

# El juicio teleológico y la idea de Dios en el pensamiento kantiano

---

Armando Enrique Esquivel Flores

UNAM

## Resumen

En la *Crítica del Juicio* (1790), Immanuel Kant introduce la idea del juicio teleológico, verbigracia, un juicio que, siguiendo la analogía con la representación «causalidad por fines», nos permite admitir una finalidad subjetiva de la naturaleza; esto en virtud de hacerla comprensible para nosotros mediante el enlazamiento de experiencias particulares en un sistema y principio únicos. Asimismo, el juicio teleológico pertenece al juicio reflexionante, a saber, aquel juicio trascendental que, teniendo solamente lo particular dado, pretende reflexionar y encontrar inductivamente lo universal en aras de establecer, hasta donde su facultad se lo permita, las categorías o condiciones de posibilidad de la realidad. No obstante, dicho juicio reflexivo puede ser cuestionado, con toda legitimidad, por las dificultades encontradas en las investigaciones, anteriores a la crítica kantiana, *viz.*, las del escocés David Hume, a propósito del principio de uniformidad de la naturaleza, así como por las observaciones de Karl Popper en ese mismo respecto. En el presente escrutinio, tanto la crítica de Hume como la de Popper, serán abordadas desde el texto popperiano *Conjeturas y refutaciones* (1967), desarrolladas en el primer capítulo de la obra. Finalmente, suponiendo la superación a través de la razón práctica de toda pretendida dificultad, y calificando las investigaciones

humeanas de psicólogos, el filósofo de Königsberg continúa su trabajo crítico y, analizando esta vez el concepto de Dios -ex-puesto ya antes en la *Crítica de la razón práctica* (1788) y desarrollado ampliamente en su posterior obra *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793)-, concede que éste se inscribe, inevitablemente, a la ideas de fin final así como a la de moralidad; puesto que tal concepto del ser supremo, *qua* idea, supone para la mayoría el paradigma (ideal) *par excelléncie* del fin final, y funge como principio regulativo necesario y *a priori* en el terreno de la razón práctica.

**Palabras clave:** Kant, juicio teleológico, juicio reflexionante, Hume, principio de uniformidad de la naturaleza, inducción, deducción, Popper, Dios, moral, principio regulativo, necesidad, idealismo, analogía, naturaleza, finalidad, sistema de fines, seres organizados, fundamento subjetivo, razón práctica.

## Introducción

*No pueden los celestiales todo; pues alcanzan  
los mortales antes el abismo.<sup>1</sup>  
Mnemosyne  
(Hölderlin, 1803)*

*Erstens: Was kann ich wissen? (zur Metaphysik); zweitens: was soll ich tun? (zur Moral); drittens: was darf ich hoffen? (zur Religion); und viertens: was ist der Mensch? (zur Anthropologie),<sup>2</sup>* son las 4 preguntas básicas en las cuales pueden resumirse el

<sup>1</sup> Hölderlin en Heidegger: Heidegger, M.; *Caminos de bosque: ¿Y para qué los poetas?* [versión en línea]; p. 3; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <[http://www.olimon.org/uan/heidegger-y\\_para\\_que\\_poetas.pdf](http://www.olimon.org/uan/heidegger-y_para_que_poetas.pdf)>.

<sup>2</sup> Primero: ¿Qué puedo saber? (sobre Metafísica); segundo: ¿qué debo hacer? (sobre Moral); tercero: ¿Qué me está permitido esperar? (sobre Religión); y cuarto: ¿qué es el hombre? (sobre Antropología).

pensamiento y preocupaciones de Immanuel Kant. Si en la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant expone la estructura y objetividad de la visión mecanicista del mundo, y en la *Crítica de la razón práctica* aclara que las verdades de la razón permanecen sobre una sólida base moral -situándose éstas al margen de toda disputa metafísica en un sentido tradicional-; en la *Crítica del Juicio*, por su parte, el filósofo de Königsberg analiza la comprensión y manifiesto de la naturaleza contemplada desde la finalidad. En ese ámbito aparecen lo bello, lo sublime y el arte -temas relacionados con el juicio estético-, pero también la sistematización de las leyes particulares, los organismos vivos, la historia y, a lo que nuestra investigación concierne, las ideas de un juicio teleológico y de Dios como organizador del mundo.<sup>3</sup> Partiendo de la idea de un “progreso infinito”, Kant resalta el hecho de que la ley moral implica la existencia de Dios de dos maneras: 1) Que la “voz” imperativa de la ley implica un legislador; y 2) que la naturaleza de la ley moral exige que en alguna parte haya un bien, el cual debe ser no sólo supremo sino completo.<sup>4</sup> En ese sentido, dichos atributos corresponden a Dios, no únicamente como idea sino como ser supremo existente. Ergo, el concepto teleológico [divino], si bien no resulta constitutivo a nuestra experiencia, sí funge como regulador de ella.

En este mismo orden de ideas, la religión se define como un conocimiento de que nuestras tareas son mandadas por Dios; es decir, describiendo la esencia de la religión en términos de moralidad. Por último, tanto en *La Crítica de la razón práctica* como en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, nuestro filósofo declara que el significado de establecer el reino de Dios en la tierra puede ser, en mayor o menor medida, instaurar el reino de la obligación.<sup>5</sup> Con ello, Kant afirmarí­a que a

<sup>3</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica del Juicio* en *Kant II*; Gredos; Madrid; 2010; Ak. v, 179-198.

