre ellos, pero es momento de subrayar que, desde el punto de vista de la filosofía

⁹ Korsgaard (2004, p. 106).

¹⁰ MC; AA 6: 442 (Kant, 2008, p. 308).

trascendental en general, este rigor es necesario para ser consecuentes con el “giro copernicano” que Kant había realizado con la *Crítica de la razón pura* cerca de veinte años antes, lo cual se hace claro cuando trata acerca de nuestros deberes *con respecto* a Dios, concretamente nuestro deber de tener una religión –es decir, el deber de reconocer nuestros deberes como mandatos divinos–.

En el parágrafo 18 de la "Tugendlehre" ("Doctrina de la virtud") de la *Metafísica de las costumbres*, nos advierte Kant que no es este un deber que tengamos hacia Dios, pues Dios es solamente una idea que nosotros mismos producimos, sea para explicar la finalidad del mundo como una totalidad (primera *Crítica*), sea para que sirva de móvil a nuestra conducta (segunda *Crítica*); y, sin embargo,

(...) es un deber del hombre hacia sí mismo aplicar esta idea que se ofrece inevitablemente a la razón, a la ley moral en nosotros, donde su fecundidad es máxima. Por tanto, en este sentido (práctico) puede decirse que es un deber del hombre hacia sí mismo tener una religión.¹¹

El giro copernicano se revela pues como un giro antropocéntrico, en el sentido específico de que toda obligación o responsabilidad que podamos asumir es, en primer lugar, un deber hacia nosotros mismos como seres humanos: un deber de autonomía, como veremos.

Pero esto nos coloca nuevamente ante otra de las objeciones a la filosofía de Kant : que cualquier cosa estaría permitida para los seres humanos, dueños de la creación y, por consiguiente, autorizados a emplearla como mejor les parezca. Para ver que esto no es cierto, debemos preguntarnos en qué consisten los deberes con nosotros mismos, de los que dependen, según Kant, nuestros deberes con respecto a seres no-humanos, sean inanimados, irracionales o espirituales.

Los deberes para con nosotros mismos son deberes directos dirigidos a incrementar la propia perfección moral¹², de los que Kant distingue dos tipos. El primero es el deber de aceptar como móvil de la voluntad únicamente la ley moral (el imperativo categórico) y no contentarnos con actuar conforme al deber, sino por el deber en sí mismo. Kant resume este deber como un mandato: “sed santos”¹³. El segundo deber para nosotros mismos se resume en el mandato “sed perfectos” y se refiere a la necesidad de realizar nuestro deber completo y de “lograr la totalidad del fin moral en lo que respecta a sí mismo”¹⁴, es decir, realizar todas las virtudes que podamos lograr. Ahora bien, tanto el deber de ser santos como el de ser perfectos, siendo deberes hacia nosotros mismos, se diferencian de otros deberes en que son directos. Esto significa que no son instrumentales para conseguir otro propósito que no sea la propia perfección moral, que consiste, como ya dijimos, en mantener una voluntad pura. Es por eso que podemos considerar que, aunque Kant parece confundir dos tipos de exigencias en el parágrafo citado al comienzo de esta primera sección –por un lado, la exigencia propiamente moral de santidad y perfección y, por el otro, una exigencia pragmática de realizar actos que nos permitan mantener y acrecentar esa pureza–, nuestros deberes con los animales y la naturaleza no son instrumentales, forman parte de nuestra dignidad de seres racionales, y transgredirlos nos hace impuros e inútiles para cualquier acción racional o ética. Más aún, Kant afirma que los deberes hacia nosotros mismos son tan fundamentales que:

(...) suponiendo que no hubiera semejantes deberes, no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos. Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo porque la ley, en virtud de la cual yo me

¹¹ MC; AA 6: 444 (Kant, 2008, p. 311).

¹² Cf. MC; AA 6: 446 (Kant, 2008, p. 314).

¹³ Cf. MC; AA 6: 446 (Kant, 2008, p. 314).

