

**DE LOS ORGANISMOS AL FIN FINAL DE LA  
CREACIÓN: COMENTARIO A LA  
METODOLOGÍA DEL JUICIO TELEOLÓGICO EN  
LA CRÍTICA DEL JUICIO**

*Autora:* Encarnación Almécija Fernández

*Resumen*

En este trabajo intento exponer por qué la teleología, como un principio a priori de la facultad de juzgar, hace posible la comprensión de la naturaleza como una totalidad llena de vida, cuya manifestación traza una historia evolutiva en la que intervienen los organismos, entendidos como *fines naturales*, y el propio ser humano, considerado no sólo como un *fin último* de la naturaleza, sino también como el *fin final de la creación*. En este sentido, el análisis de los diferentes usos del Juicio teleológico implícitos en este desarrollo, permite a Kant interpretar la causalidad de la libertad como el *tránsito* efectivo entre el reino de la naturaleza y el reino de la moralidad.

*Palabras clave*

Juicio teleológico, fines naturales, fin último, fin final, causalidad de la libertad, tránsito.

*Abstrac*

In this work I try to explain why teleology, as an a priori principle of the faculty of judgment, makes possible the understanding of nature as a whole full of life, whose manifestation traces an evolutionary history in which

organisms, understood as *natural ends*, and the human being himself, considered not only as an *ultimate goal of nature*, but also the *ultimate goal of creation*, intervene. In this way, the analysis of the different uses of teleological judgment implicit in this development allows Kant to interpret the causality of freedom as the effective *transition* between the kingdom of nature and the kingdom of moralit

*Key words*

Teleological judgment, Natural ends, Ultimate goal of nature, Ultimate goal of creation, Transition

*El universo no estaba grávido de la vida ni la biosfera del hombre. Nuestro número salió en el juego de Montecarlo. ¿Cómo sorprenderse de que como quien acaba de ganar allí mil millones, sintamos la extrañeza de nuestra condición?*

J. Monod, *Azar y necesidad*<sup>1</sup>.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las dos primeras *Críticas* de Kant cumplieron el objetivo de hacer posible la elaboración de una ciencia rigurosa de la naturaleza y, a la par, de abrir un camino para la realización de la libertad humana. Ambos ideales llenaban el ánimo del filósofo de admiración y de respeto<sup>2</sup>. Dada la importancia que el reino de la libertad tiene en la *Crítica de la Razón Práctica*, era necesario buscar un punto de unión entre el mundo de la naturaleza, regulado por las leyes mecánicas, y el mundo de

---

<sup>1</sup> J. Monod, *Azar y necesidad*, Tusquets, Barcelona, 1988, p. 149.

<sup>2</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1981, p.223.

la libertad o de la legalidad moral. En la conclusión de esta obra, Kant plantea esta cuestión, mostrando la disociación inherente a la criatura humana como animal y como ser moral:

*El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos niqula, por decirlo así, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi moralidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible [...], sino que va a lo infinito<sup>3</sup>*

Con el deseo de salvar "el abismo infranqueable" existente entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, Kant definió, en el prólogo a la *Crítica del Juicio*, el concepto de "capacidad de juicio" como una facultad reflexiva que juega un papel mediador entre el entendimiento y la razón<sup>4</sup>. En este contexto, la finalidad sería el principio a priori de la facultad de juzgar en virtud del cual la naturaleza es entendida como un sistema inteligible que se dirige, en última instancia, a hacer posible la moralidad o la libertad en el mundo. Siguiendo este presupuesto, este trabajo pretende analizar los diferentes usos del Juicio teleológico en la comprensión de la naturaleza, así como describir en qué consiste la "audaz aventura de la

---

<sup>3</sup> Ibid., pp. 223-224.

<sup>4</sup> I.Kant, *Crítica del Juicio*, Austral, Barcelona, 2013, pp. 87-91.

(Uso la traducción de Manuel García Morente y utilizo el número de párrafo, seguido del número de página en las citas textuales en el cuerpo del texto).

razón"<sup>5</sup> que nuestro filósofo emprende en su teoría acerca de la evolución de los seres vivos.

## 2. LA TELEOLOGÍA EN CUANTO CRÍTICA

A lo largo de la *Crítica del Juicio*, la teleología no se analiza como una doctrina positiva repleta de los residuos pre-críticos de la filosofía tradicional. Por el contrario, Kant la desarrolla como una parte integrante de la crítica trascendental de la razón y en conexión con el uso del juicio teleológico en sus obras capitales. Desde este presupuesto, él recuerda en el párrafo 79 de esta obra, la división establecida en la ciencia filosófica, entre teoría y práctica. Ahora bien, puesto que la teleología constituye la clave para unificar estos ámbitos y dado que su pretensión es cognoscitiva, no se la puede incluir en la parte práctica de esta disciplina. Pero, entonces, ¿qué lugar debe ocupar en la enciclopedia de todas las ciencias?, se pregunta Kant:

*¿Pertenece a la (propiamente llamada) ciencia de la naturaleza o a la teología? Una de las dos cosas debe ser, pues de tránsito de la una a la otra no puede ninguna ciencia servir, porque tránsito significa sólo la articulación u organización del sistema y no lugar alguno en el mismo (&79:378-380).*

Como se desprende de este fragmento, la teleología no forma parte de la teología porque está dirigida a la comprensión de la causalidad en la naturaleza y, por consiguiente, se diferencia totalmente del uso trascendente que la teología hace del concepto de divinidad. Tampoco puede pertenecer a la doctrina de la naturaleza ya que ésta atiende al mecanismo

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 383.

de las causas eficientes, y la finalidad excede este ámbito. Así pues, la teleología representa el tránsito (*Übergang*) y puede cumplir su función de articulación del sistema y unificación de las dos partes. Como indica Kant a continuación:

*La teleología, como ciencia, no pertenece, pues, a doctrina alguna, sino solo a la crítica, y, por cierto, a la de una facultad particular de conocer, a saber, el Juicio. Pero en cuanto contiene principios a priori, puede y debe decir el método de cómo se debe juzgar sobre la naturaleza según el principio de las causas finales; y así, su metodología tiene, por lo menos, influjo negativo en el proceder de la ciencia teórica de la naturaleza y también en la relación que ésta pueda tener, en la metafísica, con la teleología, como propedéutica de esta última (&79:380).*

### **3. DE LA FINALIDAD FORMAL A LA FINALIDAD OBJETIVA DE LA NATURALEZA**

En la Introducción de la *Crítica del Juicio*, Kant define "la sujeción formal a un fin" como un principio trascendental del Juicio que orienta la investigación de la naturaleza hacia la comprensión lógica de una multiplicidad de formas naturales. Esto significa que la finalidad no es una categoría ontológica o real de la naturaleza, sino un principio mediante el cual la facultad de juzgar se da una ley a sí misma para reflexionar sobre la naturaleza. Por lo tanto, el principio de la finalidad de la naturaleza pertenece al ámbito de las ideas reguladoras de la razón y tiene un carácter heurístico<sup>6</sup>:

---

<sup>6</sup> I. Kant *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 105-111.

