

*De la Teleología a la Teología ¿Aporía o camino?  
En relación a un debate central  
de la filosofía moderna*

I

El problema que deseo debatir aquí ha movido e inquietado por igual al pensar filosófico de Spinoza y Kant. El hecho de que los dos grandes pensadores de la modernidad filosófica hayan encontrado soluciones muy diversas para ese problema, y que se hayan ocupado de él en formas de sistemas casi contrarios, no modifica en absoluto la igualdad de peso y de rango de dicho problema en uno y en otro. Aquí no se habla de aquel problema esencial en el que el autoconocimiento del hombre moderno ha encontrado su punto de apoyo —no se trata del problema de la libertad y necesidad<sup>1</sup>—. El problema, acerca del cual aquí se habla, es otro, separable de éste, pero, de nuevo, inseparablemente conectado con él y apenas menos importante. Me refiero al problema del azar y la finalidad.

Independientemente de la correlación entre estos dos ámbitos de problemas, independientemente de como estén separados el uno del otro bajo determinadas condiciones teóricas, independientemente de cuál de los dos pueda ser considerado prioritario, lo cierto es que Kant descubre nuevamente la copertenencia de estos dos ámbitos de problemas a la luz de su filosofía trascendental, y, partiendo de su método trascendental, ha abierto un nuevo camino hacia una nueva solución. En el camino hacia esta solución entró en contacto con el sistema

---

1. Para el problema de la libertad y la necesidad en la metafísica de Spinoza, con la diferencia con la filosofía trascendental de Kant como trasfondo, cfr. R. Wiehl, *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*. Hamburg 1983, us. especialmente pp.3 ss. y 31 ss.

filosófico de Spinoza. En éste descubrió una alternativa de pensamiento que tuvo que rechazar. Pero, al mismo tiempo, esta alternativa metafísica fue para él lo suficientemente importante como para ver confirmado indirectamente y *via negationis* que el camino elegido era el correcto.

El 30 de agosto de 1798, Kant envía a Friedrich Heinrich Jacobi una carta de agradecimiento por haberle enviado la segunda edición de su obra «Cartas sobre la doctrina de Spinoza» diciéndole: «Usted se ha hecho merecedor de ser el primero en exponer con la mayor claridad las dificultades que han rodeado el camino teleológico hacia la teología, probablemente las que han inducido a Spinoza a construir su sistema»<sup>2</sup>. Sin duda el autor de aquellas líneas se ocupó de la «hermosa» y «meritoria» obra de Jacobi. En la *Crítica del juicio* Kant toma el camino de la teleología a la teología de manera consciente y en este empeño aparece Spinoza como testigo de que las dificultades de esta vía no siempre han sido superadas con éxito. ¿De qué se trata en este camino de la teleología a la teología? ¿Dónde se encuentran las dificultades? ¿Qué significa para Kant que estas dificultades hayan sido las que «indujeran a Spinoza a establecer su sistema»? ¿Cómo se le presenta a él este sistema en relación a las dificultades observadas en ese camino? En primer lugar, hay que determinar lo siguiente: Estas dificultades no las encuentra Kant por primera vez en la *Crítica del juicio* sino que ya se había ocupado de ellas en la *Crítica de la razón pura*; precisamente, en el punto en el que partiendo de los argumentos de la razón especulativa, pasa a deducir la existencia de un ser superior, y en donde trata de la imposibilidad de tal prueba de la existencia de Dios. (A 583 / B 611).

Las diversas pruebas de la existencia de Dios legadas por la tradición se pueden reducir a tres y sólo a tres. Más no hay y no puede haber. El principio de la completitud de todas las pruebas pensables de la existencia de Dios hace posible una refutación de principio de las mismas. Que, por principio, sólo puede haber tres pruebas de la existencia de Dios, se sigue de la clasificación fundamental hecha por Kant de toda posible demostración. Esa clasificación fundamental funda, más allá de la completitud, una correlación lógica interna entre las pruebas particulares, y de tal modo, que mediante esa correlación acaba formándose un orden de dependencia, y mediante ese orden una jerarquía de validez posible entre los argumentos.

Kant establece «tres caminos», que partiendo igualmente de muchas pruebas diferentes conduce cada una de ellas a la correspondiente conclusión. El *primero* parte de «la experiencia determinada y de la naturaleza de nuestro mundo

---

2. Kant, *Briefe*, Akademie-Ausgabe Vol.21, 73.

sensible»<sup>3</sup>, un camino que va del conocimiento de legalidades particulares al conocimiento de las leyes de la naturaleza más generales, y de éstas a la idea de una «causa más elevada del mundo», trascendiendo a su vez lo dado en el mundo. El *segundo* camino parte de la «experiencia indeterminada»<sup>4</sup>, es decir, del hecho de que cualquier ser dado empíricamente que como tal es dado por azar y que en su contingencia exige un fundamento necesario y la necesaria existencia del mismo. El *tercer* camino, finalmente, es el que partiendo exclusivamente de los puros conceptos de un ser máximo infiere a priori su necesaria existencia. La primera de estas pruebas de la existencia de Dios es la teológico-física, la segunda la cosmológica y la tercera la ontológica. Con fundamentos bien meditados Kant ha enunciado estas tres únicas pruebas pensables de la existencia de Dios *precisamente en este orden, pero los refuta en el orden inverso*. Pues él quería, sobre todo, mostrar lo siguiente: que la primera prueba enunciada presupone la segunda, y ésta la última, y que en tal medida prueba y refutación han de resguardarse en la tercera, en la prueba ontológica de la existencia de Dios.

Si, según esto, la prueba teológico-física de la existencia de Dios presupone la cosmológica y ésta la prueba ontológica, se podría deducir de este orden lógico en Kant una cierta minusvaloración de la primera de estas tres pruebas. Pero esto no es así, todo lo contrario. El autor de la *Crítica de la razón pura* precisamente apreciaba mucho esta prueba. La llama incluso «la más antigua, la más clara y la más adecuada al común entendimiento humano». (A 623/B651). Ya sólo por eso, según Kant, merece ser citada con respeto. Pero con ello no basta. A favor de esta prueba no sólo habla lo honorable de su antigüedad o su adecuación al común entendimiento humano. La fuerza de esta prueba reside también en su efecto, que de ninguna manera se agota en la demostración de la necesaria existencia de Dios. Entre los efectos positivos señala Kant que estimula el estudio de la naturaleza, del cual, a su vez, él saca su fuerza probativa, de modo que argumento y conclusión se refuerzan en él alternándose, y así, por su parte, afianzan la fe en un creador del mundo y fomentan, por otro lado, el conocimiento de la naturaleza en conjunto y en sus partes. Este fomento tiene lugar a través del hecho de que «fines e intenciones» son situados allí donde nuestra observación no los hubiera descubierto por sí misma; igual que a través del hecho de que con la idea de un creador del mundo necesariamente existente que se debe a esa prueba, «ha sido ganado el hilo conductor de una unidad particular, cuyo principio se encuentra fuera de la naturaleza.» (A 620/ B 648).

---

3. *Kritik der reinen Vernunft* (citado como Kr.d.r.V.) A 590, B 618.

4. *Ibidem*.

El reconocimiento expreso que hace Kant de la importancia del conocimiento de la prueba teológico-física de la existencia de Dios, permite también describir con más exactitud «la experiencia determinada y constituida particular de nuestro mundo sensible conocida a través de ella» (Kr.d.r.V. A 590, B 618) en su contenido de experiencia es decir, permite indicar el contenido y su naturaleza por medio de la cual se distingue el argumento de esta prueba de los fundamentos de las otras pruebas. Se trata de la experiencia particular de la «pluralidad, orden, finalidad y belleza» (Kr.d.r.V. A 622, B 650) que podemos hacer por todas partes y en especial y en particular en el encuentro con la Naturaleza, ya la sigamos en la infinita vastedad de su espacio, ya en la infinitud de sus partes más pequeñas.

Esta experiencia tanto determinada como particular con la naturaleza y en la naturaleza, nos confronta con la limitación de nuestras posibilidades de expresión y conocimiento lingüístico. Aquí llegamos a la frontera de la determinación cuantitativa y del uso de escalas de medidas, de manera que «nuestro juicio de la totalidad ha de diluirse en un asombro mudo, pero tanto más discutible». (ibidem) A la vista de esta experiencia singular estamos tentados a hablar más bien de prodigio que de posibilidad de explicación. No obstante, este argumento de la prueba teológico-física de la existencia de Dios resulta insuficiente si se contempla con detenimiento; no sólo por su carácter empírico particular, sino, sobre todo, porque está basada en otro argumento inicial, que él encubre aunque dependa de él en su función de fundamentación. La experiencia de pluralidad, orden, finalidad y belleza puede ser de todos modos la experiencia de algo dado por azar, que haga que no se pueda rechazar la pregunta por su fundamento necesario para la razón. Pues siempre se basa esta experiencia en la experiencia más originaria de un ser empírico dado por azar como tal, el cual exige, con respecto a su circunstancia casual, un fundamento necesario.

