

LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE KANT

ASESOR: FRANCISCO PIÑON GAYTAN



Tesis que presenta Ernesto Gallardo León para graduarse en la Licenciatura de Filosofía
por la Universidad Autónoma Metropolitana.

UNIDAD IZTAPALAPA
DIV. CSH

2005

LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE KANT

Tesis que presenta Ernesto Gallardo León para graduarse en la Licenciatura de Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana.

ÍNDICE

LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE KANT

Introducción

Capítulo I.- La idea trascendental de Dios.

1.1.- Génesis de la idea de Dios en la filosofía de Kant, antes de la *Crítica de la razón pura*

1.2.- Dios como un ideal trascendental: ¿qué es un ideal trascendental?

Conclusión

Capítulo II.- Las objeciones de Kant a las pruebas de la existencia de Dios en la Dialéctica Trascendental.

2.1 Exposición general del ideal “Dios” y de la Teología Trascendental

2.2 Prueba Ontológica

2.3 Prueba Cosmológica

2.4 Prueba Físico-Teológica

Conclusión

Capítulo III.- La presentación de Dios a la luz de la razón práctica.

3.1 La libertad y su realidad objetiva: ¿cómo logra la “realidad objetiva” primero la libertad, y luego Dios?

3.2 El “Hecho de la razón” como realidad objetiva de la libertad.

3.3 Dios unido a la libertad como un “hecho de la razón”

Conclusión

Capítulo IV.- La acción humana como medio de acceso a Dios.

4.1 El concepto de “fin final” como conexión entre naturaleza y libertad

4.2 Dios en la dinámica de la historia

Conclusión

Conclusiones Generales

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

En las constantes crisis que ha sufrido el siglo XX debido a las dos guerras mundiales, a las catástrofes naturales, a los exaltamientos religiosos, a la locura tecnológica que parece destinarnos al fin de una era y en fin, a todos los eventos que rebasan de alguna forma nuestra comprensión del género humano, la filosofía se ha dado a la tarea de revisar el pensamiento de los grandes filósofos de la llamada modernidad. La revisión tiene como fin desencaminar lo avanzado y preguntarse qué ha salido mal o qué comprendimos mal. Muchas veces, el pensamiento de siglos pasados refleja en gran medida la comprensión del mundo de hoy, buscamos a aquellos filósofos y sus ideas porque al mismo tiempo nos buscamos a nosotros. La pregunta de dónde venimos y a dónde vamos, tiene eco siglos y siglos atrás. Finalmente, los seres humanos buscamos sentido y respuesta a estas preguntas inquietantes, ¿dónde buscar cuando el presente esconde el futuro y no sabemos nada de lo que esta por venir? Lo único que nos queda es detenernos en el pasado. Esta tesis pretende eso, detenerse en un pensador que marcó definitivamente la comprensión del mundo moderno, estoy hablando de Emmanuel Kant. Mi tesis se une a esta revisión exhaustiva de los fundamentos de nuestro mundo moderno. No quiero decir que mi tesis revise exhaustivamente a Kant o el mundo moderno, ¿qué tesis puede hacerlo? Más bien es un intento por alumbrar con un cerillo, esta profunda oscuridad que somos los seres humanos. Mi tesis trata, como puede leerse en el título, del pensamiento de Dios en la filosofía de Kant y es un breve intento por recapitular las ideas que este filósofo aportó para la comprensión del problema religioso. Como ya dije, la revisión no es exhaustiva, exploró la idea de Dios en el pensamiento de Kant sin querer por ello agotar el tema en toda su riqueza.

Al adentrarme al tema tuve ciertas limitaciones, para empezar que el problema de Dios en la filosofía de Kant ha sido tratado poco o casi nada por autores que escriban en español, así que casi toda la bibliografía se encuentra en alemán, inglés, italiano y francés. Los pocos autores que encontré en español me parecen serios y profesionales, muchos de ellos llegaron al tema de Dios tratando más bien la línea moral de Kant y descubriendo que su investigación tiene muchas referencias religiosas. En fin, que al encontrarme con estas limitaciones, no se detuvo de todas formas mi inquietud de abordar el tema.

¿Cuál es mi objetivo? Exponer que el pensamiento de Dios en la filosofía de Kant, tiene más importancia de lo que parece, incluso llego a decir que es el núcleo central de su preocupación filosófica, unida por supuesto, a otras preocupaciones. Para alcanzar el objetivo, repase todo el período crítico de Kant y los últimos textos publicados antes de su muerte. Hay una excepción: no me detuve en el *Opus Postumum* por varias razones. La principal es que el *Opus Postumum* (publicado después de la muerte de Kant) es difuso, es el único texto de Kant que no está sistematizado y por lo tanto, algunas de sus ideas pueden leerse de muchas formas. No por eso desconozco las diferentes interpretaciones que se han dado del texto, sin embargo, me ha parecido que no influyen profundamente en el sistema kantiano y que dadas algunas lecturas, el *Opus Postumum* sería, de algún modo, el remache del criticismo¹. Aún así, no quise adentrarme en el debate y preferí detenerme en los últimos textos antes de su muerte, sin considerar el *Opus Postumum*.

La tesis quiere entonces acercar al lector a una de las inteligencias más profundas e influyentes de los últimos siglos, así como dar algunas posibles soluciones a los problemas de la modernidad, ya avanzadas y estudiadas por nuestro pensador. El problema de Dios se

¹ Puede verse a José Gómez Caffarena o a Salvi Turró que defienden la postura de que el *Opus Postumum* es una reivindicación revisada del criticismo. La tesis contraria la sostiene Adela Cortina Orts. Véase la bibliografía general.

vuelve central cuando se quieren solucionar las grandes interrogantes de nuestro tiempo y en Kant no es ausente esta conciencia: el problema de Dios es el problema del sentido de la vida humana. Lo que el pensamiento de Dios implica de fanatismo, idolatría, mentira e intolerancia, también lo implica desde otro punto de vista, como reforma moral, amor al prójimo y motivo de la buena voluntad. La complejidad de Dios en el pensamiento de Kant se debe precisamente a que Dios *es* desde el género humano y no fuera de él. Esto se propone mi tesis. Espero aportar algo nuevo a la comprensión de este autor.

Capítulo I

KANT Y LA IDEA TRASCENDENTAL DE DIOS.

¿De dónde proviene la inquietud de Kant por abordar el problema de Dios? ¿Es simplemente histórica su preocupación? ¿Es parte de su historia personal de vida? Siento que para responder a estas preguntas tengo que hacer primero explícita mi preocupación: a mi me interesa el problema de Dios. ¿Por qué elegí a Kant? Porque desde que leí la *Crítica de la Razón Pura* me pareció que uno de los núcleos centrales de la argumentación de Kant están dirigidos a responder esta pregunta. Con el paso del tiempo, y leyendo las otras *Críticas*, me di cuenta que no sólo era una preocupación cualquiera, sino que englobaba todo el sistema de su pensamiento. Es decir, la inquietud por Dios recorre toda la historia de su pensamiento. No es menor el hecho de que el problema de Dios aparezca en todas sus *Críticas*. Entonces mi intención fue demostrar que en Kant, la idea de Dios empuja a la filosofía y a la historia del ser humano en general: toda la búsqueda del conocimiento esta fundada sobre esta base. Mi inquietud es la inquietud de Kant, no sólo por historia, sino como expresión fundadora. No olvido aquella lectura de Dulce María Granja que relacionaba las preguntas fundadoras de la filosofía con los ideales trascendentales: Dios y saber, Libertad y acción moral, Inmortalidad y esperanza: ¿qué puedo saber? (la prueba de la existencia de Dios); ¿qué debo hacer? (la libertad); ¿qué me cabe esperar? (la inmortalidad del alma)². Esta enseñanza me motivo para preguntar, ¿qué lugar ocupa Dios en el pensamiento de Kant?

Mi intención es mirar con Kant si se puede resolver, dentro de su proyecto, el problema que implica la idea de Dios. Empiezo entonces desarrollando qué piensa Kant de Dios, cuál es

² Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*, en la traducción de Pedro Ribas, 'Biblioteca de los Grandes Pensadores', Barcelona, 2002, A 805, B 833; B XXXII, B XXXIII. En adelante, citaré sólo las iniciales de la obra (CRP) y la notación canónica.

en general la génesis y que se entiende por idea trascendental. Paso, pues, al primer apartado.

1.1.- Génesis de la idea de Dios en la filosofía de Kant, antes de la *Crítica de la razón pura*

José Gómez Caffarena nos recuerda que cuando Kant enunció sus intereses, “tanto [los] especulativos como los prácticos”³ de la filosofía, al final de la *Crítica de la Razón Pura*

*pensaba haber hecho en ella exhaustivamente la búsqueda del alcance del saber humano (especulativo), sobre el cual versa la primera de las preguntas; en todo caso, dejaba suficientemente claro que no podemos aspirar al saber en el sentido más estricto respecto de las cuestiones de más importancia para nuestro interés humano, las relativas a Dios y al destino (que implica nuestra vida práctica y nuestra libertad).*⁴

y sin embargo, tenemos que hacernos esas preguntas. Dios implica fuertemente el destino del ser humano. Nuestra razón especulativa y nuestros sentidos no dirán nada sobre si sabemos algo de Dios, pero de todas formas los seres humanos “creemos” saber algo de Él, y más que eso: pensamos y vivimos a Dios. Kant sabía esto último y su preocupación estaba muy unida a su formación e historia personal. Digo historia personal y formación porque las dos influyeron para que se preocupara hondamente en el problema de Dios. Sabemos de su historia personal que fue

*...el cuarto de once hijos. Su padre trabajaba como guarnicionero. Tanto a él como a su madre se refirió siempre con cariño y gratitud, resaltando especialmente la integridad moral de ambos. A los ocho años ingresa en el Collegium Fridericianum, donde tiene ocasión de estudiar lenguas clásicas, religión... y más religión. El pietismo imperante en el colegio no sólo imprimirá una disciplina tendente a ‘despertar y conservar’ en los niños ‘el recuerdo de Dios, presente en todas partes’, sino que este lema impregnaba el mismo contenido de la enseñanza. Incluso las lenguas clásicas se estudiaban en el Nuevo Testamento.*⁵

³ CRP., A 804, B 832.

⁴ Gómez Caffarena, José. *El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 24.

⁵ Es la introducción de Pedro Ribas a la *Crítica de la Razón Pura*, citada en la nota 1, p. I.

La instrucción religiosa tendría otra clase de frutos, desde que Kant rechazara abiertamente este tipo de educación religiosa, hasta la pregunta sobre si le es posible a la razón afirmar la existencia de Dios.

Se sabe también que Kant nunca gozó de una situación económica estable. Trabajó de maestro privado durante siete años para pagar sus estudios universitarios. En la Universidad de Königsberg se interesa por toda clase de materias y estudia a fondo física, matemáticas y filosofía. De su interés por las ciencias conoce a Martín Knutzen, que “unía su saber filosófico y científico a un gran interés por lo religioso, todo lo cual conjugaba bien con el horizonte en el que se movía, es decir, el de Wolff y Leibniz.”⁶ De Knutzen, Kant aprendió muchas cosas, pero sobretodo aprovecho su biblioteca, donde conoció la tradición racionalista en la línea de Wolff, Baumgarten y Meier, discípulos de Leibniz. También ahí leyó a Newton, que influiría profundamente en su filosofía.

Cuando se le dio la oportunidad de ingresar a la Universidad de Königsberg como “profesor ordinario” (tenía 46 años), escribe su famosa *Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, donde hace la primera corrección al racionalismo, y en especial, a su definición de “percepción sensible y el concepto intelectual”⁷. La misma *Dissertatio...* tiene similitudes con el “racionalismo” en el concepto de Dios, pero también tiene, y esto es más relevante, diferencias. En la *Dissertatio...* Kant pensará a Dios “bajo la noción de intuición originaria, activa, entendimiento arquetípico”⁸, que después será la

⁶ Ibid. p. I.

⁷ Op. Cit. *El Teísmo Moral...* p. 46.

⁸ Ibid. p. 51. José Gómez Cafarena cita un largo pasaje de la *Dissertatio* para mostrar las diferencias con Leibniz y Wolff. Aquí lo reproduzco: “De lo intelectual no se da (al hombre) intuición, sino sólo un conocimiento simbólico, y sólo nos es concedida la intelección por conceptos universales en abstracto, no por el singular concreto [...] Así, pues, el concepto inteligible, en cuanto tal, está destituido de cualquier dato de intuición humana. Pues nuestra intuición siempre es pasiva y, por ello, sólo posible en cuanto algo puede

“idea trascendental” de la *Crítica de la Razón Pura*. Pensemos que bajo la influencia del racionalismo de Leibniz y Descartes, y con la estricta educación religiosa que Kant recibió, era difícil que Dios apareciera rechazado o negado. No era siquiera posible para esos años que pensara seriamente en las objeciones a las pruebas de la existencia de Dios, que ofrecerá más tarde en la *Crítica de la Razón Pura*. ¿Qué paso entre los años de la publicación de la *Dissertatio...* (1770) y de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (1781)? Han pasado once años desde entonces y la idea de Dios se ha transformado. ¿A qué se debe el cambio? Yo creo que hay dos posibles respuestas que se complementan. La primera es de génesis, es decir, rastrear entre cartas y pequeños manuscritos de Kant cómo fue que la idea de Dios se transformó durante esos once años; la segunda, y que él mismo Kant declara, es la lectura de los textos de Hume y el empirismo inglés.

De la primera respuesta se puede decir que en el transcurso de la *Dissertatio...* a la *Crítica*, hay cierta línea de avance que va marcando la reflexión: Dios será una idea trascendental, afín con el concepto platónico-agustino: Kant la llama, en la *Dissertatio...*, “entendimiento arquetípico”⁹. Sin embargo, Kant se enfrenta al problema de cómo es que pueden aplicarse a la realidad conceptos tales como “Dios” o “Inmortalidad”, piezas claves de la metafísica:

*Platón admitió una intuición primordial de la Divinidad como fuente originaria de los conceptos puros y principio intelectuales. Malebranche admitía una intuición permanente de ese Ser Originario. Diversos moralistas admiten aún eso en lo que toca a las primeras leyes morales.*¹⁰

Con el problema planteado y rechazando la posición de Platón y Malebranche sobre la aplicación de esos conceptos a la realidad, Kant avanza la suposición de que nuestro

afectar nuestros sentidos. Por el contrario, la intuición divina, que es principio de los objetos y no algo principiado, siendo independiente, es arquetípica y, por ello, perfectamente intelectual.”

⁹ Ibid. p. 49. Al final de la página se citan unas pocas líneas de Kant que son importantes: “hacia un ejemplar, concebible mediante sólo el entendimiento puro y que da la medida común de todo lo demás, cual es la *perfectio noumenon*; en el sentido teórico, el ente supremo, Dios, en el práctico la perfección moral.” Y agrega Gómez Cafarena: “Es la *Idea* de Platón, se añade aún; hoy, ‘Ideal’.”

¹⁰ Ibid. p. 52.

entendimiento y sus categorías no tienen aplicación objetiva a la realidad, simplemente sintetizan la experiencia y así, nuestro conocimiento del mundo sensible es limitado. Esto lleva al ser humano a suponerse como habitante de un mundo inteligible, donde la libertad, la inmortalidad y Dios, subyacen a la realidad objetiva:

El alma no es ningún fenómeno. En ella yace relativamente el todo de la realidad de todos los posibles fenómenos. Ella es con respecto a las sensaciones simple (yo); con respecto a las acciones, libre; en relación con toda la existencia de los fenómenos, un substrato necesario, que no está subordinado a ningún fenómeno [...] Es una hipótesis necesaria del uso tanto teórico como práctico de la razón [...] el aceptar que subyace un mundo inteligible al mundo sensible.¹¹

Las restricciones que tiene el conocimiento humano desde su sensibilidad sobre ideas como Dios, inmortalidad y alma, hace que estas se conviertan en “hipótesis” que la razón utiliza para motivar su explicación del mundo, así como después se convertirán en los principios constitutivos de la moralidad: el pasaje, como puede verse, hace alusión a este empleo de las ideas.

Cerca de la publicación de la *Crítica*, Kant tiene en claro que la idea de Dios no puede probarse mediante la razón teórica, acusando de fanatismo y dogmatismo a quien piensa que la existencia de Dios puede probarse en la pura especulación:

*Platón vio bien que por la experiencia no conocemos las cosas como son en sí, sino sólo... su fenómeno. Vio ulteriormente que conocer las cosas como son en sí requeriría una intuición puramente intelectual [...] (El fanatismo comienza cuando se asume) que todos los conocimientos **a priori** son conocimientos de las cosas como son en sí...[...] y es todo lo contrario. Sólo de las cosas en cuanto fenómenos pueden darse juicios sintéticos **a priori**... que valen de todos los objetos de posible experiencia, pero sólo de ellos. Aunque los conceptos de estos objetos **como objetos en general** son puramente intelectuales, pero son sólo monogramas, que no dan conocimiento en concreto sino sólo en abstracto.¹²*

¹¹ Ibid. p. 53. Se agrega al final de la nota: “Una añadidura posterior precisa, restringiendo el alcance [del conocimiento]: ‘Razón, *mundus intelligibilis*. No una nueva *síntesis*, sino compleción por los límites *a priori*.’” Kant anuncia lo que será la gran tesis de la *Crítica de la Razón Pura*: los límites de la razón teórica. Por cierto, que las citas de Kant están extraídas de sus *Reflexiones* y se datan entre los años 1776 y 1780, poco antes de la publicación de la *Crítica*.

¹² Ibid. p. 55.

De Platón reconoce Kant que ha “visto bien” las limitaciones de su teoría¹³ en cuanto que no podemos saber nada de las “ideas” (en el sentido platónico) en su aplicación sensible y limitó esas “ideas” a un uso “puramente intelectual”. Se afirma también que sólo podemos saber algo de las cosas “en cuanto fenómenos” y de ellos pueden darse los “juicios sintéticos a priori” que “valen de todos los objetos de posible experiencia, pero sólo de ellos.” El fanatismo empieza cuando afirmamos que podemos conocer esas ideas sin apelar a lo fenoménico, siendo que sólo de lo fenoménico podemos hacer juicios sintéticos a priori. El uso indebido de las ideas se hará cuando se afirme que podemos conocerlas sin ninguna clase de intuición sensible que las pueda conceptuar. De todas formas, las ideas pueden ser “monogramas” que posibilitan la experiencia de los objetos “en general” y nos ayudan a sintetizarla, pero sólo en “abstracto”.

En conclusión, Kant se ha apartado de la tradición racionalista (Leibniz, Wolff, Baumgarten y Descartes) en cuanto su comprensión de la realidad sensible y de las categorías de aplicación fenoménica. Pero lo más importante es que con esta distancia en la comprensión de las categorías, Kant ha comenzado a sembrar las primeras semillas de las pruebas en contra de la existencia de Dios, pues sabe que la realidad sensible es limitada y no puede garantizar la existencia de Dios, como tampoco la realidad objetiva de la libertad, ni la inmortalidad del alma. Este será el camino que ha recorrido Kant durante once años después de la *Dissertatio...* y que lo dejara de frente a la pregunta, ¿qué puedo saber acerca de Dios?

¹³ De la misma forma hablará de Platón en la *Crítica de la Razón Pura*: “De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento” (CRP. A 5, B 9) El lenguaje empleado con Platón, si se miran los dos pasajes, es el mismo.

La segunda respuesta, y que me parece complementa a la primera, es la lectura de Kant de la tradición empirista, de Hume, Locke y Berkeley. Al parecer Kant había leído traducciones de ellos en el período posterior a la *Dissertatio...* y que la lectura del empirismo confirma su posición con respecto al racionalismo. En más de una ocasión, Kant escribe de Hume con una admiración y respeto profundo¹⁴, y refiriéndose a su escepticismo radical dice: “constituye un medio para despertarla [a su razón] de un dulce sueño dogmático...”¹⁵ Este pasaje es famoso, es el “despertar dogmático” de Kant. Pero, ¿despertar de qué? Kant mismo alude a este despertar:

*Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad (más todavía, la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento **a priori** y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre [puede leerse también ‘hábito’]. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico.¹⁶*

El análisis de Hume sobre la causalidad permitió a Kant despertar de su “sueño dogmático”. En el análisis de la categoría de causalidad, Hume establecía que la categoría no se desprendía de las cosas en sí mismas, sino que el ser humano establecía las relaciones entre causas y efectos, haciendo pasar a la causalidad como una “cosa” perteneciente a dicha estructura entre sujeto y objeto. El sujeto pensaba que la relación existía por sí misma, pero al preguntarse por la naturaleza y constancia de la causalidad en la realidad, quedaba que no había ninguna experiencia que legitimara el concepto de causalidad, pues la

¹⁴ Kant escribe: “Hume era quizá el más agudo de todos los escépticos y es, desde luego, el más destacado si se atiende al influjo que puede tener el método escéptico en orden a provocar un riguroso examen de la razón. Por ello vale la pena, en la medida en que convenga a mi propósito, exponer el curso de sus inferencias, así como los errores de un autor tan clarividente y estimable, errores que, después de todo, se han producido en la búsqueda de la verdad.” (CRP. A 764, B 792)

¹⁵ CRP. A 757, B 785.

¹⁶ CRP. A 760, B 788.

única cosa a la que podía pedirse una prueba de la existencia de la causalidad, era a la misma inducción entre causa y efecto. Finalmente, la única relación que había entre una causa y un efecto, introducido por el sujeto, era un “hábito”, una “costumbre” mental. Y como la razón no puede dar una explicación del concepto de causalidad, su uso se restringe a los meros fenómenos, a los cuales ya está habituado a explicar mediante este mecanismo. Es decir, la causalidad no puede salir de la realidad sensible para explicar la existencia de Dios o la libertad, y de hacerlo, lo único que se estaría estableciendo es un uso indebido de ese concepto de causalidad, que no sirve para decirnos efectivamente si Dios existe, pues de Dios o de la libertad, no tenemos ninguna sensación real, efectiva. Lo más, es que hacemos asociaciones mentales y les implementamos el uso de la causalidad para darles una realidad “aparente”¹⁷.

El descubrimiento de Hume por Kant, vendría a ponerle una bomba a todo el análisis del racionalismo y en especial a las pruebas sobre la existencia de Dios, fundadas, muchas de ellas, en la mala comprensión del concepto de sustancia, de existencia y de causalidad. Kant reformulara entonces toda la doctrina del racionalismo y también del empirismo, desde una nueva forma de comprender los límites de la razón, tratando de tender un puente entre una y otra tradición de pensamiento.

Para cerrar este apartado, diremos que hubo en el pensamiento de Kant transformaciones sobre la comprensión de Dios, debidas a su avance intelectual y a la lectura afanosa del empirismo inglés. Falta por responder, ¿qué lugar ocupará entonces Dios, después de la reforma al empirismo y al racionalismo? Porque el problema de Dios no desaparece, sino que se aborda desde otra perspectiva. ¿Qué perspectiva será? Hay dos claves de lectura: 1)

¹⁷ Hume, David. *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, trad. Jaime Salas Ortueta, sexta edición, Alianza, Madrid, 1988.

la aparición del “ideal trascendental” (antes, “entendimiento arquetípico”), y 2) la razón práctica pura. Para los fines de este capítulo, la clave de lectura será la del primero y guardaremos la segunda para el capítulo tercero.

¿Qué se desprende de la primera clave de lectura, es decir, de Dios como un “ideal trascendental”? Vayamos al siguiente apartado.

1.2.- Dios como un ideal trascendental: ¿qué es un ideal trascendental?

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant reformula la idea de Dios y la presenta como un “ideal trascendental”, es decir, una idea que la razón supone para motivar la búsqueda por los límites del conocimiento y para reorganizar sus usos. Veamos como lo dice el Kant:

Aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales son sólo ideas, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón.¹⁸

La razón, a pesar de no poder determinar ningún objeto a partir de las “ideas trascendentales”, se vale de ellas como “canon del amplio y uniforme el uso del entendimiento”, que de no tener estas “ideas trascendentales”, no podría ampliar su conocimiento del mundo natural, ni tampoco extender estos conceptos “de la naturaleza a los prácticos”. Las “ideas trascendentales” tienen la función de extender el conocimiento del mundo, así como de mostrarle a la razón sus límites, pues las ideas trascendentales no

¹⁸ CRP., A 329, B 386.

pueden rebasar los usos especulativos de la razón, es decir, “no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos”, porque no hay experiencia sensible que los avale. De Dios, por ejemplo, no tendremos nunca una experiencia sensible, sin embargo, la suposición de Dios le es “natural” a la razón para preguntarse por los límites de su conocimiento:

*Entiendo por ‘idea’ un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, “**ideas trascendentales**”. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental.¹⁹*

Las “ideas trascendentales” no son “invenciones arbitrarias”, la razón misma, por su “naturaleza”, las supone para determinar y cuestionar sus límites, para saber de qué es capaz el entendimiento y de que no es capaz. No es capaz el “entendimiento”, por ejemplo, de hallar “nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental”, sin embargo, las “ideas trascendentales” adquieren sentido en tanto que sirven como “principios reguladores”, como “arquetipos” que usa la razón para rebasar los límites de la experiencia sensible:

*...debemos confesar que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí **fuerza práctica** (como principios reguladores), y la perfección de determinadas **acciones** encuentra en ellos su base de posibilidad. [...] Así como la idea ofrece la*

¹⁹ CRP., A 327, B 384. Kant insiste una y otra vez en la definición de las ideas trascendentales. Más adelante encontramos: “Las ideas, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto. Contienen cierta completud a la que no llega ningún conocimiento empírico posible. Con las ideas la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible, sin jamás conseguirlo plenamente. [...] Pero más todavía que la idea parece alejarse de la realidad objetiva lo que llamo el ideal. Entiendo por éste la idea no sólo in concreto, sino in individuo, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada a través de la idea.” (CRP., A 567-568, B 595-596) La insistencia de Kant no es en balde, tiene un por qué: dejar claro que las ideas trascendentales tienen un lugar central en el uso especulativo y práctico de la razón. En su uso especulativo, porque le ayuda a cuestionarse sobre los límites del conocimiento y en su uso práctico, para rebasar esos límites establecidos y ampliar nuestro conocimiento.