## ALFA n° 36

El juicio teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza; pero sólo para traerla a principios de observación e investigación, *según la analogía* con la causalidad por fines, sin pretender *explicarla* por ellos. Pertenece pues, al Juicio reflexionante, no al determinante (&61:312).

Ahora bien, si se abandona el enfoque formal y se analiza la finalidad desde un punto de vista objetivo, observamos que esta noción tiene una función específica en el mundo de los organismos. En el ámbito natural, el postulado de unidad de la razón posibilita al Juicio, en su reflexión, unir las múltiples expresiones de un ser en el espacio y en el tiempo bajo la idea de fin para hacer posible la comprensión del fenómeno de la vida. Cassirer explica el concepto que Kant tiene de la naturaleza como una "*totalidad de formas de vida*"<sup>7</sup>, de la siguiente manera:

*Concebimos el fenómeno de la vida como un múltiple entrelazamiento de momentos sueltos, de tal modo que el pasado se mantiene vivo en el presente y que en ambos actúa y se percibe ya la tendencia hacia el futuro. Este tipo de entrelazamiento es el que solemos designar con la palabra y el concepto de organismo*<sup>8</sup>.

Como resultado de esta orientación fenomenica, el concepto de fin natural (*Naturzweck*), como un ser organizado que se organiza a sí mismo (&65:328), no es meramente una idea regulativa de la razón; es una idea realizada en un producto

---

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p.392.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.392.

de la naturaleza que ha de guardar, no obstante, una relación independiente de la experiencia. Desde este presupuesto, el mundo orgánico expresa una finalidad concreta u objetiva que constituye el objeto de reflexión del Juicio teleológico. Como indica Kant: "Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio. Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo natural" (&66:287). Sin embargo, si en la *Crítica de la razón pura*, la causalidad aparece como un principio constitutivo de la naturaleza y de la experiencia entonces, ¿cómo se puede compatibilizar este principio fundamental del conocimiento físico con una comprensión teleológica de los seres vivos? Kant es consciente de este problema y en la *Dialéctica del Juicio teleológico* abre un camino para conciliar entre sí los postulados aparentemente incompatibles del principio teleológico y el de la causalidad. Esta senda indica que es posible sostener la afirmación de que "toda producción de cosas materiales es posible por meras leyes mecánicas" y al mismo tiempo aseverar que "alguna producción no es posible por meras leyes mecánicas" (&70:343). La antinomia aparece si ambas máximas se toman como principios objetivos. En cambio, desaparece en cuanto concebimos ambos principios como máximas metodológicas del Juicio reflexionante, que se complementan mutuamente para hacer posible la investigación allí donde las leyes mecánicas resultan insuficientes<sup>9</sup>. Esta solución implica que el Juicio teleológico no puede renunciar ni a las categorías puras del entendimiento para explicar legalmente la naturaleza, ni al concepto de fin que la razón le ofrece, teniendo en cuenta que éste ha de usarse como un principio heurístico de comprensión, de

---

<sup>9</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., 345-365.

acuerdo con las limitaciones inherentes a nuestras facultades de conocimiento<sup>10</sup>.

La estrategia que Kant propone en la *Metodología del Juicio teleológico*, en los párrafos 80 y 81 se asienta en la solución indicada. Observemos que la conjunción de ambos principios debe respetar los siguientes preceptos: El primero obliga a subordinar necesariamente el principio mecánico bajo el principio teleológico en la explicación de una cosa como fin de la naturaleza, considerando que la naturaleza discursiva del entendimiento humano limita los intentos de explicación exclusivamente mecánica (§80:381) El segundo, vincula ambos principios en la explicación de un fin de la naturaleza como un producto natural (§81:386):

*Es por eso razonable, y hasta meritorio, seguir el mecanismo de la naturaleza para una explicación de los productos naturales, tan lejos como ello pueda hacerse con verosimilitud y no abandonar este ensayo porque sea imposible en sí coincidir por su camino con la finalidad de la naturaleza (§80: 381).*

Por el primer precepto, el mecanismo de la naturaleza es insuficiente para poder determinar las cualidades de un ser vivo. Para que sea factible esta posibilidad, los organismos tienen que estar originariamente sometidos a una causalidad final. Por el segundo precepto, no basta el fundamento teleológico de un ser organizado para que pueda ser pensado como un producto natural. Para ello, hay que recurrir a la causalidad eficiente, ya que sin ese tipo de causalidad los seres orgánicos dejarían de ser productos naturales. Ahora bien, tratar de revelar el origen de la vida atendiendo solo a la

---

<sup>10</sup> Ibid., pp. 360-378.



causalidad mecánica es tan absurdo, comenta Kant, como esperar que aparezca un "Newton que haga concebible aun sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención" (§75: 359).

### **3.1. EL PRINCIPIO MECÁNICO JUNTO AL PRINCIPIO TELEOLÓGICO EN LA EXPLICACIÓN DEL ORIGEN DE LA VIDA**

Desde el punto de vista kantiano, la teoría epigenética de Blumenbach constituye un ejemplo paradigmático de cómo se deben conjugar el mecanismo de la naturaleza con el principio teleológico en la investigación sobre el origen de la vida:

*[Blumenbach ]pone ya en la materia organizada todo comienzo de un modo físico de explicación de las formaciones de que hablamos. El hecho de que la materia se haya originariamente formada a sí misma según leyes mecánicas; que de la naturaleza, de lo que no tiene vida, haya podido brotar la vida, y la materia encajarse por sí misma en la forma de una finalidad que se conserva a sí misma, eso es lo que declara atinadamente contrario a la razón, pero deja al mismo tiempo al mecanismo natural una parte indeterminable, pero al mismo tiempo imposible de desconocer, bajo ese principio, investigable para nosotros, de una organización originaria; para ello llama a la facultad de la materia (a diferencia de la fuerza formativa, meramente mecánica, que a ella se añade universalmente), en un cuerpo organizado, una tendencia a la formación (que está, por decirlo así, bajo la condición o instrucción de la primera) (§81:389).*