La prueba teológico-física de la existencia de Dios remite a la cosmológica, en función de su demostración. De hecho ambas se basan en un principio de razón unitario. Las dos parten de una experiencia presupuesta, de la experiencia de un *existente-casual*. Esta experiencia presupuesta es lo que hace que la razón, conforme a su propia esencia, busque la causa necesaria y suficiente de este existente, y lo que hace que esa búsqueda llegue a su término sólo cuando se haya alcanzado un ser máximo absolutamente necesario. Lo que se dijo a favor de la prueba teológico-física se puede decir igualmente a favor de la prueba cosmológica: «que todo el universo tendría que desaparecer en el abismo de la nada, si uno no supusiera algo, que mantuviera lo mismo fuera de este contingente infinito existiendo por sí mismo de manera originaria e independiente y que como causa de su origen asegurara al mismo tiempo su continuidad. (A 622/ B 650).

Es sabido que Kant rechazó estas dos pruebas, tanto la teológico-física como

la cosmológica. Su argumentación en contra de la posibilidad de ambas pruebas dice: Ningún camino del conocimiento conduce obligatoriamente de la experiencia a la existencia absolutamente necesaria de un ser superior a todos, o bien al más real de todos. En esto no hay una gran diferencia, si el camino parte de la experiencia determinada o de la indeterminada. Ya el paso de un ser que exista necesariamente (*ens neccesarium*) trasciende toda posibilidad de experiencia. Con esto ha de quedar en tinieblas lo que en realidad se piensa al omitir todas las condiciones imaginables de una existencia necesaria. Igualmente poco puede convencer el siguiente paso de la argumentación, del ser existente absolutamente necesario al ser más real y más perfecto de todos (*ens perfectissimum*). Que con este paso de la argumentación se comete una falacia se deja ver claramente en el hecho de que hay algo necesariamente existente, a lo cual le falta el carácter de la máxima perfección. Así pues, de entre todas las pruebas posibles de la existencia de Dios queda sólo la ontológica, la cual, a diferencia de las otras dos, pretende, a partir del puro concepto, a saber, del concepto de un ser perfectísimo, deducir su existencia absolutamente necesaria<sup>5</sup>. Kant ha intentado mostrar que esta prueba de la existencia de Dios está contenida lógicamente de un modo velado en las dos anteriores. En este sentido también las otras dos pruebas habían de sostenerse o caer con ésta. La crítica kantiana de la prueba ontológica ha llegado a ser tan clásica como la prueba misma. Esta crítica demuestra que en ella existe una confusión entre necesidad lógica y real: a partir de la unión necesaria del concepto de un predicado junto con el concepto de un sujeto no se puede concluir nunca la existencia necesaria del correspondiente objeto del juicio al que se refieren el concepto del sujeto junto con el del predicado. Los juicios asertóricos y apodícticos no excluyen la posibilidad de su negación, o, por mejor decir, de su «anulación»<sup>6</sup>. Esto es también válido para la unión necesaria de los conceptos de un *ens realissimum* y de un *ens neccesarium* en el juicio de la conclusión de la prueba ontológica de la existencia de Dios.

La tesis central clásica de la crítica de Kant a la prueba ontológica de la existencia de Dios y con ella a todas las pruebas en general reza: «Ser no es un

5. Para la crítica de Kant al argumento ontológico, cfr. D. Henrich: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen 1960, pp.137 ss.

6. Explícitamente remite Kant a que «la necesidad incondicionada del juicio no es una necesidad absoluta de las cosas.» (Kr. d.r.V. A 593, B 621). Una de las consecuencias más importantes de este estado de cosas en la metafísica son las antinomias cosmológicas, cuyas tesis y antítesis, en considerar su capacidad probativa, se niegan mutuamente de forma alternativa, y, en esa medida, llevan consigo una inevitable y necesaria apariencia.

predicado real». (A598/B627)<sup>7</sup>. A este principio negativo le corresponde la afirmación positiva según la cual se ha de decidir sobre la existencia y no-existencia de un ser en el ámbito de la experiencia y bajo las condiciones generales de la experiencia. Por medio de la demostración kantiana en la *Crítica de la razón pura* de la imposibilidad de todas las pruebas de la existencia de Dios, parecía destruída de una vez por todas la tradición teológico-filosófica de estas pruebas. En su lugar apareció una restricción crítica de todas las categorías y con ello también de las categorías de modalidad en el ámbito de la experiencia posible. Para las categorías de modalidad, que en las pruebas de la existencia de Dios habían desempeñado un papel decisivo, quedó, gracias a esa limitación, tan sólo un uso doble que, como tal, es preciso distinguir bien: Los conceptos del entendimiento relativos a la posibilidad, a la realidad y a la necesidad, así como sus negaciones, podían ser utilizados, como consecuencia de esa crítica de la razón, sólo de forma empírico-real o trascendental-ideal, es decir, sólo dentro de la experiencia y para la determinación modal de relaciones de experiencia, o también para la determinación de las condiciones mismas de la experiencia posible<sup>8</sup>. Si bien la *Crítica de la razón pura* produce la impresión irresistible de que está solucionada definitivamente de una vez por todas la pregunta acerca de la posibilidad de las pruebas de la existencia de Dios, y con ella la imposibilidad de demostrar de manera definitiva un conocimiento teórico de Dios, cuánto más tiene que asombrar que el autor de esa «crítica» parezca retomar esa cuestión en su *Crítica del juicio*, como si de ningún modo hubiese tenido lugar una decisión definitiva en relación con esa pregunta. Tampoco parecerá evidente que no se trate de aquella prueba de la que todo parezca depender, esto es, de la ontológica, sino de la prueba físico-teológica, esto es, de aquella que, de entre todas, se había mostrado como la más atractiva, pero al mismo tiempo como la más dependiente y la de menor fuerza probativa. En

---

7. Para esta tesis cfr. M.Heidegger, «Kants These über das Sein», en: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1978 (2ª ed.), pp.439 s. Heidegger subraya aquí, con razón, la relación, decisiva para la filosofía trascendental de Kant, entre la tesis de éste sobre el ser y la caracterización de las categorías de modalidad en el marco de la reflexión trascendental y en cuanto determinaciones de la reflexión. Por lo demás mantiene Heidegger aquí su muy problemática tesis acerca de la constitución anti-teológica de la metafísica, por medio de la cual la esencia de la misma es decisivamente reducida.

8. Para el trasfondo histórico de los conceptos y los problemas de la teoría kantiana de la modalidad, particularmente en la metafísica moderna, cfr. I.Pape, *Tradition und Transformation der Modalität*. Vol.I, Hamburg 1966. Una investigación radical y muy concluyente de la teoría kantiana de la modalidad la ofrece Bernard Grünwald en: *Modalität und empirisches Denken*, Hamburg 1986.

efecto, en la *Crítica del juicio* Kant habla en realidad no de una prueba sino de la teología física como un «intento de la razón, de deducir de los fines de la naturaleza (que sólo pueden ser conocidos empíricamente) la causa superior de la naturaleza y sus propiedades» (A 400). Este intento de la razón encuentra su necesario complemento en la teología moral, o bien en la teología ética, en la cual se trata del intento de la razón por «concluir aquella causa y sus propiedades a partir del fin moral de los seres racionales en la Naturaleza (que puede ser conocido como a priori).» ( *ibidem*).

Se trata aquí, según esto, de dos caminos mutuamente complementarios de la razón: de la teleología a la teología; uno, que parte de un fundamento empírico y otro, que comienza con un conocimiento apriori. ¿Qué es lo que hace que Kant vuelva a ocuparse de nuevo con la pregunta acerca de la posibilidad de la teología física, después de haberla resuelto definitivamente en la *Crítica de la razón pura*? ¿Ha cambiado en este punto su concepción en el trayecto de la «primera» crítica a la «tercera»? ¿Ha aparecido un nuevo punto de vista? ¿O era insuficiente la antigua destrucción de la prueba teológico-física y contenía de un modo oculto un problema no resuelto? ¿Pudiera ser quizá que precisamente la refutación de la prueba de la existencia de Dios en la *Crítica de la razón pura* hubiera dejado al descubierto un problema hasta ese momento sin discutir?