¹⁴ Cf. MC; AA 6: 446 (Kant, 2008, p. 314).

considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo.¹⁵

Parece, pues, que hay algo intrínsecamente incorrecto en maltratar a los animales y a la naturaleza y no es solo un argumento psicológico el que lo prohibiría. La tesis de este trabajo es justamente que el deber de proteger la naturaleza, inanimada o viviente, no se sigue en Kant de la compasión que podamos tener hacia ella –de hecho, esa no es tampoco la razón por la cual debemos respetar a los seres humanos–, pero tampoco para que se debilite nuestros sentimientos de belleza y entumezca nuestra compasión cuando tengamos que tratar con nuestros semejantes, sino que es un deber que impide que perdamos tanto nuestra propia dignidad moral como la posibilidad de convertirnos en seres verdaderamente libres.

II

En la introducción de *La metafísica de las costumbres*, Kant distingue claramente entre persona y cosa.

Persona es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación [...]. Una cosa es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*).¹⁶

Con base en esta distinción, Kant puede proceder, luego, en la *Rechtlehre* (Doctrina del derecho), a dar un paso más en su reflexión sobre nuestro trato con la naturaleza y a establecer que nuestros deberes y derechos con respecto a las cosas no pueden ser responsabilidades que tengamos con ellas, sino solamente con nosotros mismos en tanto somos seres racionales, es decir, responsables de nuestros actos: “Propia y literalmente entendido, no hay un derecho (directo) a una cosa, sino que se denomina así a lo que corresponde a alguien frente a una persona que está en posesión común con todos los demás”.¹⁷

Pero, ¿cuál es el fundamento de nuestro derecho sobre las cosas y cuál es el límite de nuestro arbitrio para usarlas como queremos?

Es sabido que Kant se inscribe en la tradición del derecho natural, también en lo que se refiere al derecho de propiedad privada, aunque su acercamiento a esta corriente típicamente moderna del pensamiento jurídico y político está determinado –no podría ser de otra manera– por su metodología trascendental. Es por eso que, en sentido estricto, no podemos decir que los seres no-humanos en general puedan tener derecho sobre nosotros, porque el derecho supone una exigencia consciente mutua de la que no son capaces los animales, ni las plantas, ni menos la naturaleza inanimada; pero tampoco el mismo Dios. Según Kant, como ya dijimos, solo tenemos deberes y derechos frente a otros seres humanos. Pero nuevamente, lejos de considerarlo como un antropocentrismo, el derecho a la propiedad y al uso de la naturaleza debe ser entendido, en el conjunto de la argumentación trascendental, como parte de un proyecto moral de construcción de sujetos libres, único proyecto que puede fundamentar nuestra responsabilidad jurídica respecto al uso de las cosas naturales y, como veremos en las siguientes páginas, una responsabilidad que exige incluso su consolidación en una legislación cosmopolita de conservación y uso racional del mundo.

¹⁵ MC; AA 6: 417-418 (Kant, 2008, p. 275).

¹⁶ MC; AA 6: 223 (Kant, 2008, p. 30).

¹⁷ MC; AA 6: 261 (Kant, 2008, p. 77).

En ese sentido¹⁸, Kant deja en claro que no puede estar de acuerdo con una concepción de la propiedad que la reduzca a la posesión física de un objeto (llama a esta postura “realismo de la posesión”). Pero tampoco le resulta suficiente una posición como la de Locke, que fundamenta el derecho a la propiedad en el trabajo. Para Kant, la única fundamentación posible del derecho de propiedad es una concepción positiva de la libertad como capacidad de autolegislación de la razón pura práctica. Es lo que él llama “idealismo de la posesión”, en el que se fundamenta toda posibilidad de una *possessio noumenon* (posesión inteligible) más allá de la posesión física, pero provisional, de un objeto. Así, es solo un acto de determinación del libre arbitrio del sujeto moral el que pone a disposición del ser humano la naturaleza, tanto para su uso como para su posesión. Los seres humanos tenemos una voluntad libre que no puede ser limitada sin violentarla; pero, además, siendo seres finitos, necesitamos de las cosas del mundo y de las otras personas para subsistir. Por eso, a nuestro derecho a una voluntad libre se le debe añadir un derecho a poseer todo lo que es necesario para nuestro desarrollo físico y sobre todo moral. Kant lo dice a su manera en el párrafo 2 de “Los principios metafísicos del derecho”, el llamado “Postulado jurídico de la razón práctica”:

Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto exterior del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto sin dueño (*res nullius*).¹⁹