Del análisis de este fragmento se desprende que la necesidad del Juicio de poner en la base de un organismo una organización primitiva que pueda producir formas organizadas es, desde el marco de la filosofía trascendental, un límite de la experiencia y no una realidad que se pueda de algún modo experimentar. Kant considera improbable encontrar una explicación causal a la concordancia existente en las diferentes especies animales. Pero, en todo caso, la similitud de formas en los vivientes remite a una fuerza de formación (*bildende Kraft*) o "madre común primitiva", que debe estar dotada de "una organización, puesta en modo final, en todas las criaturas" (&80:383). El finalismo que recorre el proceso evolutivo según Kant converge en este fundamento de "organización originaria" que permite al Juicio clasificar las formas finales de los seres en un reino animal o vegetal (&80:382). Sin el recurso a la causalidad final resultaría imposible tal clasificación, o se perdería la especificidad del mundo orgánico en un universo material. Kant comenta a este respecto, que el "arqueólogo de la naturaleza" tiene libertad para hacer de este fundamento previo un principio constitutivo del origen, pero al hacerlo correría el riesgo de recaer en la antinomia del Juicio. En consecuencia, no le queda más remedio que retrotraer el concepto de una "fuerza de formación" de la vida a las condiciones finitas del conocimiento humano, es decir, a la discursividad de nuestro entendimiento. Solo así, como una estrategia heurística, Kant puede garantizar la especificidad de lo orgánico dentro un universo material<sup>11</sup>.

Podemos condensar lo dicho hasta aquí diciendo que, en relación al origen de la vida a partir de la materia inerte, el principio mecánico es sólo *una máxima subjetiva* para el

---

<sup>11</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 381-385, &80.

Juicio, o sea, un principio metodológico que estimula la investigación sobre ese origen que, si bien puede llegar muy lejos, nunca podrá prescindir del recurso a la finalidad<sup>12</sup>. Por otro lado, la máxima teleológica no hace más que testimoniar la incapacidad para explicar un tránsito de la materia inorgánica a la materia viva. Por eso, es necesario un principio derivado de la máxima finalista que obligue a "no admitir nada en la fuerza engendradora que no pertenezca también, en un sistema de fines, a una de las primitivas disposiciones no desarrolladas" (&80:384), o, dicho de otro modo, toda organización vital debe hallarse siempre en una organización previa. El modo de entender este principio determinará los distintos modelos teóricos sobre el origen de vida que Kant va a exponer en los parágrafo 80 y 81 de esta obra. En ellos, el autor indica que toda generación conocida es *generatio homónyma*, es decir, produce un individuo con la misma organización que la especie de su progenitor. Según esta definición, este tipo de generación también es *univoca*, porque la *generatio univoca* induce al Juicio a reflexionar sobre los organismos que proceden de otros, aunque son diferentes de ellos. El filósofo insiste en que a priori no hay contradicción alguna en concebir, por ejemplo, que ciertos animales acuáticos acaben convirtiéndose en animales de fango, y éstos, tras algunas generaciones, se transformen en animales terrestres, si bien, la naturaleza no ha dado muestra alguna de este proceso (&80:383). En cambio, ve absurda la *generatio aequivoca* porque explica "la producción de un ser natural por medio de la mecánica de la materia bruta no organizada" (&80:383).

A tenor de estas clasificaciones, Kant sostiene que la diversidad de las formas de vida o las variaciones dentro de

---

<sup>12</sup> Ibid., &&77,78.

las especies que contingentemente se producen en la naturaleza hacen patente el potencial plástico de la misma y la influencia de las condiciones ambientales en el desenvolvimiento de los seres vivos y del hombre. Si a esta idea le añadimos la existencia de una "fuerza generadora" presente en las disposiciones finales de los ancestros de la especie, que es capaz de reproducir hereditariamente variaciones de los individuos, hallaremos una visión evolutiva de las especies, en apariencia, cercana a las tesis de Darwin. Pero no confundamos la posición de Kant, –advierte G. Lebrun<sup>13</sup> –, puesto que para nuestro autor, el azar o la "autocracia de la materia" referida a un organismo por nuestro entendimiento carece de sentido<sup>14</sup>:

*Aún en lo que se refiere a la modificación a que están sometidos, en modo contingente, algunos individuos de especies organizadas, cuando se encuentran que el cambio de su carácter es recogido hereditariamente en la fuerza generadora, no puede ello, convenientemente, ser juzgado más que como el desarrollo ocasional de una disposición final, ya existente primitivamente en la especie [...], pues el principio de la teleología de no juzgar como no final, en un ser organizado, nada de lo que se conserve en la reproducción del mismo, debería, por tanto, en la*

---

<sup>13</sup> G. Lebrun afirma que Darwin mantiene la distinción que hace Kant entre los caracteres específicos ("como puntos por los que las especies difieren de otras especies del mismo género") y los caracteres genéricos por los que "el ancestro común ha transmitido por herencia a sus descendientes". Sin embargo, afirma el intérprete, que aquí se acaban las similitudes puesto que Kant no admitiría la selección natural para explicar la diversidad porque este concepto implica admitir una discontinuidad en la naturaleza y en el filósofo solo cabe hablar de flexibilidad de la misma (en G. Lebrun, *Kant y el final de la metafísica*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pp. 467- 468).

<sup>14</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., p. 385, &80.

*aplicación, ser muy incierto y sólo valedero para el tronco primitivo (que, empero, ya no conocemos) (&80:384).*

### **3.2. LA EMBRIOGÉNESIS: ENTRE PREFORMACIONISMO Y LA EPIGÉNESIS.**

En el siglo XVIII, las clasificaciones de plantas y animales de Linneo, el sistema de ordenación zoológica de Cuvier o las ideas de Buffon propiciaron la consolidación de una concepción evolutiva de las formas de vida. En lo que respecta al desarrollo ontogénético, Kant fue testigo del debate entre dos teorías científicas, el "preformacionismo" y la "epigénesis". La primera sostenía que todos los seres vivos habían sido creados por Dios en su perfecta forma adulta. Desde este presupuesto, explicaban el desarrollo de un embrión como una dilatación mecánica del ser miniaturizado (homúnculo) y contenido en el esperma (animaculismo) o en el óvulo sin fecundar (ovismo). Ambas versiones fueron las dos variantes principales de la teoría preformacionista en el siglo XVIII.

En cambio, la segunda teoría señalaba la existencia de una potencia o "fuerza vital" en la propia naturaleza para transformarse a sí misma, tal y como se mostraba en el desarrollo embrionario. Los antecedentes de esta teoría se remontaban a Aristóteles, que interpretó el crecimiento embrionario como una secuencia de génesis de órganos y no como un crecimiento de estructuras preexistentes. Científicos como M. Malpighi (+1694), A. Von Haller (+1777) o Caspar Wolff (+1794), el científico más importante de la epigénesis del siglo XVIII, fueron, sin duda, inspiradores de las tesis evolutivas de Kant. El filósofo hace una breve exposición de estas teorías en el parágrafo 81. Por ejemplo, del *ocasionalismo* comenta que "la causa superior del mundo daría

inmediatamente la formación orgánica conforme a su idea [...] a la materia que en tal apareamiento se mezcla" (§81:387). Desde su punto de vista, esta teoría destruye la idea de naturaleza puesto que el organismo es formado completamente por una causa sobrenatural, y nadie que estuviera en contacto con la filosofía podría admitir algo así. Además, Kant añade, irónicamente, que el ocasionalismo reduce el coito o "agrupamiento" a "una mera formalidad" (§81:387).