La nueva palabra clave para el análisis de la teología física es: Juicio reflexionante. Con su concepto y principio, en cierto modo, se puede encontrar una contestación afirmativa a todas las preguntas formuladas anteriormente. Por lo menos la *Crítica de la razón pura* había dejado abierto un problema fundamental: Kant había denegado en general todas las posibles pruebas de la existencia de Dios, no así cada una de las ideas de la razón sobre las que se basan estas pruebas. Al contrario; le parecía sumamente importante asegurar la irrenunciabilidad de aquellas ideas de razón del ser más perfecto de todos (*ens perfectissimum*), es decir, del más real de todos (*ens necessarium*) para un conocimiento general de la naturaleza<sup>9</sup>. Con esto, ineludiblemente, había formulado la pregunta acerca de cómo se correlacionan estas ideas y de qué modo pueden actuar conjuntamente para conocer la naturaleza. En la «Crítica del Juicio teleológico» no se trata de probar la existencia de Dios, pero sí se formula la pregunta de si la teleología «pertenece a las (así llamadas) ciencias de la

9. De estas dos ideas de la razón, la de un ser sumamente perfecto y la de un ser absolutamente necesario, se le mostró a Kant sobre todo la primera como irrenunciable en la metafísica. En tanto que Kant reinterpreta esa idea de la metafísica tradicional en el sentido de un «ideal trascendental», crea él mismo un nuevo problema, para el cual la «Crítica del Juicio teleológico» busca una respuesta.

naturaleza o a la teología» (A364); para añadir que una de las dos ha de serlo —si es que es así— en la medida en que al tránsito de una ciencia a otra no le corresponda ninguna ciencia; que un tránsito tal es más bien exclusivamente algo que concierne a la «articulación u organización del sistema» y «no significa ningún lugar en el mismo» (ibidem). Ahora queda claro para Kant lo siguiente: que la teleología en cuanto ciencia «no pertenece a la teología como una parte de la misma, por más que sea en ella donde se pueda hacer el más importante uso de ella.» (ibidem). Este «más importante» uso consiste en que el objeto de la teleología, esto es, «las producciones de la naturaleza y la causa de las mismas», (A 365) son tomadas y juzgadas según esto como remisiones al fundamento más elevado, situado más allá de la naturaleza, a un creador divino. Pero esto otro parece quedar claro: que la teleología tampoco puede constituir una parte perteneciente a la ciencia que propiamente hay que llamar natural, puesto que ella no está en condiciones de contribuir en nada a la explicación, más allá de la explicación mecánica de los fenómenos naturales. Ciertamente, sin embargo, prescindiendo de esto, hay también aquí un uso sumamente práctico, si bien no en el sentido de una doctrina, sí sin embargo en cuanto crítica del Juicio, que aquí sólo puede ser reflexionante, y no determinante. Pero, ¿qué significa más exactamente que la teleología no puede ser una parte doctrinal de la teología, tampoco como una parte correspondiente de la ciencia natural? ¿Es acaso ella, al cabo, tan sólo un tránsito, un camino de la ciencia natural a la teología, por más que sea sólo un camino sin justificación científica? Y si no puede ser considerada como parte de la ciencia que propiamente hay que denominar Natural, ¿pertenece tal vez a aquellas ciencias naturales a las que Kant, en su sistemática de las mismas, ha retirado el carácter propio?<sup>10</sup> ¿Hay que considerar a la teología como una ciencia natural histórica, sea como «descripción de la naturaleza en cuanto sistema de las clases de las cosas naturales según semejanzas», sea como «historia natural en cuanto exposición sistemática de cosas naturales en distintos tiempos y lugares.»? ¿O quizá ella no pertenece —o no sólo— a la ciencia natural histórica, sino a la ciencia natural racional, que pone a priori en la base del conocimiento de las cosas naturales el principio de la unidad de la razón, si bien no a la ciencia natural racional propiamente dicha, sino a la impropiedades dicha, la cual no conoce su objeto completamente según principios a priori, sino según leyes de la experiencia, y que por tanto ha de ser denominada más un «arte sistemático» (ibidem) que una ciencia?

---

10. Esa sistemática de las ciencias de la naturaleza la ofrece Kant en su prólogo a los principios metafísicos de la ciencia natural, A III ss.

## II

La famosa tesis kantiana de que la teleología en la ciencia natural teórica pertenece únicamente a la *Crítica del juicio* y no a una doctrina científica, (Kr.d.U. A 366) es sólo válida en primer lugar para la teleología como ciencia y en relación a la ciencia que propiamente hay que llamar natural. En esa medida, esta tesis no excluye el camino teleológico hacia la teología ni el uso de la teleología en las ciencias impropriadamente llamadas naturales. Sólo cuestiona que ese camino tenga carácter científico y que este uso pueda llevar a cualquier doctrina científico-natural. La gran utilidad y fecundidad que reporta el utilizar la teleología en la teología y en las ciencias naturales no fue cuestionada en modo alguno por la crítica de esa teleología ni por la restricción crítico-funcional a la reflexión. Si Kant en la *Crítica de la razón pura* había destruído de una vez por todas, junto con todas las demás pruebas de la existencia de Dios, la posibilidad de la honorablemente antigua prueba teológico-física, en su tercera crítica se le presentó la posibilidad de salvar por lo menos aquellas ideas de la razón que —para consuelo de toda refutación de las pruebas de la existencia de Dios— le habían parecido imprescindibles para un conocimiento racional de la naturaleza: precisamente la idea de un ser el más perfecto de todos, o bien del más real de todos, así como la idea de un ser absolutamente necesario. La salvación de estas irrenunciables ideas de la razón de un conocimiento universal de la naturaleza significa reconocer estas ideas como principios de razón a priori de un Juicio reflexionante, no determinante, en su uso trascendental para el conocimiento de la naturaleza. Si, con ello, Kant negó todo posible uso doctrinal de la teleología en la teología y en la ciencia natural, si al mismo tiempo cuestionó el carácter científico de un tránsito de esta ciencia a la teología por medio de la teleología, ello parecía estar en el más bello acuerdo con el sistema de Spinoza, que con toda decisión y dureza había rechazado igualmente la teleología. Así no debe sorprender que Kant motivado, en todo aquel revuelo en torno a Spinoza, desencadenado por Jacobi, a subrayar su distancia con respecto a él<sup>11</sup>. En efecto:

---

11. Así sucede enfáticamente en el escrito «Was heisst sich im Denken orientieren», A 324, nota, al cual remite explícitamente Kant en la carta a Jacobi citada *supra* (us. not.2). En cualquier caso, tenía algún motivo para defenderse del reproche de espinosismo, puesto que acerca de Spinoza, en la *Crítica de la razón práctica*, había atestiguado que él (más precisamente: el espinosismo) «unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee doch weit bündiger schliesse als es noch der Schöpfungstheologie geschehen kann.» (A 182). Y va tan lejos aquí en su argumentación como para constatar que si no se acepta la doctrina de la «Estética trascendental», esto es, la doctrina de la idealidad trascendental, «tan sólo queda el espinosismo» (ibidem). No le falta, en esa medida, agudeza a Jacobi, cuando ha intentado ilustrar la relación entre lo infinito y lo finito en Spinoza con ayuda de la estética trascendental de Kant en *Über die Lehre des Spinoza*, Werke, Vol.IV, pp.176 s.

él había considerado como extremadamente útil el uso de la teleología en la teología, en tanto que para Spinoza tal uso significaba una mal, incluso el peor mal en absoluto del error humano. El famoso apéndice de la primera parte de la *Ética* que trata de Dios, ha puesto de manifiesto con una rudeza inequívoca, que el empleo de la teleología en la teología y la de ahí resultante suposición de una libertad divina de la voluntad, es el fundamento de todas las supersticiones humanas, de todas las disputas religiosas y conflictos armados. Esta superstición impide el posible carácter pacífico del hombre y la posible paz en la comunidad humana.

Según esto, para Spinoza no había ningún camino que llevara de la teleología a la teología<sup>12</sup>. No obstante, no se contentó con cortar toda posible unión entre el uno y el otro. Más allá de esto, declaró a la teleología como el prejuicio de todos los prejuicios con cuya ayuda los hombres recrean e reinterpretan a Dios y al mundo según su propia imagen. Todo el sistema de valores humanos, en particular los valores fundamentales de lo bueno y lo malo, del mérito y del pecado, del orden y del desorden, de la belleza y la fealdad, han surgido de este prejuicio. A la vista de esta crítica radical de toda teleología, uno se pregunta necesariamente qué indujo a Kant a buscar precisamente en la «Crítica del Juicio teleológico» una confrontación con el sistema de Spinoza. A él apenas podía habersele pasado por alto la radicalidad de esta crítica. ¿Fue la negativa absoluta a la teleología aquella consecuencia que Spinoza había tenido que aceptar por las dificultades del camino teleológico? No del todo. Al contrario de una fuerte e influyente historia efectual, que en el sistema de Spinoza sólomente ve determinismo y mecanicismo y una completa aniquilación de todas las relaciones de finalidad, Kant nos sorprende con una interpretación que reconoce en el pensamiento de Spinoza el principio de finalidad como el principio fundamental, que propiamente precisa de una explicación. Según Kant, el espinozismo quiere dar «una explicación a las vinculaciones de finalidad (que él no niega) de las cosas de la naturaleza y nombra sólomente la unidad del sujeto al cual son inherentes» (Kr.d.U. A 325). Para Kant, ésta es, pues, la pregunta fundamental de Spinoza: cómo es posible la unidad de los fines en la naturaleza. Y no la pregunta, sino la respuesta a la misma constituye el objeto de su crítica. Según él, una unidad de un sujeto puesta como punto de partida, una sustancia absoluta

---

Cuánto se ha esforzado Jacobi en ajustar a Kant a su causa, se aprecia de modo especialmente claro en su evocación a la *Crítica de la razón pura*, loc. cit. pp.256 s.