<sup>4</sup> En pos de incorporar, en su perfección, todas las condiciones exigidas por dicha ley moral.

<sup>5</sup> Cfr. Kant, I; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; Alianza; Madrid; 2001; pp. 24-26.

todos los dogmas de la religión judeocristiana, se les puede dar una interpretación ética, siendo éstos entendidos como símbolos de conceptos morales y valores. Nuestra pregunta sería: ¿Es Dios, en tanto que elemento del juicio teleológico, un concepto universal y necesario que es *de facto* existente? Y, si lo fuera, ¿en qué sentido precisamente?

### **1. La pertinencia del juicio reflexionante frente al determinante en lo referente al juicio telológico**

En la *Crítica del Juicio*, el Juicio puede ser considerado como determinación o como reflexión, siendo el primero de ellos, el juicio determinante: propio de la facultad del entendimiento, en cuanto implantador de relaciones de necesidad con el objeto al que se refiere. Sin embargo, el juicio reflexivo, a diferencia de los juicios del entendimiento, no determina la constitución de la realidad objetiva sino que se encarga de reflexionar sobre ella. Para Kant, la facultad de juicio reflexivo supone la posibilidad de síntesis entre la facultad del entendimiento y la facultad moral, lo cual tiene su expresión en el juicio estético, a través del cual se expresan las relaciones de finalidad del sujeto humano con los objetos de la experiencia (en tanto que útiles para él). Es justo a partir de las relaciones de finalidad del sujeto que, por analogía y mediante un juicio de tipo teleológico, dicho sujeto trascendental (cualquier ente racional) se refiere a la Naturaleza dotándola de finalidad.<sup>6</sup>

Este intento kantiano de armonización de los ideales del hombre con la naturaleza, es un intento que, cabe mencionar, trata de justificarse cuanto juicio teleológico, el cual pretende, a su vez, servir mediador entre el conocimiento limitado que podemos tener del mundo y las ideas que la razón práctica nos impone. De esta manera, se otorga sentido al devenir histórico, en

<sup>6</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica del Juicio*; Ak. v., 193, 194.

cuanto plan oculto de la naturaleza, para la realización, en términos normativos, de los postulados derivados de la moralidad kantiana. Asimismo, el juicio teleológico, a diferencia del estético, resultará ser objetivo en la medida en que considere que nada en la naturaleza es vano, sino que persigue un fin (*télos*) que le es propio. Si bien se trata siempre de una finalidad que la razón ha de suponer como idea regulativa; se trata, al igual que en el juicio estético, de una finalidad fruto de la facultad reflexiva de juzgar y no de un juicio determinante del entendimiento.<sup>7</sup> En última instancia, la importancia de esta facultad reflexiva (normativa) de juzgar teleológicamente (en función a un fin) recae, esencialmente, en dos aspectos diferentes que se complementan como intento de unidad entre la razón teórica y práctica, a saber: a) en la necesidad por parte del ser humano de cierta sistematicidad de la naturaleza, imprescindible a la hora de intentar fundar teóricamente la posibilidad de conocimiento sobre la misma;<sup>8</sup> y b) en el impulso que imprime la razón práctica a la hora de explicar y dar sentido a la diversidad de fenómenos de la naturaleza desde la perspectiva de que el hombre, en tanto que género, constituye el único ser que es fin en sí mismo.<sup>9</sup>

Del primero de estos aspectos surge la concepción de la naturaleza como sistema; concepción indispensable para entender a Kant cuando afirma que *la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia*.<sup>10</sup> En ese sentido, el juicio teleológico es el que nos permite presuponer cierta unidad y orden en el conjunto de fenómenos de la naturaleza, como si estuvieran orientados a un fin. Orden, además, necesario en cierto manera, en cuanto base para los juicios determinantes

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*; Ak. v., 437, 458.

<sup>8</sup> Cfr. *Ídem*; Ak. v., 373-374.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*; Ak. v., 368, 398.

<sup>10</sup> Kant, I.; *Crítica de la razón pura* [ed. bilingüe alemán - español]; trad. Mario Caimi; FCE; México; 2009; B860.

del entendimiento; pues, si bien mediante el juicio teleológico, reflexivo, no podemos conocer teóricamente los fines de la naturaleza, sí nos posibilita ser conscientes de nuestra disposición cognoscitiva hacia ella. Sin tal principio regulativo de la facultad de juzgar no se podría considerar la sistematicidad de las leyes empíricas ni habría conocimiento alguno sobre la naturaleza, lo cual haría cualquier construcción de ciencia imposible. En definitiva, por un lado, el juicio teleológico establece de modo apriorístico el concepto de fin natural, el cual nos permite considerar a la naturaleza como ordenada de tal manera que es susceptible de ser conocida; por otro, al considerar el filósofo alemán que la facultad reflexiva de juzgar imprime a la naturaleza una finalidad, no puede el sujeto (trascendental) sustraerse de los postulados de la razón práctica y, sobre todo, de la consideración del ser humano como fin incondicionado en sí mismo:

[...] sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El ser dotado de esta clase es el hombre, pero considerado como *noúmeno* [...] <sup>11</sup>