*Los defensores de la teoría de la evolución, que exceptúan cada individuo de la fuerza formadora de la naturaleza para hacerlo venir inmediatamente de la mano del Creador, no querían atreverse a hacer que ello aconteciese según la hipótesis del ocasionalismo, de tal modo que el agrupamiento fuese una mera formalidad, bajo la cual una causa superior, inteligente, del mundo, habría decidido formar cada vez un fruto con mano inmediata y confiar a la madre solo el desarrollo y nutrición del mismo" (§81:387).*

Sobre el *pre-estabilismo de la causa*, el filósofo explica que la sabiduría suprema "habría puesto en los productos primeros [...] los gérmenes, mediante los cuales un ser orgánico produce su semejante" (§81:387). En esta teoría la intervención divina es menor que en la anterior, puesto que únicamente introduce los gérmenes de la especie en los primeros ejemplares de forma que se vayan renovando continuamente a través de los individuos. En consecuencia, la naturaleza tiene aquí un papel más activo en la producción natural que en el *ocasionalismo*.

A continuación, Kant distingue dos versiones del *pre-estabilismo de la causa*: por un lado, la llamada *preformacion*

*individual* (o teoría de la evolución tal y como se entendía en el siglo XVIII); por otro lado, la de la escuela de la *epigénesis*. Según la primera teoría, las generaciones son transmisores de la semilla que la causa suprema introdujo en la matriz de la primera madre al comienzo del mundo. De esta manera, la semilla que contiene la configuración completa del futuro engendrado se va heredando, a su vez, por vía materna. El filósofo opina que esta tesis no supone un avance con respecto al ocasionalismo<sup>15</sup>, aunque aquí la intervención divina sea menor; y tampoco explica por qué hay formas monstruosas o híbridos en la naturaleza. El anatomista solo ve en esos monstruos, el producto de una finalidad sin fin producida por una distracción del Creador. Es verdad que el semen del individuo masculino alimenta al embrión, indica el filósofo, pero sería impensable suponer “una fuerza de formación final” en los procesos de reproducción. En definitiva, según Kant, los preformacionista niegan “la fuerza de formación” a la naturaleza para depositarla en una providencia artística<sup>16</sup>.

En contraste con esta posición, la *epigénesis* resulta más razonable ya que en esta teoría la naturaleza produce por sí misma la forma de los organismos<sup>17</sup>. La epigénesis, puede ser llamada también *preformación genésica* o *teoría de la involución* porque “la facultad productora de los generadores estaba preformada *virtualiter* según los gérmenes internos finales que fueron atribuidos a su tronco, es decir, que estaba

---

<sup>15</sup>I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 388, &81

<sup>16</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 388, &81.

<sup>17</sup> “Considera a la naturaleza productora de suyo y no sólo capaz de desarrollo, y así confía a la naturaleza, con el gasto más pequeño posible de lo sobrenatural, todo lo que sigue desde el primer comienzo (pero sin determinar nada sobre este primer comienzo (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 (Ibid., pp. 388-389, &81).

*virtualiter* preformada la forma específica” (&81:387). Como ya comentamos en el anterior apartado, Kant hace una elogiosa referencia a la teoría epigenética de Blumenbach pero, a diferencia de este naturalista, él supone la existencia de los “gérmenes internos finales” que contienen la forma específica atribuida a un tronco, en el que se unifica la diversidad de caracteres que los individuos de una especie han ido adquiriendo en su interacción con el medio natural, tal y como ocurre, por ejemplo, en la unidad de la especie humana a pesar de las diferentes razas. Estos “gérmenes” o disposiciones originales constituyen una limitación al “impulso formativo” que Blumenbach admite. En este sentido, recordemos que Kant no contempla la teoría de aquellos que “hacen gustosos de la totalidad del mundo una sustancia única que lo comprende todo (panteísmo)”, porque para él la materia no tiene ningún tipo de espontaneidad interna (&80:385).

#### **4. EL CONCEPTO DE FINALIDAD TÉCNICA O EXTERNA DE LA NATURALEZA**

Kant ha mostrado en la “Análítica del Juicio teleológico” que gracias a la noción regulativa de fin natural, los fenómenos vitales tienen su propia singularidad interna y no pueden ser considerados como productos mecánicos o químicos. Recordemos que la finalidad biológica o interna posibilita la comprensión de un organismo desde su propio ser. Desde este supuesto, el filósofo considera necesario replantear la visión clásica de una finalidad técnica o externa de la naturaleza que tradicionalmente ha estado presidida por el principio de utilidad. A tal efecto, advierte en el párrafo 63 de la *Crítica del Juicio*, que entender la finalidad externa como “utilizabilidad (para los hombres)” o “aprovechabilidad (para cualquier otra criatura)” es reducirla a una finalidad



## ALFA nº 36

contingente para las cosas a las cuales se atribuye, convirtiéndolas en materia bruta sin más<sup>18</sup>.

En cambio, el concepto de organismo como un fin natural (*naturzweck*) permite eliminar las barreras entre el viviente y el entorno y conducirnos a la idea de la naturaleza entera como un sistema según la regla de los fines (*Zweck der Natur*) (&67:334). En este punto es necesario recordar que es en la facultad de juzgar reflexionante, donde hallamos la condición de posibilidad de un juicio teleológico que nos permite comprender la totalidad natural viviente:

*Quando una finalidad objetiva, en la diversidad de las especies de las criaturas terrestres y su relación recíproca exterior, como seres contruidos 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" (&82,392)*

Lebrun explica que esta nueva forma de entender la finalidad externa conlleva una comprensión de los organismos como seres que están indisolublemente unidos a su medio circundante, de tal forma que este entorno, a su vez, cobra vida<sup>19</sup>. Conforme a esta interpretación, Kant plantea la

---

<sup>18</sup> “Así, pues, decir que los vapores caen del aire en forma de nieve, que el mar tiene sus corrientes que van empujando hacia allí la madera nacida en países más cálidos, que hay allí grandes animales marinos llenos de aceite, todo ello porque la causa que crea todos esos productos naturales tiene a su base la idea de un provecho para ciertas miserables criaturas, decir eso sería enunciar un juicio muy osado y arbitrario” (I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 320, &63).