12. En todo caso, en el sentido de que el hombre utiliza la teología como una escalera, que después tiene que tirar si quiere conocer verdaderamente a Dios y si quiere estar en el amor de Dios. Cfr para esto not.15.

a la cual son inherentes todas las cosas de la naturaleza como accidentes, no puede ofrecer ninguna razón suficiente de la unidad de esa conexión de finalidad: «El espinozismo no cumple aquello que quiere» (ibidem). Aquí Kant no ha atribuido a Spinoza nada arbitrario: más bien, reforzando su interpretación, se puede decir: Spinoza tuvo que restringir de forma crítica el uso de la teleología, tuvo que impedir su posible aplicación a Dios, a la naturaleza que crea (*natura naturans*) a fin de crear el espacio para su uso racional en la cosmología, en el ámbito de la naturaleza creada (*natura naturata*). Cuán importante es para Spinoza el pensamiento de la finalidad puede ser ponderado por el solo hecho de que considerara al concepto de fin digno de una definición propia. Esta aparece junto con la definición de lo bueno y lo malo, así como junto con la de la virtud, al principio de la cuarta parte de su *Ética*, en donde trata sobre la servidumbre humana, sobre la fuerza de los afectos. En esta definición de fin Spinoza saca las consecuencias de su crítica de la teología desarrollada anteriormente. El concepto de fin se define con vistas a las cosas finitas de la naturaleza: «Por fin, en virtud del cual hacemos algo, entiendo el apetito.»<sup>13</sup>

La definición de fin está acuñada en primera línea para el hombre, para la conducta humana en la naturaleza y como parte de la naturaleza. Pero también se puede ampliar sin esfuerzo a todas las cosas reales y finitas de la naturaleza. A través suyo, en efecto, son equiparados el concepto de fin y el concepto de esencia de las cosas naturales. El fin —definido como impulso o apetito— no es aquí otra cosa que la esencia actual de las cosas reales, que es determinada por Spinoza como tendencia o fuerza fundamental de cada cosa, en atención al dominio de la naturaleza, a preservar en su ser. Spinoza exige, como se ha dicho, un cambio en la manera de pensar del hombre con respecto al concepto de finalidad. Una parte de este cambio era la renuncia a la idea del libre albedrío divino; la otra concernía a la relación del fin con nuestra representación de lo bueno y lo malo. «No apetece algo porque lo consideremos bueno, sino que lo consideramos bueno porque lo apetece»<sup>14</sup>. Esta tesis central de Spinoza, que anticipa en cierto modo la «trasvaloración de los valores» de Nietzsche, articula la otra cara de ese cambio de pensar exigido con respecto a la teleología. Coloca el impulso y el apetito como lo primero en comparación con lo bueno. A su través son determinadas de nuevo de un modo radical las prioridades en la relación entre la conducta determinada según fines y las representaciones del

13. *Ethica*. Pars IV. Def. VII. «Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo.»

14. *Ethica*. Pars III. Prop. IX. Scholium: «Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.»

valor de los fines. En cualquier caso, la frase citada de Spinoza no es su última palabra en la ética, pues él no enseña, en último término, que entre todos los impulsos y apetitos exista un apetito distinguido que merezca el nombre del amor verdadero: un apetito que quiere el Bien supremo, que, llevado por el verdadero conocimiento del Bien, es un apetito por el verdadero conocimiento del Bien. Este auténtico apetito de conocimiento es en sí mismo un verdadero bien. En él se muestra con su verdadera luz la relación entre el impulso, el fin y el Bien<sup>15</sup>. La discrepancia crítica de Kant con la teleología crítica de Spinoza no se limitó únicamente a aquel argumento, según el cual la sustancia absoluta de todas las cosas naturales en cuanto sustancia, de la cual son inherentes estas cosas como accidentes, de ningún modo puede hacer comprensible la vinculación final entre las cosas en la naturaleza. Su crítica da un importante paso adelante, en la medida en que se vuelve en contra del concepto de finalidad definido por el propio Spinoza y citado más arriba, el cual fácilmente puede ser identificado como una prefiguración del «concepto académico de la perfección trascendental de las cosas (en relación con su propia esencia)» (Kr.d.U. A 326). Este concepto de un fin era desde el punto de vista de Kant demasiado trascendente, demasiado «entusiasta», demasiado general y vacío como para poder hacer justicia a la tarea de la teleología de la naturaleza: «Pues si todas las cosas han de ser pensadas como fines, es decir, si ser una cosa y ser un fin es lo mismo, en el fondo no hay nada que mereciera ser presentado especialmente como finalidad.» (ibidem).

Por tanto, no sólo es para Kant el Dios de Spinoza, según su concepto, incapaz de explicar la vinculación final en la naturaleza. Más aún es, según su concepto, el fin de Spinoza también completamente inapropiado para hacer comprensibles los fenómenos de la naturaleza que no se pueden comprender suficientemente por medio de una explicación mecánica. En la teleología de Spinoza, el concepto de cosa y el concepto de fin, se encuentran en una relación meramente analítica; se identifican precisamente entre sí, cuando propiamente se tendría que tratar de aclarar filosóficamente una posible relación de los dos conceptos en su diversidad<sup>16</sup>. Por esta identificación equívoca del concepto de cosa y del concepto de

---

15. En correspondencia con esto puede formular Spinoza como proposiciones demostrables que aquella pretensión o aquel impulso al cual podemos atribuir la razón es el impulso de conocimiento, y que sólo nosotros podemos juzgar con certeza acerca de él si es bueno o es malo, en la medida en que nos conduce al conocimiento (*ad intelligendum*) o bien nos impide el conocimiento de Dios (*cogitio Dei*) el bien supremo del espíritu (*summum mentis bonum*). *Ethica*. Pars IV. Prop. XXVI, XXVII, XXVIII.

16. Que esta era la intención propia de la «crítica del Juicio teleológico» de Kant intento comprobarlo en «Kants Kritik des Panpsychismus in der Metaphysik der Subjektivität», en: *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*. Ed. de H.-F. Fulda y R.-P. Horstmann, Stuttgart 1990,

fin, según Kant, se priva a la teleología de la naturaleza de toda posible función de conocimiento; también de la función de una posible crítica del conocimiento. La discusión crítica de Kant con el sistema de Spinoza de ningún modo comienza a partir del conocimiento de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi. Más bien se remonta bastante más atrás a la fase precrítica de su pensamiento. Ya en su primera época encontramos observaciones muy reveladoras que, nombrándolo expresamente, tienen presente a Spinoza y anuncian algunas reservas frente a la hipótesis del alma del mundo y frente a la teoría de la emanación<sup>17</sup>. A aquella época pertenece también una interesante anotación marginal, que se encuentra junto a la lacónica contestación de Baumgarten en su *Metafísica*. Baumgarten escribe: «Todo espinozista es egoísta», y Kant añade preguntando «si no todo egoísta es necesariamente espinozista»<sup>18</sup>. Muchos argumentos en contra de Spinoza a este y al otro lado del «giro copernicano» son de naturaleza puramente ontológica y reclaman su validez independientemente de las premisas específicas del giro filosófico trascendental. Esto es válido para el argumento ontológico fundamental, según el cual la hipótesis de una sustancia única, incomparable y absoluta obliga a la consecuencia de tener que negar absolutamente todo cambio en la naturaleza. Pues todo cambio, en cuanto tal, presupone una pluralidad de casos o sustancias y una dependencia causal entre ellas<sup>19</sup>.