Ahora bien, esta ampliación de nuestro derecho más allá de lo que poseemos directa o físicamente solo puede estar basada, para Kant, en el compromiso mutuo de todos los seres humanos a aceptar una restricción a nuestra libertad, en principio ilimitada, debido a que algún otro, en un acto de “apropiación originaria”, nos prohíbe usar ciertos objetos de nuestro arbitrio porque los ha tomado de antemano y hecho exclusivamente suyos.” Por esto, junto al postulado jurídico de la razón práctica citado antes, Kant ofrece una “deducción” de la posesión jurídica en el párrafo 6 de la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*: mientras que la posesión física es puramente analítica (quien me despoja de lo que yo poseo físicamente, atenta contra mí), la posesión inteligible es una proposición sintética *a priori* que necesita una justificación (es decir, una deducción) a partir de la posesión originariamente común de la tierra por todos los hombres. En este párrafo 6, Kant ofrece un ejemplo de la posesión de un terreno que, siendo un acto del arbitrio privado, no es solamente arbitrario, sino que se funda en una voluntad general que autoriza la posesión privada del mismo.²⁰

En el párrafo 13, que lleva como título “Todo suelo puede ser adquirido originariamente y el fundamento de la posibilidad de esta adquisición es la comunidad originaria del suelo en general”, Kant explica lo anterior con mayor claridad, empezando por el título mismo: mientras que su primera parte se explica por el postulado de la razón práctica, ya citado antes, la segunda parte se explica porque:

(...) todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad). Esta posesión (*possessio*), que difiere de la residencia (*sedes*) como posesión voluntaria y, por tanto, adquirida y duradera, es una posesión común, dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica.²¹

¹⁸ Para lo que sigue, cf. los primeros seis párrafos de la primera parte de la “Doctrina del derecho”, “El derecho privado” (MC AA 6: 245-252; Kant, 2008, pp. 55-65).

¹⁹ MC AA 6: 246 (Kant, 2008, p. 56).

²⁰ Cf. MC AA 6: 250 (Kant, 2008, p. 62).

²¹ MC AA6: 262 (Kant, 2008, p. 78).

La posesión y uso de la naturaleza no están basados para Kant en una voluntad individual arbitraria, sino en la voluntad unida y en el reconocimiento recíproco –ambos conceptos los obtiene de su lectura de Rousseau–, así como en un acto de distribución consentida y contractual de todos los posibles poseedores, incluidos los que están por venir.

De lo que hemos dicho hasta ahora, puede derivarse un argumento propiamente kantiano para la defensa jurídica de la naturaleza. El punto de partida de Kant es que los seres humanos, debido al postulado jurídico expuesto en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, tenemos derecho a la propiedad privada de las cosas y también de la tierra, porque en caso contrario nuestra capacidad de actuar en el mundo quedaría gravemente limitada. Pero si la propiedad es tan decisiva para el desarrollo moral, es decir, para la autonomía de los seres humanos, entonces el uso irresponsable y destructivo de los recursos naturales en general y particularmente de la tierra destruiría las condiciones bajo las cuales es posible el uso de nuestra libertad. Dicho de otro modo, la necesidad de la propiedad y, por consiguiente, del derecho privado para el ejercicio de la libertad exige que los bienes de este mundo sean mantenidos como apropiables para la realización de los fines humanos, tanto hoy como en el futuro. En caso contrario, el libre arbitrio humano perdería su capacidad de elegir, que sería más un sueño inútil que una realidad.

Anderson-Gold lo dice de la siguiente manera:

Los seres humanos (...) no pueden oponerse a la naturaleza porque ellos mismos son animales dependientes del ecosistema. La destrucción de otras formas de vida en la búsqueda de un consumo ilimitado no puede ser el propósito último de la humanidad como especie.²²

III

Resumiendo, entonces, lo que hemos visto hasta aquí, podemos decir que, si bien para Kant únicamente los seres humanos pueden tener deberes y derechos en función de su libertad moral, nosotros tenemos obligaciones respecto de la naturaleza y todas las cosas, pero no porque tengamos un deber moral frente a ellas, sino porque tenemos una relación de responsabilidad con las mismas. Tal como hemos visto, esto se da en dos sentidos: primero, como un deber frente a nosotros mismos de ser virtuosos; y, segundo, como un derecho al uso racional y responsable del mundo. Sin embargo, una de las más graves críticas a la posición kantiana en lo que respecta a una ética ecologista consideraría que, incluso, la defensa que hemos intentado hacer hasta ahora en este artículo, sería insuficiente para quitarle a la filosofía trascendental su sesgo antropocéntrico.