<sup>19</sup> G. Lebrun, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 460-462.

siguiente cuestión en el párrafo 82: si la finalidad externa supone que "una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin", prescindiendo de si su realidad misma es fin o no (§82:390) entonces, elementos inorgánicos, que no tienen finalidad interna alguna, pueden ser finales en relación a otros seres organizados. Resulta interesante para aclarar este punto, el que el filósofo analice la organización de ambos sexos para reproducir nuevos individuos, como un "todo organizante" en el que la finalidad externa está en conexión con la interna: "esa pareja –comenta Kant– constituye un todo organizante, aunque no un todo organizado, en un mismo cuerpo" (§82: 390). Rivera de Rosales indica que Kant concibió esta totalidad organizante como la proyección de una finalidad supraindividual que bien podría identificarse como un principio inmaterial de la vida que se extiende como si fuera un alma del mundo<sup>20</sup>. Ahora bien, este principio así concebido, ¿nos permite ir más allá del sistema de la naturaleza según la regla de los fines, y plantearnos el concepto de un *fin final* (*scopus*) de la creación? Según argumenta Kant en este párrafo, la aplicación de la finalidad externa convierte al mundo de la naturaleza en un sistema donde todos los seres nos los representamos como medios y fines unos respecto de otros. Ello nos lleva a un orden teleológico de reinos y especies, y aunque la naturaleza contradiga la máxima de la razón en lo que se refiere al último fin de la naturaleza (*letzter Zweck*)<sup>21</sup>, sin embargo, éste es un concepto necesario para la articulación del sistema. El razonamiento teleológico que

---

<sup>20</sup> Rivera de Rosales, «El a priori de la corporalidad en el Opus postumum», cit.en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 32, 2005, p. 236.

<sup>21</sup> Cuando el texto señala al ser humano como último fin de la naturaleza (*letzter Zweck*), consideramos al hombre en su dimensión empírica. En cambio, si lo pensamos como un ser libre, Kant lo califica de fin final de la creación (*Endzweck*).

justificaría la existencia del hombre como fin de la creación es el siguiente:

*¿Para qué sirven éstos y los reinos anteriores todos de la naturaleza [el reino vegetal y el animal]? Para el hombre (...); y el hombre es el último fin de la creación, aquí en la tierra, porque es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formadas en modo final" (&82:392).*

Aunque también se podría demostrar con un idéntico patrón de razonamiento que el ser humano es solo un medio:

*"Podríase también, con el caballero Linneo, recorrer el camino aparentemente opuesto y decir: los animales herbívoros existen para moderar el exuberante crecimiento del reino vegetal, que ahogaría muchas especies de plantas; los carnívoros, para poner límite a la voracidad de los herbívoros; finalmente, el hombre, para que, al perseguir y disminuir los carnívoros, se establezca un cierto equilibrio entre las fuerzas productoras y destructoras de la naturaleza. Y, así, el hombre, por mucho que pueda ser apreciado como fin en cierta relación, en otra, sin embargo, tendría, a su vez, sólo el lugar de un medio (&82:392).*

En cualquier caso, ambos planteamientos indican que las relaciones entre medios y fines dentro de los sistemas naturales no son estáticas: El hombre puede ser fin pero también un simple medio al servicio de la cadena de los seres vivos. De ahí, la fragilidad de todos los argumentos que pretenden identificar al género humano con el último fin de la creación. De hecho, Kant indica que la experiencia no nos da

muestras de la existencia de un ser tan privilegiado y, aunque *a priori*, se pudiera demostrar que tal ser es un *último fin* para la naturaleza (*Lezter Zweck*), sin embargo, "como cosa natural, no puede ser nunca un *fin final* (*Endzweck*)" (&82:391).

La solución a la antinomia del Juicio teleológico nos da la clave para entender la aporía existente entre ambos razonamientos. En efecto, la máxima teleológica indica que la razón humana no llega a explicar mecánicamente el fundamento en sí de la naturaleza, pero es posible *pensar*<sup>22</sup> que en el sustrato suprasensible de ella se unan ambos principios en la forma en que un entendimiento arquetípico (*Intellectus archetypus*) estaría unido a su proyecto creativo. El hombre sólo puede recrear esta unión considerándola "como una condición subjetiva de nuestro uso de la razón cuando ésta quiere [...] relacionar esos fenómenos mismos, en sus principios, con el sustrato suprasensible" (&82:395). En este caso y, puesto que la razón tiene fines suprasensibles<sup>23</sup>, sería posible representarse un sistema de fines naturales que tuviera su fundamento más allá de la experiencia, en el reino moral, pues solamente en este dominio, la finalidad puede ser afirmada como constitutiva y real.

## 5. EL PRINCIPIO TELEOLÓGICO EN EL TRÁNSITO ENTRE EL REINO DE LA NATURALEZA Y EL REINO MORAL

---

<sup>22</sup> La distinción entre pensar y conocer aparece en el párrafo 77 cuando Kant puntualiza que en el conocimiento que el entendimiento elabora no es posible concordar plenamente la diversidad de la naturaleza con lo universal para que sea subsumida bajo él. En cambio, si es posible pensar la necesidad de tal concordancia en el Juicio si la consideramos fruto de un entendimiento arquetípico (I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 367, &77).

<sup>23</sup> *Ibid.*, 395, &82.

En 1786, Kant publicaba un ensayo de Filosofía de la historia titulado *Probable inicio de la historia humana*, en el que describe como un último paso dado por la razón, aquel que eleva al hombre por encima de la sociedad de los animales y le hace comprender confusamente, que él es propiamente *el fin de la naturaleza (der Zweck der Natur)*:

La primera vez que le dijo a la oveja: *la piel que te cubre no te ha sido dada por la Naturaleza, para ti, sino para mí*, arrebatándosela y revistiéndose con ella (*Génesis*, V, 21), el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró como compañeros en la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos<sup>24</sup>.

En el fragmento citado, Kant expresa la necesidad racional de no instrumentalizar al ser humano para satisfacer las diferentes inclinaciones, sino de valorarlo como un fin en sí mismo "en pie de *igualdad con todos los seres racionales*". Esta es la tarea reservada al género humano y representa el tránsito de la humanidad en tanto que especie animal a la humanidad considerada como una especie moral.

En términos similares, cuando Kant describe al hombre en la *Crítica del Juicio* como el "señor en título de la naturaleza" (&83: 397), está hablando de un ser racional que, como viviente, es capaz de transformar el mundo, de poner la naturaleza bajo los fines que proceden de su razón<sup>25</sup> Ser fin último de la naturaleza (*der Zweck der Natur*) significa, ahora,

---

<sup>24</sup> I. Kant *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid 1987, p. 64.