Otro argumento crítico de Kant de los años en que se publica la tercera Crítica merece una atención especial, porque no sólo concierne a los fundamentos ontológicos generales de la teleología crítica de Spinoza, sino que tiene un significado ontológico que va más allá de esto. Kant, partiendo de expresiones metafísicas, se vuelve aquí contra reducciones inadmisibles dentro de la ontología general. Aquí tiene sobre todo presente la confusión equívoca entre *ser* y *tener*. Expresado con más precisión y en una terminología metafísica: la reducción equívoca de las dos relaciones ontológicas fundamentales de *inherencia* y *dependencia* a una y sólo una relación correspondiente. «La proposición: La cosa (la sustancia) es una fuerza en vez de aquella completamente natural, la sustancia

---

pp.205-215. Que Kant no ha hecho justicia con esa crítica a los esfuerzos ontológicos de Spinoza en torno a una adecuada ontología de la cosa dentro de un concepto moderno de causalidad, habría que mostrarlo expresamente. Cfr. para esto el trabajo citado en la not. 1, loc. cit. pp.43 ss.

17. Así en las reflexiones nº 3639, 4113, 4444, 4738, que están datadas entre los años 1770 y 1775. Akademie-Ausgabe Vol.17: pp. 166, 420, 549, 693.

18. Reflexión nº 3803; en un sentido similar la reflexión nº 5394. Akademie-Ausgabe Vol.17, p.297; Vol.18, p.170.

19. Reflexión nº 4094, nº 6124, nº 6275, nº 6284 etc., datadas entre los años 1770 y 1788. Akademie-Ausgabe Vol.17, p.413; Vol.18, pp.462, 541, 550 s.

*tiene una fuerza, es una proposición opuesta a todos los conceptos ontológicos y en sus consecuencias muy desfavorable para la metafísica. Pues, con esto en el fondo, se pierde por completo el concepto de sustancia, esto es, el de la inherencia a un sujeto, en lugar del cual se pone, pues, el concepto de la dependencia de una causa»<sup>20</sup>. Kant intercede en este punto con firmeza y de un modo manifiesto por que se mantenga la relación de inherencia en la metafísica. Pero esta intervención no le viene bien a Spinoza. Pues aquí están las cosas del revés: se sacrifica la relación de dependencia, a cuyo uso se puede renunciar tan poco como al de aquella relación. Como se ha dicho, esta crítica ontológica fundamental de Kant a un reduccionismo ontológico es independiente de las premisas filosófico-transcendentales. Esta independencia no excluye, en absoluto, sin embargo, una cierta afinidad con tales premisas. Así remite la distinción fundamental de Kant entre juicios analíticos y sintéticos a la diferencia ontológica fundamental entre inherencia y dependencia, siempre que en un juicio analítico la inherencia oculta de un concepto de predicado se piense en un concepto de sujeto y en un juicio sintético se piense la dependencia de la vinculación del concepto de sujeto y predicado por parte de algo dado intuitivamente.*

Para la teleología crítica moderna sigue siendo válido que sus conceptos fundamentales están determinados en una copertenencia esencial con una clase especial de conceptos ontológicos, es decir, en copertenencia con los de modalidad. Así forman conceptos como fin y finalidad, perfección y causa final, etc., una amplia red conceptual en la que están entretelados, sobre todo, conceptos como azar y necesidad, posibilidad y realidad y sus diferenciaciones modales. Especialmente, éste es también el lugar de los conceptos éticos fundamentales de libertad y no libertad. Esta red conceptual forma el marco para la teleología crítica de Spinoza y Kant, independientemente de las profundas diferencias existentes entre las posiciones filosóficas del uno y del otro. Apenas se exagera cuando se constata que la destrucción crítica de la metafísica racional moderna de Kant se sostiene y cae junto con la crítica de la determinación metafísica de aquella red de la teleología<sup>21</sup>. Esto muestra la destrucción ya descrita de las pruebas de la

---

20. «Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll» (1790) B A 72 s., nota. La aquí hecha válida irreductibilidad de la relación de inherencia y de dependencia es uno de los motivos principales de la discusión de Kant con Spinoza, con cuyas huellas uno siempre topa en las reflexiones.

21. Clarísimamente ha hablado de ello Hegel cuando califica como «eines der grossen Verdienste Kants um die Philosophie», que él «zwischen relativer oder äusserer und zwischen innerer Zweckmässigkeit die Unterscheidung aufgestellt habe; in letzterer (esto es, en la finalidad interna) hat er den Begriff *des Lebens*, *die Idee* aufgeschlossen und damit die Philosophie, was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen, in einer sehr schiefen Wendung und nur negativ

existencia de Dios, en tanto que ellas son mantenidas esencialmente por las categorías de modalidad. Esto muestra igualmente la crítica al concepto metafísico de la perfección, cuya equiparación con el concepto de cosa lo priva de toda función cognoscitiva. Finalmente esto muestra, sobre todo, la confusión entre las funciones conceptuales de la determinación y de la reflexión con respecto a las categorías de modalidad en la metafísica tradicional<sup>22</sup>. El instrumental crítico desarrollado por Kant contra esta metafísica, que al mismo tiempo debe hacer posible una nueva metafísica, es múltiple. Abarca no sólo el conjunto de todas las condiciones categoriales que restringen nuestro conocimiento al ámbito de la experiencia posible. A este instrumental pertenece tanto la ya clásica distinción entre juicios analíticos y sintéticos, como la de juicios sintéticos a priori y a posteriori con respecto a todo posible uso de juicios en el conocimiento humano. Aquí también pertenece la diferenciación funcional entre determinación y reflexión, que sobre todo en el ámbito de la teleología y de los conceptos aquí relevantes tiene una gran importancia.

Se puede comprobar lo productivo y rico en consecuencias que es este instrumental aplicándolo a modo de ensayo a la definición del concepto de modalidad en la metafísica académica moderna. Tómase, por ejemplo, la definición de lo necesario en la *Metafísica* de Baumgarten, según la cual necesario (*necessarium*) es aquello «cuyo contrario es imposible y necesidad (*necessitas*) la determinación de una cosa en virtud de la cual ello es necesario»<sup>23</sup>.

---

tut, positiv über die Reflexionsbestimmungen und die relative Welt der Metaphysik erhoben.» En: *Wissenschaft der Logik*, II, ed. de G. Lasson. Leipzig 1951, p.387. En este contexto, subraya Hegel particularmente «dass der Gegensatz der Teleologie und des Mechanismus zunächst der allgemeine Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit ist» (ibidem). Por otro lado, Hegel ha censurado a la teleología de Kant que ha dejado irse de las manos al principio de la razón descubierto en el principio de la finalidad, en la medida en que la «Zweckbeziehung, nicht ein reflektierendes Urteilen ist, das die äusserlichen Objekte nur nach einer Einheit betrachtet, als ob ein Verstand sie zum Behufe unseres Erkenntnisvermögens gegeben hätte, sondern sie ist das an und für sich seiende Wahre» (loc. cit., p.390). Característicamente se sirve aquí Hegel de una equiparación de relación final e impulso, sin mencionar expresamente a Spinoza. Los grandes párrafos de la *Fenomenología del espíritu* sobre la «observación de lo orgánico» y «la realización de la autoconciencia racional mediante sí misma» muestran sin embargo en qué medida era consciente Hegel de la correlación interna entre la «crítica del Juicio teleológico» de Kant y la *Ética* de Spinoza. Cfr. para esa problemática los trabajos de A. Stanguenec, K. Düsing, M. Baum y B. Tuschling en el volumen sobre Hegel y la *Crítica del Juicio* citado en la nota 16.

22. Una referencia a la relación de contenido entre los problemas de las categorías de modalidad en la *Crítica de la razón pura* y el problema de la teleología en la *Crítica del Juicio* la da también Heidegger en el artículo «Kants These über des Sein», citado en la nota 7.

23. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, §101: «necessarium est, cuius oppositum est impossibile». En el párrafo siguiente (102) precisa Baumgarten la importante distinción entre una necesidad

Uno se pregunta qué se puede esconder tras una formulación tan banal y que suena tan sin contenido. La misma pregunta se impone a la vista de la correspondiente determinación de lo contingente, de lo cual se dice allí mismo, que es «lo que no es necesario, y contingencia es la determinación de una cosa en virtud de la cual ello es contingente»<sup>24</sup>. Poco mejor parece la definición de contingencia en la ontología de Wolff, que equipara la contingencia con lo mudable, y esto con aquello<sup>25</sup>. Aquí uno habrá de reflexionar, más allá de su sentido, sobre la cuestión de si esta determinación ontológica puede ser verdadera en absoluto sin las condiciones adicionales que la restringen.