*regla, así sirve el ideal, en este caso, como **arquetipo** de completa determinación de la copia. [...] La razón, por el contrario, persigue con su ideal la completa determinación según reglas **a priori**. Por ello concibe un objeto que sea completamente determinable de acuerdo con principios, aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello.²⁰*

Para Kant, Dios será un “ideal trascendental”, un ideal que la razón persigue sin poder alcanzar. En el ideal de Dios se encuentra la posible determinación de todas las causas, es el “ente originario”, ya hablaremos de esto más adelante. El problema de los “ideales trascendentales”, es que en su interés de rebasar los límites de la experiencia sensible, tropieza constantemente en falacias producidas por la razón. Kant analiza que hay, fundamentalmente, tres “ideas trascendentales” que producen dichas falacias y que son la cumbre de su investigación:

- 1) Dios
- 2) Libertad
- 3) Inmortalidad²¹

²⁰ CRP., A 569-571, B 597-599.

²¹ En una nota a pie de página, al final de un pequeño apartado que Kant titula, “Sistema de las Ideas Trascendentales”, se lee: “La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad*, de modo que el segundo concepto debe, si lo ligamos con el primero, conducirnos al tercero. Toda otra cosa estudiada por esta ciencia sólo le sirve de medio para llegar a estas ideas y a su realidad. No las necesita, pues, con vistas a la ciencia de la naturaleza, sino para rebasar esta última. El conocimiento de estas ideas haría depender la *teología*, la *moral* y, a través de la combinación de ambas, la *religión* – y, consiguientemente, los fines supremos de nuestra existencia-, simple y exclusivamente, de la facultad especulativa de la razón. En una exposición sistemática de esas ideas, el orden más adecuado sería el citado, por ser el orden *sintético*. En la elaboración que necesariamente debe preceder, al orden *analítico*, que invierte el anterior, será, en cambio, el más adecuado al objetivo de completar nuestro gran proyecto, ya que nosotros avanzamos desde lo que la experiencia nos ofrece inmediatamente, a saber, desde la *doctrina del alma* a la *doctrina del mundo* y de aquí al conocimiento de *Dios*.” (CRP., B 395) Me parece que no puede ser más evidente. El orden que se pretende para el análisis es empezar por qué podemos saber de la libertad en el uso especulativo de la razón, luego de la inmortalidad del alma y finalmente, de Dios. En el proyecto de Kant, se comienza por la investigación de la “doctrina del alma” y después a la “doctrina del mundo” y se concluye con el “conocimiento de Dios”. Se podrá ver en esta tesis precisamente ese análisis: primero, cómo el uso especulativo de la razón emplea mal las categorías del entendimiento y lleva a la idea trascendental de Dios a un uso ilegítimo; segundo, cómo es que esa idea trascendental de Dios tiene, en el uso práctico de la razón, objeto posible y así, sentido real en la existencia humana; y tercero, cómo es que el gran proyecto de Kant concluye poniendo a Dios en la historia. Queda claro que para Kant lo primero que hay es la pregunta y la idea sobre Dios, antes que la libertad y la inmortalidad, pero para el análisis, invierte el orden, comienza por la libertad, sigue con la inmortalidad y finaliza con Dios.

Para los fines que persigue Kant (véase la nota 21), el orden comienza con la libertad, sigue con la inmortalidad y concluye con Dios. Kant se detiene arduamente para revisar una a una las refutaciones del empleo ilegítimo de esas ideas frente a la experiencia sensible. Este mal empleo de la razón, ha dado dolores de cabeza a la filosofía y por momentos la ha hecho caer en un fanatismo absurdo. La propuesta de Kant es deshacer las pruebas falaces que de las ideas trascendentales se han desprendido, dejando de lado “el *saber* para dejar sitio a la *fe*”²², es decir, para dejar las “ideas trascendentales” sin rastros de fanatismo y dogmatismo, haciendo un ejercicio de honestidad intelectual, para dar paso a una “*fe racional*”.

En esta tesis no revisaremos más que una de las refutaciones a las pruebas falaces, que es la que nos interesa, la idea de Dios. ¿Por qué tomarnos tiempo con la refutación de las pruebas de la existencia de Dios? Por un solo motivo: es lo primero que Kant ha dispuesto para introducirse en el siguiente paso de su proyecto: la idea de Dios en el uso práctico de la razón. En otras palabras, es una aduana necesaria revisar las pruebas de la existencia de Dios. Las ideas que se abordan sobre Dios en las refutaciones son interesantes no sólo por su contenido y aporte, sino que son necesarias para entender el análisis de Dios en el uso práctico de la razón, pues ahí Kant dejara perfilado el proyecto de Dios.

²² CRP., B XXX.

Conclusión

Quiero concluir el apartado y el capítulo, dando una pequeña síntesis de lo que hemos revisado hasta ahora, atar algunos cabos sueltos y dar paso a la refutación de la existencia de Dios.

El interés de Kant por la idea de Dios a tenido dos fuentes primordiales: la vida familiar y su formación académica. La idea de Dios se va transformando a través de su reflexión y a pesar de haber sido despertado del “sueño dogmático” por Hume, la madurez intelectual de Kant no le hizo rechazar la idea de Dios, sino tratar de contestarla haciendo un “sitio a la fe”. Diríamos que su formación familiar y su estrecho lazo intelectual con la tradición racionalista, no le permitió una ruptura abrupta, sino tratar de tender un puente entre el pensamiento del racionalismo y el del empirismo, pero desde una línea crítica. La idea de Dios se transforma, en la construcción del puente entre las dos tradiciones, en un “ideal trascendental”, que dirige a la razón en busca de sus límites, y más aún, en busca de cómo esos límites pueden rebasarse. En la ruptura de los límites de la razón especulativa, Dios ocupa un lugar central, sin embargo, y por cuestiones de análisis, Kant pone a Dios al final de la *Crítica* y destina a ella, como a las otras dos “ideas trascendentales” (a saber: libertad e inmortalidad), una severa crítica, sobretodo, cuando en su intento de rebasar los límites de la razón especulativa, el ideal trascendental produce falacias, espejismos de la razón, que han dado por resultado una disputa innecesaria dentro de la filosofía. Esas falacias consisten en afirmar que podemos conocer la libertad, la inmortalidad y Dios, yendo en contra del concepto mismo de “conocer”, pues sólo se “conoce”, en sentido estricto, aquello que va acompañado de una “experiencia sensible”. Incluso se afirma la existencia de Dios,

como si de Dios tuviéramos una “experiencia sensible”. En esto consistirá, entonces, el siguiente capítulo, revisar cómo es que Kant ha refutado la existencia de Dios para dar paso a un análisis más profundo y serio, de cuáles son las posibilidades reales dentro de la filosofía, de la idea de Dios.

Capítulo 2

LAS OBJECIONES DE KANT A LOS ARGUMENTOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

La intención de este capítulo es exponer las refutaciones de Kant en contra de los argumentos a favor de la existencia de Dios que se encuentran en la *Crítica de la Razón Pura*, en el pasaje llamado Dialéctica Trascendental. ¿Qué se dispone Kant a contestar? La discusión versa sobre si le es posible a la razón en su uso cognitivo afirmar la existencia de Dios. Ya Kant había advertido que los seres humanos tenemos la necesidad de pensar la existencia de un “Ser Supremo” que nos dé la pauta para la acción moral. Sin embargo, la misma razón humana tiende a llevar hacia un campo ilegítimo esa idea de un “Ser Supremo”. La pretensión de Kant no es sólo refutar esas pruebas sino darles cuerpo, para que la razón abra un “sitio a la fe”²³, un lugar legítimo donde ese ideal desarrolle todo su potencial. Procederé entonces como Kant había estipulado las contestaciones:

- 1) Exposición general del Ideal “Dios” y de la Teología Trascendental
- 2) Prueba Ontológica
- 3) Prueba Cosmológica
- 4) Prueba Físico-Teológica
- 5) Conclusión

En la conclusión, siguiendo a Kant, introduciré la posibilidad de Dios en el ámbito moral.

²³ CRP. B XXX.

1.- Exposición general del ideal “Dios” y de la Teología Trascendental

La presentación de Kant es muy clara:

“Las ideas, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto”²⁴

y sin embargo, Kant reconoce que las ideas son el prototipo de “acción” efectiva en la realidad, y de ahí “su base de posibilidad”²⁵. No se trata de rechazar la posibilidad del ideal trascendental, es más bien limpiar y allanar el camino que tanto tiempo estuvo sucio por la discusión filosófica sobre la existencia de Dios. Es así que el ideal trascendental (“prototypon transcendentale”) es la búsqueda de la razón por el concepto de lo Absoluto:

Se trata, pues, de un ideal trascendental que sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe. Es la suprema y completa condición material de todo lo existente, condición a la que tiene que retrotraerse todo pensamiento de los objetos en general en lo que al contenido de éstos se refiere. Pero es también el único ideal verdadero del que es capaz la razón humana.²⁶

Se puede ver que Kant no desprecia la idea del “Absoluto”, pues ella sirve de “base” a la realidad “determinada”, es decir, de todo “cuanto existe”. Es también “el único ideal verdadero del que es capaz la razón humana” y así, la razón trata de contener y comprender su propia limitación:

En relación con este objetivo (el de abarcar todo cuanto existe), el de representarse únicamente la necesaria determinación completa de las cosas, es claro que la razón no presupone la existencia de un ser que concuerde con el ideal, sino sólo la idea del mismo, para así derivar de una incondicionada totalidad de la completa determinación una totalidad condicionada, es decir, la de lo limitado. En consecuencia, el ideal es para la razón el arquetipo (prototypon) de todas las cosas. Al ser éstas, en su conjunto, copias (ectypa) deficientes, toman de él la materia de

²⁴ CRP., A 568, B 596.

²⁵ CRP., A 569, B 597.

²⁶ CRP., A 576, B 604.

*su posibilidad, y aunque se aproximen al mismo en mayor o menor grado, siempre se quedan a infinita distancia de él.*²⁷

La “infinita distancia de él”, es la marcada diferencia que encuentra la razón para abarcar, con la misma capacidad, la realidad de lo existente. Esta cualidad sólo puede ser posible en la idea de un “Ser Supremo”. La razón es siempre limitada y es en este sentido que el supuesto de un ser superior (Dios), lanza a la razón en busca del conocimiento efectivo de la realidad²⁸. Es por eso que:

*En la medida en que ninguno se halla por encima de él, se denomina **ser supremo (ens summum)** y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él, **ser de todos los seres (ens entium)**. Pero todo ello no significa que exista una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una **idea** y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias.*²⁹

La definición de *Ens summum* la toma Kant de la vieja definición latina de Dios (*Ens summum, Summa intelligentia. Summum bonnum.*) y la aclara con la última definición: “ser de todos los seres” y de este modo, nada está por encima de ella. Sin embargo, esta relación que establece la idea del ser supremo con las cosas “condicionadas” no es “una relación objetiva” sino “la relación entre una idea y unos conceptos”. Kant pone el énfasis en que dicha relación no será con los objetos en directo, sólo será una relación entre ideas y conceptos, y de aquí se desprende la objeción del uso ilegítimo de la idea de un ser supremo en la realidad objetiva de las cosas:

²⁷ CRP., A 578, B 606.

²⁸ Recordemos las tres preguntas cumbre de la razón y nunca dejemos de tenerlas presentes en la filosofía de Kant: “¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué puedo esperar?” CRP., A 805, B 833. La primera pregunta es el motivo de la búsqueda de la razón por sus límites. Entonces, la *Crítica de la Razón Pura* sería una respuesta al primer interrogante, es decir, por la existencia de Dios. Vale la pena señalar que hay una cercanía real entre las preguntas de la razón con las afirmaciones de los ideales trascendentales: “Dios, Libertad e Inmortalidad” (CRP., B 7). También hay que entrecomillar la “limitación humana” para conocer todo. Esta “limitación” haría eco en la “revolución copernicana” que Kant se adjudica. CRP., B XVI. Sugiero, para aclarar y detallar este punto: Gómez Caffarena, José. *El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983, sobre todo las páginas 25 a 32.

²⁹ CRP., A 579, B 607.

*Sin embargo, este uso de la idea trascendental (Dios que se define como ser originario de uno, simple, omnisuficiente, eterno, pleno, incondicionado y con todos los predicamentos) sobrepasaría los límites de su determinación y validez, ya que la razón al basar en ella la completa determinación de las cosas en general, únicamente la tomó como **concepto** de toda la realidad, sin exigir que toda esa realidad estuviese objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa. Esto último es una mera ficción mediante la cual reunimos y realizamos en un ideal, como ser particular, la diversidad de nuestra idea. No estamos autorizados, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis.³⁰*

Kant rechaza que el ideal de Dios sea puesto como “la completa determinación de las cosas en general”, pues dicho uso es ilegítimo, dado que partíamos de la afirmación de que la posibilidad de Dios era un concepto, “sin exigir que toda esa realidad estuviese objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa”. Su consumación es mucho más fuerte: “No estamos autorizados, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis”. ¿Qué hipótesis entonces estaría de acuerdo en asumir Kant para la idea trascendental de Dios? Unas líneas antes dice: “Todas las cosas se basarían entonces, no en el ser supremo como totalidad, sino como *fundamento*”³¹. Este *fundamento*, que él mismo pone en cursivas, después será fundamento del hecho moral y de la estructura de la teología moral, pero eso se verá más adelante.

Al rechazar la posibilidad de “ir más allá” en cuanto a la afirmación de que la realidad de todas las cosas esta determinada por Dios, y que ese era el proceder de la “razón natural”, Kant no quita el dedo del renglón y se pregunta con esa misma razón natural:

...¿por qué la razón considera toda posibilidad de las cosas como derivada de una única posibilidad básica, es decir, como derivada de la posibilidad de la realidad suprema, y presupone luego que ésta se halla contenida en un ser originario particular?³²

³⁰ CRP., A 580, B 608.

³¹ CRP., A 579, B 607.

³² CRP., A 581, B609.

La respuesta es que los seres humanos, en la síntesis de la realidad empírica, sujetamos los fenómenos a un *a priori*, es decir, a la posibilidad de comprender las cosas tal y cómo se presentan en el mundo. Los fenómenos son entendidos en esta posibilidad, dice Kant, en “cuanto fenómenos”³³ y lo mismo hace el entendimiento con todo lo fenoménico. El problema es que a veces se hipostatiza esta idea y se aplica de la misma forma al ser supremo, dando como consecuencia:

*...que transformamos dialécticamente la unidad distributiva del uso empírico del entendimiento en la unidad colectiva de un todo de la experiencia y a que concebimos en ese todo del fenómeno una cosa particular que contiene en sí toda la realidad empírica.*³⁴

Cosificamos, en ese sentido, al ser supremo; le otorgamos existencia aún partiendo del hecho de que lo consideramos un concepto, y así mismo diría San Juan, “Nadie ha visto jamás a Dios”³⁵.

Al comienzo del capítulo tres el mismo Kant hace evidente esta equivocación. La razón no es tan ingenua como para hacer semejante tránsito, sino que esta fundada en el mismo deseo de

*suponer algo que pueda servir al entendimiento de fundamento suficiente de la completa determinación de sus conceptos, la misma razón advierte el carácter ideal y meramente ficticio de semejante suposición con demasiada facilidad como para ser llevada sólo por eso, a aceptar en seguida como ser real una simple autocreación de su pensamiento...*³⁶

El capítulo tres continua y se vuelve más interesante. Kant comienza a introducirnos ya de lleno a las pruebas de la existencia de Dios y al modo de proceder natural de la razón. Este

³³ CRP., A 582, B 610.

³⁴ CRP., A 583, B 611.

³⁵ 1 Juan 4, 12. Me parece pertinente agregar un comentario a esta nota. Kant después tendrá la misma opinión que San Juan, basta leer la carta o el pasaje completo. Transcribo aquí el pasaje: “Nadie ha visto jamás a Dios; si nosotros nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a la perfección.” La carta insiste que la realidad de Dios sólo es posible si nos “amamos unos a otros”, este será el lenguaje de Kant en su teoría moral, sólo que sin la solemnidad y piadosidad de San Juan.

³⁶ CRP., A 584, B 612.

proceder natural “no parte de conceptos, sino de la experiencia común y se basa, por tanto, en algo existente”³⁷. Esta existencia se hará problemática, pues el concepto de existencia, como veremos más adelante, no designa un hecho concreto: ser (o existir, en su uso al español) no es un predicado común. Los lógicos de finales del siglo XIX, principios y mediados del XX, dirían que ser (o existir) es un “predicado de predicados”³⁸. En fin, Kant se adentra a los argumentos caracterizando por principio de cuentas, la “teología trascendental” que ya había anunciado páginas atrás³⁹. Dicha caracterización es muy simple y parte de tres conceptos clave: lo múltiple, lo finito y lo contingente. De ellas se toma su vía negativa para abstraer las cualidades inherentes al ser supremo. Quiero aclarar que el método de la vía negativa había sido anunciado por Kant páginas antes y utiliza el ejemplo de un ciego al que se le quieren enseñar las propiedades de la luz⁴⁰. Al tener los conceptos clave se desprende de ellos la lógica de su oposición: cuanto conocemos es múltiple; pero frente a ello, podemos pensar lo único. Cuanto conocemos es limitado o finito; frente a ello podemos pensar lo infinito. Cuanto conocemos es contingente; frente a ello podemos pensar lo necesario. Al resultado de esta lógica, es decir, a lo único, a lo infinito y a lo necesario, podemos llamarlo “Absoluto”:

*Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe de modo necesario. En efecto, lo contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya [...] Este es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario. [...] En efecto, del hecho de que no se encuentre en el concepto de ese ser limitado lo ilimitado que el todo de las condiciones implica no puede inferirse que tenga que ser limitada su existencia [...] Ahora bien, ante cada una de las causas que pueden darse en la experiencia podemos de nuevo decir lo mismo. ¿Dónde situaremos, pues, la causalidad **última** con más razón que donde se halla la causalidad **suprema**, es decir, en aquel ser que contiene en sí originariamente la*

³⁷ CRP., A 584, B 612.

³⁸ Véase Frege, Russell, Wittgenstein y las contestaciones de todo el “positivismo lógico” hasta Quine, y sobretodo el artículo *Dos dogmas del empirismo*

³⁹ CRP., A 580, B 608.

⁴⁰ CRP., A 575-576, B 603-604.

*suficiencia en relación con el efecto posible y cuyo concepto se produce también con gran facilidad mediante el único rasgo de una perfección omnicomprendiva?*⁴¹

Finalmente, y presentando las características de la teología trascendental, Kant se lanzará a analizar, una a una, las pruebas de la existencia de Dios. Comenzará, como ya habíamos señalado, por la prueba ontológica. Revisemos brevemente la exposición de Kant sobre el argumento ontológico.

2.- Prueba Ontológica

¿Por dónde empezar la refutación de Kant del argumento ontológico? Yo iniciaría con una frase de José Gómez Caffarena al respecto de la contestación de Kant al argumento ontológico: “*la objeción kantiana (al argumento ontológico) es múltiple*”⁴². Para comenzar entonces, expondré brevemente lo que es el argumento ontológico tal y como se presenta en San Anselmo, después pasaré a las refutaciones de Kant.

Una de las características del argumento ontológico es que desprende la *necesidad* de la existencia de Dios, de su mismo concepto. San Anselmo concibió a Dios como el “aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada (*ens quo maius cogitari nequit*), como el sumo ser cogitable (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*)”⁴³. En palabras de Dulce María Granja:

Para San Anselmo, incluso el que niega a Dios admite este concepto. El que no da su asentimiento, es decir, el que no tiene por verdadero que Dios existe, se limita a afirmar que ese ser únicamente se da en el pensamiento (in intellectu), no en la realidad (in re). Anselmo hace notar que es contradictorio concebir a Dios como ser supremo y negar su existencia. En efecto, comparado con un ser supremo sin existencia real, un ser supremo no admite, por definición, nada superior. De ahí que la noción de un ser supremo, pero inexistente, es contradictoria. Por tanto, la existencia pertenece al ser supremo. Es claro que el argumento supone una

⁴¹ CRP., A 584, B 612; A 588, B 616; A 590, B 618.

⁴² Op. Cit. p.92.

⁴³ San Anselmo, arzobispo de Canterbury. *Proslogion*, capítulos 2 a 4.

conexión necesaria meramente conceptual entre la esencia divina y la existencia divina se puede concluir que esa conexión existe también en la realidad, fuera de la esfera de los conceptos. En efecto, San Anselmo afirma que “nadie que entiende lo que Dios es (nullus quippe intelligens id quod deus est) puede pensar que Dios no existe”. Por tanto, aquel que entiende correctamente la expresión “ser mayor que el cual nada puede pensarse”, entiende también que ese ser “ es de tal manera que ni siquiera en el pensamiento puede no existir” (Quod si bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse). San Anselmo afirma una necesidad ontológica o metafísica de la esencia divina que no procede de una necesidad subjetiva del pensar. Es más bien a la inversa: debido a la necesidad objetiva de la existencia de la esencia divina, no podemos pensar la no-existencia de Dios.⁴⁴

San Anselmo sabe que la necesidad de la existencia de Dios esta determinada desde la definición del concepto “Dios”. No se puede pensar que “Dios no-existe”, ya que eso que estamos pensando que “no-existe”, no puede ser “Dios”. La simple negación es una contradicción, pues atenta contra la lógica del argumento y de la definición.

Parece contundente la prueba de San Anselmo, además de que lógicamente no carece de ningún error. ¿Cómo abordará Kant la refutación? El ataque más profundo será al concepto de existencia. Mas arriba había advertido esta crítica, ahondaré en este momento sobre ella. La mayor virtud de Kant es haberse dado cuenta que la expresión “Dios existe”, se mueve en el ámbito de la lógica modal. Si algo es absolutamente necesario, no puede inferirse que no-existe, entonces, su posibilidad (real) implica su existencia. José Gómez Caffarena advierte que para desentrañar esta argumentación se puede usar “el test de la contradicción analíticamente detectable, cuando de un sujeto que contiene (aunque sea implícitamente) un predicado se quiere retirar este último.”⁴⁵ Kant lo emplea para empezar:

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo

⁴⁴ En Concepto y Problema de Dios: una reflexión filosófica. Coordinado por Francisco Piñón Gaytán, Jesús Oscar Perea, Verónica Correa y Elisa Mora. *Kant y el argumento ontológico*, de Dulce María Granja. Publicado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci y Plaza y Valdes; México, 2001, pp. 55-56.

⁴⁵ Op. Cit. p. 85.

*necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que no queda nada susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir los tres ángulos. Pero no lo es el suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción?*⁴⁶

No es posible contradecirse, porque el juicio que se está haciendo es, simplemente, analítico, es por eso que el predicado existir no agrega ningún contenido sintético al sujeto “Dios”. O sea, no se está diciendo nada. El juicio “Dios existe” es una tautología⁴⁷. Y además, y esto es más grave, el predicado existir no es un predicado. La necesidad de la existencia se está arrancando desde la visión lógica, es decir, predicar que algo existe lógicamente no va a producir nunca una contradicción. La contradicción se dará cuando el predicado existir quiera tener contenido sintético, ya que el predicado existir, ni es predicado, ni agrega nada a un sujeto, pues cualquier cosa puede servir de “predicado lógico”:

*Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición “**Dios es omnipotente**” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotencia”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que **relaciona** sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia”) y digo “Dios es”, o “Hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el **objeto** con mi **concepto***⁴⁸

Se aclaran así las dos vertientes de la objeción kantiana a la prueba de la existencia de Dios: el enunciado “Dios existe” es analítico y por eso la existencia no agrega nada al sujeto

⁴⁶ CRP., A 594-595, B 622-623. Kant hará entonces la distinción de “la necesidad de juicio” y la “necesidad de las cosas”. La necesidad de juicio puedo tenerla, pero que las cosas sean necesarias, eso sólo puedo suponerlo.