En otras palabras, de todos los fines que puede tener la naturaleza, la razón práctica nos impone el considerar normativamente aquel fin final apriorístico e incondicionado, fin final, en tanto que no necesita otro como condición de su posibilidad. Se trata, pues, de un concepto de la razón práctica que no puede deducirse de la experiencia, pero que necesitamos presuponer en la medida en que estamos determinados *a priori* por la razón a perseguir con todas fuerzas el supremo bien del

---

<sup>11</sup> Kant, I.; *Crítica del Juicio*; Ak. v, 435.

mundo.<sup>12</sup> El fin final de la naturaleza, más allá de las relaciones lógicas internas que le presuponemos como fin condicionado, se haya –lo situamos subjetiva y prácticamente- en la realización de la libertad según leyes morales.<sup>13</sup>

Por último, conviene hacer mención de la reflexión que introduce Kant sobre el concepto de causa, en relación con el juicio reflexivo. Por una parte, los seres de la naturaleza, en la relación sistémica y orgánica que establecemos entre ellos, se organizan a través del nexo causal de las causas eficientes. Se trata, aquí, del fin natural; es decir, de aquél en el que los propios seres de la naturaleza se establecen como causa y efecto de sí mismos. Pero, por otra, la noción del nexo causal puede no referirse a la lógica interna de los fenómenos naturales sino a un concepto racional -práctico- de fines en sentido de *télos*. Y dado que el juicio teleológico funciona normativamente *como si*<sup>14</sup> la naturaleza estuviera orientada según la idea de conformidad con una finalidad concreta, podemos entender que tanto esta causa final (*télos*) como la causa natural son, o bien espontáneas, o bien intencionales.<sup>15</sup> A este respecto, el filósofo prusiano-alemán reconoce que, al comprenderse la naturaleza bajo el principio de conformidad a un fin, es posible considerar a ésta -la naturaleza- como derivada intencionalmente de una voluntad, representándonos al reflexionar sobre ella la idea de una causa suprema, Dios, como causa intencional del orden y la unidad de la naturaleza. Pese de ello, Kant nos recuerda:

[...] objetivamente no podemos presentar la proposición: ‘hay un ser inteligente’, sino sólo subjetivamente para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, que

---

<sup>12</sup> Cfr. *Ídem*, Ak. v, 455.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>14</sup> En alemán: “*als ob*”.

<sup>15</sup> Cfr. *Ídem*; Ak. v, 360-361.

no pueden concebirse por otro principio que el de por una causalidad intencional de una causa suprema.<sup>16</sup>

No obstante, tal proposición refiere a un principio evidentemente *regulativo* y nunca a un hecho cognoscible; pues no podemos dar respuesta a la cuestión de si la naturaleza y el mundo en su complejidad han sido regidos por algún tipo de leyes divinas.<sup>17</sup> Sin embargo, habrá el filósofo alemán afirmar aún que: aquello que denominamos ‘naturaleza’ puede ser conocido, exclusivamente, en cuanto unidad sistémica ordenada causalmente;<sup>18</sup> *como si* hubiese una intencionalidad sobre la que, empero, no podemos afirmar nada desde la experiencia -aunque sí presuponer y esperar que posibilite el nexo entre las exigencias de la razón práctica (la libertad) y la necesidad del mundo fenoménico-.<sup>19</sup>

## 2. El principio de uniformidad de la naturaleza y sus dificultades, según el pensamiento de David Hume

### 2.1 El problema tradicional de la inducción

Hume dice que no es posible justificar la inducción, pues todas nuestras observaciones parten de experiencias particulares; de manera que no podemos extendernos hacia ninguna generalización, en tanto que la mente humana es un conjunto de percepciones fugaces y limitadas. En el principio de inducción se pretende ir de una cantidad finita de observaciones a una generalización infinita; no obstante, ésta es una generalización no válida. La justificación de la inducción depende del principio de uniformidad de la naturaleza. El principio de

<sup>16</sup> *Ibid.*; Ak. v, 399.

<sup>17</sup> *Cfr. Ibid.*; Ak. v, 457,458.

<sup>18</sup> *Cfr. Ídem*; Ak. v, 450-451.

<sup>19</sup> *Cfr.* Gil, J.; *El Juicio teleológico kantiano: Su recepción y la crítica hegeliana* [versión en línea]; Universitat Jaume I de Castellón; Castellón; 2009; p. 7; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <<http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/02.pdf>>.



uniformidad se basa en que tenemos la experiencia de que ‘pasado y presente son semejantes’, así que creemos que el pasado es criterio de conocimiento para el futuro. Las anticipaciones más allá del tiempo y el espacio se basan en este principio. Por tanto, el principio de inducción está basado en el principio de uniformidad de la naturaleza. Pero desafortunadamente, este principio tampoco está justificado.<sup>20</sup> A continuación, se verá un análisis más detallado del argumento de Hume contra la inducción:

- Premisa (1): Todas las inferencias inductivas implican en principio de uniformidad de la naturaleza.
- Premisa (2): Si el principio de uniformidad no está justificado, entonces las inferencias inductivas no están justificadas.
- Premisa (3): El principio de uniformidad de la naturaleza no está justificado.
- Conclusión: *Ergo*, la inducción no está justificada. *Q.E.D.*