Ahora bien, no se puede equiparar sin más la ética metafísica de Spinoza con la metafísica académica posterior, sus conceptos con las sólidas determinaciones conceptuales de esta metafísica. Las dificultades que sus definiciones y proposiciones procuran a la comprensión son, en parte, de otra naturaleza y dependen de un profundo cambio de significado que se realizan bajo la cubierta de una forma de expresión conceptual recibida por tradición. Del mismo modo podrá aplicarse a la terminología de Spinoza, con ganancia cognoscitiva, el instrumental crítico desarrollado por Kant sobre todo en contra de la metafísica dogmática escolástica. Pero también hay que presentar el lado contrario: con el instrumental crítico de Kant sucede, en cierto modo, lo mismo que con las definiciones ontológicas de la metafísica académica moderna. No se trata sólo de que se acepten en parte sus definiciones, por ejemplo, cuando aparece la contingencia en la tabla de las categorías como negación de la necesidad. Esto también es válido para la división crítica de Kant de todos los juicios en general con respecto a un posible conocimiento verdadero. Esa división nos ofrece, ciertamente, redefiniciones conceptuales de los diferentes tipos de juicio y con ellas también criterios para, en el caso dado, poder determinar los juicios presentes correspondientes a ellos como juicios de ese o aquel tipo. También hay ejemplos para cada uno de los diferentes tipos de juicio. Pero lo que él no ofrece ni puede ofrecer son

---

interna, absoluta y lógica, por una parte, y una necesidad hipotética, por otra, en la cual, por así decir, se puede leer el alcance de la crítica kantiana de la razón.

24. Loc. cit., &101: «non necessarium est contingens».

25. Ch. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Frankfurt/Leipzig 1736 (2ª ed.). && 295, 296: «Quod contingens est, illud mutabile est. Quod mutabile est, illud contingens est.» Estas determinaciones alternativas mutuas de lo contingente y de lo mutable se corresponden con las determinaciones alternativas mutuas de lo necesario y de lo inmutable, en razón de la oposición entre lo necesario y lo contingente (&& 292, 293). Aquí se encuentra también la indeterminación característica en la determinación de lo contingente, que resulta de la indeterminación de la negación de lo necesario: «contingens est, cuius oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est.» (&294).

las condiciones suficientes y necesarias para las diferenciaciones correspondientes. En tal medida, esas diferenciaciones tienen un carácter metafísico en el sentido de la metafísica criticada por Kant. Desde este punto de vista se ha de calificar de abierta la división entre Kant y Spinoza. De hecho, con su análisis trascendental de la teleología y de los conceptos de modalidad relacionados con ella, Kant se busca nuevas dificultades, cuya importancia se puede comparar con las dificultades que, como las de una metafísica dogmática, se habían convertido en objeto de la crítica de la razón.

### III

Se puede decir que no sólo Spinoza tiene aquí sus dificultades con lo contingente y con lo necesario, con lo perfecto y la finalidad. Kant también tenía aquí las suyas. Ellas se muestran inmediata y directamente en la doble posición del concepto de lo contingente. La contingencia está determinada, por un lado, en relación a la necesidad, por otro, en relación a la finalidad. Esta doble relación o posición del concepto de lo contingente apareció ya en las pruebas cosmológica y físico-teológica de la existencia de Dios y en la crítica de estas pruebas, en la *Crítica de la razón pura*. En la prueba cosmológica era presupuesta la contingencia del mundo, para, a partir de allí, concluir en un ser necesario sin más como fundamento y causa de este mundo. Por el contrario, la prueba teológico-física de la existencia de Dios suponía, aunque no expresamente, la existencia contingente de las cosas en la finalidad y belleza de su ordenamiento cuando emprendía la deducción, a partir de la finalidad, de un ser supremo origen de la causalidad y creador de esta relación de finalidad ¿Se trata aquí de uno y del mismo significado en el concepto de contingencia, de un significado idéntico de este concepto en sus diferentes aplicaciones, en la medida en que en el primer caso refiere al mundo en su totalidad, en el segundo a las cosas y a correlaciones objetivas en el mundo? ¿O se trata aquí de algo totalmente distinto, en cuanto que propiamente no se puede hablar aquí en absoluto de objetos distintos sobre los que un mismo e idéntico concepto encontraría aplicación, dado que el mundo en cuanto totalidad no se puede comparar sin más con cosas dentro del mundo? ¿Se puede hablar aquí de una aplicación diferente de un concepto, si el azar se piensa referido directamente a la necesidad y vinculado con ella, y se presenta después referido a su vez a la finalidad y unido a ella por medio de la necesidad? ¿Nos las tenemos que ver aquí con una aplicación diferente de un concepto idéntico, o más bien con una función diferente del concepto en aplicaciones diferentes? El análisis de la correlación cognoscitiva entre el azar y la necesidad se encuentra

en el centro de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por el contrario, la investigación de la relación entre azar y finalidad y la necesidad existente entre las dos forma el núcleo de su «Crítica del juicio teleológico». En atención a los diferentes lugares sistemáticos y los diferentes principios en estos contextos, se podría suponer, que la diferencia mencionada en las relaciones conceptuales de la contingencia tiene que ver de un modo importante con la diferencia funcional de principio entre determinación y reflexión en el uso del Juicio. Claro que esta suposición se encuentra ante una dificultad. Kant ha incluido los conceptos ontológicos de contingencia y necesidad en las categorías y las ha inscrito en su tabla de categorías junto con los conceptos de posibilidad e imposibilidad, existente y no-ser, bajo el título general de modalidad. (A 80, B 106). Cosa distinta es cuando se trata del concepto de la finalidad y de los fines. Si no quería incluir estos conceptos en las categorías, ello dependía esencialmente de su crítica al concepto de perfección en la metafísica racional. ¿Qué significa el reconocimiento de las categorías en un caso, y la negación de ese reconocimiento en el otro?<sup>26</sup>.

Por otro lado, Kant ha indicado una comunidad en el uso de las categorías de modalidad y del concepto de fin, cuya determinación no hace, en un principio, más fácil contestar a esa pregunta: Ambas, tanto las categorías de modalidad como el concepto de fin no añaden al contenido de conocimiento del objeto ninguna determinación objetiva válida. Ambas tienen su ámbito de aplicación no en lo objetivo sino en la relación del objeto con la facultad humana de conocimiento. ¿Qué significa bajo este punto de vista unitario la diferencia entre reconocimiento y denegación de un estatus categorial en un caso y en el otro? ¿Qué papel desempeña la diferencia funcional entre un juicio determinante y un juicio reflexionante a la vista de esa comunidad?

En el marco de su «Sistema de principios del entendimiento puro», Kant ha dado bajo el título «Los postulados del pensamiento empírico» determinaciones ideal-trascendentales del concepto de modalidad, que a diferencia de los conceptos

---

26. Que el «spinozismo» para Kant se convertía cada vez más en el programa de una metafísica errónea, cuya consecuencia interna tan sólo es difícil de refutar, lo muestra su escrito premiado de 1804. Ahí ha anulado Kant la necesidad, o mejor, la irrenunciabilidad de la idea de la razón del ser sumamente real (*ens realissimum*) directamente con el «concepto a priori de una cosa en general». Precisamente requería también la crítica de la razón un concepto a priori tal de una cosa en general. El spinozismo hace de la idea de la razón de un *ens realissimum*, que expresa el «Bien metafísico sumo», un Dios metafísico que es una misma cosa con el mundo. En: «Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat.» (1804), A 125 s.

metafísicos tradicionales, despliegan una relación expresa de los mismos con la facultad humana de conocimiento, y sobre la base de esta relación explícita, una restricción determinada de su uso al campo de la experiencia humana posible. El tercero de estos «postulados» establece, por fin, el concepto trascendental-ideal de la necesidad que, a diferencia de la «necesidad formal y lógica en la vinculación de los conceptos», es una «necesidad material en existencia», es decir, una realidad dada. Este tercer postulado dice: «Su correlación con lo real según condiciones generales de experiencia está determinada, es (existe) necesariamente» (A 218, B 266). Lo real, cuyo concepto se presupone como dado en ese postulado, ha sido «definido» en el segundo postulado precedente como «aquél, que depende de las condiciones materiales de la experiencia» (de la sensibilidad) (ibidem). De lo real se diferenciaba, por otro lado, lo posible, que con arreglo al primer postulado «es aquello que se corresponde (übereinkommt) con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos).» (ibidem) ¿Pero qué se entiende en estos tres «postulados del pensar empírico» bajo «correspondencia» (übereinkunft), es decir, bajo «correlación»? ¿Habla Kant en estos tres postulados en uno y en el mismo sentido de estas determinaciones, que entran en la formulación de los postulados?. ¿Al hablar de una correspondencia tal o de una correlación se ha pensado en una verdad determinada? ¿Cómo estaría determinada esta verdad por su parte en el marco de la *Crítica de la razón pura*?.