Desde la ecología profunda, por ejemplo, se entiende que la actual crisis ecológica tiene una de sus causas principales en una concepción instrumental de la naturaleza, producto del dualismo metafísico que sobrevalora al sujeto racional frente a sus aspectos puramente físicos o empíricos, es decir, frente a nuestra naturaleza animal. Kant sería uno de los principales representantes de esta visión (reduccionista)²³ que, en el mejor de los casos, ofrecería tibias políticas ambientalistas, pero solo en función de las necesidades humanas, por ejemplo, para asegurar una justicia distributiva y las necesidades de la humanidad por venir. Sin embargo, debido al explosivo aumento de la población mundial, al consumismo y al individualismo que promueve el modelo económico mundial, parece

²² Anderson-Gold (2008, p. 11).

²³ Anderson-Gold (2008, p. 3).

imposible que el altruismo racionalista pueda frenar la degradación del medio ambiente, por lo menos con la rapidez con la que, según los datos y la opinión de los especialistas, deberíamos actuar.

Frente a esto, los representantes de la ecología profunda proponen lo que consideran la única verdadera defensa del medio ambiente, basada en el valor intrínseco de la naturaleza. Pero, en realidad, es ahí donde empiezan sus dificultades, pues para fundamentar filosóficamente sus posiciones se ven obligados a recurrir y adecuar a autores clásicos cuyas doctrinas no siempre permiten que se las transforme en ese sentido. Un ejemplo privilegiado de esto es el de uno de los fundadores de la ecología profunda, en cuanto al nombre y al concepto, Arne Naess, quien intenta fundamentar su posición en la metafísica panteísta de Spinoza. Pero, más allá de él, los representantes de la ecología profunda se han relacionado críticamente con las filosofías feministas del cuidado, con teorías de científicos como Fritjof Capra o como Humberto Maturana y Francisco Varela, con el budismo y otras filosofías orientales y hasta con los movimientos New Age.²⁴

Aunque, según estos autores, no es posible encontrar en Kant una filosofía que ayude a fundamentar un ecologismo más o menos radical, es decir, no-antropocéntrico, hay algunos otros intérpretes de su filosofía que han llevado su investigación más allá de las dos primeras críticas y, basándose en un análisis de la *Crítica del juicio*, afirman que el método trascendental, lejos de obligarnos a una reducción de la naturaleza a los intereses y alcances de nuestro entendimiento, permite una comprensión racional del mundo como un cosmos independiente de las leyes físicas sin que se limite a ser el lugar de una ilusoria libertad trascendente o nouménica.²⁵

Al comienzo de la “Análisis del juicio teleológico”, en efecto, en los párrafos 62-66 de la *Crítica del juicio*, Kant introduce una serie de conceptos destinados a comprender la naturaleza como algo distinto de un conjunto de leyes mecánicas de atracción y repulsión. Esto es coherente con la temática del libro en su conjunto, en el que Kant está estudiando el juicio reflexionante que, a diferencia del juicio determinante que había expuesto en la primera *Crítica*, no subsume un singular bajo un concepto universal ya dado; por el contrario, dado el singular, busca el universal que le corresponde.

En la primera parte del libro, Kant ha descrito una de sus manifestaciones, el llamado juicio estético, donde se ha referido al concepto de vida, pues el juicio reflexionante resulta tener una relación íntima con el sentimiento de aumento o disminución de las fuerzas vitales (bajo la forma de placer o displacer). Ahora, en el juicio teleológico, desarrolla más concretamente el concepto de vida tal y como puede percibirse en los organismos.

Los organismos, a diferencia de los artefactos y de la naturaleza inanimada en general, tienen, según Kant, una finalidad interna: no podemos explicar la vida solo desde los conceptos del entendimiento, pues, además de que no puede ser reducida al movimiento y a la interacción mecánica, la vida parece ser un fin en sí misma, independiente de cualquier otro objeto. Es por eso que, en el párrafo 63 de la *Crítica del juicio*, Kant diferencia entre una finalidad relativa, característica de la naturaleza física, y otra finalidad interna, esencial para pensar la vida.