<sup>25</sup> La razón es también definida por Kant como "la facultad de actuar según fines (una voluntad)" (CJ, &64: 323),

que el hombre es consciente de su acción transformadora y que esa acción es originada por su voluntad bajo la idea de libertad. En consecuencia, la posibilidad de enjuiciar reflexiva o estéticamente la naturaleza como un sistema de fines supone el inicio de la realización objetiva de la libertad en el mundo como actividad productiva y transformadora del hombre. Sin embargo, la razón entendida como la facultad de representarse fines (aunque estos sean arbitrarios), no puede estar al servicio de la instrumentalización y del expolio de la naturaleza. El que está llamado a convertirse en "fin de la creación" (*der Schopung Endzweck*), no puede ser la "criatura animal" movida por el imperativo del apetito egoísta, sino el agente libre que configura su existencia en el mundo según los principios que emanan de su propia racionalidad moral<sup>26</sup>. Como señala Cerezo Galán, la razón moral es una razón genérica que une a los hombres, más allá de las particularidades, en la tarea común de transformar moralmente el mundo en el espacio histórico<sup>27</sup>. En el fondo de este proyecto asignado al género humano late el deseo de Kant de tender un puente entre el reino de la naturaleza y el

---

<sup>26</sup> En la *Metafísica de las costumbres*, Kant explica cuál es el fin final, partiendo de la descripción del hombre como un ser que propone fines (que pueden ser arbitrarios); aunque, al mismo tiempo, actúa libremente como un miembro legislador en el reino de los fines, sometiéndose a la incondicionalidad de la ley moral. En consecuencia, el ser humano, como ser moral, está obligado a buscar el bien en el mundo (I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1981, pp. 91-94).

<sup>27</sup> "La perfección moral es intensivamente infinita y exige por consiguiente, una tarea infinita para su realización. Su dinamismo genera la historia, y con ella, el progreso perfectivo de la propia libertad [...]. No se trata de que la razón, puesto que no se realiza de hecho en los individuos singulares, aisladamente, tenga su lugar propio en el "género humano" como todo, sino que por ser genérica o universal, trasciende a los individuos singulares y a la vez los enlaza en una misma tarea de humanidad" (en P. Cerezo Galán, *La idea kantiana de género humano*, documento inédito, Granada, 1977, pp. 16-17).

reino de la libertad. En la Introducción a la *Crítica del Juicio*, el filósofo da la clave de su consecución:

*Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera de la libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico [...](CJ, Introducción II: 98-99).*

La clave está en hallar un fundamento que permita unir al hombre, entendido como un fin natural y cuya existencia está empíricamente determinada, con el mundo inteligible donde, libre de la dependencia del mecanismo de toda la naturaleza, sea al mismo tiempo, *el fin final de la existencia de un mundo.*

### **5.1. EL FIN FINAL DE LA CREACIÓN DEL MUNDO**

El concepto de fin último (*Letzter Zweck*) nos remite, en el ámbito de la naturaleza, a un mecanismo causal que impide su determinación absoluta. La noción de *fin final* (*Endzweck*), por el contrario, indica que es un fin de tal especie que no

depende, en el orden de los fines, "de ninguna otra condición que la de su idea" (§84: 402), porque es "incondicionado" (*unbedingt*) (§84: 402). Así definido, no hay ser alguno en la naturaleza que pueda considerarse un *fin final*, ni siquiera el hombre como ser natural. Ahora bien, Kant afirma que el hombre, como única especie cuya causalidad es teleológica, puede representarse una ley "incondicionada e independiente de las condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí" (§84: 402). La presencia de esa ley en el hombre indica que él es un ser natural dotado de una "facultad suprasensible (*la libertad*)", que la hace posible (§84: 402). Solo el ser humano, considerado como noúmeno, es el único ser dotado de una razón práctica cuya ley universal lo determina a obrar moralmente<sup>28</sup>. Por lo tanto, es en la naturaleza moral del hombre donde se encuentra la legislación que lo hace ser el *fin final* al que la naturaleza lo ha destinado:

*Del hombre, pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo), considerado como ser moral, no se puede preguntar para qué (quem in finem) existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin [...]. Así pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él la cadena de los fines no estaría completamente fundada; sólo en el hombre como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicional en lo que se refiere a fines, legislación que hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida (§84:402).*

---

<sup>28</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, op.cit., p. 12.



Por consiguiente, el *fin final* constituye un concepto fundamental en la esfera moral porque va a ser el artífice de la concordancia entre la finalidad de la naturaleza (de la que el hombre no puede prescindir) y la finalidad por la libertad. Lo cual supone poder conciliar los actos libres, cuyos fines son objetivos, y, una naturaleza totalizada por el principio teleológico, que es regulativo y a priori del Juicio reflexionante, sin caer en una aporía. La solución a esta cuestión –según señala S. Turro– se encuentra en el parágrafo 76 de la *Crítica del Juicio*, donde Kant interpreta la causalidad de la libertad como el tránsito (*Übergang*) efectivo entre los dos ámbitos de la razón (teórico y práctico), y en donde el filósofo encuentra la posibilidad de una teleología físico- moral<sup>29</sup>.

En efecto, el recurso a la finalidad representa la única manera de abordar el fundamento en sí de la naturaleza para un entendimiento finito o discursivo (*Intellectus ectypus*), al que le es necesario hacer la distinción entre posibilidad y realidad efectiva<sup>30</sup>. Desde este presupuesto, el espíritu humano únicamente puede representarse la moralidad bajo la forma de un imperativo que debe ser cumplido necesariamente en el mundo sensible. Este es el límite práctico que la razón impone al hombre considerado como ser sensible. Observemos, pues, que el concepto kantiano de moralidad, se mueve en el terreno de la finitud humana, en el que es imposible armonizar totalmente la voluntad y la razón. Ahora bien, el que la ley moral adopte para el hombre la forma de un imperativo exige que, a través de nuestra praxis, lo que es posible en el mundo inteligible se haga efectivamente real:

---

<sup>29</sup> En este punto sigo el análisis que S. Turro hace de la antinomia del Juicio teleológico en el ámbito de la moralidad (en S. Turro, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996, pp 177-192).

<sup>30</sup>I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 362-363, &76.