La pregunta principal atañe, en primer lugar, al concepto de lo contingente: Si pensamos lo contingente —como en la metafísica tradicional (que Kant trata suficientemente en su tabla de categorías)— como una negación determinada de la necesidad, parece deducirse de la determinación ideal-trascendental de lo necesario lo siguiente: Lo contingente es aquello cuya correlación con lo real *no* está determinado según condiciones generales de la experiencia. Esta formulación, claramente, no es unívoca tal y como aparece aquí. Su ambigüedad resulta de la indeterminación de la negación que contiene la proposición. Pero esto no es suficiente: ¿qué diferencia lo contingente de lo posible? ¿No tomamos aquéllo a diferencia de éste como algo real? Entonces hemos de decir de lo contingente lo siguiente: que es aquello real, cuya relación con lo real no está determinada según condiciones generales de experiencia. ¿Pero puede existir tal contingente fuera de las condiciones generales de experiencia? ¿No se muestra al final como algo imposible? Esta pregunta es de capital importancia para la discusión crítica de Kant con la teleología de Spinoza. Pues, entre todos los argumentos, éste es el más importante que formula la «Crítica del juicio teleológico» en contra del sistema de Spinoza: «asegura a las formas de la naturaleza la unidad de base necesaria para toda finalidad, pero, al mismo tiempo la contingencia del mismo,

sin la cual no se puede pensar ninguna unidad de fin, se rompe ...» (A 325) Y el propio Kant ¿acaso no ha alcanzado, en el fondo, el mismo objetivo en la *Crítica de la razón pura* en sus esfuerzos en torno a la fundamentación de un conocimiento apriori, esto es, arrebatarse a todos los seres de la naturaleza toda contingencia? Con un planteamiento así, ¿acaso no renuncia a la posibilidad de pensar una finalidad de las figuras de la naturaleza en el conocimiento de la Naturaleza? Según esto, ¿ha sido acaso tarea de la *Crítica del juicio* devolverle a las cosas de la naturaleza aquella contingencia que la *Crítica de la razón pura* le había arrebatado y cuya determinación precisan si se ha de poder comprender la finalidad de su figura? ¿O es el problema aquí más complicado?

En su *Crítica de la razón pura* Kant nombra, por lo menos, tres significados conceptuales diferentes de la contingencia. Primero: contingencia como determinación modal de la percepción, o mejor, del juicio de percepción. Esos juicios tienen en su modo de contingencia simplemente un carácter subjetivo, carecen de una auténtica objetividad: «Que la habitación esté caliente, que el azúcar sea dulce, que el vermut sea repulsivo, son juicios válidos de forma meramente subjetiva. No exijo de ningún modo que en cualquier momento cualquier otra persona deba sentir lo mismo que yo; sólo expresan la relación de dos sensaciones con el mismo sujeto, a saber, conmigo mismo, y sólo en mi estado momentáneo de percepción y, por tanto, no deben ser válidos para un objeto»<sup>27</sup>. Contingencia es en este caso el distintivo de la vinculación entre sujeto y predicado en el juicio de percepción. La habitación de la que yo, percibiendo, juzgo que está caliente, no tiene necesariamente que estar caliente; el azúcar, del que yo tengo la sensación de dulzura, puede saber distinto bajo la condición de una alteración patológica del estado de mi cuerpo. El segundo significado de la contingencia dentro de la crítica de la razón de Kant está referido a los juicios de experiencia. Su diferencia frente a los simples juicio de percepción debe consistir en principio precisamente en que a ellos les corresponde una cierta necesidad y universalidad comparativa. No obstante, Kant enfatiza que esta necesidad no es una necesidad

---

27. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. &19, A 80/81. El problema de la determinación de la relación entre percepción y experiencia en Kant salta a la vista, de un modo particularmente claro, allí donde Kant habla de la presentación de las percepciones en la experiencia. Se trata de la *experiencia*, en la cual las percepciones «nur zufälligerweise zueinander kommen». (Kr. d. r. V. A 176, B 219). Según esto, la percepción, según su concepto, se diferencia de la experiencia por la contingencia de la vinculación del concepto del sujeto y del concepto del predicado en el juicio de percepción; por otra parte, esta diferencia es tal en la experiencia y bajo condiciones generales de experiencia.

incondicionada, sino que tiene carácter hipotético<sup>28</sup> y en esa medida queda referida a una contingencia dada.

¿Pero podemos mantener realmente la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia? ¿No tendremos que decir igualmente de los dos, si a modo de ensayo aplicamos el tercer postulado del pensamiento empírico a las dos clases de juicio, que lo real dado en ellos, se da en relación con las condiciones generales de experiencia? ¿No tendremos en cuenta esto incluso para las alucinaciones y otros engaños de la percepción que se dan bajo condiciones generales de conocimiento? Pero si a los juicios de percepción se les concede una cierta necesidad, ¿en que se diferencian entonces de los juicios de la experiencia? ¿Tal vez por una relación diferente con las condiciones generales de la experiencia? ¿En dónde se podrá buscar la diferencia si en ambos casos azar y necesidad han entrado en cualquier unión? Por lo menos, una cosa va a ser inequívocamente clara: cómo Kant en su determinación ideal-trascendental de las categorías de modalidad acaba con la oposición lógicoformal en las correspondientes definiciones de la metafísica académica. El tercer significado de contingencia que hay que mencionar aquí es el de la *contingencia de la existencia de las cosas en la aparición* (Erseheinung) - nótese bien: en la aparición, no en sí. Kant distingue, por un lado, estados y, por otro, cosas. Por lo que se refiere a los estados de las cosas y a sus relaciones entre sí, no existe duda alguna de que estos pueden ser percibidos en su existencia contingente y conocidos como condicionadamente necesarios en su vinculación, legal, en la experiencia. Algo distinto sucede con las cosas o sustancias en la aparición con respecto a su existencia. Aquí hay que constatar que «la característica de la necesidad en la existencia no alcanza más allá del campo de la experiencia posible, y que incluso en éste no es válido para la existencia de las cosas en cuanto sustancias, porque éstas nunca pueden ser

---

28. Si se compara este principio, esto es, el «tercer postulado del pensar empírico» en la *Crítica de la razón pura* de Kant con el axioma III de la primera parte de la *Ética* de Spinoza, el cual constata la correlación entre causa y efecto, entonces no se trata sólo de la diferencia fundamental entre filosofía trascendental y metafísica. Las diferencias comienzan mucho más con una en la que rara vez se ha reparado: la que concierne a la determinación conceptual respectiva de percepción y experiencia y a la relación entre la una y la otra. Para Spinoza la percepción es siempre ya una experiencia, si bien indeterminada (*experientia vaga*), mientras que para Kant ella es un dato determinado en la experiencia que se ofrece bajo condiciones generales de experiencia y que se diferencia de las condiciones de su 'ser dado' por medio de su contingencia. Percepción como experiencia indeterminada incluye para Spinoza la experiencia indeterminada de la causalidad. Para su concepto de *experientia vaga* cfr. *Tractatus de Intellectus Emendatione*, 362-10/363-11; así como *Ethica*, P.II. Prop.XL. Scholium II.

consideradas como efectos empíricos o como algo que sucede y surge (Kr.d.r.V. A 227). Kant habla aquí, como se ha dicho, no de cosas en sí en su incognoscibilidad de principio, sino de las cosas en tanto que dadas en la percepción y la experiencia, para, respecto de las mismas, negar una posibilidad del conocimiento de la necesidad de la existencia. La percepción de las cosas en su existencia es siempre contingente: «Por el contrario, si puedo mirar el concepto de una cosa, de lo que yo quiera, encuentro que su existencia jamás me la podré imaginar como absolutamente necesaria, y que nada me impide, sea lo que sea lo que exista, pensar el no ser de la misma» (Kr.d.r.V. A 615, B 543). Con otras palabras: La *Crítica de la razón pura*, al intentar fundamentar un conocimiento puro apriori, abre un campo infinito de lo contingentemente dado, en contra de la expectativa de que, de un modo parecido a Spinoza, le arrebatara todas las cosas a la contingencia. ¿Pero qué sucede con esa idea de la razón de un ser incondicionadamente necesario, cuya irrenunciabilidad para el conocimiento había sugerido el propio Kant? Aquí se puede decir, por tanto, algo si como lo siguiente: en sentido ideal-trascendental abarcan igual de ampliamente los espacios de lo contingente, de lo posible y de lo necesario, incluso cuando estos conceptos modales determinen de manera diferente la relación de los objetos de la experiencia en la totalidad de la experiencia posible<sup>29</sup>.