De todo el argumento, (3) es crucial, ya que al no poder demostrarse el principio de uniformidad, la inducción como principio lógico y racional es imposible; es decir, la inducción no está racional o lógicamente justificada. En el siglo XVIII había tres formas posibles en las que un argumento pretendía justificarse: a) la primera de éstas es la forma intuitiva y tiene tanto una forma lógica como una psicológica; se basa en el hecho de poder reconocer la verdad de una proposición por su carácter autoevidente. b) En la segunda forma, que es la demostrativa, se reconoce la verdad de una proposición

---

<sup>20</sup> Hume en Popper: *Cfr.* Popper, K.; Conjeturas y refutaciones [versión en línea]; Capítulo I; 1967; p. 6; consultado el 05 de junio de 2015 de: <[https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbW\\_FpbxmaWxcv-29maWFkZWxhY2llbmNpYTlwMTV1bmFrfGd4OjFiMmVkyzk0ZjVm-M2U0MGE](https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbW_FpbxmaWxcv-29maWFkZWxhY2llbmNpYTlwMTV1bmFrfGd4OjFiMmVkyzk0ZjVm-M2U0MGE)>.

porque no es posible pensarla de otro modo sin caer en contradicción. Y el argumento probable, c) la tercera forma, es de carácter inductivo, de las observaciones-premisas se debe concluir la verdad de lo que se quiere demostrar. Ahora bien, el PU (principio de uniformidad) no es un principio intuitivo porque no es autoevidente; por otra parte, tampoco es un principio demostrativo, porque puede pensarse que el futuro sea totalmente distinto a los eventos pasados sin caer en contradicción -lo cual prueba que el concepto de 'uniformidad' no está implícito en el concepto de 'naturaleza'. Asimismo, en el siglo XX tampoco pudo ofrecerse un argumento deductivo a favor del principio de uniformidad de la naturaleza, ya que se puede tener premisas todas verdaderas hasta la conclusión, pero, si bien las premisas harán verdadera la conclusión del pasado al presente, ésta jamás podrá extenderse hacia el futuro. De este modo, todo argumento deductivo a favor del principio de uniformidad es insuficiente. En último lugar, querer demostrar el PU con un argumento probable o inductivo sería una clara petición de principio; pues desde la selección de las premisas del argumento se estará suponiendo que la naturaleza es uniforme y en el paso de las premisas a la conclusión también. De tal suerte, cualquier argumento probable (siglo XVIII) o inductivo (s. XX) para justificar el principio de uniformidad caerá inevitablemente en la circularidad;<sup>21</sup> *viz.*, cuando se intenta justificarlo, lo que se hace realmente es presuponerlo. Por lo tanto, como el principio de uniformidad no es válido en ninguno de estos tres sentidos, la inducción no está justificada lógicamente. En estricto sentido, la inducción *no* tiene justificación racional, pero esto *no* implica, para Hume, que deba ser abandonada (de hecho, según él, es imposible hacerlo).

---

<sup>21</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 7-9.

## 2.2 Reinterpretación humeana de la inducción y la visión de Popper.

Que el principio de uniformidad no provenga de la experiencia ni sea *a priori* (a saber, que no sea racional) no implica que no deba ser tomado en cuenta. Para Hume, el principio de uniformidad de la naturaleza es una propensión natural, un instinto, una pasión. Tendemos a darle unidad a la naturaleza, a buscar semejanzas en ella. Entonces, el principio de uniformidad se basa en la costumbre, la cual es, a su vez, resultado de la repetición.<sup>22</sup> Popper no queda satisfecho con la respuesta de Hume; pues ésta no es normativa, sino psicológica, no explora la estructura profunda de las condiciones de posibilidad de la inducción. El filósofo austro-británico está de acuerdo con Hume en el planteamiento del problema, ambos defienden que no es posible justificar el principio de inducción, porque no es posible justificar el principio de uniformidad en el que éste se funda; no obstante, lo que Popper intenta ofrecer es una respuesta una respuesta alternativa o externa. Para él, sólo la deducción es lógica, las inferencias inductivas no. Las premisas de una inducción se refieren a las observaciones con un contenido limitado, no es lógicamente válido pasar de ellas a una conclusión general e ilimitada. Por ello, cualquier intento de justificar el principio de uniformidad inductivamente conduce a un regreso infinito. Hume, por su parte, pensaba que de la conjunción constante no puede extraerse o inferirse la condición necesaria; esto es, no hay conexión necesaria que una la conjunción constante a la inducción de ésta en una regla general.<sup>23</sup>

## 2.3 Hume: un naturalista.

La interpretación que hicieron muchos contemporáneos de Hume fue la de verlo como un escéptico. Sin embargo, él es

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ídem*, p. 7.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 8, 9.

más que un simple escéptico o un empirista. El escepticismo de Hume tan sólo es un método para cerrarle la puerta al racionalismo y al empirismo y dar su respuesta naturalista. Nosotros encontramos regularidades y semejanzas en la naturaleza, ésta es la base natural de la propensión a pensar la naturaleza como semejante en pasado y futuro. Dicha propensión es innata (en Hume no hay un innatismo de principios, pero sí de instintos), es un reflejo incondicionado, inmediato, inconsciente e involuntario, pero no racional. Una lectura de Hume, como naturalista, vería que el escocés concibe el principio de causalidad y el de uniformidad como resultado de una tendencia natural, como parte nuestra constitución psicológica.