⁴⁷ CRP., A 597, B 625.

⁴⁸ CRP., A 598-599, B 626-627.

Dios, pues ya en el concepto “Dios” esta implícita la existencia **lógica**, y esto hay que subrayarlo. Se puede decir de cualquier cosa su existencia, pero que exista efectivamente, es otra cosa. Kant hace la distinción entre realidad y existencia. La primera esta conectada con el mundo sensible. La segunda es una posibilidad lógica. Y es así que el predicado “existir” se emplea mal, pues se puede hacer pasar como predicado la cópula “ser” en el enunciado “Dios es omnipotente”. Y además, la existencia no es un predicado, es una modalidad lógica. En todo caso, la existencia puede ser una posibilidad, no una cualidad. La cualidad estaría en la realidad efectiva de las cosas. O como lo dice Dulce María Granja: “La existencia, al igual que las restantes categorías de la modalidad, no expresa nada sobre la constitución de una cosa.”⁴⁹ La única cosa que puede determinar el “criterio existencial” de una entidad objetiva son las “percepciones sensibles”. Y así, no habiendo otra forma de concluir la existencia de Dios, el argumento ontológico no alcanza, desde la razón puramente especulativa, a demostrar la realidad objetiva de Dios. Ahora bien, Kant reconoce que el argumento ontológico tampoco puede refutarse. La claridad lógica desde su terreno especulativo es impecable, la única cosa que no puede hacer el argumento es atravesar el campo de la sensibilidad desde la lógica:

*El concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos. Pero, precisamente por tratarse de una simple idea, es totalmente incapaz de ampliar por sí sola nuestro conocimiento respecto de lo que existe [...] Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles.*⁵⁰

Hecha esta aclaración, Kant sigue adelante con la prueba cosmológica.

⁴⁹ Op. Cit. p. 157.

⁵⁰ CRP., A 601-602, B 629-630.

3.- Prueba cosmológica

Nos adentramos entonces en la exposición de la segunda prueba de la existencia de Dios, que Kant llama “prueba cosmológica”⁵¹. La prueba consiste, en general, en demostrar la existencia de un ser necesario a partir de una existencia en particular:

*El argumento es el siguiente: si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario. La menor contiene una experiencia. La mayor infiere la existencia de lo necesario a partir de una experiencia en general. Así, pues, la prueba arranca de la experiencia y no procede, por tanto, enteramente **a priori** u ontológicamente; si recibe el nombre de **cosmológica**, se debe a que el objeto de toda posible experiencia se llama mundo.*⁵²

Sin embargo, Kant revela que este argumento es un “viejo argumento y lo presenta (la razón especulativa) como nuevo”⁵³, pues el término medio que enlaza la necesidad del ser superior con la premisa menor, yo existo, es extraída del argumento ontológico. La única diferencia entre el argumento cosmológico y el ontológico, es que el primero parte de una experiencia, aunque después abandona la experiencia para pasar a enlazar los argumentos con “meros conceptos”; el segundo, en cambio, parte del “concepto”, sin apelar a ninguna experiencia:

*Para poner bien a salvo su fundamento, esta prueba se basa en la experiencia, lo cual permite ofrecer de sí misma una imagen distinta del argumento ontológico, que pone toda su confianza en meros conceptos puros **a priori**. Pero la demostración cosmológica no se sirve de esta experiencia más que para un único paso, el requerido para llegar a un ser necesario. Sobre cuáles sean las propiedades de éste, el argumento empírico no puede informarnos, y la razón lo abandona en este punto para investigar, sirviéndose de meros conceptos, qué propiedades debe poseer un ser absolutamente necesario, es decir, cuál es entre todas las cosas posibles la que contiene en sí las condiciones requeridas (**requisita**) para construir una necesidad absoluta. [...] Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado*

⁵¹ CRP., A 604, B 632.

⁵² CRP., A 604-605, B 632-633.

⁵³ CRP., A 606, B 634.

*argumento cosmológico no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos...*⁵⁴

Para Kant, el efecto ilusorio del argumento cosmológico es producto de ocultar el fundamento real del argumento, hasta llegar a la idea de un ser necesario, y en este punto, se infiere, como lo hizo el argumento ontológico, la necesidad y existencia de dicho ser, cosa poco coherente, ya que él mismo argumento cosmológico quería "eludir el probar a priori". Además, y esto es importante, otra vez se confunde entre la "posibilidad lógica" y la "posibilidad trascendental", cosa que deja al desnudo la posible síntesis de la experiencia desde la idea de un ser superior:

*4) la confusión de la posibilidad lógica del concepto de toda la realidad junta, (sin contradicción interna) con la posibilidad trascendental; ésta última requiere un principio que establezca la factibilidad de semejante síntesis, pero tal principio sólo puede, a su vez, referirse al campo de las experiencias posibles; etc. [...] Con este fin, inferimos de un ser real (una experiencia en general) que nos sirve de base alguna condición absolutamente necesaria y lo hacemos de la mejor manera posible. De esta forma, no tenemos necesidad de explicar la posibilidad de tal condición. En efecto, una vez demostrado que existe, es completamente superfluo preguntar su posibilidad.*⁵⁵

No se puede prescindir de la idea de un ser supremo ni dejar de investigar su necesidad, pues:

*El concepto de ser supremo satisface todas las cuestiones **a priori** relativas a las determinaciones internas de una cosa y constituye también, por ello mismo, un ideal sin par, ya que un concepto que es universal designa, a la vez, tal ideal como un individuo entre todas las cosas posibles.*⁵⁶

Finalmente, Kant reconocerá que la razón, en busca de "la unidad de los fundamentos explicativos", puede "*suponer* como causa de todos los efectos posibles la existencia de un

⁵⁴ CRP., A 606-607, B 634-635.

⁵⁵ CRP., A 610-611, B 638-639.

⁵⁶ CRP., A 612, B 640.

ser de suficiencia suprema”⁵⁷, pero de esta suposición a su existencia real y efectiva, ese paso la razón ya no lo puede dar.

Para terminar este apartado, quisiera aclarar que Kant hace un paréntesis antes de pasar a la siguiente prueba: la prueba físico-teológica. Me gustaría ahondar en las reflexiones del paréntesis hasta la conclusión. Ahora simplemente señalaré que el paréntesis introduce la cuestión sobre cuál es el papel y la naturaleza del ideal trascendental de Dios. Kant adelanta dos hipótesis: la primera, sobre la objetividad de Dios y la segunda, Dios como un “*principio regulador*”⁵⁸, hipótesis que posteriormente trabajaremos en la idea de Dios a la luz de la “razón práctica”. Sirva este comentario para ir al siguiente apartado.

4.- Prueba físico-teológica

De la prueba físico-teológica Kant nos advierte:

*Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria. Fomenta el estudio de la naturaleza, estudio del cual recibe su existencia y del cual obtiene más vigor todavía. La prueba lleva fines y propósitos donde nuestra observación no los hubiese descubierto por sí sola y extiende nuestros conocimientos de la naturaleza bajo la guía de una unidad peculiar cuyo principio se halla fuera de esa misma naturaleza. Tales conocimientos repercuten, a su vez, sobre la causa, es decir, sobre la idea que les dio origen, acrecentando así la creencia en un creador supremo hasta convertirla en una convicción irresistible.*⁵⁹

No podemos, por tanto, tomar a la ligera o tratar con desprecio esta prueba ya que sería “completamente inútil”⁶⁰, pues ella produce las dudas sobre el entorno natural y es, como

⁵⁷ CRP., A 612, B 640.

⁵⁸ CRP., A 616, 617 y 619, B 644, 645 y 647.

⁵⁹ CRP., A 623-624, B 651-652.

⁶⁰ CRP., A 624, B 652.

en Aristóteles⁶¹, el producto de nuestro asombro original por la “majestuosidad del mundo”, así como la primera respuesta que encontró la razón para explicarse a sí misma el “orden, proporción y belleza”⁶² de la naturaleza.

La prueba físico-teológica parte de la experiencia que tiene el ser humano con el orden y la belleza del mundo en que vivimos, de su asombro⁶³ por la perfección y grandiosidad que ello implica⁶⁴. Es así que la razón piensa que ningún ser humano hubiese sido capaz de

⁶¹ *Metafísica*, Libro I, cap.1.

⁶² CRP., A 622, B 650.

⁶³ Pienso que Kant tuvo esta misma impresión de la naturaleza y la hace explícita en la *Crítica de la Razón Práctica* (161, 162), cuando al comienzo de la conclusión subraya su propia experiencia del mundo y de la ley moral: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. No necesito buscarlas ni conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en una región trascendente fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que ocupó en el mundo sensible externo y extiende la conexión en que me encuentro con una inmensidad de mundos sobre mundos y de sistemas de sistemas, en los tiempos ilimitados de su movimiento periódico y de su comienzo y duración. La segunda comienza en mi yo invisible, en mi personalidad, y me representa en un mundo que tiene la verdadera infinitud, pero que sólo el entendimiento puede penetrar y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no simplemente accidental, como en aquél, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos, anula totalmente mi importancia como *criatura animal* que tiene que restituir al planeta (un simple punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de la fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como *inteligencia*, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito.” Quise citar el pasaje completo porque es muy iluminador y después será parte de nuestra discusión sobre el hecho de Dios a la luz de la razón Práctica. Si se lee con detenimiento, encontramos la experiencia majestuosa con la naturaleza en el “cielo estrellado”, las reminiscencias aristotélicas con el asombro y la posterior pregunta por la conciencia de la existencia. Y no sólo eso, sino que, y a pesar de ser consciente de su finitud, la razón de todas formas “va a lo infinito”. Es decir, el desprecio por la prueba físico-teológica nos haría negar una parte importante de nuestros conocimientos y de sus motivadores efectivos: ¿quién soy yo frente a toda esta grandeza del universo? Kant diría, un “simple punto frente al universo” que sin embargo, desea lo “infinito”. La “ley moral dentro de mí”, dejará después la respuesta sobre él “qué debo hacer” y “qué puedo esperar” (Véase la nota 6) que nos competarán como preguntas generadoras de Dios, aunque ya se advierte por dónde irá Kant en este camino, pues la pregunta por la existencia y por la infinitud, ya le dan sentido a mi propia vida. Para una profundización del tema véase el *Teísmo Moral de Kant*, Op. Cit. p. 30. O, Cortina, Adela. *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981. O, Giussani, Luigi. *El sentido de lo religioso*, Encuentro, Madrid, 1999.

⁶⁴ Platón ya había usado este argumento que muchos conocen como el “argumento del diseño”. O sea, se considera a Dios como una especie de arquitecto o diseñador del mundo, pues nadie hubiese sido capaz de ordenarlo y construirlo con tal perfección: “Pues solamente Dios sabe bien cómo se pueden mezclar diversas cosas en un mismo todo, para en seguida disociar de nuevo sus elementos, y solamente él es asimismo capaz de hacerlo. Pero ningún hombre es actualmente capaz de hacer ninguna de las dos cosas, ni lo será jamás en el futuro, sin duda alguna.” En *Timeo*, 67e, también, 28c, 29d y 89b. También usan este argumento Aristóteles

construir semejante mundo, por lo tanto, la existencia de este mundo presupone también, la existencia de un ser supremo que lo construyo:

El mundo presente nos ofrece un escenario tan inmenso de variedad, orden, proporción y belleza, tanto si lo consideramos en la infinitud del espacio como en la ilimitada divisibilidad de sus partes, que incluso desde los conocimientos que de él ha podido adquirir nuestro débil entendimiento, la lengua pierde su expresividad a la hora de plasmar tantas y tan grandes maravillas, los números, su capacidad de medir y nuestros propios pensamientos dejan de encontrar límites, de suerte que nuestro juicio acerca del todo desemboca en un asombro inefable, pero tanto más elocuente. Por todas partes vemos una cadena de causas y efectos, de fines y medios, así como una regularidad en el nacimiento y desaparición. Como nada pasa por sí mismo al estado en que se encuentra, éste remite siempre a otra cosa como causa suya, la cual nos obliga a su vez a formular de nuevo la cuestión. Así, pues, el universo entero tendría que caer en el abismo de la nada si no supusiéramos algo independiente y originario que existiera por sí mismo, fuera de esta infinita cadena de contingentes, algo que sostuviera esta misma cadena y que, como causa de su nacimiento, le asegurara, a la vez, su perduración.⁶⁵

Aunque ya se ha hecho hincapié en el sentido de que no podemos tratar con descortesía esta prueba, Kant nos invita a la refutación de ella cuando deja de ser elucubrada en el campo del conocimiento y se convierte en una “certeza apodíctica” de la existencia de un ser supremo. La refutación de Kant se apoyara, de nueva cuenta, en la contestación al argumento ontológico, ya que el argumento físico-teológico deja de lado la experiencia de la que partió, para dar paso a la revisión del concepto de “infinito”, que es el punto de partida del argumento ontológico⁶⁶.

Ahora bien, ¿cuál es el paso que da el argumento físico-teológico y que lleva la discusión al terreno del concepto, dejando de lado la experiencia? Ya se ha concedido que la existencia

(*Metafísica*, Lib. XII, caps. 6 y 7) y posteriormente, Santo Tomas de Aquino (*Summa theologiae*, I, cuestión 2, art. 3 [es la conocida “Quinta vía”] y en *Summa contra gentiles*, libro I, cap. 113, 5, quinta demostración).

⁶⁵ CRP., A 622, B 650. Las últimas líneas de este párrafo dicen mucho de lo que será Dios a la luz de la razón práctica. Dios será sentido del “universo entero”, porque de no ser así, todo caería “en el abismo de la nada”. Dios es el sentido último no sólo de lo real sensible, sino de lo real moral, aquello por lo que todo es posible.

⁶⁶ CRP., A 625, B 653. Hay más de una diferencia del argumento ontológico con la prueba cosmológica y físico-teológica, pero es importante decir que la diferencia esencial es que la prueba ontológica parte de un concepto (infinito) y las otras dos pruebas parten de una experiencia (mi existencia o la existencia de algo, y la existencia del mundo).

de un mundo como el nuestro (donde la contingencia de las cosas tal y como son, no podrían dar por resultado el orden y la perfección, si no es con la existencia de un ser superior) debe suponer la existencia de un ser superior, pues las cosas por sí mismas no podrían organizarse de la forma como se organizan, con la perfección y precisión con que lo hacen. Dicha insuficiencia de las cosas nos induce a pensar en un Dios creador, en un Dios organizador del mundo. Pero a Kant esta suposición le parece dudosa, porque no podemos suponer la contingencia de las cosas sin demostrarla, ¿de dónde probamos que las cosas por sí mismas no pueden organizarse si no es por la existencia de una inteligencia superior?⁶⁷. La idea del Dios “*creador*” se iría por la borda, apelando más bien a un “*arquitecto*” que depende de la materia de las cosas, no de su forma, pues la forma es creada por las manos humanas, ¿o se ha visto a Dios creando las cosas? Es decir, Dios “estaría siempre muy condicionado por la aptitud de la materia que trabajara”⁶⁸. Como no le es posible a la razón especulativa probar por este medio la existencia de un ser superior, se deja de lado la experiencia del mundo y se va ahora a los conceptos, y de ahí, al paso ilegítimo del argumento ontológico.

Se tiene la contingencia de las cosas en el mundo y de ella se infiere la “existencia de una causa proporcionada al mismo”, es decir, un ser superior. El problema viene cuando queremos “determinar” esta causa (el ser superior). ¿Qué clase de causa es? O para decirlo mejor, ¿qué clase de cosa es? Kant responde: “En efecto, los predicados ‘muy grande’, ‘asombroso’, ‘inmenso’, aplicados a su poder y a su excelencia, no nos suministran un concepto determinado ni nos dicen en realidad qué sea la cosa en sí misma, sino que son

⁶⁷ CRP., A 626, B 654.

⁶⁸ CRP., A 627, B 655.

sólo representaciones relativas...”⁶⁹. Ya que no se puede franquear el “abismo” de la experiencia sensible de un ser superior, se abandona el apoyo empírico del mundo y se apela a los conceptos, dando como resultado el argumento ontológico⁷⁰.

La conclusión de Kant en este sentido es muy clara:

*Así, pues, a la hora de demostrar la existencia de un único ser originario como **ens summum**, la prueba físico-teológica se basa en la cosmológica y ésta, a su vez, en la ontológica. Teniendo en cuenta que la razón especulativa no posee otro camino fuera de estos tres, resulta que el argumento ontológico, basado exclusivamente en conceptos puros de razón, es el único posible, si es que cabe siquiera demostrar una proposición tan superior a todo uso empírico del entendimiento.*⁷¹

Fuera del argumento ontológico no hay otra posibilidad de probar la existencia de Dios y la prueba no es suficiente, pues se queda en la pura especulación sin mostrar nada al terreno de lo sensible. Pero habría que preguntarse: ¿de dónde proviene entonces el entusiasmo por la pregunta sobre Dios? ¿Qué motiva la pregunta por su existencia? ¿Qué ocurre con Dios si no podemos probar su existencia? ¿Abandonamos su investigación? Y si no, ¿qué lugar ocupa Dios en nuestras reflexiones y en el sistema de Kant? ¿Qué más interpretamos de estas pruebas?

Responderé algunas de estas preguntas en la Conclusión que él mismo Kant dio al tema en la *Crítica de la Razón Pura* y profundizaré sobre ello en mi siguiente capítulo: La idea de Dios a la Luz de la Razón Práctica.

⁶⁹ CRP., A 628, B 656.

⁷⁰ CRP., A 629, B 657.

⁷¹ CRP., A 630, B 658.

Conclusión

Pienso que las dos grandes conclusiones que Kant dio al tema de los argumentos a favor de la existencia de Dios en la *Crítica de la Razón Pura*, y que nos servirán para direccionarnos de lleno en el tema de Dios a la luz de la razón Práctica, están cifrados en el paréntesis que mencione más arriba y en algunos pasajes memorables del “Canon de la Razón Pura”.

La primera de las dos conclusiones a las que hice mención, es aquella donde Kant reconoce que la idea de Dios puede servir como “principio regulador”. Leamos y después comentemos el pasaje:

*De acuerdo con estas consideraciones, el ideal del ser supremo no es otra cosa que un **principio regulador** de la razón que nos permite considerar toda conexión en el mundo **como si** procediera de una causa necesaria y omnisuficiente. Su finalidad es servir de fundamento a la regla de una unidad sistemática y necesaria según leyes universales a la hora de explicar dicha conexión. Ese ideal no es, pues, la afirmación de una existencia necesaria en sí.⁷²*

Se introduce la discusión alrededor de si Dios puede servir como un “principio regulador”, dados los fracasos de la razón por probar su existencia. Es decir, si podemos usar la idea de Dios *como si* (als ob) fuese real, para dar los frutos al conocimiento y a la razón Práctica. Suponer la idea de un supremo fundamento de las cosas, me empuja a buscar dicho fundamento, pues la razón sabe que ninguna de las cosas que están en el mundo son necesarias, es así que el supuesto de Dios serviría para darle a la razón en qué pensar. Esto dejaría al “Dios de Kant”, por así decir, simplemente, como una creación subjetiva, nunca digna aspirante a una asunción objetiva. La idea de Dios sería una creación del sujeto a favor de lo que le conviene y de lo que no sabe. Me parece que esta lectura se encuentra lejos del espíritu de Kant y que el origen de este malentendido, se debe a la lectura parcial

⁷² CRP., A 619, B 647.

del “principio regulador” y del “como si”. En todo caso, y aclarando como entiendo la lectura de estos conceptos, los textos “como si” lo único que hacen es mostrar que “no se cuenta con un conocimiento teóricamente fundado, como el que nos dan en su terreno las ciencias. Tampoco pueden derivarse conclusiones de lo que la razón asume postulatoriamente; ni presumirse la llegada a un concepto esencial.”⁷³ El problema es que se considera conclusiva la postura de Kant a partir de estos dos conceptos y se lee desde ahí las otras *Críticas*. Sin embargo (y para los defensores de la postura de la idea de Dios como “principio regulador”⁷⁴), el uso de la idea de Dios como “principio regulador” en el “como si”, interpretado de esta forma parcial, choca con el siguiente pasaje que añade Kant y que es la segunda de sus conclusiones:

*...la idea de un ser realísimo es representada como un objeto real y éste a su vez – por ser la condición suprema-, como necesario, debido a que la unidad sistemática de la naturaleza no puede de ningún modo ser establecida como principio del uso empírico de nuestra razón, salvo que nos basemos en esa idea del ser realísimo en cuanto causa suprema; se transforma, consiguientemente, un **principio regulador** en un **principio constitutivo**.*⁷⁵

La idea de Dios puede ser un “objeto real”, depende del tratamiento con que se disponga esa idea. Sabemos ya que la razón, en su uso especulativo, no puede demostrar la existencia de un ser supremo, pero ¿qué pasa con la razón práctica? ¿Puede este uso práctico de la razón hacer de Dios un “principio constitutivo” y así, un “objeto real”? Porque de no ser así, ¿qué sentido tendría la fe moral de Kant? Sabemos también que “no es la idea en sí misma, sino su uso, lo que puede, o bien traspasar toda la experiencia posible (uso

⁷³ Op. Cit. *El Teísmo Moral de Kant*...p. 131.

⁷⁴ Me refiero sobre todo a Richard Schaeffler, a Strawson, a Habermas, a Apel y en ocasiones (me lo parece) a Marx, que tienen una lectura muy “humeana” de la filosofía de Kant y hacen de él un filósofo del subjetivismo. No hay lectura más perjudicial de Kant que esta, pues se le quita complejidad en favor de la parcialidad.

⁷⁵ CRP., A 619, B 647.

trascendente), o bien traspasar la experiencia posible (uso inmanente)”⁷⁶ y este último uso es apropiado, pero ¿cuándo sabremos que dejara de serlo? ¿Cuándo es la “experiencia posible” ilegítima?⁷⁷. Dejemos estas preguntas a un lado y veamos lo que Kant propone:

*Me limitaré a definir aquí los conocimientos teórico y práctico del modo siguiente: el teórico es aquel en virtud del cual conozco lo que **es**; el práctico es aquel en virtud del cual me represento lo que **debe ser**. De acuerdo con esto, el uso teórico de la razón es aquel mediante el cual conozco **a priori** (como necesario) que algo es, mientras que el práctico es aquel por medio del cual se conoce **a priori** qué debe suceder. [...] Hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales); si estas leyes suponen necesariamente alguna existencia como condición de posibilidad de su fuerza **obligatoria**, esa existencia ha de ser postulada, ya que lo condicionado de donde partimos para deducir esa condición determinada es, a su vez, conocido **a priori** como absolutamente necesario. Más adelante mostraremos que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que, al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con razón, aunque, claro está, sólo desde una perspectiva práctica.⁷⁸*

El acceso a la idea de Dios desde la razón práctica (“leyes morales”), abrirá un nuevo puente que conectara todo el saber en el sistema kantiano. Dios cobrará, junto con la libertad, un sentido nuevo. Ambas, libertad y Dios, constituirán el complejo de la realidad del mundo humano, pues habrá un primado del uso práctico de la razón sobre su uso teórico:

*Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como **puede serlo** gracias a la **libertad** de los seres racionales y como **debe serlo** en virtud de las leyes necesarias de la **moralidad**) el nombre de **mundo moral**. En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se*

⁷⁶ CRP., A 643, B 671.

⁷⁷ No sé si esta tesis pueda darme para mostrar que Kant tuvo problemas al momento de responder cuál es el límite de posibilidad de las Ideas Trascendentales y sobretodo, la idea de Dios. No sabemos, ni Kant lo especifica mucho, hasta dónde es legítimo el uso de la idea de Dios. Este olvido de Kant tiene mucho que ver con su crítica a la ontología y en especial, al argumento ontológico. No es menor el hecho de que Hegel destinó todas las críticas a Kant en el argumento ontológico y desde ahí construyó su sistema. Recomendando para el tema a Gómez Caffarena, Op. Cit. p. 154 y restantes. También recomiendo de Ramón Valls, *Religión en la Filosofía de Hegel*, en *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, edición a cargo de Manuel Fraijó, Trotta, Madrid, 2001, pp. 207-237.

⁷⁸ CRP., A 633-634, B 661-662. Kant, en una nota a este apartado y aclarando lo que entiende por Teología Moral, dice: “La teología moral es, en cambio, una convicción –basada en leyes éticas– de la existencia de un ser supremo.” (A 632, B 660.) No olvidemos que la intención de Kant es “hacer un lugar a la fe” (véase la nota 1) y es radicalmente importante tener en cuenta que el desarrollo de la idea de Dios se hará a la par de la razón práctica pura.

*prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea. Consiguientemente, la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y en cuanto **corpus mysticum** de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás.⁷⁹*

Junto con la libertad, la idea de Dios será una “realidad objetiva” en la razón práctica. Es de esta misma opinión Niels O. Schroll-Fleischer:

*La relación a Dios tiene tanto una dimensión **subjetiva** como una **objetiva**, que no se pueden separar en la interpretación. Hacerlo llevaría a considerar el concepto de Dios como pura ficción o a mirarlo como concepto de una “cosa” trascendente. Inexacto lo uno y lo otro. La fe moral es según Kant una fe **subjetiva** en un Dios **real** (una realidad trascendente)... [aunque] sólo en relación con la moralidad.⁸⁰*

Y esta es la última hipótesis de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Dios no será un apartado más en la razón Práctica. Al contrario, a partir de la idea de Dios se harán las preguntas más importantes del destino humano, las preguntas que ligan el “qué debo hacer” y “qué puedo esperar”, que unen a la libertad y a Dios en un mismo fin:

*En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo **originario** puede la razón pura encontrar el fundamento de vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es de un mundo inteligible, o sea, del **moral**. Como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos presenten más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y, dado que éste no nos ofrece tal conexión, nos veremos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros. Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone.⁸¹*

⁷⁹ CRP., A 808, B 836.

⁸⁰ Citado en *El Teísmo Moral de Kant...* Op. Cit. p. 130.

⁸¹ CRP., A 810-811, B 838-839.

Queda por responder cómo se logra la realidad objetiva de la libertad y de Dios en el uso práctico de la razón. También queda por explicar por qué Dios tiene un papel central en la construcción de un “corpus mysticum” de los “seres racionales” (que si se lee con cuidado, puede decirse que es una primera intuición del “Reino de los fines”). Y además, queda por responder si es verdad que la “ley moral” implica necesariamente a Dios y si no es más bien el camino de la “convicción” humana⁸² y su actuar moral lo que conectaría los dos principios. Para contestar a estas preguntas, vayamos al siguiente capítulo.

⁸² Hay que advertir que para Kant la fe moral siempre es subjetiva, pero esa fe moral encuentra su realidad objetiva en el “hecho” (Faktum) de la moralidad. Ya lo veremos más adelante, aquí, simplemente, no lo dejo pasar sin comentario.

Capítulo III

LA PRESENTACIÓN DE DIOS A LA LUZ DE LA RAZÓN PRACTICA

Este capítulo tratará de responder a dos preguntas:

- 1.- ¿Cómo logra la “realidad objetiva” primero la libertad, y luego Dios?
- 2.- ¿Por qué Dios tiene un lugar central en la construcción de un “corpus mysticum” (“reino de los fines”) de los seres racionales?

Son estas preguntas las que guiarán, de alguna forma, mis reflexiones, pues las preguntas generan el pensamiento. En fin, que mi intención será, como lo señala el título, ver qué piensa Kant de Dios a la luz de la razón práctica, revisando primero la objetividad de la libertad y posteriormente, la incursión de Dios en esta nueva modalidad de la razón.

Hemos visto que la discusión sobre Dios en la *Crítica de la Razón Pura* nos ha traído hasta el primado de la razón práctica. Kant ha mostrado que la razón en su uso especulativo poco puede afirmar o negar sobre la existencia de Dios, limitándose a marcar la distancia entre el uso especulativo y el uso práctico. ¿Qué luces nuevas aportará el uso de la razón práctica a la idea de Dios? Hay una reflexión que sigue una línea desde la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, pasando por la *Crítica de la razón Práctica*, hasta la *Crítica del Juicio*. También nos ayudaremos de algunos textos que pertenecen a la historia del criticismo y que apoyan algunos elementos de interpretación. Con estas indicaciones, vayamos al tema.

1.- La libertad y su realidad objetiva: ¿cómo logra la “realidad objetiva” primero la libertad, y luego Dios?

En la exploración de la realidad objetiva de la libertad y de Dios, Kant mirará la posibilidad de dicha asunción objetiva a través de la “ley moral” y el “deber”. La “ley moral” y el “deber”, marcan una línea de investigación alrededor de si le es posible a la libertad, a la inmortalidad y a Dios, hacer uso de sus objetos sin caer en los usos trascendentales que rebasan el límite de lo empírico, análisis que revisamos en la primera *Crítica*. Bien, para empezar la discusión, trataremos de aclarar qué entiende Kant, en la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, por “deber” y “ley moral”, conceptos que no habían sido tratados en la primera *Crítica*, es decir, tratados a profundidad⁸³.

¿Cómo es la argumentación de Kant? La teoría moral de Kant se condensa en una proposición: la moral se funda en la razón⁸⁴. En otras palabras, Kant nos quiere decir que nuestras “obligaciones” morales se originan a partir de la razón misma y son determinadas por ella. En el lenguaje de Kant, son *a priori*. Pero, ¿cómo nos mandamos a nosotros mismos, a través de la razón, las “obligaciones” morales? Y si esto ocurre así, ¿de dónde viene el “deber ser”? ¿Cómo lo enuncia Kant?

⁸³ Cabe destacar que es el primer libro después de la *Crítica a la Razón Pura*, en que Kant trata problemas sobre moral ¿Qué motivó a Kant a escribir una *Fundamentación...* antes de entrar a la *Crítica de la Razón Práctica*? Quizás la polémica que causó la *Crítica de la Razón Pura* sobre su oscuridad y dificultad, fue así que Kant decidió preparar el terreno antes de escribir y publicar la siguiente *Crítica*.

⁸⁴ Y así Kant contraviene las premisas de Hume, que conducen a la ley y a la moral a un problema de poder o subjetividad. Recordemos que Kant quiere contestar, al mismo tiempo, la negación del concepto de sustancia y la posibilidad de construir la moralidad sobre la razón, que Hume había echado por la borda. Véase: Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento Humano*, (en especial, Sección X, ‘De los milagros’; Sección XI, ‘De una providencia particular y de un futuro Estado’; Sección XII ‘De la filosofía académica o escéptica’), trad. Jaime Salas Ortueta, sexta edición, Alianza, Madrid, 1988. *Historia natural de la religión*, introd. y trad. de Carlos Mellizo, Colección ‘Clásicos del Pensamiento’, Tecnos, Madrid, 1992. *Diálogos sobre la Religión Natural*, trad. de Carmen García Trevijano, Biblioteca ‘Grandes Pensadores’, Tecnos, Barcelona, 2002. *Investigación sobre los principios morales*. Apéndice I.

La idea central de Kant, en virtud de la cual la razón es el fundamento de la moral, es el “imperativo categórico” ¿Qué es un imperativo categórico? Es un mandato de la razón que no tiene restricciones. Por ejemplo: ‘No mataras’. La contraparte del “imperativo categórico” será el hipotético, que sugiere determinado medio para llegar a cierto fin. Por ejemplo: ‘si quieres paz, prepárate para la guerra’. El “imperativo categórico” es para Kant, aquel que encierra la llave de la moralidad, pues su carácter de incondicionalidad es suficiente para cumplir la cualidad universal.

El “imperativo categórico” es, entonces, la ley moral que se fundamenta en la razón y su primera versión es: “Obra sólo según una máxima (subjética) tal que puedas querer al mismo tiempo, que se torne en ley universal”⁸⁵. La versión necesita comentario. Lo que nos interpela Kant es, cuando desees hacer algo, considera la “máxima” (insisto: subjética) que acompaña a tu acto y pregúntate, ¿puede convertirse esta “máxima” en “ley universal”? Si la máxima de tu acción no puede convertirse en ley universal, entonces, tu acto es moralmente reprobable, seguramente inducido por la “apetencia” o el egoísmo. La pregunta sería ¿cuándo una acción es “buena” y puede volverse “ley universal”? Kant responde: “nada en el mundo ni fuera de él puede ser llamado ‘bueno’ sino la buena voluntad”⁸⁶. ¿Qué quiere decir con esto? Que lo bueno debe ceñirse al principio de “voluntad”. Pero, ¿qué es la “voluntad”? Kant responde retóricamente con una pregunta: “¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?”⁸⁷. La voluntad es, entonces, “autonomía” y la “autonomía” es la capacidad que tiene la “voluntad” para darse a sí misma la ley: “*dignidad* de un ser

⁸⁵ Kant, I. *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, versión española de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 402. En adelante, sólo citaré el texto en sus iniciales (FMC) y la numeración canónica.

⁸⁶ FMC., 400.

⁸⁷ FMC., 447.

racional, que no obedece a ninguna otra ley que la que él mismo se da”⁸⁸. Ahora bien, hay una precisión más aguda al respecto de lo que es la “voluntad”:

En la Introducción a la Metafísica de las Costumbres examina Kant la facultad de apetecer del hombre desde dos puntos de vista: como facultad de darse a sí mismo las leyes que hayan de regir su obrar y como facultad de llevar a cabo espontáneamente acciones en el mundo según esas leyes. La primera recibe el nombre de voluntad (Wille) en su más estricto sentido; la segunda es denominada albedrío (Willkür). Esta distinción equivale, en definitiva, a considerar la voluntad como facultad legislativa, es decir, como creadora de obligaciones, y como facultad ejecutiva, esto es, como facultad de cumplir obligaciones.⁸⁹

Dada esta interpretación, ¿cuándo usamos la “voluntad”? Cuando elegimos entre cursos de acción. La voluntad es la conciencia que tiene el ser humano de decidir entre actuar conforme al “deber” o conforme a la “apetencia”. Kant reconoce entonces que la voluntad tiene la facultad de distinguir entre los fines “subjetivos” (usando el lenguaje kantiano diríamos “apetencias”, “inclinaciones”, “deseos”) y los fines “objetivos” (‘que valen para todo ser racional’)⁹⁰. Al reflexionar sobre estos últimos, Kant se pregunta si hay algo que, por ser “fin en sí mismo”, pueda la razón tener como “valor absoluto” y contesta: “...el hombre, y en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio.”⁹¹ Kant presenta su concepto de “persona” y para dejarlo claro, lo contrasta con el concepto de “cosas”. En consecuencia, la “persona” encontrará el “valor absoluto” de las

⁸⁸ FMC., 434.

⁸⁹ Rovira Madrid, R. *Teología Ética (Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant)*, Encuentro, Madrid, 1986, cap. II, parágrafo 1.

⁹⁰ Más adelante encontraremos que esta será la “realidad objetiva” de la libertad: primero, porque el ser humano es consciente de su capacidad de decidir entre cursos de acción; y segundo, porque la razón busca dirigir esos cursos de acción hacia un “fin en sí mismo”, es decir, a lo universal y necesario, desprendiendo entonces los impulsos objetivos del obrar y dirigiéndose a los motivos objetivos del querer. No quiero adentrarme aquí en el tema, ya lo veremos después, ahora sólo quería señalarlo.

⁹¹ FMC., 428. Para contestar a una pregunta que amablemente me hizo el Dr. Francisco Piñón, sobre si Kant vuelve al “criterio ‘objetivo’ de moralidad de Santo Tomás en los principios de humanidad [sobre todo el segundo]”. Diría que sí, pero con una pequeña distancia que es suficiente para ser significativa: en Kant la idea de libertad no supondrá necesariamente la idea de Dios y en santo Tomás, en cambio, sí. Esto distanciará a uno y a otro filósofo. La vuelta a Kant de este principio de humanidad en santo Tomás, no ha sido estudiada a fondo (no he encontrado, entre los estudiosos de Kant que use para esta tesis, ninguna comparación a santo Tomás en este sentido) y bien valdría la pena escribir algunas consideraciones al respecto, sin embargo, me abstendré de incursionar al tema por el momento y prometo hacerlo dentro de poco.

otras “personas” en la medida que reconozca su propia libertad, pues las personas son “fines en sí” y por esto, lo que “para mí vale”, puedo representármelo para la “humanidad” en general:

*Porque sin esto no habría posibilidad de hallar en parte alguna nada con **valor absoluto**; mas si todo valor fuera condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo [...] Así se representa todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional que para mí vale [...] El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que tomes la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin y nunca solamente como un medio.*⁹²

¿Qué quiere decir Kant con tener a la persona “siempre como un fin y nunca solamente como un medio”? Que así como la persona reconoce en sí misma la libertad, debe reconocer, al mismo tiempo, la libertad de los demás. Y no sólo eso, sino que la persona representa a la “humanidad” completa. Se han apartado los principios “subjetivos” de la libertad (los del sujeto como fin absoluto) y se han quedado los principios “objetivos”, que dan por resultado un sistema de “fines”, donde la “dignidad” del ser humano no sólo es realizar su propia libertad, sino que su libertad esta conectada con el conjunto de la humanidad:

*La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación por la cual es posible el reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser tal la máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, como universalmente legisladora.*⁹³

⁹² FMC., 428-429.

⁹³ FMC., 434. Este “reino de los fines”, ¿será la gran puerta de entrada al postulado de Dios en la razón práctica, así como su realización objetiva? En otras palabras, ¿No puede suponerse que el “reino de los fines”, es el mandamiento cristiano “ámense los unos a los otros” en otra presentación y que es una utopía, y dentro de ella, un contenido abiertamente religioso? ¿O es qué hay otra manera de expresar lo religioso si no es el problema de la justicia y la libertad? Hegel abordó desde este punto de vista el problema de la Historia y de la realización de la libertad en el mundo de Occidente. Kant, me parece, no se queda atrás. A pesar de haber sido laxo en el vocabulario de Dios durante toda la *Fundamentación...*, no olvida Kant que lo que busca la razón en la conciencia de su finitud, es lo infinito. ¿No es una necesidad de “infinito” suponerse un “reino” donde los hombres se respetan y se hacen libres a sí mismos? ¿No es desde el lenguaje del “reino” donde uno supone que Kant ya esta empleando otra vez el concepto de supremo bien y pensando, finalmente, en el problema de Dios? Yo lo creo así y quisiera presentar estas ideas más adelante.

El “reino de los fines” expresa la “voluntad” de los seres humanos por la construcción de un mundo de iguales, donde se reconoce libre al otro, y en este reconocimiento, se da por incluida a la humanidad entera (el concepto de “utopía” puede aplicarse aquí sin recato).

Quisiera dejar más en claro esta idea valiéndome de un pasaje de José Gómez Caffarena:

Hay que destacar, con esta ocasión, la riqueza del concepto kantiano de libertad. Incluye la capacidad de opción, no determinada –algo, pues, propio del individuo, lo más irreductiblemente personal-. Pero está bien lejos de encuadrarla en una antropología individualista. El individuo sólo se hace libre y capaz de opción en cuanto se acoge a la voz de la voluntad legislante del Reino de los fines. De lo contrario, cae en nueva heteronomía, la de sus atractivos y móviles. En la lógica de la noción kantiana, habría –creo- que admitir actuaciones libres pero contrarias al principio de libertad y que tienden a destruirlo.⁹⁴

Precisamente en la noción de “hombre” (su antropología), Kant admitirá que hay actos libres de los hombres que destruyen el principio de libertad. Incluso, es con una pregunta sobre la consistencia lógica y el convencimiento humano (antropológico) de esta posibilidad del “reino de los fines” que se cierra, con cierta amargura, la *Fundamentación*: “¿Es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan ellos querer deban servir de leyes universales?”⁹⁵. Kant reconoce que no ha logrado la supuesta *fundamentación* que se propuso lograr pues, “¿cómo sabemos que somos libres?, ¿no es precisamente porque somos morales?”⁹⁶ Efectivamente, pero, ¿cómo probamos este “hecho”? Ya se verá después la elucubración kantiana, ahora quisiera detenerme para recapitular lo que asumimos, atar algunos cabos que quedaron sueltos y pasar al siguiente apartado.

⁹⁴ Gómez Caffarena, José. *El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad. Madrid, 1983, p. 181-182. Es una nota a pie de página.

⁹⁵ FMC., 425.

⁹⁶ *El Teísmo...* p. 181.

La “legislación universal” de la autonomía sobre mi acción en el mundo, da por resultado la “ley moral”. Es “ley moral” porque me la he dado a mí mismo, consecuencia de saberme autónomo, es decir, como responsable directo de la decisión sobre mis cursos de acción. Y mucho más que eso, es ley moral porque en ella me reconozco autónomo y al mismo tiempo, reconozco la autonomía de la humanidad entera. Si hago uso de mi facultad de decidir teniendo en cuenta mi autonomía, no usaré como medio a ninguna persona, sino siempre como fin, cumpliendo la expectativa de la voluntad general y así, el reino de los fines. Seguir la ley moral de acuerdo a mi voluntad, es tener respeto por mí y por los demás. Es a esto último que Kant le llama deber. Sigo mi voluntad y por consiguiente, la ley moral, por “respeto” a mí mismo y a los demás, por ver cumplida mi voluntad y la voluntad de los demás en el reino de los fines.

En resumen, la línea que se ha trazado hasta ahora es esta: 1) la voluntad parece tener un objeto posible: la decisión. 2) En la decisión existe la conciencia de que atendiendo a la voluntad cumpliré mi deber, y con el deber, la legislación autónoma que desprende la ley moral. 3) Y con la ley moral, el reino de los fines, donde se sigue por respeto y por el afán de construcción de una sociedad, a la ley moral. 4) Y finalmente, esta sociedad reconoce libres y autónomas a todas las personas por igual. La ley moral y el deber cobran vida y sustancia en el reino de los fines, pues cada persona reconoce en la ley moral, su propia voluntad y la voluntad de todos. Sin embargo, queda por responder, ¿qué enlaza necesariamente la ley moral con la acción humana? Cualquiera podría rechazar la necesidad entre el deber, la ley moral y el concepto de humanidad, argumentando, junto con un escéptico como Hume⁹⁷, que dicho enlace necesario es un invento del “filósofo moral” para justificar su discurso. Kant sabe que no podría contestar desde estos presupuestos a la duda

⁹⁷ Ver la nota 84.

del escéptico. De todas formas, se han dejado sembradas las semillas de una posible respuesta al escéptico: será el “Faktum” de la razón donde se enlazarán el principio de humanidad con la voluntad y así, el objeto posible de la libertad.

Antes de ir al siguiente apartado, donde trataremos el “Faktum de la razón”, quisiera hacer un pequeño paréntesis. En la *Fundamentación...*, el problema de Dios no se toca el tema con la seriedad de la primera *Crítica*⁹⁸, Kant lo reconsiderará después, ya que la *Fundamentación...*, por su brevedad, “ha sido meramente analítico”⁹⁹, y anuncia Kant que se necesita una “crítica de la razón pura práctica”, y es allá a donde vamos.

⁹⁸ Creo que vale la pena comentar esta omisión voluntaria de Kant en la *Fundamentación*. Cuando Kant pensó el problema de ajustar el deber moral con la idea de Dios, se encontró con que no sería fácil: ¿Cómo puedo afirmar categóricamente que mi deber moral se conecta necesariamente con la idea de Dios? Había que resolver primero la “realidad objetiva” de la libertad, es decir, si la libertad tenía un objeto posible, y encontrada la solución, entrar al problema de Dios. En la *Crítica de la Razón Práctica* se ve la diferencia: como hay un objeto de la libertad (“el hecho de la razón”), hay también un objeto (posible) para la idea de Dios. Esto será tratado a profundidad más adelante.

⁹⁹ FMC., 445.

2.- El “Hecho de la razón” como realidad objetiva de la libertad.

Para conectar todo el argumento y no perder de vista lo que queremos, volveré a plantear la pregunta que debemos responder: “¿cómo es posible el enlace sintético *a priori* de la obligación absoluta de pensar nuestras máximas como leyes universales y el concepto de voluntad racional?”¹⁰⁰. Lo que enlaza mi “voluntad racional” con mis “máximas” convertidas en “ley universal”, es el “hecho (faktum) de la razón”:

*La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [Faktum] de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, e. g., de la conciencia de la libertad (porque esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino porque ella nos impone por sí misma como proposición sintética a priori, la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica, mientras que sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ello se requeriría, como concepto positivo, una intuición intelectual, la cual de ningún modo puede ser admitida aquí. Sin embargo, para no caer en falsa interpretación al considerar esta ley como **dada**, se debe notar bien que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual la razón se manifiesta como originariamente legisladora (**sic volo, sic jubeo**).¹⁰¹*

Este “único hecho de la razón pura” no puede ser dado en el campo de la razón en su uso especulativo y por tanto, no es ella “un hecho empírico”. ¿Entonces qué es? No es “analítica”, porque tendría el sentido trascendental negativo que tuvo en la *Crítica de la Razón Pura*, ni tampoco es una “intuición”. Es, más bien, la “conciencia de la ley moral” que se hace realidad objetiva, en tanto que no se puede probar empíricamente, pero sí investigar su “posibilidad” como juicio práctico sintético a priori. La “ley moral” fundamentaría la posibilidad de una voluntad autónoma, es decir, de una voluntad humana

¹⁰⁰ Op. cit. *Fundamentación de la Teología Ética...*, cap. 2, parágrafo 3.

¹⁰¹ Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*, estudio introductorio, traducción y notas de Dulce María Granja, ‘Biblioteca de Signos’, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa editores, México, 2001, 55-56. En adelante, citaré las iniciales de la obra (CRPr) y la notación canónica. Por cierto, que en una nota a este pasaje, Dulce María Granja nos aclara que “Kant llama *Faktum* al hecho de la razón práctica que constituye la conciencia de la ley moral para no dar lugar a confusión alguna con los hechos empíricos a los cuales designa como *Tatsachen*”

que se determina a sí misma. Esta posibilidad sólo tiene sentido en el uso práctico de la razón. Veamos un largo pasaje de Kant que despejará nuestras dudas:

*Pero el **entendimiento**, además de la relación con los objetos (en el conocimiento teórico) también tiene una relación con la facultad de desear, la cual por eso se llama voluntad, y voluntad pura en cuanto el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón) es práctico mediante la mera representación de una ley. La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es dada **a priori** en la ley moral mediante, por decirlo así, un hecho, ya que así puede llamarse una determinación de la voluntad la cual es inevitable, si bien no se funda en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto de una causalidad, y por ende, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad con libertad, i. e., una causalidad que no es determinable según leyes naturales, y por lo tanto, no es capaz de encontrar en una intuición empírica la prueba de la realidad de tal voluntad, pero que justifica perfectamente en la ley pura práctica **a priori** su realidad objetiva, si bien (como fácilmente se ve) no para el fin del uso teórico, sino simplemente del uso práctico de la razón. Ahora bien, el concepto de un ser dotado de una voluntad libre es el concepto de una **causa noumenon**; y estamos seguros que este concepto no se contradice a sí mismo porque el concepto de una causa, en cuanto derivado totalmente del entendimiento puro, y al mismo tiempo también asegurado, mediante la deducción, en su realidad objetiva respecto de los objetos en general, e independientemente en cuanto a su origen de todas las condiciones sensibles, y por lo tanto, no limitado por sí a los fenómenos (a menos que se quisiera hacer un uso teórico determinado), podría sin duda ser aplicado a cosas en tanto que seres puros del entendimiento. Pero dado que bajo esta aplicación no puede ser puesta intuición alguna, pues una intuición sólo puede ser sensible, resulta que la **causa noumenon**, respecto del uso teórico de la razón, si bien es un concepto posible y pensable, es sin embargo un concepto vacío. Pero ahora yo no pido **conocer teóricamente** la naturaleza de un ser **en tanto que tiene voluntad pura**; me basta sólo indicarlo como tal mediante ese concepto, y por lo tanto, sólo unir el concepto de la causalidad con el de la libertad (y con lo que le es inseparable, la ley moral, como motivo determinante de ésta); y este derecho me corresponde ciertamente en virtud del origen puro y no empírico del concepto de causa, no estando autorizado a hacer más uso de él que el concerniente a la ley moral que determina su realidad, es decir, sólo un uso práctico.¹⁰²*

Aquí hay un tema que puede resultar para el debate interpretativo de Kant y que me voy a atrever a pronunciar. Mi hipótesis es que Kant había pensado el tema de la realidad objetiva de la libertad desde el “hecho de la razón”, pero ¿qué se entendía por “hecho de la razón”? Para mi, no sólo es conciencia de la “ley moral”, es también una relación que establecemos

¹⁰² CRPr., 96-97-98.

con el mundo: el ser humano esta, lo quiera o no, condenado a decidir. En palabras de Kant: *“la voluntad es inevitable”*. No podemos renunciar a decidir, no podemos renunciar a la voluntad. Explique más arriba que la voluntad nos ayuda a decidir entre cursos de acción. Si es un sentido positivo de la voluntad se llama “autonomía”; si es un sentido negativo de la voluntad se llama “heteronomía”. En el sentido positivo, el sujeto se determina a sí mismo la ley, y si la cumple, se hace efectiva la realidad tanto objetiva como subjetiva de la voluntad, y de este modo, de la libertad. La realidad objetiva esta en el “hecho” (consciente o inconsciente, que es lo de menos) de que tenemos que decidir por cursos de acción: o por nuestras “apetencias” (para usar el lenguaje kantiano) o por el “deber”. Si decidimos por nuestras “apetencias”, haciendo de nuestros semejantes un medio antes que un fin, estamos en el sentido negativo de la voluntad: la “heteronomía”. Al no decidir por mí en los cursos de acción, me enfrento al hecho de que hay una realidad objetiva de la libertad, pero no completo la ecuación: no soy libre como sujeto, pues no esta la subjetividad de la voluntad autónoma, o sea, la voluntad que se manda a sí misma. La constitución de la “persona”, como su libertad, se encuentran tanto en la fase objetiva como en la fase subjetiva de la voluntad, no puede ir una sin la otra. La “dignidad” del ser humano tendría aquí un fuerte eco: la dignidad es la libertad (se entiende que todos somos libres, pero ser “autónomos” y “dignos”, eso sólo puede construirlo el sujeto que ha actuado con “autonomía”). La voluntad ayudará al arbitrio (o albedrío, como se quiera) a decidir. Yo soy consciente de la decisión, en tanto que no puedo negar que soy “responsable” de mis actos y de sus consecuencias, ¿qué hay de más objetivo en la libertad que mi capacidad interior para decir sí o no a cualquier circunstancia que se me presenta? La libertad tiene estas dos facetas: autonomía o heteronomía. Si decido por mí, soy libre y construyo al mismo tiempo un

espacio de libertad para los demás, que depende y no depende de mí. Si no decido por mí, la posibilidad de la libertad se reduce, atento contra mí y al mismo tiempo, contra otros¹⁰³.