Preguntemos ahora: ¿Cómo resulta finalidad a partir de una contingencia determinada?. ¿Cómo dependen mutuamente entre sí contingencia y finalidad pasando por la necesidad? Igual que la *Crítica de la razón pura* distingue diversos significados de contingencia, así distingue la «Crítica del juicio teleológico» diversos significados de finalidad: finalidad relativa externa y finalidad interna, así como el significado de la cosa como fin natural. ¿Existen aquí determinadas dependencias entre determinados significados de contingencia y finalidad?. Si se sigue la «segunda introducción» en la *Crítica del Juicio*, entonces parece extenderse a todo tipo de particularidad el principio de un Juicio reflexionante, en absoluto, y antes de toda distinción entre juicio estético y teleológico, que como particularidad siempre está afectado de una cierta contingencia. Pues esto es, siguiendo a Kant, la función distinguida del Juicio reflexionante que intenta buscar lo general en lo particular que le ha sido dado, mientras que a diferencia de él, el Juicio determinante dispone siempre de un universal determinado, bajo

---

29. Las categorías de la modalidad definen, en esa medida, todas juntas el ámbito de los fenómenos (Phänomena) en cuanto el ámbito del conocimiento humano posible de la experiencia. Precisamente por eso llega Kant a su determinación del estatuto reflexivo de esas categorías en cuanto determinaciones de las relaciones de objetos dados con la facultad humana de conocimiento. (Cfr. nota 7)

el cual subsume una particularidad dada. Pues bien, precisamente en el contexto de la distinción de las dos funciones del Juicio, la determinante y la reflexionante se muestra un *cuarto* significado de contingencia, a saber: «Es contingente de cuántos modos pueden presentarse a nuestra percepción cosas diferentes que, sin embargo, se corresponden en una característica común. Nuestro entendimiento es una facultad de conceptos, esto es, un entendimiento discursivo, para el cual, en efecto, tiene que ser contingente de qué modo y cuán diverso sea lo particular que le es dado en la naturaleza y que puede ser traído bajo sus conceptos». (Kr.d.U. A 342).

Ahora hay que constatar fundamentalmente esto: como quiera que el Juicio reflexionante en cuanto tal tiene que ver con una diversidad de significados y con la contingencia de esas particularidades, ello no tiene que significar que el Juicio teleológico, en cuanto tipo determinado de Juicio reflexionante (tan poco como, por lo demás, el Juicio estético) tenga que tener que ver con todo tipo de particular. Al contrario: Como especie determinada del Juicio reflexionante tendrá que ver necesariamente y en primera línea con una especie particular de particular. Aquí hay que distinguir: el Juicio reflexionante, en cuanto que está al servicio del Juicio determinante, y, al revés, precisamente ese Juicio, que éste toma a su servicio. Uno de los aspectos más importantes de esta diferencia es el siguiente: en el primer caso el Juicio reflexionante actúa para determinar en un juicio de experiencia dado la modalidad en la vinculación de sujeto y predicado. En el segundo se trata de la determinación modal del objeto, el cual se basa en un juicio de experiencia, en particular, en el concepto del sujeto del mismo.

De hecho, el juicio teleológico tiene que ver con un particular «particular» que se da en la percepción y en la experiencia: con cosas naturales *en cuanto cosas*<sup>30</sup>. Para una teleología de la naturaleza se plantean sobre todo dos preguntas a la vista de este dato particular: por un lado, la pregunta acerca de dónde se fundamenta la unidad interna de tal cosa, que ha de poder ser diferenciada de las relaciones externas de esta cosa con respecto a las demás. Mientras que estas relaciones externas se podrían explicar según leyes de la mecánica, no tiene lugar una explicación de esa índole para la unidad interna de la cosa. La segunda cuestión

---

30. Es un mérito especial de Heidegger el haber realizado un análisis meticuloso del problema de la relación entre cosa y objeto en la crítica de la razón de Kant en: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen 1962. Por otra parte, toca aquí el círculo de problemas de la teleología tan poco como en su lección en Freiburg del semestre de verano de 1930, cuyo punto central era el problema de la causalidad y la libertad. (en el Vol. 31 de la Gesamtausgabe. «Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie», ed. de H. Tietjen, Frankfurt/M - 1982).

de la teleología concierne al fundamento, o bien a la causa de la existencia de esta cosa natural. En un caso se trata de la forma de la finalidad interna, en el otro, de las cosas de la naturaleza como fines de la naturaleza, en tanto que nosotros buscamos la causa de la existencia de estas cosas en un ser superior que actúa según fines. No es difícil comprender que en estas dos preguntas decisivas de la teleología kantiana de la naturaleza retornen transformadas las ideas de la razón de lo incondicionadamente perfecto y de lo absolutamente necesario de la antigua metafísica académica, a cuyo uso Kant, en el conocimiento de la naturaleza, no creía poder renunciar ya dentro de la *Crítica de la razón pura*: ellas vuelven en el marco de la distinción entre Juicio determinante y reflexionante. Al mismo tiempo se muestra aquí otro significado del concepto de contingencia, en cierto modo el más importante en comparación con los mencionados hasta ahora. Este se refiere a la unidad dada de una cosa natural y es la contingencia de su organización, y de un modo tal, que con esto se plantea la pregunta por el fundamento de una forma tal de unidad. Ambas son, según esto, las contingencias decisivas en la teleología de la naturaleza kantiana: la contingencia de la forma de la unidad de un ser natural organizado y la contingencia de su existencia. Como anteriormente se ha expuesto, si bien la crítica kantiana de la razón conduce directamente desde la contingencia a la necesidad, ello no es así desde la contingencia a la finalidad. Aquí ha de tomarse el camino pasando por una necesidad determinada. Partiendo Kant en la teleología de la naturaleza no de cualquier contingencia, sino de un particular «particular», de la cosa natural, se vio en la necesidad de revisar esta circunstancia particular según el principio de causalidad. Esta revisión la efectúa por medio de su distinción fundamental entre entendimiento y razón. En la «Crítica del juicio teleológico» el principio de causalidad no actúa como concepto del entendimiento, sino como idea de la razón; no como principio del Juicio determinante sino del reflexionante. Con ello, sin embargo, la causalidad ya no era pensada sólo como una relación de causa y efecto, en la cual cada efecto remite a una causa y viceversa; tampoco como un principio a priori, según el cual todas los cambios ocurren siguiendo la ley de la vinculación de causa y efecto. Causalidad como principio de la razón significa: asumir como legal una relación de causa y efecto únicamente bajo la condición de «que nosotros atribuimos la idea del efecto de la causalidad a su causa como la condición de la posibilidad de aquél a ésta misma subyacente.» (Kr. d. U. A279).

Con esta determinación de *un principio de la razón de la causalidad* dentro de una teleología crítica de la naturaleza está preparado ahora el terreno, como el propio Kant ha visto claramente, para un debate filosófico con la teleología de la naturaleza de Spinoza. Si Kant le ha reprochado a Spinoza siempre su

«entusiasmo»<sup>31</sup>, tentativamente se le puede dar la vuelta a la tortilla a la vista de su propia ampliación del principio de causalidad hasta convertirlo en una causalidad cuasi-razonable: uno se puede preguntar entonces, si Kant, con su restricción de este principio de la razón a un principio apriori del Juicio reflexionante, ha tomado precauciones suficientes frente a un entusiasmo propio que comparte con Spinoza. De todos modos, el principio de la razón de la causalidad exige, siguiendo las propias manifestaciones de Kant, recorrer una aún más infinita serie de causas no sólo hacia atrás, sino también hacia delante, con vistas a la idea de la razón de lo incondicionado. Para Spinoza, que separaba perspicazmente entre naturaleza que crea y naturaleza creada, sin duda hubiera sido esa idea de lo incondicionado cuestionable, incluso cuando se hubiera reducido su función a un uso heurístico. El propio Kant tenía ciertos reparos cuando formuló su famosa definición de un ser natural organizado, según la cual «un producto organizado de la naturaleza es aquello en lo cual todo es fin y reciprocamente también medio» (A 295). En un punto particularmente importante parece que, en cualquier caso, Kant y Spinoza coinciden: que la naturaleza exige utilizar, incluso en el conocimiento empírico, entendimiento y razón, y esto no sólo en virtud de la determinación legal, sino también en virtud de la reflexión sobre esta legalidad. Vistas así las cosas, hay que examinar más detenidamente las diferencias en las respuestas a la pregunta de la teleología de la naturaleza por el fundamento de la unidad de las cosas naturales y por el fundamento de su existencia, y ello de manera independiente y a este lado de la fórmula desorientadora de Kant acerca de su propio «giro copernicano».

Reiner WIEHL, HEIDELBERG

---

31. «Entusiasmo» (Schwärmerei) —una de las expresiones preferidas de la ilustración alemana para atacar las violaciones de las fronteras del uso de la razón— es un reproche que Kant dirige contra el spinozismo sobre todo en su fase tardía. Así por ejemplo en: «Was heisst sich im Denken orientieren». A 324 nota. En la obra póstuma se encuentran lugares en los cuales aparece confrontado el entusiasmo de Spinoza «por ver todo, esto es, todo ser suprasensible, en Dios» con su propia filosofía crítica práctica. En: *Konvolut I Akademie-Ausgabe* Vol. 21, pp.12-19; cfr. también reflexión nº 6051 Akademie-Ausgabe Vol. 18, pp.437 s.