Así, y coincidiendo en esto con Aristóteles, encuentra que las cosas naturales y vivientes se comportan de una manera íntimamente ligada a su propia naturaleza. En otras palabras, los organismos se explican solamente como un proceso de autorrealización, lo que los diferencia tanto de los objetos inanimados

²⁴ Cf. Sessions (1995).

²⁵ Cf. Nuzzo (2017); Ginsborg (2016).

—que se mueven por causas mecánicas externas— como de los artefactos —cuya forma o finalidad está determinada desde fuera por un artesano—. Kant llama fin al concepto de un objeto que es causa de la realización de ese objeto, por lo que incluso debe considerarse que los animales y plantas tienen un fin interno. Al contrario, los objetos inanimados solo pueden tener una finalidad relativa, que es contingente respecto de los objetos para los cuales es útil. Así, algo que tiene una finalidad independiente de las otras cosas es un fin en sí y no sirve para otro propósito, vale por sí mismo. Ya en su filosofía práctica, Kant había indicado que los seres humanos, en cuanto son morales o libres, son fines en sí mismos; pero en este caso no se refiere a objetos de la razón práctica, sino a objetos que tienen una realidad independiente de nosotros y que tienen una finalidad propia que existe como un fin natural²⁶.

Un fin natural es necesariamente causa y efecto de sí mismo y actúa de acuerdo a su propia naturaleza; tiene lo que Kant llama una “fuerza formadora”²⁷, a diferencia de las máquinas, que tienen solo una “fuerza motriz”.²⁸ En el párrafo 64 de la *Crítica del juicio*, Kant propone un ejemplo de esta fuerza formadora²⁹: un árbol es un fin de la naturaleza que, primero, engendra otro árbol (se reproduce según la especie); segundo, se engendra según el individuo, es decir, crece, lo que es completamente distinto de un aumento puramente mecánico según la simple magnitud; tercero, la conservación de cada una de sus partes depende de la conservación de todas las otras.

Ahora bien, esta finalidad interna, propia de los seres vivos, es análoga a la capacidad de desear, característica de los seres humanos. Es más, en la “introducción” a la *Metafísica de las costumbres*, Kant une la capacidad de desear con el concepto de vida, pues define ambos en términos de representación:

La facultad de desear es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida³⁰.

Claro que una volición es parte de nuestra experiencia interna y no podemos extenderla hacia los seres vivos sino por analogía. Pero esto es suficiente para que algunos autores consideren que la naturaleza organizada puede tener también ciertos derechos, que podríamos llamar derechos ecológicos. El problema persistiría, sin embargo, porque este tipo de argumentación sería válido solo para los seres vivos y no para la naturaleza en su conjunto. Es por eso que, por último, debemos prestar atención al hecho de que el juicio reflexionante cumple una función heurística o, más precisamente, hermenéutica, de orientación para nuestros juicios de valor. La ascensión desde los hechos observables hasta contextos cada vez más amplios y explicativos puede llevarnos finalmente a una unificación de los dos ámbitos en los que Kant ha separado nuestra experiencia: el campo de las leyes naturales y el campo de la libertad, hasta llegar a otro orden de cosas, el de la experiencia estética. En ese sentido, podemos comprendernos a nosotros mismos como parte de la naturaleza viviente y, entonces, nos dice Angelica Nuzzo:

²⁶ Cf. *Crítica del juicio* (CJ); AA 5: 375 (Kant, 1977, p. 330).

²⁷ CJ; AA 5: 374 (Kant, 1977, p. 329); resaltado en el original.

²⁸ CJ; AA 5: 374 (Kant, 1977, p. 329); resaltado en el original.

²⁹ Cf. CJ; AA 5: 371 (Kant, 1977, p. 371).

³⁰ MC; AA 6: 211 (Kant, 2008, p. 13). En el párrafo 10 de la *Crítica del juicio*, Kant ofrece una definición más general y sin relación inmediata con la representación: “El fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél”; pero añade un poco más adelante: “La representación del efecto es aquí el motivo de determinación de su causa y precede a esta última” (CJ; AA 5: 220; 1977, p. 147).