*[la diferencia entre ser y deber ser no se produciría]si la razón fuese considerada sin sensibilidad, según su causalidad [incondicionada causalidad o libertad], es decir, por tanto, como causa en un mundo inteligible, de acuerdo completamente con la ley moral, en donde no hubiera diferencia alguna entre deber y hacer, entre una ley práctica de lo que es posible para nosotros y la ley teórica de lo que es real por medio de nosotros (&76: 363-4).*

En el mismo sentido, si en la *Crítica de la razón práctica*, Kant definió la libertad como la condición de posibilidad de la ley moral<sup>31</sup>, ahora, en la *Crítica del Juicio*, la libertad (teniendo en cuenta constitución finita de nuestras facultades) sirve de “*principio regulativo universal*” que, sin determinar o constituir objetivamente el mundo, posibilita que el ser humano lo transforme conforme a la legalidad moral<sup>32</sup>. El concepto de hombre como *fin final (Endzweck)* adquiere, según este principio, todo su significado porque él es el encargado de hacer real la concordancia de la finalidad por libertad con la finalidad de la naturaleza:

*La razón pura como facultad práctica, es decir, como facultad de determinar el uso libre de nuestra causalidad mediante ideas (conceptos puros de la razón), no sólo encierra en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que proporciona al mismo tiempo, por medio de ella, un principio*

---

<sup>31</sup> La relación entre la ley moral y la libertad es expresada por Kant en la famosa frase de la nota 1 del prólogo de su segunda *Crítica*: “la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (en Kant, *Crítica de la razón práctica*, op.cit, p. 12).

<sup>32</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 364, &76.

*subjetivo-constitutivo en el concepto de un objeto que sólo la razón puede pensar, y que debe hacerse real en el mundo mediante nuestras acciones según aquella ley (&87: 423).*

Como señala S. Turro, en este fragmento se ha producido el tránsito (*Übergang*) entre el reino de la naturaleza y el de la moralidad, puesto que la libertad en Kant "ya no sólo es una noción pensable lógicamente sin contradicción, sino *causalidad en el fenómeno* que introduce el hombre en su acción, dando así realidad en el mundo de la experiencia al objeto pensado por la razón práctica (bien supremo)"<sup>33</sup>. En consecuencia, el hombre, considerado como noúmeno, que se propone fines según la ley moral gracias al *faktum* de la libertad, está obligado a la consecución del bien supremo en el mundo<sup>34</sup>:

*Estamos a priori determinados por la razón a perseguir con todas fuerzas el supremo bien del mundo, que consiste, en la reunión del mayor bien físico de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien moral es decir, en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a ley (&88: 423-424).*

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant ya había señalado que solo el hombre, en su experiencia noumenal, podía hacer posible la conexión necesaria entre la virtud, como causa, con

---

<sup>33</sup> S.Turro, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, op.cit, p.187.

<sup>34</sup> La ley moral, como condición formal de la razón en el uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de fin alguno como condición material; pero sin embargo, nos determina también, y ello *a priori*, un fin final que nos obliga a perseguir, y ese final *es en el mundo el más alto bien posible* mediante la libertad (CJ, &87: 420).

la felicidad como efecto<sup>35</sup>. Sin embargo, la conexión de estos elementos únicamente sería factible por la mediación de "una causa de la naturaleza, distinta de la naturaleza", que encerrara el fundamento de la concordancia entre la felicidad y la moralidad. Esa causa superior no podía ser otra que Dios. Por lo tanto, observamos que en esta obra, la cuestión de la posibilidad del bien supremo conducía al postulado de la existencia de Dios<sup>36</sup>. Para el filósofo, la aceptación de esta exigencia práctica se llamaba *fe racional pura* porque su origen estaba en la razón pura (tanto en su uso teórico como práctico)<sup>37</sup>. En el párrafo 91 de la *Crítica del Juicio*, tras rechazar que la teleología física nos lleve a un concepto determinado de Dios, Kant vuelve a reiterar que se debe de admitir la posibilidad de que el *sumo bien* se realice en el mundo por la libertad, porque es un concepto prescrito por la razón pura práctica; aunque la ejecución del mismo depende de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, siempre que se las considere "cosas de fe" –y no "artículos de fe"– admitidas libremente por el sujeto moral<sup>38</sup>. Según el filósofo, estas *ideas* constituyen las condiciones bajo las cuales la humanidad puede concebirse con la dignidad suficiente para ser el *fin final de la creación*:

*El supremo fin final que tenemos que realizar, aquello mediante lo cual solamente podemos llegar a ser dignos de ser nosotros mismos fin final de una creación, es una idea que tiene para nosotros realidad objetiva en el sentido práctico [...], es una mera cosa de fe de la razón pura, y, con ello, al mismo tiempo, son Dios y la inmortalidad las condiciones bajo las*

---

<sup>35</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, op.cit, pp.153-158.

<sup>36</sup> Ibid, p. 158.

<sup>37</sup> Ibid, pp. 175-176.

<sup>38</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp., 443, &83.

## ALFA nº 36

*cuales tan sólo podemos, según la constitución de nuestra razón (la humana), pensar la posibilidad de aquel efecto del uso de nuestra libertad conforme a la ley (§91: 444)*

Esta conclusión reafirma la opinión de Gómez Caffarena, según la cual, la fe racional es la que posibilita una interpretación teleológica de la armonía entre el mundo natural y el mundo de la libertad y, en ese sentido, consolida la dimensión utópica del teísmo moral kantiano al interpretar la moralidad como el cuerpo espiritual de todos los seres racionales con el proyecto de transformarlo<sup>39</sup>:

*Es el postulado de Dios el que permite considerar finalísticamente la naturaleza y encontrar que, en ella, el hombre es el « fin final de la creación» (de ésta por Dios). Y esto, a su vez, permite redefinir como «fin final» para el mismo hombre — y, en el sentido que eso pueda tener, para Dios— el reino de la libertad<sup>40</sup>*

En consonancia con el planteamiento de este autor, Cerezo Galán sostiene que el concepto de *fin final de la creación* supone un cierre moral del proceso evolutivo e histórico de la humanidad en la tierra, que inaugura un nuevo humanismo “antropoteléico”, puesto que no se trata “de una explicación del mundo *sub specie hominis*, con categorías antropológicas, sino de una ordenación del mundo en función del hombre, como el “telos” o el “fin final (Endzweck) que puede servir de fundamento a la filosofía de la praxis”<sup>41</sup>. En este sentido, dice el autor, las distintas disposiciones de la razón, como son la

---

<sup>39</sup> J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral en Kant*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1983, p. 186

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>41</sup> P.Cerezo Galán, *La idea kantiana de género humano*, op.cit., p.39.

## *ALFA n° 36*

cultura, el derecho y la civilización se orientan hacia una actividad moral como pone de manifiesto Kant en el párrafo 83<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 40.