Mi hipótesis sigue con el hecho de que también hay una pregunta epistemológica de la libertad. ¿Qué causa la libertad? Al contestar la pregunta, se cae en un uso ilegítimo de la razón. No sabemos nada “teóricamente” de la libertad, pero no quiere decir que porque no sabemos teóricamente nada de ella dejemos de pensarla, y sobretodo, de suponerla. En palabras de Kant, la libertad es “un concepto posible y pensable” y tenemos el “derecho” a “determinarlo” desde la “ley moral”. Claro, siempre en el uso “práctico” de la razón. ¿A qué me llevaría tal supuesto de la libertad? A considerar a los demás seres humanos libres y responsables de sus actos. A esta suposición de la libertad Kant la llamará “postulado”:

*...es un **postulado** de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición teórica, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley **práctica** que tiene un valor incondicionado **a priori**)¹⁰⁴*

Hay tres “postulados” de la razón: Inmortalidad, Libertad y Dios. Cuando Kant estudia los tres postulados de la razón pura práctica, propone que la idea de libertad es un “hecho de la razón”, por ser una suposición que atribuimos a todo ser racional:

*Todos estos parten del principio de la moralidad, el cual no es un postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos sino **suposiciones** emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico, y por lo tanto, no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en **general** (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podrían pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad. [...] Estos postulados son los de la **inmortalidad**, de la **libertad** positivamente considerada (como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible), y de la **existencia de Dios**. El **primero** se deriva de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al*

¹⁰³ Para cotejar mi hipótesis, léase CRPr., 50, 51, 53, 54, 57, 59, 61, 68, 69, 70 y 71. Los pasajes abundan sobre la facultad de decisión del ser humano (voluntad autónoma) y los ejemplos que Kant propone para apoyar sus afirmaciones.

¹⁰⁴ CRPr., 122.

*cumplimiento completo de la ley moral; el **segundo** de la suposición necesaria de la independencia del mundo sensible y de la facultad de determinación de la propia voluntad, según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el **tercero** de la necesidad de la condición de un mundo inteligible para la existencia del bien supremo, mediante la suposición del bien supremo independiente, es decir, la existencia de Dios.¹⁰⁵*

Se ha llegado a la “realidad objetiva” de la libertad, donde “suponemos” necesariamente la libertad de otros seres humanos para hacerlos “causa” u “objeto” de sus actos morales. Decimos de los seres humanos que tienen la “facultad de determinación de la propia voluntad”, como “causalidad de un ser en cuanto pertenece a un mundo inteligible”, es decir, con “independencia del mundo sensible”. El mundo sensible está determinado por las causas materiales. La libertad no puede estar dentro de este orden de causas, porque se caería en una antinomia, sin embargo, la razón tiende un puente entre su uso práctico y especulativo para suponer al ser humano como independiente de esas causas y hacer de la libertad una “causa noumenon”¹⁰⁶. La objetividad de la libertad estará concentrada, entonces, en estos dos hechos:

- 1.- la capacidad de decidir de un ser humano, o en palabras de Kant de “determinar mi propia voluntad”;
- 2.- el suponerme como “causa noumenon”, es decir, como responsable de mis actos fuera del orden natural (sensible).

En el supuesto de la determinación de mi propia voluntad, está implícita la determinación que otros tienen para su propia voluntad.

Tengamos otras dos cosas en cuenta. La primera es que para Kant, la libertad, en un sentido amplio, es un hecho, pero en su sentido estricto es, más bien, la condición necesaria de un hecho. La segunda es que Kant piensa que la libertad está reservada para el uso práctico de

¹⁰⁵ CRPr. 132.

¹⁰⁶ CRPr., 83, 84, 85 y 86.

la razón, porque es la condición de posibilidad de un juicio sintético *a priori* de carácter práctico, o sea, la ley moral.

Finalmente, Kant reserva para la libertad un saber, pero no un saber teórico, sino práctico, en donde la libertad “no puede ser demostrada”, pero si vivida:

En efecto, de una parte, la existencia de las leyes morales sólo puede aclararse suponiendo que la voluntad es libre, es decir, que tiene la propiedad de hacer surgir espontáneamente esas leyes morales. Más, de otra parte, fenómenos tales como la imputación moral o el arrepentimiento sólo se explican si el hombre no sólo es capaz de actuar según leyes morales, sino también en contra de ellas, es decir, si su albedrío es libre. Si no hubiera el temor a caer en una especie de círculo vicioso, podría decirse gráficamente que el hombre está condenado a darse leyes morales y a elegir de continuo someter o no su actuación a esas leyes. Lo que no se puede explicar es la causa de esa extraña condena que el hombre ha de cumplir inexorablemente. Mas en eso precisamente consiste la esencia de la libertad.¹⁰⁷

En conclusión, Kant sostiene que “a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente la idea de la libertad, bajo la cual obra.”¹⁰⁸

Para finalizar, quisiera recapitular algunas ideas y direccionarnos al siguiente apartado. Ya tenemos un “hecho de la razón” que es la conciencia de la “ley moral”. Esta ley moral proviene de mi conciencia de la “autonomía”, es decir, de poder determinar la acción desde mi razón. Si en el curso de acción se considera a nuestros semejantes como “fines” en sí mismos y no como medios, se hará un uso positivo de la voluntad (autonomía) y al mismo tiempo se construirá un espacio de acción libre con los demás. También existe la posibilidad de tomar a nuestros semejantes como medios y no como fines, atendiendo más a las “apetencias” e “inclinaciones”, convirtiendo a la razón en un medio técnico: esto es la “heteronomía”. En los dos modos de empleo de la libertad hay una conciencia de ella, pero en su uso depende que seamos realmente libres y que construyamos un espacio de libertad para los demás: este es el “reino de los fines”. Esta conciencia de la libertad, que lleva a

¹⁰⁷ Op. cit. *Fundamentación de la Teología Ética...*, cap. 2, párrafo 1.

¹⁰⁸ FMC., (3), 448

suponer en los demás la misma facultad de decidir, es a lo que Kant llama “hecho de la razón” y es lo que conecta el “deber” con la “ley moral”. ¿Cómo lo conecta? Si soy conciente de mi autonomía (hecho de la razón) tengo dos posibilidades: o seguir por “deber” un curso de acción que me permite construir un espacio de libertad junto con los demás (reino de los fines) y en consecuencia, darme a mí mismo una ley en la que me siento representado y que elijo seguir libremente por mi razón (ley moral); o no hacer caso del “deber” eligiendo la “apetencia” (heteronomía) y así alejar la posibilidad de construir un espacio mutuo de acción. Cualquiera que sea la decisión, la libertad esta siendo ejercida y no podemos dejar de suponer o postular la libertad de otros. El deber y la ley moral, en este sentido, sólo pueden tener realidad en cuanto que el ser humano tiene que decidir por algún curso de acción: su realidad depende de la facultad del ser humano para determinarse a sí mismo, haciendo un uso positivo de la libertad. Y como veíamos más arriba, este uso positivo de la libertad es el que completa la ecuación entre subjetividad y objetividad. Y algo más: la libertad tiene una realidad objetiva en el sentido práctico de la razón, como condición de posibilidad de un hecho y este hecho es la decisión. Kant piensa que la libertad es una “causa nouménica”, para decirlo como él, una causa que nos representamos en el mundo inteligible para poder responsabilizar a los otros de sus acciones. Esta “causa nouménica” no necesita evidencia, es un saber que esta destinado a vivirse, no a probarse; es una “causa” que tiene sentido en el uso práctico de la razón, y que la misma razón trae a colación la idea de causa, para explicarse cómo es posible la libertad.

Quisiera citar a un par de autores antes dar cierre a este apartado. Uno es Javier Muguerza y otro es Manuel García Morente:

*Volviendo a Kant, su conocida ‘solución’ de la **antinomia de la causalidad y la libertad** no es, en rigor, ninguna solución, sino la valiente aceptación por su parte de la antinomia misma. Nosotros, como hombres, somos en parte seres naturales, y*

*sociales, sometidos por ende a la causalidad de un tipo u otro. Pero no somos sólo eso, sino asimismo seres racionales y, por lo tanto, libres. O, dando ahora un paso más, la **libertad** de la que no podemos exonerarnos en cuanto hombres nos lleva más allá de lo que somos, más allá del reino del **ser**, para enfrentarnos con el del **deber**. Un animal, que no se hace cuestión de su libertad, tampoco necesitaría –si es que pudiera hacerlo- preguntarse ‘qué debe hacer’, por lo menos en el sentido moral del término **deber**; el hombre, sí. Y –para responder a esta pregunta- ya no le basta con haber respondido a la pregunta sobre ‘qué es lo que puede conocer’; esto es, ya no le basta con la ciencia. La ciencia, tanto natural como social, puede suministrarle indicaciones útiles sobre las **condiciones en las que tiene que elegir** un curso de acción u otro, las condiciones en las que tiene que decidir; pero no puede decidir por él. La decisión es suya y sólo suya. E incluso si decidiera **no** elegir entre una acción y su contraria, prefiriendo dejarse llevar por los acontecimientos, habría **elegido ya** dejarse llevar por los acontecimientos; esto es, habría ya decidido.¹⁰⁹*

Podríamos comentar algo de Javier Muguerza antes de pasar a García Morente. Efectivamente, Kant acepta que cualquier escéptico como Hume podría negarse a aceptar el “hecho de la razón” y la “posibilidad de la libertad”. Kant no tendría problema en admitir que su “solución” al problema moral no es, “en rigor, ninguna solución”. Sin embargo, en defensa de Kant y como lo hace Javier Muguerza, podría decirse que Kant nunca negó dicha “antinomía” sino que la acepto “valientemente”, apostando siempre por el ser humano.¹¹⁰ Es de esta misma opinión García Morente:

Ahora bien: si nuestra voluntad en sus decisiones internas estuviese irremediamente sujeta, como cualquier otro fenómeno de la física, a la ley de la causalidad, sujeta a un determinismo natural, entonces, ¿qué sentido tendría el que nosotros vituperamos al criminal o venerásemos al santo? Pero es un hecho que nosotros al malo lo censuramos, lo vituperamos; y es un hecho también que al santo lo respetamos, lo alabamos, lo aplaudimos. Esta valoración que hacemos de unos

¹⁰⁹ En Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión, coord. Dulce María Granja Castro. *Kant y el Sueño de la Razón*, de Javier Muguerza, publicado por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y Anthropos editores, Barcelona, 1994, p. 139.

¹¹⁰ En un pasaje muy bello de José Gómez Caffarena, se hace alusión a la renuncia de Kant por fundamentar el hecho moral y su apuesta final por el ser humano, y que me permito reproducir aquí: “Más bien, Kant, -que, desde luego, no parece poder dudar personalmente de tal hecho [del ‘hecho de la razón’] que vive y comprende como pertenencia al *corpus mysticum* de los seres racionales, al reino de los fines-en-sí, al reino de la libertad...- parece también confesar que no tiene modo de argüir contra quien niegue todo eso. Desde su vivencia del ‘hecho de la razón’ y como muestra precisamente el llamarlo así, interpreta a todo ser racional como participante de una vivencia análoga, pero sin poder ir más lejos. [...] La libertad se ha hecho con ello algo más -sólo algo más- razonable. Sigue siendo primariamente una *toma de postura* a favor del hombre.” Op. Cit. *El Teísmo Moral de Kant...* pp. 182-183

hombres en el sentido positivo y de otros en sentido negativo (peyorativo), es un hecho. ¿Qué sentido tendría este hecho si la voluntad no fuese libre? [...] Pues bien, si la conciencia moral es un hecho, tan hecho como el hecho de la ciencia; y si del hecho de la ciencia hemos extraído nosotros las condiciones de la posibilidad del conocimiento científico, igualmente del hecho de la conciencia moral tendremos que extraer también las condiciones de posibilidad de la conciencia moral. Y una primera condición de la posibilidad de la conciencia moral es que postulemos la libertad de la voluntad.¹¹¹

He prolongado mucho mi reflexión sobre la “objetividad” de la libertad y parecería que en el conjunto de mi tesis no tiene sentido detenerse tan arduamente en este punto. Sin embargo, es necesario pasar por esta aduana antes de entrar en materia sobre la objetividad de Dios, ya que se juntaran la objetividad de la libertad, en la objetividad de Dios. Este será el recorrido en el siguiente apartado: mostrar primero que la objetividad de la libertad viene a cuento con Dios y, segundo, cómo Dios se integra a la libertad como postulado de la razón. Vayamos, pues, al apartado.

¹¹¹ García Morente, Manuel. *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Porrúa, México, 2002, p. 233. Esta obra de García Morente ha sido muy despreciada por su sencillez y creo que habría que reconsiderarla por eso mismo, pues algunas cosas difíciles se pueden decir de manera muy sencilla, y es este el estilo de García Morente. Puede decirse que esta claridad se debe a su gran experiencia de Kant, tanto por las traducciones de la obra del filósofo de Königsberg, como por sus análisis, que son, a mi juicio, muy atinados. Se puede consultar también: García Morente, M. *La Filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

3.- Dios unido a la libertad como un “hecho de la razón”

Pienso que nuestras reflexiones deben iniciar con la respuesta sobre cómo es posible la objetividad de Dios en la razón práctica, y terminar por responder, ¿por qué Dios tiene un lugar central en la construcción de un “corpus mysticum” (“reino de los fines”) de los seres racionales?

Hasta el momento sabemos que la razón postula la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios como:

*suposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico, y por lo tanto, no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en **general** (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podrían pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.¹¹²*

Y es así que la libertad será una suposición práctica, que tendrá su condición de posibilidad como “hecho” de la razón y de este modo, su objetividad. ¿Y Dios? ¿Cómo será que Dios será una realidad objetiva y cómo dará luz la razón práctica para pensar a Dios? De la misma forma que la libertad: Dios será un “postulado” de la razón que contiene como posibilidad un hecho: la realización del “bien supremo” en el mundo. Dios cobrará así realidad en la ley moral, y su objetivo es alcanzar la unidad entre “felicidad” y “deber”, entre el mundo natural y el mundo social. Leamos un largo pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica* y después comentémoslo:

*La ley moral condujo, en el análisis precedente, al problema práctico que, sin ninguna intervención de incentivos sensibles, está planteado simplemente mediante la razón pura, a saber, el problema de la completitud necesaria de la primera parte del bien supremo, la **moralidad**, y dado que este problema sólo puede resolverse completamente en la eternidad, condujo al postulado de la **inmortalidad**. Esta*

¹¹² Ver nota 105.

*misma ley también debe conducir a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, i.e., la **felicidad** proporcional a esa moralidad, y debe hacerlo desinteresadamente como antes, por la mera e imparcial razón, es decir, a la suposición de la existencia adecuada a ese efecto, o sea, debe postular **la existencia de Dios** como perteneciente necesariamente a la posibilidad del bien supremo (el objeto de nuestra voluntad, el cual está conectado necesariamente con la legislación moral de la razón pura). [...] La **felicidad** es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, **todo le va según su deseo y su voluntad**, y por lo tanto se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la coincidencia de ésta con nuestra facultad de desear (como incentivos); pero el ser racional que obra en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma. Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, proporcional a ella, de un ser que pertenezca al mundo como su parte, y por lo tanto, depende de él; dicho ser, precisamente por esto, no puede ser causa de esta naturaleza mediante su voluntad y, por lo que toca a su felicidad, no puede con sus propias fuerzas hacerla coincidir totalmente con sus propios principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el empeño necesario para el bien supremo, tal conexión se postula como necesaria: **debemos tratar de promover el bien supremo** (el cual, por lo tanto, debe ser posible). Por consiguiente, también se **postula** la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza y que contiene el principio de esta conexión, i.e., de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad.¹¹³*

La existencia que se postula como “causa de toda la naturaleza” y que “contiene el principio de esta conexión” entre “felicidad” y “moralidad”, es la existencia de Dios:

*Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser mediante el **entendimiento** y la **voluntad** es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir, **Dios**.¹¹⁴*

No quiere decir que de la libertad se desprenda necesariamente el postulado de Dios, sino que el ser humano libre desea la “felicidad” y en el contenido de su felicidad debe ligarse, necesariamente, la idea de moralidad. De no ser así, la felicidad sólo es “subjetiva”, sólo atiende a las “inclinaciones” y no a la voluntad autónoma, en palabras de Kant, no obedece

¹¹³ CRPr. 124-125.

¹¹⁴ CRPr. 125.

a la “buena voluntad”. Se concluye que si somos “dignos de la felicidad”¹¹⁵, no atentando contra la integridad de nadie (teniendo al otro como “fin y no como medio”), puede suponerse entonces no sólo la “inmortalidad del alma”¹¹⁶ (“santidad”, de la cual ningún ser humano es capaz), sino también la posibilidad de Dios. Dios enlaza las dos preguntas fundamentales de la razón práctica: “¿qué debo hacer?” y “¿qué puedo esperar?”¹¹⁷, es decir, libertad y esperanza. Este es el objeto de posibilidad de Dios: enlazar la libertad y la esperanza. Entonces, el ser humano, en el uso práctico de su razón, postula la existencia de

¹¹⁵ Kant había tratado el problema de la “felicidad” en el “Canon de la Razón Pura”, en la *Crítica de la Razón Pura* (A 809, B 837), donde dice: “...haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz.” El tema vuelve a ser abordado en la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres* (418-419), donde Kant rechaza un tipo de felicidad que le parece subjetiva y dañina en cuanto motivo de la ley moral y su cumplimiento, censurando entonces cualquier clase de fundamentación sobre este tipo de acciones y sobre esta comprensión de la felicidad. En la *Crítica de la Razón Práctica* introduce de nuevo el concepto de felicidad con otro tratamiento y junto con el principio de humanidad: “Que la materia sea, por ejemplo, mi propia felicidad. Esta materia, si yo la atribuyo a cada uno (como efectivamente lo puedo hacer en los seres finitos), puede llegar a ser una ley práctica *objetiva* sólo si incluyo en ella la felicidad de los demás.” (34) Y como corolario a la idea de felicidad: “La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y su voluntad, y por lo tanto se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad.” (124) Para Kant, la “dignidad” de ser “feliz” es seguir la propia voluntad (subjetiva) e incorporar en ella a los demás (objetiva). ¿Ha cambiado la comprensión de Kant sobre la felicidad con el “principio de humanidad” establecido en la *Fundamentación*? Yo diría que todo ha cambiado, pues con esta restricción del “principio de humanidad” queda lo que Kant finalmente pensó con la “dignidad de ser feliz”.

¹¹⁶ Kant trata aquí un problema delicado: el de la “inmortalidad del alma”. Según Kant, la inmortalidad del alma es el postulado de la razón que conecta la felicidad del hombre en la realización de la ley moral: “...una conexión natural y necesaria entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcional a la moralidad como consecuencia de ésta...” (CRPr., 119.) Esta “esperanza” del ser humano, en que verá realizada su “felicidad” en proporción con la “moralidad”, incluye, asimismo, el concepto de “progreso infinito” y de “perfección”: “La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral. Pero en esta voluntad la *plena conformidad* de las intenciones con la ley moral es la condición más elevada del bien supremo. Por lo tanto, esta condición debe ser posible al igual que su objeto, pues está contenida en el precepto mismo de promoverlo. Pero la plena conformidad de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo sensible en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia al *infinito*, hacia esa plena conformidad, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad” (CRPr., 122.) De la *santidad* se desprende la incapacidad del ser humano para realizar la perfección en el mundo. Sólo le basta al ser humano postularla, no realizarla. Sin embargo, el simple hecho de postular esa posibilidad de la realización de la perfección en el mundo, impone ya un objeto: es la pregunta de Kant, “¿qué puedo esperar?” (CRP. A 805, B 833), es la esperanza, que como objeto de la razón, dará sentido a la existencia humana. Ahora bien, como al ser humano no le es posible la realización de la “santidad” en el “mundo sensible” (Véase la insistencia de Kant en este punto, en la nota final al apartado 4: “La Inmortalidad del Alma como un Postulado de la Razón Práctica”), sólo le queda una posibilidad: postular la “existencia de Dios”.

¹¹⁷ CRP., A 805, B 833.

Dios para dar sentido a su libertad y a su esperanza. En este orden de pensamientos, Kant responde a la pregunta: “¿Qué es el hombre?”¹¹⁸ y que sería la síntesis de las tres preguntas del interés de la razón.¹¹⁹

El ser humano da sentido a la esperanza y a la libertad en el postulado de Dios. Podemos decir, junto con Wittgenstein, que “El sentido de la vida, e igual, el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios”¹²⁰.

Pero no apresuremos nuestras conclusiones, dejemos que Kant mismo exponga sus razones de tal enlace:

*También por esto puede verse que si uno se pregunta cuál es el **fin último de Dios** en la creación del mundo, no debe nombrarse la **felicidad** de los seres racionales en este mundo, sino el **bien supremo**, el cual añade el deseo de esos seres una condición más, a saber, la de ser dignos de la felicidad, i.e., la **moralidad** de esos mismos seres racionales, que encierra la única medida según la cual ellos pueden esperar, por la mano de un **sabio** autor del mundo, tener parte en la felicidad.¹²¹*

El “fin último de Dios” es unir “moralidad” y “felicidad”, dejar que la esperanza se haga real en mi libertad. Este es el objeto de realidad de Dios.

Quiero dejar claro que Kant no supone que la libertad implique necesariamente a Dios. Lo único que hay es, que en la prueba de la realidad objetiva de la libertad, Kant apoyará firmemente la posibilidad de la objetividad de Dios. Me explico. Kant tiene en mente que la posibilidad de la libertad nos lleva a la idea de felicidad. Esta idea de felicidad, en un sentido positivo (participativo, inclusivo), hace posible la unión entre moralidad y felicidad. De aquí se desprende la posibilidad de un hecho más: la inmortalidad del alma. Pero como la inmortalidad del alma supone un “progreso infinito” al que los seres humano sólo podemos aspirar, se extrae de ella otro posible hecho: la existencia de Dios. En el postulado

¹¹⁸ Kant, I. *Lógica*, Ed. Nacional, México, 1977, p. 92.

¹¹⁹ CRP., A 805, B 833.

¹²⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Cuaderno de Apuntes: (Diarios) 1914-1916*, Oxford, Blackwell, 1961, p.73.