Pese a ello, Kant no estuvo jamás de acuerdo con la simple formulación psicológica de estos principios; por tanto, procede a formalizarlos en categorías e intuiciones puras que ya no inhiere en un sujeto empírico, sino que constituyen al sujeto trascendental.

### **3. Sobre la idea de Dios: fin final y moralidad dentro de los límites de la razón práctica**

La Moral, en cuanto fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que, por el hecho mismo de ser libre, se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas; no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque, lo que no procede de él mismo y de su libertad, no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad. Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón práctica.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Kant, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; Prólogo a la primera edición, del año 1973; p. 21.

La moral en sí misma, según Kant, no precisa representarse un fin que preceda a la determinación de la voluntad. Sin embargo, ésta puede tener una relación necesaria a un fin semejante, no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a las leyes. Dicho en términos más claros: no como fundamento de la determinación del albedrío ni como fin que precediera en la mira, aunque sí como consecuencia de ellos.<sup>25</sup> Así, aunque a la moral no le resulta necesario ningún fin (puesto que la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad, le es suficiente), sí deriva hacia un fin; dado que a los seres racionales no nos es indiferente hacernos preguntas tales como: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿por qué y con qué fin?

De igual manera, es importante resaltar el concepto de *idea*, en tanto que idea de Dios; pues, en aras de una mejor comprensión, debemos atribuirle a la palabra 'idea' un sentido de 'ideal', en cuanto modelo, paradigma o, más aún, *qua* idealismo. He ahí el significado de 'idea' de Dios. En última instancia, siguiendo al filósofo de Königsberg, Dios sería el ideal de la razón práctica en términos de moralidad. Y esto lo reafirma diciendo que a partir de ese principio, tan determinado, de la causalidad del ser primero, tendemos que pensar al ser supremo, no sólo como inteligente y legislador de la naturaleza, sino también como jefe superior en un reino moral de los fines:

[...] Ahora bien: cuando encontramos en el mundo ordenaciones de fines, y -cosa que exige inevitablemente la razón- subordinamos los fines que son condicionados a uno superior incondicionado, es decir, a un fin final, se ve fácilmente, primero, que entonces no se trata de un fin final de la naturaleza (en el interior de ella, a modo que lo malentendiende Spinoza; Ak. v, 440)<sup>26</sup> en cuanto ésta existe,

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>26</sup> En este punto, el filósofo prusiano podría decirnos aún que para establecer cualquier principio, el principio no debe ser idéntico, lógicamente, a aquello sobre lo que rige; antes bien, *qua rector*, debe situarse superior a lo regido. Expresado de

sino del fin de su existencia con todas sus disposiciones, y, por tanto, del último *fin de la creación* y, en éste también, propiamente, de la condición suprema, bajo la cual tan sólo puede tener lugar un fin final.<sup>27</sup>

De ahí que nuestro autor admita el concepto de *necesidad* práctica en relación a un fin expresado como ‘la concordancia del hombre con la moralidad (del ser supremo)’; pues el sujeto, utilizando la terminología cristiana, que adquiere el grado de santo, se hace digno de ser feliz. *Ergo*, dicho concepto sólo puede ser admisible si antes se concede una causa moral del mundo (un creador del mundo *ex mundi*) para proponernos aquel fin final conforme a la ley moral, y, tan necesario como ese fin, resulta también admitir moralmente que hay un Dios.<sup>28</sup>

[...] Ahora bien, para nosotros constituía un deber auspiciar el sumo bien y, por ello, no sólo hay un derecho, sino también una necesidad ligada con el deber como exigencia para presuponer la posibilidad de ese sumo bien; lo cual, al ser sólo posible bajo la condición de la existencia de Dios, vincula inseparablemente con el deber tal presuposición, es decir, que resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios.<sup>29</sup>

De lo anterior, es preciso, empero, resaltar la siguiente hipótesis: Que la idea o concepto de Dios deriva de una exigencia en sentido práctico, en cuanto fundamento explicativo y necesidad moral subjetiva; pues ni puede darse un deber para asumir la existencia de un ser o ente (algo que le incumbe solamente al uso teórico de la razón), ni es necesario asumir la existencia

---

otro modo, y de la misma manera en que la metalógica ocupa un lugar superior a la lógica, aquello que rige la física, en términos lógicos, debe ser algo meta-físico, en cuanto condición de posibilidad, y no puramente físico. *Vide en KdU* § 66 y § 67.

<sup>27</sup> Kant, I.; *Crítica del Juicio*; Ak. v, 444.