## 5.2 DEL GÉNERO HUMANO COMO SISTEMA TELEOLÓGICO

Como hemos venido comentando hasta ahora, Kant considera que el principio teleológico debe tender un puente entre el reino de la naturaleza y el reino moral. A este designio obedece explícitamente el parágrafo 83, donde se desarrolla, desde el uso reflexionante de la teleología, un plan conjetural sobre cómo la naturaleza auxilia al hombre en el desarrollo de tres disposiciones (*hexis*): la cultura, la civilización y el derecho. Con esta premisa, el filósofo entra de lleno en el ámbito de la filosofía de la historia y coincide, en su desarrollo, con las tesis que, en su momento, expuso en tres opúsculos dedicados con rigor a esta materia, como fueron: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), *el Probable inicio de la historia humana* (1786), y *el Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797)<sup>43</sup>. En todos ellos, la historia es interpretada como una marcha progresiva del género humano hacia un estadio ideal de libertad o de moralidad.

Si profundizamos en el ensayo titulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, observamos que en sus principios, Kant anticipa las tesis contenidas en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*. La noción de "intención de la naturaleza" a partir de la cual es posible que la historia de la humanidad se conduzca conforme a "un plan de la

---

<sup>43</sup> A este listado habría que añadir las "Recesiones sobre la obra de Herder *"Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad"* (1785). Todos estos opúsculos están recopilados en: I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*", Tecnos, Madrid, 1987.

naturaleza"<sup>44</sup> pone de relieve la idea de que el devenir del género humano transcurre según un "hilo conductor a priori" hacia un feliz desenlace como es la "perfecta integración civil de la especie humana"<sup>45</sup>. Como indica Rodríguez Aramayo, contemplar la historia como un progreso diseñado en clave cosmopolita es posible gracias a la función heurística que Kant le asigna al concepto de "plan de la naturaleza". Así pues, esta noción cumple un papel idéntico al que el Juicio reflexionante tiene en su tercera *Crítica*. Sin embargo, este plan no transcurre de una forma lineal ascendente, sino que se manifiesta como una instigación de la naturaleza a la razón para que esta desarrolle el proceso teleológico por el que las generaciones humanas abandonan progresivamente los requerimientos de su naturaleza animal y se encaminan hacia la felicidad propia de la racionalidad moral. La tensión ocasionada por la "insociable sociabilidad de los hombres" acaba por convertirse en el medio para que los gérmenes depositados en los seres humanos den su fruto en un orden racional conforme a las disposiciones genuinamente humanas<sup>46</sup>. Por eso, "la naturaleza alberga como intención suprema: un estado cosmopolita universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana"<sup>47</sup>.

En el párrafo 83, encontramos un desarrollo similar al de este opúsculo. En él, se expone una reflexión histórica de la evolución del género humano en función de la exigencia de una máxima formación cultural. En este proceso, Kant resalta dos focos de atención: si bien la cultura de la *habilidad* es una

---

<sup>44</sup> I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita...*, op.cit., p. 5.

<sup>45</sup> Ibid., pp.21-22.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 7-8.

<sup>47</sup> Ibid., p. 20.



condición subjetiva fundamental en la autodeterminación de la voluntad, resulta insuficiente para domeñar el despotismo de los apetitos. Por ello, es indispensable la cultura de la *disciplina*, pues nos ayuda a emplear nuestra libertad según las exigencias de los fines de la razón. Según el filósofo, la desigualdad entre los hombres representa el único medio para desarrollar la habilidad con el propósito de conseguir los fines culturales. Sin embargo, es necesario disciplinar las pasiones que nos llevan a idealizar el refinamiento del gusto o a convertir en “alimento de la vanidad” el cultivo de las ciencias. Solo así las bellas artes y las ciencias hacen del hombre un ser más civilizado y preparado para el dominio de la racionalidad<sup>48</sup>. Sin embargo, existe una única condición formal, bajo la cual, la naturaleza puede alcanzar su última intención y es la llamada “*sociedad civil*, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales” (&83:399). Aunque, no basta la relación legal entre los hombres. Es también necesario que se establezca una federación mundial de los Estados o “todo *cosmopolita*” que asegure la paz entre sus miembros. Faltando este sistema –opina Kant–, la *guerra* es la única empresa diseñada quizá por la suprema sabiduría, para conseguir una mayor libertad entre los Estados y, en última instancia, para fundar en la moralidad, la unión de los mismos<sup>49</sup>.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos qué papel juega la felicidad en el hombre considerado como un *fin final*. Para Kant, el proyecto de cultivar la racionalidad moral requiere el abandono de “la felicidad en la tierra [...] que hace al hombre

---

<sup>48</sup> I. Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., pp. 397-400, &83.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 399, &83.

incapaz de establecer un fin final para la propia existencia y concordar con él" (§83:397). Observemos que la brecha abierta entre felicidad y perfección moral, en este párrafo, aleja a Kant de la posibilidad de aunar ambas dimensiones en un concepto aristotélico de *eudaimonía*. La noción de felicidad aquí descrita es la misma que concepto de felicidad con mayúsculas de sus anteriores *Críticas*<sup>50</sup>:

*Qué valor tenga para nosotros la vida cuando se aprecia ésta sólo según lo que se goza (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad), es fácil de decidir. Ese valor es menos que nada, pues ¿quién querría entrar de nuevo en la vida bajo las mismas condiciones, o según un plan nuevo, trazado por él mismo (ateniéndose, empero, al curso de la naturaleza), pero arreglado sólo al goce? [...] No queda, pues, nada más que el valor que nosotros damos a nuestra vida, no sólo por lo que hacemos, sino por lo que hacemos conformemente a fin, de un modo tan independiente de la naturaleza que la existencia misma de la naturaleza no puede ser fin más que bajo esa condición" (§83:400-401)*

Para finalizar, es importante reiterar que la aplicación del Juicio reflexionante a la teleología histórica de la cultura ha posibilitado un proceso que, por medio del mero mecanismo de la disciplina, la desigualdad y la guerra, está orientando al hombre hacia la realización de la libertad y la moralidad en el mundo.

---

<sup>50</sup> “La moral no es propiamente la doctrina de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad” (en Kant, *Crítica de la razón práctica*, op.cit., 182).

Bibliografía

- Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Cerezo Galán, P. *La idea kantiana de género humano*. Granada: Documento inédito, 1977.
- Gómez Caffarena, J. *El teísmo moral en Kant*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1983.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- . *Crítica del Juicio*. Barcelona: Austral, 2013.
- . *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos, 1987.
- . *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- Lebrun, G. *Kant y el final de la metafísica*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- Monod, J. *El azar y la necesidad*. Barcelona: Tusquets, 1988.
- Rosales, Rivera de. «El a priori de la corporalidad en el Opus postumum.» *Cuadernos salmantinos de filosofía* 32 (2005): 221-246.
- Turro, S. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de kant*. Barcelona: Anthropos, 1996.