¹²¹ CRPr., 130.

de la existencia de Dios se unirán “felicidad” y “moralidad”. La objetividad de Dios será el enlace entre una y otra. Para decirlo en palabras de Kant, el “fin último de Dios” es unir “felicidad” y “moralidad”. La libertad nos dejará ver que sólo en la moralidad hay la posibilidad de construir un “reino de Dios”, “reino” que tendrá la finalidad de proporcionar a los seres humanos, las posibilidades de la “felicidad”. Este es otro tema a presentar. Antes de pasar a él, quisiera decir algo más. La posibilidad de la construcción de un “reino” como este, depende enteramente de los seres humanos. Kant distingue entonces entre la “fe” y “Dios”. La primera es puramente subjetiva: cada quien debe dar sentido a su propia “fe”, a su propia convicción moral. La segunda es objetiva, en cuanto que es posible como “hecho de la razón”. Recordemos que “La relación a Dios tiene tanto una dimensión *subjetiva* como una *objetiva*, que no se pueden separar en la interpretación”, porque de separarse se hará de Dios el “concepto de una ‘cosa’ trascendente” y “La fe moral es según Kant una fe *subjetiva* en un Dios real (una realidad trascendente)... [aunque] sólo en relación con la moralidad.”¹²²

Hecha esta aclaración, pasemos a responder, ¿qué rol tendrá Dios en el enlace de la libertad y la esperanza? ¿Qué tiene que ver el “reino de Dios”? o como preguntamos al principio del apartado, ¿por qué Dios tiene un lugar central en la construcción de un “corpus mysticum” (“reino de los fines”) de los seres racionales? Kant había trabajado este proyecto desde la

¹²² Véase la nota 79 del capítulo 2 o léase este pasaje de Kant: “Aquí hay que notar bien que esta necesidad moral es *subjetiva*, es decir, exigencia, y no *objetiva*, es decir, no es en sí misma un deber; puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa (porque esto se refiere sólo al uso teórico de la razón). Tampoco se entiende con esto que sea necesario admitir la existencia de Dios *como fundamento de toda obligación en general* (porque este fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, sólo sobre la autonomía de la razón misma). Al deber corresponde aquí únicamente el empeño para producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya posibilidad puede ser postulada, pero que nuestra razón no puede concebir sino bajo la presuposición de una inteligencia suprema; por lo tanto, aceptar la existencia de esta inteligencia está conectada con la conciencia de nuestro deber, si bien la aceptación misma pertenece a la razón teórica, respecto de la cual puede llamarse *hipótesis*, considerada como principio de explicación; pero en relación con la inteligibilidad de un objeto (el bien supremo) dado a nosotros mediante la ley moral, por consiguiente con una exigencia en sentido práctico, puede llamarse *fe* y ciertamente *fe racional* pura porque la razón pura (tanto según su uso teórico como según su uso práctico) es la única fuente de donde proviene.” (CRPr., 126)

primera *Crítica* y cuando se refiere al “mundo moral” dice: “No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea”¹²³. Es el “corpus mysticum” de los “seres racionales”. En la *Fundamentación...* la llama “reino de los fines”, y entiende por ella un espacio donde los seres humanos se reconocen mutuamente como sujetos libres y autónomos. Pero la *Fundamentación...* no profundiza sobre Dios y su incorporación al “reino de los fines”. En cambio, ya en la segunda *Crítica*, se toca el tema como resultado del enlace que establece Dios con la libertad y la esperanza. Veamos como su lenguaje cambia:

*La doctrina del cristianismo, aún cuando no se le considere como doctrina religiosa, da en este punto un concepto del bien supremo (el reino de Dios) que es el único que satisface la más estricta exigencia de la razón práctica. La ley moral es santa (inviolable) y exige santidad de las costumbres, si bien toda perfección moral a la cual puede llegar el hombre siempre es únicamente virtud, es decir, una intención conforme a la ley por **respeto** a la ley, y por lo tanto, conciencia de una tendencia continua a transgredirla, o por lo menos a la impureza, es decir, a mezclar la obediencia a la ley con muchos fundamentos determinantes inauténticos (no morales), por consiguiente, una estimación de sí mismo unida a la humildad, y por esto, en relación con la santidad que la ley cristiana exige, sólo le resta a la criatura el progreso al infinito. El **valor** de una intención **plenamente** conforme con la ley moral es infinito, porque toda la felicidad posible, en el juicio de un distribuidor sabio y omnipotente de ésta, no tiene otra limitación que la falta de conformidad de los seres racionales a su deber. Pero la ley moral por sí no **promete** ninguna felicidad; en efecto, ésta según los conceptos de un orden natural en general, no está conectada necesariamente con la observancia de la ley moral. Ahora bien, la doctrina moral cristiana repara esta falta (del segundo elemento del bien supremo) mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral como un **reino de Dios**, en el cual la naturaleza y la moralidad, gracias a un creador santo que hace posible el bien supremo derivado, alcanzan una armonía extraña a cada uno de los elementos considerado en sí mismo.*

Kant explica que la “doctrina del cristianismo” hace posible un “reino de Dios”, atendiendo a la “ley moral”, que es “santa” e “inviolable” y de esta misma cualidad inviolable de la

¹²³ CRP., A 808, B 836.

ley, proviene la conciencia de que esa ley puede ser “transgredida”. La limitación que hay para los seres humanos del “reino de Dios”, es la falta de conformidad a su “deber”, pero esta falta incluye también su reconocimiento de imperfección (“humildad”) y su deseo de un “progreso al infinito”. Dicho “progreso” supone cumplir la ley moral, aunque cumplirla no trae consigo la felicidad, en todo caso, la doctrina cristiana llena este hueco (“esta falta”) entre felicidad y moralidad “mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral como un reino de Dios”, donde “naturaleza” y “moralidad” son unidas por Dios. Más adelante dice que la “esperanza de alcanzar la felicidad” es posible mediante la observancia “desinteresada” de la “ley”, promoviendo al mismo tiempo el “bien supremo”, y que así aparece el concepto de “religión”, que a su vez quiere “traer el reino de Dios a nosotros”¹²⁴. El lenguaje cambió: se emplea la palabra “reino de Dios” y se le implica con la “ley moral”. Además se habla de la “religión” como promotor del “bien supremo”, en su cuidado de seguir celosamente el mandamiento divino. Se puede ver con claridad que se hacen explícitos los préstamos del cristianismo para la idea de construir un “reino de los fines”.

Kant saca provecho de la “doctrina del cristianismo” y toma de ella dos premisas: 1) el “reino de Dios” sólo es posible en la observancia desinteresada de la ley moral, y 2) que la persona, en su observancia de la ley moral, se hace digno de ser feliz y al mismo tiempo, hace dignos a otros como personas:

Por eso quienes ponen el fin de la creación en la gloria de Dios (suponiendo que no se conciba esta gloria en sentido antropomórfico como inclinación a ser enlazado), han encontrado la mejor expresión. Porque nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto a su mandato, la observancia del santo deber que su ley nos impone, cuando se agrega su admirable disposición de coronar un orden tan bello con la felicidad proporcional. Si esto último lo hace amable (para emplear el lenguaje humano), lo primero lo hace objeto de veneración (adoración).

¹²⁴ CRPr., 130.

*Incluso los hombres haciendo el bien pueden conquistarse el amor, pero con ello no se ganan el respeto, de modo que la mayor beneficencia los honra sólo si se realiza con dignidad. [...] Que en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) sea **un fin en sí mismo**, es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin, que por lo tanto, la **humanidad**, en nuestra persona, deba sernos **sagrada**, es algo que ahora se sigue de sí, porque el hombre es el **sujeto de la ley moral**, y por lo tanto, de lo que es santo en sí y que permite dar el nombre de santo a todo lo que éste de acuerdo con ello. Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su propia voluntad como voluntad libre, la cual, según su ley universal, debe necesariamente poder **concordar** con aquello a lo cual debe **someterse**.¹²⁵*

Podemos preguntar, ¿qué “deber” nos impone Dios? Kant contesta utilizando el mandamiento cristiano: “Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”.

En la interpretación del mandamiento, Kant propone que el “amor al prójimo” sólo es “amor práctico”, es decir, “la disposición moral en toda su perfección como un ideal de santidad inalcanzable por criatura alguna, y que, sin embargo, constituye el prototipo hacia el cual debemos procurar acercarnos y semejarnos en un progreso sin interrupción pero infinito”¹²⁶.

De la premisa 1), Kant deriva una conclusión que se incluye en la premisa 2): el “reino de los fines” (que cambia de nombre por el “reino de Dios” y se hace obvio el préstamo de la doctrina cristiana) sólo es posible en una reforma de lo moral. Le corresponde al sujeto, en el uso digno de su libertad, desear que la “ley moral” se cumpla en el mundo y con esto, construir “el reino de la libertad”.

Dios une la esperanza y la libertad en el postulado del cumplimiento de la “ley moral” y así, al “reino de los fines”. Sólo en la reforma moral del ser humano podrá darse la construcción del “reino de Dios”. El ser humano conecta su esperanza y su libertad en que ese reino de Dios es posible, siempre y cuando se atienda, sin interés, el único mandamiento (deber

¹²⁵ CRPr., 131-132.

¹²⁶ CRPr., 83.

moral) que debe respetarse y cumplirse celosamente: tener a los demás “como fin y nunca como medio”, y es de esta forma que Dios entra en contacto con el ser humano.

No se dice nada más en la *Crítica de la Razón Práctica* y podemos agregar, para concluir y dirigirnos al siguiente capítulo, donde complementaremos nuestra respuesta del “reino de Dios”, sólo aquel hermoso pasaje de la conclusión que me gustaría transcribir nuevamente:

*Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: **el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí**. No necesito buscarlas ni conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en una región trascendente fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que ocupó en el mundo sensible externo y extiende la conexión en que me encuentro con una inmensidad de mundos sobre mundos y de sistemas de sistemas, en los tiempos ilimitados de su movimiento periódico y de su comienzo y duración. La segunda comienza en mi yo invisible, en mi personalidad, y me representa en un mundo que tiene la verdadera infinitud, pero que sólo el entendimiento puede penetrar y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no simplemente accidental, como en aquél, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos, anula totalmente mi importancia como **criatura animal** que tiene que restituir al planeta (un simple punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de la fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como **inteligencia**, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito.¹²⁷*

Ya hablé, en una nota en el capítulo anterior, de este pasaje, ahora sólo quisiera referirme a lo que es más importante para responder la pregunta en cuestión y extender mi reflexión a otro punto a considerar.

Hay algo que los seres humanos no podemos negar: la conciencia de nuestra existencia. Esta conciencia de la existencia presenta de distintos modos su preocupación por el mundo, Kant señala los dos más significativos: “*el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro*

¹²⁷ CRPr., 161-162.

de mí”, las dos son formas distintas de relacionarse con el mundo. La primera relación que establecemos es con nuestro entorno y la conciencia se pregunta: “¿qué puedo saber?”, ¿qué es todo esto que está fuera de mí?, ¿qué es toda esta enormidad que me sobrepasa, que anula mi existencia como “criatura animal”? En este asombro ya hay, para Kant, una pregunta sobre los límites de la razón y con ella, de la posibilidad de construcción de un mundo mejor: ¿de dónde proviene mi interés por el “deber”? ¿De dónde viene mi idea de “justicia” o la idea de mi importancia como “*inteligencia*” en el universo, a pesar de que sólo soy un “simple punto en el universo”? Aquí está la otra forma de relacionarse con el mundo: “*la ley moral dentro de mí*”, esa que desea un mundo más justo, menos atropellado y más ordenado. Una y otra forma de relación se conectan en la “conciencia de mi existencia”. En conclusión, cualquiera que tenga una conciencia de su existencia sabrá que es mejor ser libre que no serlo, que es mejor desear un mundo justo que injusto, que es mejor saber algo sobre el universo, que no saber nada. Lo que quiere Kant es ofrecer su propia búsqueda de lo que él piensa que es el ser humano. Kant, en el amplio sentido de la palabra, es un “humanista”, pues ve al ser humano como constructor de su propio mundo y como eje de la reflexión filosófica. Pero no sólo eso, el ser humano quiere establecer una relación entre su comprensión del mundo natural y su realidad social (moral). El ser humano no se conforma con saber que es finito: hacia el final del párrafo Kant dice, que a pesar de ser restringida (limitada) la existencia, nuestra condición racional nos empuja a lo “infinito”. Y esto es lo importante por señalar. La infinitud da consistencia y coherencia al mundo del ser humano, pues frente a la inmensidad de las estrellas y del universo que cancelan su importancia, de todas formas los seres humanos desean apresar lo infinito. Esta unidad entre mundo natural y realidad moral, se verán conectadas en la idea de Dios. El

“reino de los fines” no sólo es una relación entre el ser humano y Dios, sino entre su entorno natural y su realidad moral, entre libertad y naturaleza.

En la *Crítica de la Razón Práctica* Kant sólo anuncia que la unidad entre ser humano y naturaleza no está completa. El pasaje citado hace gala de ello: el ser humano finito, frente a la inmensidad del universo y frente a su deseo de “infinito”.

Esta es otra forma de comprender a Dios según Kant y tiene que ver con la construcción del “reino de Dios” (y este era el otro punto que quedaba por considerar), pero eso se estudiará con detalle en el siguiente capítulo.

Conclusión

Ahora quisiera hacer algunas reflexiones conclusivas.

- 1) La libertad ha conseguido su objeto de posibilidad en el “hecho de la razón”, que es una conciencia de la ley moral y una facultad de elegir, que vinculadas realizan la autonomía.
- 2) La realización efectiva de la libertad (autonomía), deja abierto el campo para preguntarse si es posible alcanzar la “felicidad” en este mundo, es decir, si pueden estar unidas libertad y felicidad en un mismo objeto.
- 3) La brecha entre libertad y felicidad se cierra con el postulado de Dios, ya que Dios unirá la libertad y la esperanza. Así, Dios ha conseguido un objeto posible en la razón práctica pura: vincular libertad y esperanza.
- 4) El ser humano, en este postulado de Dios como vinculante de libertad y esperanza, puede cimentar una sociedad de iguales donde cada uno considera al otro como fin en si mismo y no como simple medio: “el reino de Dios”.
- 5) Sin embargo, el ser humano es conciente de su finitud y con la finitud se abre un abismo entre su ser social y su ser natural, que no le impide de todos modos ir a lo infinito.

Es claro que Kant no se conforma con dejar a Dios y al ser humano desligados de su ser natural, algo debe ligar Dios entre el ser social y el ser natural de la persona humana. ¿Cuál será la propuesta de Kant para que Dios ligue ser natural y ser social en el proyecto del “reino de los fines”? ¿Cuál será la relación entre Naturaleza y Libertad que implican una comprensión distinta de Dios y del ser humano? Con estas preguntas, vamos de lleno al capítulo siguiente.

Capítulo 4

LA ACCIÓN MORAL COMO MEDIO DE ACCESO A DIOS

Este capítulo se concentra en elucidar las dos preguntas que se hicieron al final del capítulo anterior, a saber:

- 1) ¿Cuál será la propuesta de Kant para que Dios ligue ser natural y ser social en el proyecto del “reino de los fines”?
- 2) ¿Cuál será la relación entre naturaleza y libertad que implica una comprensión distinta de Dios y del ser humano?

Sin más preámbulos, vamos a nuestro primer apartado.

1.- El concepto de “fin final” como conexión entre naturaleza y libertad

Creo que es bueno empezar sin olvidar que nos trajo hasta aquí:

No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea.¹²⁸

El primado de la razón práctica tiene como objetivo influir “sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea”. ¿Qué idea? Diría, más bien, “ideales”: libertad, inmortalidad y Dios. La razón práctica debe construir un mundo cada vez más adecuado a estos ideales, donde el mundo sensible se vea influido fuertemente por ellos. La pregunta sería ¿cómo es posible adecuar las ideas prácticas (morales) al “mundo de los sentidos”? ¿Cómo ligarlas? Se ha visto más arriba que Kant no se siente satisfecho

¹²⁸ CRP., A 808, B 836.

con el resultado de la demostración de la objetividad de la libertad y de Dios. Finalmente, el ser humano es una conciencia “finita”, que se enfrenta a su entorno infinito y desea ser parte de esa infinitud¹²⁹. La conclusión de la *Crítica de la razón Práctica* no deja lugar a dudas. No será hasta la *Crítica del Juicio* que Kant ofrecerá una solución: propondrá el concepto de “fin final”¹³⁰ como conexión primordial entre mundo natural y mundo social:

*Fin final es el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad [...] Si se admite el mero mecanismo como base de explicación para la finalidad de la naturaleza, no se puede preguntar para qué existen las cosas en el mundo, pues entonces se trata, en un sistema idealista semejante, sólo de la posibilidad física de las cosas (pues pensarlas como fines sería un simple sofisma sin objeto), y aunque se atribuya esa forma de las cosas al azar o a la ciega necesidad, en ambos casos aquella pregunta sería vana. Pero si admitimos el enlace final, en el mundo, como real, y aceptamos para él una especie particular de causalidad, a saber: la de una causa **que efectúa con intención**, entonces no podemos permanecer quietos ante la pregunta siguiente: ¿Para qué algunas cosas en el mundo (los seres organizados), tienen esta o aquella forma, han sido puestos por la naturaleza de esta o aquella relación con otras? Por lo contrario, ya que se piensa un entendimiento que debe ser considerado como la causa de la posibilidad de esas formas, tales como realmente se encuentran en las cosas, hay que preguntar también, en ese entendimiento, por el fundamento objetivo que puede haber determinado ese entendimiento a un efecto de esa clase, fundamento que es entonces el fin final, para el cual las tales cosas existen.*¹³¹

¹²⁹ En un primer intento por resolver el problema de conectar naturaleza y libertad sin caer en la falacia “naturalística” (donde Hume denuncia que los escritos morales pasan sin más ni más del terreno de lo que los hombres “son”, a lo que “deberían ser”. Véase la nota 84 del capítulo anterior), Kant había escrito la reformulación de la primera versión del imperativo categórico: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.” (FMC., 421) Aunque después Kant deja el tema de lado y apuesta mejor por el “principio de humanidad” que ya conocemos. En la *Crítica de la Razón Práctica* el tema es abordado en más de una ocasión, por ejemplo: “Si la máxima de la acción no es tal que aguante la comparación con la forma de la ley natural en general, es moralmente imposible.” (CRPr., 71) El apartado sigue haciendo una comparación entre ley moral y ley natural. Se pueden ver otros pasajes (28, 45) donde Kant insiste que la idea de ley moral le proviene al uso práctico de la razón del uso especulativo, pues la naturaleza responde bien a esas leyes. Sin embargo, lo que no hace Kant es ligar uno y otro, sino que el lenguaje de “ley universal” y de “ley” en general, le proviene a la practicidad de la naturaleza, sin extraer de ella las ideas trascendentales. Recordemos la cita anterior: “...una idea práctica, que puede y debe tener influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible esa idea.” Se entiende que la influencia real viene desde el lenguaje y los conceptos, como el de “ley”. Sigue, de todas formas, el problema de unirlos, que no se resuelve en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde la conclusión no deja lugar a dudas: el ser humano finito frente a la naturaleza infinita.

¹³⁰ El concepto de “fin final” recupera mucho de Aristóteles, sobre todo la idea de “teleología” que está implícita y explícitamente, sólo que Kant agrega su lenguaje y categorías para transformar el concepto de cómo era en Aristóteles. *Metafísica*, Libro I, cap. 2., 994 b. y Libro XII, cap. 10., 1075 a.

¹³¹ Kant, I. *Crítica del Juicio*, traducción, introducción y notas de Manuel García Morente, Editora Nacional, México, 1973, parágrafo 84. En adelante, sólo citare las iniciales (CJ) y los párrafos.

Kant se desmarca de que consideren el “fin final” como un sistema idealista, en que los objetos responden a las ideas y su realidad depende del pensamiento, y también deja en claro que quien cree que el mundo responde sólo a las determinaciones causales, no podrá pensar el concepto de “fin final”. Pero es de ahí que viene la parte fuerte: el “para qué” de las cosas en el “mundo” es la posibilidad real y objetiva del concepto “fin final”. En otras palabras, la pregunta por el “sentido” del mundo, el “para qué” de las formas existentes, da la posibilidad de preguntarse “quién” y “para quién” “puede haber determinado ese entendimiento a un efecto de esa clase, fundamento que es entonces el fin final, para el cual las tales cosas existen”. No debe pensarse que Kant esta usando el viejo argumento platónico-aristotélico de que la “forma” esta determinada por su “función”, y viceversa, más bien adelanta el argumento de que el “ser humano” se pregunta el para qué y el por qué de las formas en el mundo y responde con el concepto de “fin final”, que no es una causa, pues “es el fin que no necesita ningún otro como condición de su posibilidad” y sin embargo, es una “causa que efectúa con intención”¹³². El ser humano, sencillamente, se pregunta por el “sentido” de su vida y actúa “intencionalmente” de acuerdo a ese sentido. Ahora bien, tampoco se quiere decir que la naturaleza responda necesariamente a ese “sentido”, Kant aclara:

He dicho más arriba que el fin final no es un fin tal que la naturaleza pueda efectuarlo ni producir cosas en conformidad con su idea, porque es incondicionado. Pues en la naturaleza (como cosa sensible) no hay nada cuyo fundamento, encontrándose en la naturaleza misma, no sea siempre a su vez condicionado; y esto vale, no sólo para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también en nosotros (la que piensa); entiéndase bien que sólo considero lo que en mí es naturaleza. Pero una cosa que necesariamente, por causa de sus propiedades objetivas, debe existir como fin final de una causa inteligente, debe ser de tal

¹³² Puede decirse, junto con Wittgenstein, que el ser humano es el único que actúa de acuerdo a “intenciones”.

*especie que no dependa, en el orden de los fines, de ninguna otra condición que la de su idea.*¹³³

Volvemos a la cita inicial del capítulo, el ser humano trata, “en el orden de los fines”, de que su sentido sea lo más acorde posible a sus ideas prácticas. Kant ya está dejando atrás lo pasivo-abstracto de la practicidad y la vuelve activa con respecto al mundo. ¿Cómo? En la pregunta del ser humano por el sentido último, por el “fin final” de su existencia y de las cosas en el mundo, ya que sólo él pregunta por el “fin final” de su existencia:

*Ahora bien: no tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero considerado como noúmeno, es el único ser natural en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la **libertad**), y hasta la ley de la causalidad y el objeto que esa facultad puede proponerse como el más alto fin (el supremo bien en el mundo). [...] Del hombre, pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo), considerado como ser moral, no se puede ya preguntar más por qué (**quem in finem**) existe. Su existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera, o, al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra ese fin. Así, pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes, en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo en el hombre, pero en él como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que le hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida.*¹³⁴

El ser humano es el único que puede actuar de acuerdo a “fines”¹³⁵, sometiendo a la “naturaleza entera” en su afán por hacer real “el supremo bien en el mundo”. Pero como actuante y coordinador de la naturaleza entera, el ser humano necesita “una causa suprema

¹³³ CJ., 84.

¹³⁴ CJ., 84.

¹³⁵ Hay que notar que esta definición del hombre ya había sido estipulada por la tradición clásica de la filosofía, en especial en Aristóteles, donde la definición de “hombre” se estipula como “animal político” y la actividad política, en la Grecia de su tiempo, era la capacidad de crear “fines”: el ser humano es el único que razona y así, que es capaz de hacer “polis”, es decir, de implementar sus propios fines y esto lo distingue de otros seres vivos. (*Política*, Libro I, 1253 a) También Marx emplea el mismo argumento y definición en *El Capital* (Capítulo 5).

que obre según fines”, pues “el hombre es el fin final de la creación”. No tendría sentido decir que el ser humano es el “fin final de la creación” si no hay un Creador. Entonces, Dios aparece como fuente de sentido último de la existencia y del mundo total, porque es el ser humano el que se ha propuesto como “fin final de la creación”, es decir, como creador efectivo de ese “reino de fines”, como el arquitecto del “reino de Dios”¹³⁶.

La conexión, Dios, naturaleza y libertad, se encuentra en que el ser humano, perteneciente al reino natural y distinto de él, ejerce su libertad al someter a la naturaleza en su tarea de construir el “reino de Dios”. El ser humano postula “una causa suprema que obre según fines”, es decir, a Dios como efecto de su libertad en torno a la naturaleza, y Dios le pone, al “hombre”, como “fin final de la creación”:

*Así, pues, tiene el hombre que ser ya presupuesto como fin final de la creación, para tener un fundamento de razón por el cual la naturaleza deba coadyuvar a su felicidad, cuando la naturaleza es contemplada como un todo absoluto, según principios de los fines. Así es que sólo la facultad de desear, pero no aquella que hace al hombre dependiente de la naturaleza (mediante los impulsos sensibles), no aquella en consideración de la cual el valor de su existencia descansa en lo que recibe y goza, sino el valor que él solo puede dar a sí mismo, y que consiste en lo que él hace, en cómo y según qué principios él obra, no como miembro de la naturaleza, sino en la **libertad** de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un fin final. [...] Ahora bien: como no reconocemos el hombre como fin de la creación, más que en cuanto es un ser moral, tenemos, pues, desde luego, un fundamento, o, por lo menos, la condición principal para considerar el mundo como un todo en conexión, según fines, y como un sistema de causas finales; pero tenemos, sobre todo, para relacionar, como ello es necesario, según la constitución de nuestra razón, los fines de la naturaleza con una causa inteligente del mundo, un principio que nos permite pensar la naturaleza y atributos de esa primera causa, fundamento supremo del reino de los fines...[...] Partiendo de ese principio, tan determinado, de la causalidad del ser primero (Dios), tendremos que pensarlo no sólo como inteligente y legislador de la*

¹³⁶ ¿Puede pensarse que Kant está haciendo una relectura del Génesis? Revisemos el pasaje: “Crezcan y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra.” (Gen. 1, 28) No sería raro que así fuera, ya sabemos que fue un lector asiduo de la escritura y que tenía preferencia por el Nuevo Testamento, que es el que cita más abiertamente. También tenemos que considerar que Kant era protestante y que los siglos posteriores a la Reforma, se distinguieron por una relectura completa de la Biblia. Sin embargo, y a falta de una fuente más clara, podemos dejar la suposición abierta, aunque, si me permiten mi opinión, creo que esta profundamente influida.