Se invierte la dirección del cuestionamiento trascendental; la naturaleza ocupa ahora el lugar central –el todo precede a las partes (y las hace posibles)–. La naturaleza nos dirige (reflexivamente) hacia nosotros mismos; la naturaleza nos desafía y nos cuestiona. Reflexionar sobre la naturaleza como cosmos equivale a reflexionar sobre nosotros mismos para encontrar nuestro lugar dentro de ese cosmos.³¹

En este caso, podríamos hablar de una nueva cosmología en la *Crítica del juicio*, no como una alternativa a la ciencia matemática y mecanicista de Newton, sino como su integración, es decir, como la base de una crítica racional que pueda romper, por un lado, con la especialización de las ciencias naturales y, por el otro, con el acercamiento puramente moral propio de la filosofía práctica. La conservación y el cuidado de la naturaleza no sería, en este caso, una obligación externa a nosotros mismos, sino parte de lo que podríamos llamar, parafraseando nuevamente a Rousseau –de quien Kant nunca estuvo muy lejos–, amor de sí.

CONCLUSIONES

Tanto desde su teoría de la virtud, como desde la teoría del derecho y la concepción crítica de lo que es la vida, Kant se ha mostrado como un autor útil para abordar el problema ecológico. No solamente nos ofrece un acercamiento sistemático desde las tres perspectivas citadas, sino también una argumentación única para regular nuestro comportamiento con los animales y plantas e incluso con la naturaleza inanimada. No es solamente que los seres humanos tengamos una obligación con nosotros mismos de no maltratar a los animales y de no destruir a la naturaleza –sin que esto signifique, como hemos visto, subordinarlos a nuestra naturaleza racional–; ni se trata tampoco de que Kant se limite a argumentar jurídicamente en función de las necesidades humanas de distribución de la riqueza y de simple supervivencia –el único fin que subordina a todos los demás es el fin moral–. En un sentido más profundo y radical, hemos visto que Kant considera al ser humano como parte de la naturaleza y, más allá de sus poderes racionales de dominio y uso técnico, como un ser que necesita de su capacidad de juzgar para encontrar su lugar en el cosmos. Es más, con su concepto de finalidad interna, Kant parecería ser el autor de la tradición clásica de la filosofía mejor preparado para sustentar una posición ecológica radical como la de la ecología profunda, pues su concepto de finalidad interna implica dos de las tesis esenciales de aquella corriente de pensamiento contemporánea: que todos los seres tienen la necesidad de autorealizarse y que, por consiguiente, el antropocentrismo no se sostiene.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson-Gold, S. (2008). The Purposiveness of Nature: Kant and the Environmental Ethics. En Rohden, V. et al. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, tomo 3 (pp. 3-22). Berlín: Gruyter.
- Baranzke, H. (2004). Does Beast Suffering Count for Kant: A Contextual Examination of §17 in The Doctrine of Virtue. En *Essays in Philosophy*, vol. 5, número 2. Recuperado de <http://commons.pacificu.edu/eip>.
- Ginsborg, H. (2016). Kant's Biological Teleology and its Philosophical Significance. En Bird, G., *A Companion to Kant* (pp. 455-470). Malden: Blackwell.
- Kant, I. (1977). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2014). *Werke*. Akademie Ausgabe. Berlín: Felix Meiner.

³¹ Nuzzo (2017, p. 81).

- Korsgaard, C. (2004). Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. En Peterson G. B. (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values* (pp. 77-110). Salt Lake City: University of Michigan.
- Nussbaum, M. (2004). Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals. En Nussbaum, M. & Sunstein, C. (eds.). *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (pp. 299-320). Nueva York: Oxford.
- Nuzzo, A. (2017). Kant's 'Other Nature'. En: Kuperus, G. *Ontologies of Nature* (pp. 87-113). Cham: Springer.
- Schopenhauer, A. (1993). Escrito concursante sobre el fundamento de la moral. En *Los dos problemas fundamentales de la ética* (pp. 133-298). Madrid: SigloXXI.
- Sessions, G. (1995). *Deep Ecology for the twenty-first Century*. Boston: Shambhala.