<sup>28</sup> *Cfr. Ídem*; Ak. v, 450

<sup>29</sup> Kant, I.; *Crítica de la razón práctica en Kant II*; trad. Roberto R. Aramayo; Gredos; Madrid; 2010; A 226.

de Dios como fundamento de toda obligación en general<sup>30</sup> (ya que tal fundamento descansa exclusivamente sobre la autonomía de la propia razón).<sup>31</sup>

Si se nos concede, asimismo, que el sujeto inteligible puede ser libre con respecto a una acción dada, aunque como sujeto perteneciente también al mundo sensible se vea condicionado mecánicamente con respecto a ella, se dirá entonces que, al aceptar que Dios, en cuanto protoser universal, sea también *la causa de la existencia de la sustancia* [...] habría que asumir, igualmente, que las acciones de los seres humanos tienen su \ fundamento determinante en aquello *que se halla por completo fuera de su poder*, es decir, en la causalidad de un ser excelso distinto de él, del cual depende su existencia y la plena determinación de su causalidad. En efecto, si las acciones del ser humano, tal como ellas pertenecen a sus determinaciones en el tiempo, no fueran simples determinaciones del mismo en cuanto fenómeno, sino como cosa en sí misma, no cabría salvar la libertad.

El ser humano sería una marioneta o un autómatas de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el supremo Artesano de todos los artificios. Sin duda, la autoconciencia se convertiría en un autómatas pensante, mas la conciencia de su espontaneidad supondría simplemente un engaño si fuera tenida por libertad, [...] puesto que, [...] la última y suprema causa [que determina su movimiento] sería encontrada, sin embargo, en una mano ajena.<sup>32</sup>

A pesar de ello, es notable la insistencia por parte de Kant en dar un lugar privilegiado a la moral cristiana sobre la griega; pues el autor de las tres Críticas remarca la imposibilidad para los humanos de ser felices en la vida terrena, felicidad, entendida ésta cristianamente como ‘bienaventuranza’, y, siendo ella inalcanzable, lo único que queda es esforzarnos por concordar

<sup>30</sup> *Vide en KdU* la Nota al pie de Ak. v, 451: [...] *Este argumento moral no debe proporcionar prueba alguna objetivamente valadera de la existencia de Dios* [...].

<sup>31</sup> *Cfr.* Kant, I.; *Crítica de la razón práctica*; Ak. v, 126, A 227.

<sup>32</sup> *Ibid.*; Ak. v, 101, A 181.

con la ley divina para ser digno de ella, (si no en esta vida, en la vida eterna). Del mismo modo, nuestro autor hace uso de otros conceptos cristianos tales como ‘esperanza’, ‘santidad’ y ‘Reino de Dios’; el primero de ellos en razón de albergarla en pos del ‘progreso al infinito’ de su ‘perduración al infinito’ (presuposición de la inmortalidad del alma en un sentido de la razón práctica), el segundo como modelo moral del sujeto trascendental, y el tercero como cierta instauración ‘agustiniana’ *De Civitate Dei* en la Tierra.<sup>33</sup> Siguiendo a Kant, el cristianismo presenta, óptimamente, el carácter sagrado del ser humano en el orden de los fines, en tanto que *fin en sí mismo*, en cuanto poseedor de dignidad y no de valor (los objetos y animales poseen valor y no dignidad). De tal atribución de lo sagrado en el hombre, se deduce que éste no pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni siquiera por el mismo Dios). El ser humano, sujeto sacrosanto, en quien la ley moral se funda sobre la autonomía de su voluntad como una voluntad libre que, con arreglo a las leyes universales (*qua* sujeto legislador trascendental) postuladas por su propia razón, debe poder estar de acuerdo con aquello a lo cual debe ‘libremente’ someterse.<sup>34</sup>

## Conclusiones

Al hablar del juicio teleológico y la idea de Dios resulta necesario entender, primeramente, el concepto de *analogía*<sup>35</sup>. El uso originario del término analogía pertenece al ámbito de la ciencia matemática, con el significado de proporción o igualdad de dos razones ( $1/2=3/6$ ). La filosofía griega hizo propio el término, y extendió su uso para significar tanto la relación

<sup>33</sup> Cfr. *Ídem*; A 223, Ak. v, 129, 235.

<sup>34</sup> Cfr. *Íbid.*; Ak. v, 132.

<sup>35</sup> A propósito del concepto de ‘analogía’, contrástese la similitud semántica y metodológica de éste con la del concepto de ‘*Verhältniß*’ (relación), en tanto que proporción.



entre cuatro términos cuantitativos (el dos es al uno, como el seis es al tres) como la relación entre cuatro términos cualitativos (Platón enseña que el Bien y el sol son análogos porque el Bien es al mundo inteligible, como el sol es al mundo visible [República VI, 507 D - 508 C]). El nombre analogía adquirió, entonces, un nuevo significado, *viz.*, el de proporción de relaciones. Aristóteles hizo propio este uso filosófico del término analogía, y en diversos lugares la define como el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; por ejemplo, *la copa es a Dioniso como el escudo a Ares* [Retórica, III, 10, 1411 a 1-5]. Además, a través de la analogía, por un lado, puede representarse una unidad entre cosas muy diversas, incluso entre cosas que no están bajo el mismo género; por otro, cuando ésta toma la forma de razonamiento analógico, puede concluirse, de manera verosímil o probable, algo de un objeto particular a partir de otro objeto particular, en virtud de la igualdad de relaciones inherentes a dos objetos diversos que se consideran semejantes: si *A* posee la nota *b*, y *A* es semejante a *A'*, entonces es probable o verosímil que *A'* también posea la nota *b*.<sup>36</sup> Finalmente, Kant, por su parte, sostendrá que la inducción y la analogía son dos modos diversos de inferencia del juicio. La analogía concluye de la semejanza particular de dos cosas a la semejanza total conforme al principio de especificación: las cosas de un mismo género de las que se conocen muchas notas en armonía, se armonizan también en aquello que conocemos en algunas cosas de aquel género, pero que no vemos en otros. La inducción, en cambio, concluye del particular al universal conforme al principio de generalización: aquello que conviene a muchas cosas de un género convienen también a las demás [Logik: § 84].<sup>37</sup> En última instancia, habría que

<sup>36</sup> La mayor o menos verosimilitud de la conclusión depende de la congruencia de la relación entre aquello que fundamenta la semejanza y la nota *b*.