*naturaleza, sino también como jefe superior legislador en un reino moral de los fines.*¹³⁷

La *Crítica del Juicio*, en los párrafos siguientes, insiste en que el “fin final” se convierte en el presupuesto básico que unifica al ser humano con la naturaleza, la libertad y Dios, todos en la formación de un “reino moral de los fines”. Vemos como Dios se convierte, en el presupuesto de “fin final”, en legislador de ese reino, posibilitado por la acción moral de los seres humanos, es por eso que “él (el ser humano) obra, no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un fin final.” En la acción moral el ser humano construye el “reino de los fines”, pues es ahí que se conjugan los tres elementos de su mundo: naturaleza, libertad y Dios. Y es ahí también donde la existencia del ser humano tiene “un valor absoluto, y, con relación a ella (a la libertad), a la existencia del mundo un fin final.” Es como señala Salvi Turró:

*Aunque la moralidad en sentido estricto no precise el concepto de Dios pues la obligatoriedad de la ley emana sólo de la conciencia del deber, la moralidad suministra, no obstante, al espíritu humano la idea de un ser supremo mediante cuya representación 1) la razón puede justificar la orientación final de sus acciones en búsqueda de la felicidad, y 2) con ello la propia moral consigue un fin que le dé contenido en relación con los intereses de la razón. En cuanto los deberes éticos se relacionan con Dios, pasan a convertirse en mandatos de la divinidad para la consecución de la felicidad (santidad) mediante la virtud, y a la comprensión de nuestras obligaciones como mandatos divinos es justamente a lo que se denomina religión. [...] De este modo, la religión no es sino la concreción de la moralidad en el espíritu humano, en cuanto éste tiene que representarse necesariamente las consecuencias de su acción y así dotar a lo puramente moral de una estructuración teleológica que corresponda a su constitución subjetiva...*¹³⁸

¹³⁷ CJ., 86.

¹³⁸ Turró, Salvi. *Tránsito de la Naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Anthropos, Barcelona, 1996, p. 274.

Para Kant, “religión”¹³⁹ sería esta unidad teleológica entre naturaleza y libertad, en Dios¹⁴⁰. El ser humano sería el posibilitador de dicha unidad en la acción moral, siendo la persona humana, otra vez, centro de confluencia. Sin embargo, esta ligazón entre libertad y naturaleza desde la persona, no satisface a Kant, ¿no actuará Dios con independencia de la acción moral del hombre? No quiere decir que Dios actúe en la realidad sensible, Kant no está pensando en esto, más bien piensa que si la idea de Dios como condición de posibilidad de la unidad entre libertad y esperanza, ¿no será independiente de la acción humana, o sólo en la acción humana Dios tiene condición de posibilidad para unir libertad y esperanza? Para el “Apéndice” de la *Crítica del Juicio* Kant ya lo pensaba:

En cambio, el supremo fin final que tenemos que realizar, aquello mediante lo cual solamente podemos llegar a ser dignos de ser nosotros mismos fin final de una creación, es una idea que tiene para nosotros realidad objetiva en el sentido práctico, es una cosa; pero por eso, porque a ese concepto, en el sentido teórico, no podemos proporcionarle realidad objetiva, es una mera cosa de fe de la razón pura, y con ello, al mismo tiempo, son Dios y la inmortalidad las condiciones bajo las cuales tan sólo podemos, según la constitución de nuestra razón (la humana), pensar la posibilidad de aquel efecto del uso de nuestra libertad conforme a la ley.¹⁴¹

La filosofía de Kant, finalmente, deja al “ser humano”, o mejor aún, a la “razón humana”, como centro principal de la acción moral y por tanto, como constructora real del “reino de los fines” y así, su “fe” da realidad a “Dios y a la inmortalidad”. Dios tendrá sentido en cuanto la acción moral del ser humano lo haga digno de su libertad. Pero esta “fe” tiene otra dimensión: la historia:

Además, tiene que ser posible conseguir saber por ese camino (la creencia histórica), y los objetos de la historia y de la geografía, como todo, en general, lo

¹³⁹ La palabra “religión” viene del latín “re-ligare”, y podía entenderse como reunir a Dios y al ser humano en uno mismo.

¹⁴⁰ Aquí hay otro rasgo de la formación protestante de Kant. Esta idea después se convertirá en la “iglesia invisible”, iglesia, que como su nombre lo dice, no corresponde al espacio físico, sino a la conciencia moral de cada ser humano. No me detendré a revisar la idea de la “iglesia invisible”, pero si se quiere una explicación detenida sobre este punto, recomiendo al mismo Salvi Turró (véase la nota 138).

¹⁴¹ CJ., 91.

*que es al menos posible saber según la constitución de nuestras facultades de conocer no pertenece a las cosas de fe, sino a los hechos.*¹⁴²

Dios aparecerá en la historia y cobrará su propia dinámica, no sólo como “fe humana”, sino como “progreso” efectivo de la humanidad y a pesar de ella. Esta será la otra dimensión de Dios fuera del comportamiento o acatamiento de la acción moral por parte de los seres humanos. También será el agregado a la antropología kantiana: la faceta negativa de los seres humanos.

Dios tendrá dinámica en la historia y a partir del concepto de “progreso” se explicará su función. Con este breve comentario, cerremos este apartado.

2.- Dios en la dinámica de la historia

La *Crítica del Juicio* no aborda más el tema del “progreso” en la historia y de la incorporación activa de Dios en su realización y se limita al “fin final”. Es hasta algunos textos posteriores como *La religión dentro de los límites de la mera razón* y *La contienda de las facultades de filosofía y teología* donde Kant profundiza al respecto. Hay una excepción: un poco antes de la *Crítica del Juicio* Kant escribió un artículo conocido como *Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita*¹⁴³ y que es la primera incursión de Kant en el problema de la filosofía de la Historia. Con estas indicaciones, contestemos nuestra segunda pregunta: ¿cuál será la relación entre naturaleza y libertad que implica una

¹⁴² CJ., 91. García Morente consigna, en una nota a su edición de la *Crítica del Juicio*, que “Y de la geografía” mencionada en este pasaje, apareció en la segunda y tercera edición, es decir, que la reflexión sobre la historia precedió a la de la geografía.

¹⁴³ Usaré también algunos artículos pequeños: *Sobre el dicho: ‘esto esta bien en teoría’, pero no sirve para la práctica’* (1793) y la *Disputa de la Facultad filosófica con la jurídica* (1797) (este último apareció como segunda parte de *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*).

comprensión distinta de Dios y del ser humano? Empecemos con los agregados de Kant a su antropología, para comprender desde ahí el concepto de “progreso”.

Hemos visto que la postura de Kant es predominantemente “humanista”: es alrededor del ser humano que giran los intereses más importantes de la filosofía y, por tanto, Kant le da a la especie humana una jerarquía especial en el dominio de su mundo. En este sentido, podemos decir que Kant es un “optimista”, pues la realización de la libertad, la construcción del reino de Dios y el desentrañamiento de la naturaleza le corresponden al género humano. Ya he dicho también que puede muy bien aplicarse el concepto de “utopía”, pero una “utopía” mesurada, que tiene como condición la acción humana autónoma y todas sus implicaciones. El ser humano tiene en sus manos el destino de la tierra y de sus congéneres, y es a este nivel que Kant le entrega por completo la estafeta a la persona humana, en cuanto a la realización de todos los fines. Sin embargo, el optimismo por la persona humana tiene sus matices: Kant anexara una reflexión sobre si verdaderamente la humanidad esta en constante “progreso” hacia mejor en la historia. ¿Qué se desprende de ello? Una valoración de la faceta negativa del ser humano, de su “insociable sociabilidad”. Pero vayamos por partes. Para comenzar, Kant define qué es la historia:

Cualquiera que sea el concepto que se tenga desde el punto de vista metafísico sobre la libertad de la voluntad, los fenómenos de la misma que son las actuaciones humanas están determinados, como cualquier otro acontecimiento natural, según leyes universales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de esos fenómenos –ocultas como puedan quedar sus causas- nos deja esperar que, considerado en conjunto el juego de la libertad de la voluntad humana, podrá descubrir un curso regular de la misma; y que, por llamativamente confuso e irregular que sea lo que atañe a los sujetos singulares, se dará a conocer un progreso continuo aunque lento del género humano en sus disposiciones originarias.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Kant, I. *Ideas para una Historia Universal en clave Cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986, p. 1.

La libertad humana y sus actuaciones producen fenómenos, estos fenómenos pueden ser estudiados en sus regularidades, a pesar de presentarse “confusos” e “irregulares”¹⁴⁵. El estudio de las narraciones de la libertad y de las actuaciones del género humano, en búsqueda por un curso regular de esas actuaciones, se llama “historia”. Muy a pesar de que a los “sujetos singulares” esa propensión de regularidad les parezca sospechosa, la historia debe mostrar que hay un “progreso continuo aunque lento del género humano en sus disposiciones originarias”. Expliquemos un poco más. Kant piensa: los seres humanos, cuando vivimos nuestra realidad histórica, poco empeño ponemos en creer que efectivamente estamos progresando, basta abrir un periódico, salir a la calle o ver el televisor para darse cuenta: guerras, hambre, injusticia, muerte, contaminación, explotación, alienación, un futuro que no promete más que problemas y desastre. El “sujeto singular”, o mejor dicho, cualquiera de nosotros, se reiría si se le dijese que estamos efectivamente progresando en la construcción de un “reino de Dios”. Kant es cauteloso: el

¹⁴⁵ Me parece pertinente agregar aquí una aclaración que hace José Gómez Caffarena y que nos servirá para comprender mejor a Kant: “...no interpreta bien a Kant quien le atribuye la opinión de que unas mismas acciones humanas son *en sí* libres como emanadas de la realidad noumenal del hombre y *en sí* determinadas por cuanto entran en el curso de los acontecimientos naturales. Esto no es correcto, por más que parezcan sugerirlo ciertos textos de Kant. No lo es, porque en los principios del criticismo es fundamental el que desconocemos el ‘en sí’ de tales acontecimientos; más bien disponemos sólo de datos de experiencia que debemos subsumir bajo nuestro aparato categorial. En éste entra la relación causa-efecto; y Kant nos recuerda, a propósito de las actuaciones humanas (datos para la peculiar ciencia empírica que es la historia), que debe *metódicamente* ser consideradas (como todo lo demás) en su sumisión a dicha estructura categorial; un recuerdo que vale también para toda ciencia, psicológica u otra, que trate de ellas. Las hipótesis con las que puede trabajar la historia no serán, pues, del tipo: ‘A hizo B a su arbitrio’, sino ‘A hizo B por X’. Algo que, por lo general, sólo conducirá a conjeturas, tanto más cuanto más concreta sea la actuación; y sólo irá permitiendo generalizaciones más y más probables al irse refiriendo a extractos de tiempo más extensos o a hipótesis más universales.” (*El Teísmo Moral de Kant*, Cristiandad. Madrid, 1983, p. 207) Para apoyar su interpretación de Kant, Gómez Caffarena presenta lo que concluye la argumentación kantiana: “posibilidad de predicciones estadísticas de nacimientos y muertes, no obstante la complejísima conjunción de factores –y, entre ellos, de las voluntades humanas-.” (p.208) Personalmente me uno a la lectura de que el *en sí*, la “realidad noumenal” es incognoscible no en el sentido de que no podamos acceder a ella, sino que Kant más bien quiere decir que nuestra comprensión y entendimiento no pueden agotar las representaciones de la realidad real y noumenal. De la misma opinión es Gómez Caffarena. En esta misma línea de ideas, también considero que la historia es impredecible, sin embargo, uniendo datos y valiéndose de algunos métodos, se pueden hacer hipótesis cada vez más precisas sobre lo que ha sucedido en realidad en el pasado y lo que cabe esperar en el futuro. Que la aclaración sirva para no dejar a la historia sólo como una realidad sensible, natural, sino también como una forma de la practicidad.

“progreso es continuo aunque lento¹⁴⁶”, la razón debe mostrar, precisamente, que a pesar de todo, estamos en progreso. Y agrega: el “progreso es continuo aunque lento del género humano en sus disposiciones originarias”. ¿Qué “disposiciones originarias”? El artículo explicara estas “disposiciones”, que son, en líneas generales, la nueva consideración del ser humano de Kant:

*Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y según finalidad. [primera consideración] En el hombre..., aquellas disposiciones que se refieren al uso de su razón deberían desarrollarse completamente sólo en el género, no en el individuo [segunda consideración] La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que va más allá de la ordenación mecánica de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección que aquella que él mismo, libre de instinto, se procura por su propia razón [tercera consideración] El medio, del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el **antagonismo** de las mismas en sociedad... Entiendo aquí por antagonismo la **insociable sociabilidad** de los hombres, es decir, su inclinación a entrar en sociedad, que va unida, no obstante, con una total resistencia que amenaza continuamente con romper la sociedad. [cuarta consideración]¹⁴⁷*

Y añade: “El hombre quiere concordia, pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para su género, quiere discordia”¹⁴⁸. De la primera a la tercera consideración ya conocemos la teoría de Kant: la razón hace al ser humano distinto de la “ordenación mecánica de su existencia animal” y en la conciencia de su libertad, supone una finalidad (todavía no hay el concepto “fin final”, aunque es un primer acercamiento a dicho concepto) del “género humano” y no sólo del “individuo”. Lo novedoso se encuentra en la cuarta consideración: la naturaleza, en la realización del reino de la libertad, se vale de un “medio”: “el antagonismo”. El antagonismo esta inscrito en la naturaleza humana: es su “insociable

¹⁴⁶ No se si podría unirse esta consideración de Kant a la tradición histórica francesa, pienso en la escuela de Braudel. Recordemos que su proyecto era escribir una historia total. Veo el punto de encuentro en una sección en particular: los seres humanos, en nuestra inmediatez, no podemos conocer el conjunto de la historia completa, pero si podemos explicar los cambios históricos considerando los “fenómenos históricos” como de corta y larga duración”, y así, lograr una mejor comprensión de nuestro presente hacia el futuro. Kant, creo, es de la misma opinión, aunque claro, desde otra perspectiva.

¹⁴⁷ *Ideas...*, p. 2-6.

¹⁴⁸ *Ideas...*, p. 7.

sociabilidad”, su “inclinación” a entrar en sociedad y al mismo tiempo, su “resistencia que amenaza continuamente con romper la sociedad”. La especie humana, en el uso de su razón, “quiere concordia, pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para su género, quiere discordia.” La inclinación del ser humano a entrar en sociedad esta seguida de su resistencia por salir de ella, la naturaleza se vale de este mecanismo para progresar en la historia. La historia y el progreso estarán unidas en este mecanismo¹⁴⁹. Es por eso que Kant insiste en la “intención de la naturaleza” en lo que resta del texto. Y además (y esto es importante para nuestro tema), este mecanismo antagónico delata “el orden de un sabio Creador”, pues “Una tal justificación de la naturaleza, o mejor, de la Providencia” quieren el establecimiento de una sociedad ciudadana que administre el derecho con mirada universal”. Entonces, la filosofía debe elaborar “la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza que tienda a la perfecta unificación ciudadana del género humano.”¹⁵⁰ Hay otro detalle nuevo: la “Providencia”, el “sabio Creador”, actúa en la dinámica de la historia y se vale del “antagonismo” (insociable sociabilidad) humano para realizarse. Aunque el ser humano sea “un leño retorcido, del cual es casi imposible sacar nada derecho”¹⁵¹, Kant no deja su optimismo en que la libertad en el mundo (el reino de Dios) es

¹⁴⁹ Kant esta pensando, seguramente, en Montesquieu y Adam Smith. Recordemos que es Montesquieu en *El Espíritu de las leyes*, quien avanza la primera tesis de la conocida “mano invisible”, en Montesquieu sirve para explicar la metodología de las Ciencias Sociales y su justificación para restaurar sentido a las sociedades humanas en el progreso de las Ciencias. Después Adam Smith, en *La riqueza de las Naciones* y en sus textos sobre moral, usa este concepto en un sentido más cercano al de Kant: los ser humanos en el mercado, buscando su propio interés, fundamentan, al mismo tiempo, el interés de todos, sin ser conscientes de esa dinámica, logrando el avance económico y cultural de las naciones. Hegel utilizará este concepto de otra forma: lo llamará “astucia de la razón” y tendrá un sentido distinto que el de Kant, pues Hegel piensa que esa razón se inserta permanentemente en la historia y hasta su realización efectiva en la libertad. Véanse las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*.

¹⁵⁰ *Ideas...*, p. 8-12

¹⁵¹ *Ideas...*, p. 9. Este pesimismo al respecto de la especie humana tiene sus fuentes. Una de ellas, me parece es la de Hobbes. Ya en la primera *Crítica*, Kant había resumido de forma genial la teoría hobbesiana del estado (A 752, B 780). Sin embargo, Kant corrige algunas partes de la teoría de Hobbes que no comparte abiertamente: la fundación del derecho público a través la fuerza y el “estado de naturaleza”, que en Kant se leería más bien como “insociable sociabilidad”. No es lo mismo. En Kant, la “insociabilidad” es una

posible. En otras palabras, aunque los seres humanos sean “leños retorcidos”, a pesar de resistirse a entrar en el núcleo social, la historia tiene un progreso gracias a la Providencia que actúa junto con la naturaleza humana, siempre conflictiva y antagónica.

La misma tónica, aunque ya en un Kant más maduro, vuelve a aparecer en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: el pesimismo al respecto del hombre se acentúa, se trata el “mal radical” como una “culpa innata”. El egoísmo infecta al ser humano: su “amor a sí mismo” [*Selbstliebe*] hace que la propensión al mal se maximice. Incluso se usa de nuevo la expresión de que el ser humano es “un leño retorcido, del cual es casi imposible sacar nada derecho”.¹⁵² Tampoco es extraño que las alusiones a Hobbes sean mayores¹⁵³.

De este retrato pesimista se vale Kant para proponer que la “conversión” a la que estamos llamados como especie, puede traer consigo la “fundación de un reino de Dios sobre la

propensión, siendo que la “sociabilidad” es una disposición. Y en Hobbes, el estado de naturaleza es el resultado de la sensibilidad humana que busca satisfacer su instinto primordial de sobrevivir y con él, de placer, pues es a través de los sentidos que trabajamos conocimiento de nuestro cuerpo y es a través de él que sabemos que el poder puede darnos los medios adecuados para satisfacer nuestras necesidades. Cuando los seres humanos buscamos el poder, todos al mismo tiempo, pocos lo obtienen. Así, el poder se vuelve un bien escaso, esto nos lanza a la lucha permanente por el poder, y por tanto, al estado de naturaleza. El estado de naturaleza es potencialmente posible, esta en cada uno de nosotros, y la única forma de someterlo es mediante un poder central que aquiete las pasiones y las coordine. Al desaparecer el poder central, el estado de naturaleza vuelve (*Leviatán*, FCE, México, 1989, Capítulo I, ‘Del cuerpo’). Kant diría que es verdad la posibilidad del estado de Naturaleza, pero no únicamente, también existe la disposición de los seres humanos a entrar en sociedad. La teoría de Kant, me parece, es más compleja, pues un estado de naturaleza con incorporación social, no en el individuo, sino en el género humano, otra diferencia con Hobbes, que su análisis parte del individuo y sigue hasta la especie humana en general. Otra fuente es Rousseau. Reproduzo un pasaje del opúsculo de 1786, *Comienzo conjetural de la historia humana*: “De este modo, se pueden reconciliar entre sí y con la razón las afirmaciones del famoso J. J. Rousseau, aparentemente contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas. En su escrito sobre la *Influencia de las ciencias* y sobre la *Desigualdad de los hombres* muestra justamente el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, entendido como género *físico*, en el que cada individuo debería alcanzar su destino; pero en el *Emilio*, en el *Contrato social* y en otros escritos trata de nuevo de solucionar un problema más difícil: cómo debería progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad relativas a su destino como género *moral*, de modo que éste ya no contradiga a aquél (como género natural)” (Citado en *El Teísmo Moral...*, p. 210) Se ve la influencia en la “insociable sociabilidad”: el ser humano, incorporado a la cultura, siente la contradicción con su naturaleza y, finalmente, la resolución de esa contradicción en el “género moral” y en el progreso cultural de la humanidad (su “destino”).

¹⁵² Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1990, p. 10-25.

¹⁵³ Se habla de “...un estado natural jurídico es un estado de guerra de todos contra todos...” (*La religión...*, p. 22.)

tierra”.¹⁵⁴ La conversión es la actitud asumida por los seres libres en su lucha por lograr el “reino de Dios sobre la tierra”, ayudándose del “arquetipo” de Jesús (“Hijo de Dios”) para que la “gracia” actúe y refuerce nuestra voluntad. La “conversión” es una disposición del ser humano a respetar la ley moral, a diferencia del “mal radical” que es una propensión “innata”.¹⁵⁵ La conversión es, en palabras de Kant, “la revolución del corazón”.¹⁵⁶

La consecuencia necesaria de la “revolución del corazón” es:

*Un estado civil de derecho (político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo leyes de derecho públicas (que son en su totalidad leyes de coacción). Un estado civil ético es aquél en que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras leyes de virtud.*¹⁵⁷

Aquí Kant une el discurso ético, político y religioso. La vida pública es la que pone en antagonismo a los seres humanos (“estado civil de derecho”), pues sus leyes son de coacción, no aceptadas voluntariamente. En cambio, el “estado civil ético es aquél en que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras leyes de virtud.” En la primera forma de estado, cuando la ley y el derecho faltan, se transforma necesariamente en un “estado de naturaleza”, a diferencia de un estado “civil ético”, donde cada uno se legisla y se siente representado en la ley, es decir, “bajo meras leyes de virtud”:

*...puesto que los deberes de virtud conciernen a todos los hombres, el concepto de una comunidad ética está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres y en ello se distingue del de una comunidad política.*¹⁵⁸

La utopía de Kant es inclusiva, no apela sólo a la conciencia individual, la moralidad es el “ideal de una totalidad de todos los hombres” y aunque empieza con la conciencia individual (“la revolución del corazón”), su fin es lograr “la fundación de un reino de Dios

¹⁵⁴ *La religión...* p. 26.

¹⁵⁵ Aunque Kant aclara que lo “innato” es “impropio”, y lo utiliza por no tener otra forma de expresión (*La religión...*, p. 21.)

¹⁵⁶ *La Religión...*, p. 22.

¹⁵⁷ *La Religión...*, p. 27.

¹⁵⁸ *La Religión...*, p. 28.

sobre la tierra”. Se ve como se cruzan los discursos: la política pone en juego los antagonismos, la ética funda el ideal de una sociedad de iguales y la religión une los proyectos de la política y la ética. Dios no está fuera de nosotros para el cumplimiento de los “mandatos divinos”, como tampoco está fuera de los antagonismos humanos, ¡todo lo contrario!, Dios se inserta en la historia, su función es ser “fin final”, progreso y sentido de la humanidad en su proyecto político:

*Esta idea de un ser supremo, moral, santo y todopoderoso, prácticamente considerada, no es vacía, ya que ayuda a pensar nuestros deberes naturales, todo nuestro hacer y omitir en referencia a un fin final que puede ser justificado por la razón: lo cual podría ser, de otro modo, una ilusión de la decisión moral [...] Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad un ser respecto al cual todos los **verdaderos deberes**, por lo tanto también los éticos, han de ser **a la vez** representados como mandamientos suyos; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar en lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un **pueblo de Dios** y ciertamente bajo **leyes de virtud**.¹⁵⁹*

¿Van incluidas las acciones humanas? Por supuesto, pero siendo estas acciones buenas o malas, de todas formas la naturaleza (“o mejor, la Providencia) guía al ser humano hacia la realización del “reino de los fines”. Providencia y acción humana hacen posible el “reino de Dios”, a pesar del “mal radical” siempre conducido por la naturaleza a mejor término.