<sup>37</sup> Cfr. Díaz, R.; La analogía [versión en línea]; en Fernández Labastida, Francisco Mercado, Juan Andrés (editores); *Philosophica: Enciclopedia Filosófica Online*;

considerar, aún, que la analogía no pretende ser un método de justificación epistémica, antes bien, acaso un modo de conocimiento; es decir, la analogía no es un argumento sino una forma de presentar ideas: ideas que posteriormente deben sostenerse (justificarse) sobre su propio pie.<sup>38</sup>

De este modo, el *como si (als ob)* kantiano, implícito tanto en el juicio teleológico como en la idea de Dios, aparece en forma de analogía. Lo anterior es cotejado en la manera de exponer la realidad de nuestros conceptos, tanto empíricos como puros del entendimiento. Por una parte, cuando los conceptos son empíricos, las intuiciones son llamadas ejemplos; por otra, cuando son conceptos puros del entendimiento, esquemas. A partir de ello, el filósofo de Königsberg afirma que toda *hipotiposis* (exposición, *subjectio sub adspectum*), como sensibilización, es doble: a) esquemática, cuando a un concepto que el entendimiento comprende es dada *a priori* la intuición correspondiente; o b) simbólica, en tanto que está constituida por el símbolo, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse, se pone una intuición en la cual solamente el proceder del Juicio es *análogo* al que observa en el esquematizar; *viz.*, que concuerda con él sólo según la regla de ese proceder y no según la intuición misma. Por tanto, sólo según la forma de la reflexión y no según el contenido. No obstante, Kant nos advierte que si se pide que se exponga la realidad objetiva de los objetos de la razón, es decir, de las ideas, para el conocimiento teórico de las mismas, se pide algo imposible; ya que de ningún modo puede darse intuición alguna que le sea adecuada.<sup>39</sup>

---

consultado el 31 de mayo de 2015 de:

<<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html>>.

<sup>38</sup> Cfr. Haack, S.; *Una teoría fundberentista de la justificación epistémica* [versión online]; Miami University; p.3; 1999; p. 11; consultado el 04 de junio de 2015 de: <[http://dSPACE.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg\\_037-056\\_agora18-1.pdf](http://dSPACE.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg_037-056_agora18-1.pdf)>.

<sup>39</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica del Juicio*; § 59.

¿Cómo relacionar la analogía con el Juicio teleológico y con la idea de Dios? Y cómo no hacerlo, ora el juicio teleológico, ora la idea de Dios, son conceptos que, si bien forman parte la razón práctica, derivan del juicio reflexionante, el cual, como apuntamos en un principio, teniendo solamente lo particular dado, pretende reflexionar y encontrar inductivamente lo universal en aras de establecer, hasta donde su facultad se lo permita, las categorías o condiciones de posibilidad de la realidad. Categorías y entes que *no* son objeto de conocimiento del entendimiento y que, por tanto, no pueden ser justificadas por éste; postulándose, en cambio, ambos únicamente a modo de ‘analogía’. Lo mismo sucede con la idea de Dios,<sup>40</sup> es admitida como concepto del sumo bien: objeto y fin final de la razón práctica, fundamento de toda obligación en general; aunque jamás cognoscible ni justificable por el entendimiento y su juicio determinante. Sin embargo, advertiría el filósofo alemán, el hecho de que el juicio teleológico y la idea de Dios nos estén cognoscitivamente vedadas, en cuanto conocimientos no-objetivos del juicio reflexionante y la razón práctica, su simple formulación nos conduce, ineludiblemente, a la Religión y, *ergo*, a su cumplimiento: esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, como leyes esenciales de cualquier voluntad libre por sí misma; pues su postulado aun nos ayuda a recordar que no es la propia felicidad la que supone el fundamento para determinar y dirigir la voluntad al auspicio del sumo bien, sino la ley moral que circunscribe a estrictas condiciones la ilimitada ansia humana de felicidad. ‘Ser digno, por deber, de la felicidad’, exclamará Kant.<sup>41</sup>

A modo de conclusión, plantaremos únicamente dos preguntas finales que, a nuestro parecer, tendríamos que tomar en

<sup>40</sup> La idea de Dios, aunque presupone ya principios morales y es precedida por la Moral misma, es -según Kant-, en su caracterización cristiana, el arquetipo de la moralidad.

<sup>41</sup> *Cf.* Kant, I.; *Crítica de la razón práctica*; A 233-Ak. v, 130.

cuenta, en tanto que cruciales, antes de aceptar o rechazar las hipótesis del juicio teleológico y la idea de Dios:

1. Dado que no se cuenta con el respaldo especulativo de la razón teórica para justificar objetivamente ni el juicio teleológico ni la idea de (creencia en) Dios, y habiendo incluso considerado las críticas epistemológicas hechas por Hume y Popper al PU: ¿Podría Kant aún estar justificado en postular un principio <<*a priori*, universal y necesario>> del carácter moral del ser supremo -aunque éste fuera únicamente aplicado al ámbito de la razón práctica-? Si la condición para ello es tal que: un principio de esta índole sólo es posible formularlo desde el juicio reflexionante -válido y necesario, *qua* subjetivo, exclusivamente para sí mismo-, ¿sin incurrir en una falacia? A saber, infiriendo que, porque todo hombre tiene una ‘tendencia’ psicológica-racional a buscar, en términos apriorísticos y necesarios: a) una finalidad de lo existente y de sus actos; b) un principio metafísico-causal -en cuanto lógico, abarcante y explicativo de la diversidad de leyes particulares-; y c) un principio, supremo y perfectísimo, regulador de su conducta... ¿derive de la mera tendencia un carácter *a priori* y necesario en la postulación de su ‘existencia’,<sup>42</sup> en el sentido que sea? ¿O se tratará, más bien, tanto en el caso del juicio teleológico como en el de la idea de Dios, de una sospechosa y vulnerable coartada moralista ideada por el filósofo prusiano?

---

<sup>42</sup> La ‘existencia’ podría, en este postulado, tener una variedad de acepciones; *e.g.*, práctico-moral, físico-ontológica, lógico-semántica, psicológico-heurística, etc. En últimas, de la posibilidad lógica no se deduce necesariamente la existencia; pues, entretanto, uno corre el riesgo de desbarrancarse en el inmenso abismo que separa lo lógico de lo ontológico. Y, si tal barrera se advierte ya en la división entre lógica y ontología, qué quedaría decir, acaso, sobre la distancia colosal entre la pragmática psicología y la ontología, o entre la moral y la ontología. Acerca de la ‘validez objetiva’ frente al ‘pensamiento posible’ (*viz.*, <<posibilidad real>>), en contraste con la mera <<posibilidad lógica>>), véase lo escrito por Kant en: KrV, Prólogo a la segunda edición., Nota al pie de B XXVI.

2. ¿En qué medida es viable aceptar simultáneamente, y sin caer en contradicción, por un lado: a) coincidir con una voluntad divina moralmente necesaria (fin final), dentro o fuera de nosotros, bondadosa, santa y perfecta (sumo bien), de quien nos son dados a conocer todos los mandatos que debemos de seguir y a la que, por tanto, tenemos que someternos libremente;<sup>43</sup> y, por otro, b) un principio de *heautonomía*,<sup>44</sup> entendida ésta como la legislación dada por el sujeto trascendental a sí mismo a través del Imperativo Categórico; *heautonomía* que presume estar fundada en la causalidad libre de la Razón, independiente y precedente a cualquier Religión?<sup>45</sup>

## Bibliografía

Fuentes principales:

Kant, I.; *Crítica del Juicio en Kant II*; trad. Manuel García Morente; Gredos; Madrid; 2010; 842 pp.

Kant, I.; *Crítica de la razón práctica en Kant II*; trad. Roberto R. Aramayo; Gredos; Madrid; 2010; 842 pp.

Kant, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; trad. Felipe Martínez Marzoa; Alianza; Madrid; 2001; 267 pp.

Literatura crítica:

Díaz, R.; *La analogía* [versión en línea]; en Fernández Labastida, Francisco Mercado, Juan Andrés (editores); *Philosophica: Enciclopedia Filosófica Online*; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html>>.

<sup>43</sup> Cfr. Kant, I.; *Crítica de la razón práctica*; A 223.

<sup>44</sup> Del griego *heautô*, a sí mismo; y *nómos*, ley; Legislar a sí mismo.

<sup>45</sup> Cfr. Kant, I.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*; p. 21.

Gil, J.; *El Juicio teleológico kantiano: Su recepción y la crítica hegeliana* [versión en línea]; Universitat Jaume I de Castellón; Castellón; 2009; 13 pp.; consultado el 31 de mayo de 2015 de:

<<http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/02.pdf>>.

Haack, S.; *Una teoría fundherentista de la justificación epistémica* [versión online]; Miami University; 19 pp.; 1999; consultado el 04 de junio de 2015 de:

<[http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg\\_037-056\\_agona18-1.pdf](http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1132/1/pg_037-056_agona18-1.pdf)>.

Heidegger, M.; *Caminos de bosque: ¿Y para qué los poetas?* [versión en línea]; 33 pp.; consultado el 31 de mayo de 2015 de: <[http://www.olimon.org/uan/heidegger-y\\_para\\_que\\_poetas.pdf](http://www.olimon.org/uan/heidegger-y_para_que_poetas.pdf)>.

Kant, I.; *Crítica de la razón pura* [ed. bilingüe alemán - español]; trad. Mario Caimi; FCE; México; 2009; CCCXLIV, 734 pp.

Popper, K.; *Conjeturas y refutaciones* [versión en línea]; Capítulo I; 1967; consultado el 05 de junio de 2015 de: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=Z-GVmYXVsdGRvbWFpbnxmaWxvc29maWFkZWxhY2llbmNpYTIwMTVlbnFtfGd4OjFiMmVkyZk0ZjVmM2U0MGE>>.