En un texto escrito y publicado en el mismo año que *La Religión...*, titulado *Sobre el dicho: ‘esto estará bien para la teoría, pero no sirve para la práctica’* (y que Kant escribió para contestar una tesis de Moses Mendelssohn sobre su pesimismo al respecto del ser humano y

¹⁵⁹ *La religión...*, p. 2; 29.

de la historia, afirmando después la existencia de Dios¹⁶⁰) se dice de la naturaleza (“o mejor, de la Providencia”) que dirigirá al género humano siempre hacia mejor:

*...Es de ella [la naturaleza], o mejor (puesto que para la consecución de tal fin es necesaria la suprema sabiduría) de la **Providencia**, de quien podemos esperar el éxito, que es ante todo del género y sólo después de los individuos; mientras que, por el contrario, los hombres con sus proyectos sólo arrancan de lo parcial e incluso en ello quedan y respecto al todo en cuanto tal, que es para ellos demasiado grande, avanzan sus ideas pero no su influjo; principalmente porque sus proyectos son entre sí contrarios y se resisten a ser unificados por libre elección.¹⁶¹*

Y a pesar de que el género humano se “resiste” a que “sus proyectos” sean “unificados”, su parcialidad (temporal y natural) no afecta el “éxito” de la “Providencia”. Dios está inscrito en las ideas, en la transformación real y efectiva de la historia. Aunque los seres humanos estén divididos y su comportamiento no sea el mejor, vean por sus propios intereses y su egoísmo destruya momentáneamente la formación de un “reino de Dios”, la “Providencia” hace efectivo el progreso:

*...Se puede tener como una expresión no inadecuada a los deseos y esperanzas morales de los hombres (junto a la conciencia de su incapacidad) el esperar de la **Providencia** las circunstancias exigidas para los fines de la humanidad en cuanto al todo del género; de modo que se realice un resultado no previsto para las intenciones de cada hombre tomado por separado. Incluso la actuación contrapuesta de las inclinaciones, de las cuales brota el mal, crea para la razón un libre juego por el que las somete para que, en lugar del mal que se destroza a sí mismo, resulte el bien, que una vez existente se conserva.¹⁶²*

La Providencia opera incluso con “la actuación contrapuesta de las inclinaciones, de las cuales brota el mal” y “las somete para que, en lugar del mal que se destroza a sí mismo, resulte el bien, que una vez existente se conserva”. Kant no quita responsabilidad al ser humano, su actuación moral autónoma facilita la formación de un reino de Dios, pero si su

¹⁶⁰ Para Kant, la creencia de Moses Mendelssohn de que el género humano “nunca da un paso adelante sin retroceder en seguida con redoblada velocidad a su estado anterior” (Citado en *El Teísmo Moral...*, p. 220), no podía convivir con una convicción sobre la existencia de Dios. Según Kant, una y otra se contradicen: ¿cómo creer en la existencia de Dios y al mismo tiempo, creer que el ser humano no podrá progresar moralmente? Utiliza Kant el mito de “la piedra de Sísifo” para burlarse de Mendelssohn y apoyar su postura frente a él.

¹⁶¹ Citado en *El Teísmo Moral...*, p. 222.

¹⁶² Ibid. p. 223.

actuación obedece a las inclinaciones dando lugar al “mal que se destroza a sí mismo”, aún así, la Providencia trabaja sobre las actuaciones para someterlas y que “resulte el bien, que una vez existente se conserva”.¹⁶³

En la *Reiteración de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (y que apareció como segunda parte de *La Contienda entre las facultades de filosofía y teología*, con el título *Contienda de la facultad filosófica con la jurídica*) Kant insiste que aunque no confiáramos completamente en la “Providencia”, ni en la especie humana por su inclinación al mal, de todas formas hay ciertos “signos” en la historia que nos permiten deducir que la especie humana va hacia mejor. Uno de esos “signos”, es la Revolución Francesa, de la que Kant se expresa animosamente, por el afán del pueblo francés a darse una Constitución a sí misma, desprendiendo de ello que:

*Afirmo, pues, según los signos de nuestros días y sin recurrir al arte de adivinar, que el género humano obtendrá esa meta [la de darse a sí misma un consenso moral: la Constitución]; y con ella, el progresar hacia lo mejor, sin retrocesos totales. Ya que un tal fenómeno histórico no será jamás echado en el olvido, pues ha descubierto una disposición y capacidad para el bien en la naturaleza humana, cual ningún político hubiera deducido del curso pasado de los acontecimientos; y tal que sólo la naturaleza y la libertad unidas según principios de derecho podían prometerla (aunque de modo indeterminado y contingente en cuanto al tiempo)*¹⁶⁴

Como bien apuntalo Kant, nadie olvidaría la Revolución Francesa y sus consecuencias. La evidencia que ofrece la Revolución Francesa como “signo” de que la humanidad progresa “hacia lo mejor, sin retrocesos totales”, le sirve a Kant para reconsiderar nuestra confianza en la naturaleza (“o mejor, en la Providencia”) y su éxito en la historia. La posición de Kant tampoco deja todo en manos de la Providencia, el papel de la acción humana es importante, sólo que la confianza en la Providencia puede apoyarse en la lectura adecuada de los

¹⁶³ Falta que Kant nos diga cómo trabaja o se presenta la Providencia en la historia. Otra vez Kant deja abierto el tema y no se aventura, como si lo hará Hegel, a decirnos de qué manera se manifiesta la Providencia en la historia.

¹⁶⁴ *Ideas...*, p. 82.

“signos” que el momento histórico evidencia. La conciencia de Kant sobre la responsabilidad del actuar humano y su alerta constante de no caer en un optimismo ingenuo, se puede notar en la anécdota del hombre que visita a su amigo enfermo: el médico le ha dicho al enfermo que lo ve mejor. El hombre pregunta al enfermo, “¿y tú como te sientes?” A lo que el enfermo responde “Me muero de puro mejorar”¹⁶⁵. Aunque la Providencia se manifiesta en los “signos” de la historia, Kant no deja de pensar que lo importante es la renovación de actitud del ser humano, es decir, “la conversión”, de otro modo, se llega a este optimismo ingenuo del enfermo que se muere de “puro mejorar”.

Antes de cerrar este capítulo voy a detenerme en *La Contienda entre las facultades de filosofía y teología*. El tema de la Providencia en la historia vuelve a ser tratado, ahora en la respuesta que la filosofía puede dar a la teología sobre interpretación bíblica. Al detenerse Kant en algunas consideraciones positivas acerca del uso de la Biblia y de su lectura histórica, reintroduce el papel de la “Providencia” en la inserción de una “cultura moral” en el género humano:

*La verificación del carácter divino de un escrito semejante no puede hacer pie en relato histórico alguno, sino en su probada capacidad para hacer arraigar la religión en el corazón humano y que, cuando su pureza se vea alterada por cualesquiera dogmas (antiguos o nuevos), sea capaz de restablecerla merced a su propia sencillez, tarea que no por eso deja de ser tanto efecto de la **Naturaleza** como consecuencia del avance de esa cultura moral inscrita en el decurso universal de la **Providencia** y que como tal ha de ser declarada con objeto de que la existencia de este libro no sea atribuida **escépticamente** al mero azar o **supersticiosamente** a un milagro, casos ambos en los que la razón queda varada en la playa.¹⁶⁶*

La Providencia y la Naturaleza están unidas. ¿Dónde? En el “avance de esa cultura moral”.

Kant no quita el dedo del renglón: Dios será posible siempre y cuando la actitud moral sea

¹⁶⁵ *Ideas...*, p. 99.

¹⁶⁶ Kant, I. *La Contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, estudio preliminar de José Gómez Caffarena, “Clásicos de la Cultura”, Trotta, Madrid, 1999, p. 44 (64-65).

verdadera. Hace Kant ejercicios de honestidad intelectual. Los “signos” históricos en la Biblia sólo pueden ser leídos en clave práctico-moral, para evitar que “la existencia de este libro no sea atribuida escépticamente al mero azar o supersticiosamente a un milagro, casos ambos en los que la razón queda varada en la playa”. Es más, de presentarse en la realidad Dios, no se podría reconocerlo:

*Pues, aun cuando Dios hablase de hecho con el hombre, éste no puede saber nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla. Es absolutamente imposible que el hombre pueda captar a través de sus sentidos al ser infinito y reconocerlo como tal, diferenciándolo de los seres sensibles. Sin embargo, sí puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar no puede corresponder a Dios; ya que, por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo.*¹⁶⁷

No le alcanzarían al ser humano sus sentidos para reconocer “al ser infinito” y diferenciarlo de “los seres sensibles”. Es por eso que la idea de “revelación” y “signo” transforman el concepto de Dios en historia real y humana. La exhortación de Kant es quitar todo el trasfondo mitológico y quedarse con el “signo” esperanzador de la acción humana libre, dejando paso a la “revelación” de esos signos en la historia¹⁶⁸.

Dios se inscribe así en la historia humana, se hace manifiesto no fuera de nosotros sino “dentro de nosotros”:

*Ésta es la forma en que se debe llevar a cabo toda interpretación de las Escrituras, en la medida en que atañan a la religión, conforme al principio de la moralidad que se apunta en la revelación, principio sin el cual la interpretación se torna vana desde un punto de vista práctico, cuando no se vuelve un grave obstáculo para el bien. Sólo entonces la interpretación es estrictamente **auténtica**, al convertirse Dios*

¹⁶⁷ *La Contienda...*, p. 43 (63-64) Al final de este pasaje, Kant agrega una nota interesante sobre su interpretación de lo acontecido a Abraham. Dice que de haber pedido Dios a Abraham sacrificar a su hijo la respuesta de Abraham debió ser “Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo.” No se que eco tenga este texto y su interpretación en Kierkegaard, sería bueno rastrearlo.

¹⁶⁸ En la Conclusión a la *Metafísica de las Costumbres*, Kant escribe: “Ciertamente, se puede hablar de una ‘religión dentro de los límites de la mera razón’ que, sin embargo, no se extrae de la mera razón, sino que está fundada a la vez en doctrinas históricas y reveladas y que sólo implica la *concordancia* de la razón pura práctica con ellas (que no la contradigan).” (Editorial Tecnos, 1992, p. 238)

*dentro de nosotros en el intérprete mismo, pues no comprendemos a nadie que no nos hable a través de nuestro propio entendimiento y nuestra propia razón, de modo que la divinidad de una enseñanza recibida no puede ser reconocida sino mediante conceptos de **nuestra** razón, en tanto que dichos conceptos sean moralmente puros y por eso mismo infalibles.*¹⁶⁹

Podría preguntarse, ¿y cómo descubrir este Dios dentro de nosotros inscrito en la historia?

*Desde luego, dentro de nosotros hay algo que nunca dejamos de admirar, una vez que reparamos en ello, algo que eleva a la **humanidad** a la idea de una dignidad impensable en el **hombre** en cuanto objeto de experiencia [...] Esa **capacidad** de realizar con nuestra naturaleza sensible tamaños sacrificios en aras de la moralidad, el hecho de que **podamos** cuando comprendemos fácil y claramente que **debemos**, esa superioridad del **hombre suprasensible** que hay en nosotros sobre el **hombre sensible** [...] sí constituye un objeto de suprema **admiración**, la cual no puede sino acrecentarse cuanto más se contemple aquel ideal genuino (que no tiene nada de imaginario). De manera que bien puede disculparse a quienes, seducidos por la incomprendibilidad de dicho ideal, toman a este **suprasensible** de índole práctica que hay en nosotros por algo **sobrenatural**...*¹⁷⁰

Kant intenta quitar los elementos “sobrenaturales” o “míticos” al discurso religioso. Dios puede revelarse al hombre en su capacidad de seguir la ley moral y más aún, de hacerla realidad entre nosotros. Se defiende entonces que la Biblia ha tenido precisamente este fin, poniendo a Jesús como figura emblemática en la revelación de Dios entre nosotros:

*...incluso la Biblia parece no haber tenido a la vista ninguna otra cosa y, lejos de remitir a experiencias sobrenaturales y sentimientos místicos que debieran propiciar esa revolución en vez de la razón, no se remite sino al espíritu de Cristo, tal como lo testimonió tanto con su doctrina como con su ejemplo, a fin de que lo hagamos nuestro o, mejor dicho, para que le procuremos un lugar, ya que se halla dentro de nosotros con esa disposición moral originaria.*¹⁷¹

No se abandona el hecho de que la historia, y la inscripción de Dios en ella, se da a través del género humano y su actuar. La simple disposición a la acción moral hace que Dios se halle “dentro de nosotros”. La apreciación de José Gómez Cafarena me parece acertada:

¹⁶⁹ *La Contienda...*, p. 28. (49-50)

¹⁷⁰ *La Contienda...*, p. 38. (58-59)

¹⁷¹ *La Contienda...*, p. 38. (59-60)

*El discurso pertinente no es, pues, sobre el 'Dios que se revela', sino sobre '**nuestra fe en que Dios se revela**' y sobre 'los signos históricos' que pueden hacerlo creíble.*¹⁷²

Para cerrar el capítulo recogeré algunas ideas principales.

¹⁷² *La Contienda...*, p. LXVIII

Conclusión

- 1) Kant propone el concepto de “fin final” como unidad primordial entre naturaleza y libertad. El concepto “fin final” expresa la necesidad humana por preguntarse el sentido del mundo (el “para qué”), y al indagar la persona por ese sentido, descubre que es el “fin final” de la naturaleza, gracias a su conciencia de la libertad.
- 2) Esta conciencia de la libertad también tiene un “fin final”: la creación de un “reino de Dios” sobre la tierra, entonces, el ser humano se propone como “fin final” de la creación por su libertad.
- 3) Pero si hay una creación y un sentido de ella, debe haber, necesariamente, un “Creador”. Entonces el ser humano postula la existencia de Dios (desde la razón práctica pura) como legislador universal de este “reino de fines”.
- 4) Dios presenta, como legislador universal del “reino de los fines”, una perspectiva nueva: la historia. Dios adquiere dinámica en la historia, en la construcción humana del “reino de los fines”.
- 5) Kant anexa, con la inserción de Dios en la historia, una antropología más descarnada: el ser humano es capaz del peor mal y de la bondad más gratuita, es un antagonismo que pone en funcionamiento a la historia (la “insociable sociabilidad”). Junto al antagonismo se encuentra la Naturaleza (“o mejor, la Providencia”), dirigiendo las cosas hacia un mejor fin.
- 6) No es que la Providencia obre fuera de nosotros, apartado del antagonismo: ¡todo lo contrario! La Providencia está “dentro de nosotros” y participa del antagonismo, sólo que su éxito depende precisamente del antagonismo. Si el hombre elige el mal, la Providencia aprovecha este mal para que salga de él un bien mayor.

- 7) La acción humana, en este sentido, buena o mala, es un medio de acceso a Dios. Para Kant, hasta aquel que atenta por “propensión” contra otro ser humano, esta inscrito en la historia, y en la historia se encuentra Dios. No se diga de quien tiene una voluntad autónoma: este medio de acceso a Dios, de la libertad total, es el único que Kant revela como “signo” indeleble de la Providencia en la historia, como “revelación” de Dios “entre nosotros”.
- 8) Finalmente, Kant confía en que el genero humano realizará el “reino de Dios”, pues Dios esta inscrito en la historia. El “Dios dentro de nosotros” hace posible que este “reino” tenga rostro, siempre “desde” y “para” el ser humano¹⁷³.

¹⁷³ Como nota final a los puntos 7) y 8) agrego dos comentarios: uno, al despojo de lo mitológico y fantástico de Dios, y dos, sobre el optimismo aparentemente desmesurado de Kant. Del primero sólo diré que esta idea de Dios “desde” y “para” el hombre, tiene la intención de quitar la carga mitológica a Dios. Para Kant, es más milagroso el simple hecho de que alguien prefiera, desinteresadamente, hacer el bien (es decir, una buena voluntad) que toda esa cosa de ver ángeles en el cielo o una revelación sensible de Dios. Esta “desmitologización” de Dios sólo quiere reducir el fanatismo en favor de una “revolución del corazón”. No hay que decir demasiado del matiz protestante de Kant: me parece que es obvio, hay que añadir, más bien, otra explicación: la desmitologización también responde a una radical llamada de atención a cualquier nivel religioso: lo importante es “amar al prójimo”, esto es lo verdaderamente milagroso. Del segundo agregado. Es evidente el optimismo, pero es un optimismo mesurado con los matices de pesimismo. No es un optimismo ingenuo, su inteligencia radica en que se piensa que el ser humano ha logrado grandes avances en el terreno de lo moral y si no se alcanzan a ver esos avances en lo moral es por dos razones: 1) nuestra existencia es limitada y temporalmente no alcanzamos a percibir los avances reales; y 2) porque nuestro horizonte moral se ha extendido. De la primera razón concluye Kant que sólo es posible actuar moralmente con la esperanza de que las generaciones reciban nuestra vida como ejemplo y de la segunda dice que si alguien pudiera probar que no hay avances en lo moral respecto del pasado, es porque también tiene certeza del futuro. Si fuera así, tendría que probar que la especie humana, en un futuro, no irá hacia mejor. A Kant, no le parece que ninguna de las dos sea posible. Por ejemplo, de demostrarse que la especie humana no es mejor ahora que en el pasado, la pregunta sería: ¿y entonces qué parámetro usamos para saber que ahora estamos peor o igual o mejor? No podríamos saberlo, conforme se ha extendido el horizonte moral, se ha capacitado más el ser humano para su juicio moral, incluso se ha atrevido a pensar en los “derechos universales” del género, de estar peor que antes, no podríamos decirlo, porque nuestro juicio no se hubiera ensanchado, sino que se hubiera reducido. El optimismo de Kant es más radical, el ser humano debe optar por el bien moral porque de él depende su existencia y la existencia de las generaciones futuras. Kant une las dos razones, no deja la una sin la otra. Su argumento se apoya en que el ser humano, a fin de cuentas, no puede deshacerse de su libertad y de su hambre de sentido. Es ahí que Dios y la historia se ven reunidos.

CONCLUSIONES GENERALES

La llamada de atención a este nuevo siglo, me parece, puede hacerse desde la filosofía de Kant, en especial de esas preguntas que angustian, detienen y sobresaltan: ¿qué podemos hacer?; ¿qué podemos esperar?; ¿qué es el hombre? Con la destrucción ambiental a manos de la tecnología y la industria, que sabe cada vez más y piensa cada vez menos; con la explotación y alienación de nuestros amigos, hermanos, hermanas, hijos e hijas y generaciones por venir; con el uso menos controlado y más abusivo de los medios masivos de comunicación; con los gobiernos coludidos a los intereses económicos mundiales; con la aparición de nuevas religiones que ofrecen un “dios” fácil, a la mano de quien lo usa, y no comprometido; con el panorama mundial que no promete una paz venidera, sino guerras permanentes a consecuencia de los recursos naturales no renovables, como el agua, el petróleo y todos sus derivados; con todos los problemas que implica el futuro incierto, ¿qué importancia puede tener la pregunta por Dios habiendo hambre y miseria, destrucción generalizada de lo que amamos y respetamos? ¿Qué importancia puede tener Kant y sus ideas sobre Dios? ¿Cómo reivindicar a Kant y su postura sobre Dios en este nuevo siglo?

Yo diría que habría que rescatar a un Kant, el más importante, el menos discutido y el menos practicado, el Kant que nos dice que si creemos en un Dios, comencemos con una revolución verdadera, “una revolución del corazón”, no simplemente un cambio radical de las estructuras económicas y políticas, empecemos ahí donde nada se ve y donde todo comienza: “dentro de nosotros”. No basta con querer cambiar las estructuras económicas y políticas, hay que reformar al ser humano desde de él: hay que reformar, reformándonos.

Los matices de quitar a Dios lo que tiene de fanatismo, de idolatría, de falsedad y de “irracionalismo”, no me parecen lo verdaderamente importante del pensamiento kantiano. Ni siquiera las refutaciones a la existencia de Dios son importantes, lo que es realmente importante es el resultado que de ellas se desprenden: ¿qué podemos creer de Dios?¹⁷⁴ Es más importante el Kant que dice “Dios es sentido”, y no cualquier sentido, sino sentido último. Incluso Kant ofrece una expectativa maravillosa para aquellos que libremente, han decidido no creer en Dios: respetar al ser humano, por el simple hecho de ser persona, posibilita un mayor espacio de libertad, genera la discusión y maximiza la tolerancia, permitiendo que todos puedan participar de la dinámica pública y privada. De lo contrario, la libertad se ensancha, la intolerancia se vuelve una política pública y la vida privada tiene poco espacio de acción. No se si he comprendido bien a Kant, pero me parece que dice: si una persona respeta a cualquier ser humano, reforma su propensión al mal y tiene una disposición al bien (la buena voluntad), es decir, una convicción moral profunda y su hambre de justicia se hace real, esta persona, sin quererlo, ayuda a la construcción del “reino de Dios” o para decirlo más apropiadamente, tiene cierta religiosidad, cierto concepto de Dios que no habla, sino que actúa.

En las circunstancias del mundo de hoy la pregunta por Dios tiene mucho más eco y suena más desesperadamente: ¿qué es del género humano sin Dios, sin la esperanza y la libertad unidas a Él? Antes, el ser humano era viva imagen y semejanza de Dios; hoy, apenas es la sombra apagada de una maquinaria burocrática y tecnológica.

¹⁷⁴ Se exalto demasiado, en tiempos de Kant (¿y en estos tiempos?), las refutaciones a la existencia de Dios, y se dejo de lado precisamente lo más importante: ¿qué podemos concluir de las refutaciones! La prohibición que hicieron a Kant para hablar y escribir temas sobre religión y Dios, tuvo un tono más pseudo-político: sus rivales lo habían leído y lo habían leído mal. Ya con la distancia entre Kant y nosotros, creo que puede aportarse algo valioso de ese Kant tan olvidado.

El problema del fetichismo, la crítica a la enajenación y al mercado, bien podrían revalorar las raíces del pensamiento de Kant desde el fondo, porque la filosofía de Kant no deja al ser humano castrado de “ideales”: todo lo contrario, su posición es que el ser humano está al centro del proyecto más importante de todos: “el reino de Dios sobre la tierra”. Dios da sentido, sentido a la vida humana. La esperanza y la libertad serían absurdas sin un trasfondo utópico y Dios es el trasfondo utópico, inalcanzable pero necesario; infinito, pero histórico, su actividad es con el ser humano, porque es del ser humano y desde él, que la palabra Dios puede tener la dignidad de hacerlo único “fin final” de la “creación”. No se trata nada más de pensar si Dios existe o no, sino lo que de realidad tiene Dios en la vida humana. No importa tanto si Dios es sensible o no, sino que Dios, subjetiva u objetivamente, genera la reconciliación del ser humano con su historia y así, con sus antagonismos. Cuando Kant dice que Dios es el “sentido último” de la vida, ve más allá de si puede probarse o no la existencia de Dios: ¿qué contenido moral y humano puede darnos la idea de Dios, qué consuelo a esta vida finita, qué deseos de saber y de esperanza?

El pensamiento de Kant puede ser un alimento sustancioso para este nuevo siglo, tan lleno de equívocos morales y de cambios tan frenéticos. Creo que Kant sugeriría que empezáramos otra vez, con seriedad, a preguntarnos, ¿qué podemos hacer?, y desde ahí, una nueva reflexión sobre lo que el pensamiento de Dios ha dejado a su paso. La tan enaltecida “muerte de Dios” (con lo de falso, paradójico e incierto que tiene), pienso que para Kant sería un malentendido, un juego engañoso para justificar una crisis moral grave, una forma de alentar el vicio de la voluntad a favor de la inclinación, creando así el presente destructivo y desencantado que tenemos, y no dejando esperanza a las futuras generaciones.

La idea de Dios en el pensamiento de Kant brilla por su sensatez y honestidad intelectual. Por ejemplo, su “providencialismo” (por llamarlo de alguna forma) es mesurado, nunca excesivo, su freno se encuentra en que la “Providencia” obra siempre junto con la naturaleza humana y no fuera de ella: Dios se inscribe en la historia del actuar humano, no frente a él. La medida le distingue de Hegel y Marx, ya que Kant no deja la transformación del mundo y la construcción del “reino de Dios” sólo a la “Providencia”, la responsabilidad también le corresponde, por principio de cuentas, al ser humano y a su reforma moral. En este último aspecto me parece que también se acerca a nuestros tiempos: cualquier transformación mundial de las estructuras políticas y económicas debe ir precedida de la reforma moral, no antes o después, sino con ella. La reforma moral debe incluir al otro y con el otro, se incluye Dios. Este es el Kant que quise rescatar durante toda la tesis, el Kant que habla de Dios desde nosotros y para el otro, que incluye la reforma moral en la idea de Dios y que habla de Dios, desde el otro.

Please indicate your current publication subscriptions by marking the appropriate boxes below:

Journals Published and Copyright by the IEE

- Electronics Letters
- IEE Proceedings - Circuits, Devices and Systems
- IEE Proceedings - Communications
- IEE Proceedings - Computers and Digital Techniques
- IEE Proceedings - Control Theory and Applications
- IEE Proceedings - Electric Power Applications
- IEE Proceedings - Generation, Transmission and Distribution
- IEE Proceedings - Microwaves, Antennas and Propagation
- IEE Proceedings - Nanobiotechnology
- IEE Proceedings - Optoelectronics
- IEE Proceedings - Radar, Sonar and Navigation
- IEE Proceedings - Software
- IEE Proceedings - Science, Measurement and Technology
- IEE Proceedings - Vision, Image and Signal Processing
- Systems Biology

Published by Peter Peregrinus Ltd. and Copyright by IFMBE

- Medical & Biological Engineering & Computing

Magazines Published and Copyright by the IEE

- IEE Review
- Computing & Control Engineering
- Communications Engineer
- Engineering Management
- Electronics Systems and Software
- Manufacturing Engineer
- Power Engineer

Conferences and Seminars Published and Copyright by the IEE

- IEE Conference Publication Series
- IEE Seminar Digests

Packages of the above:

- Complete Publications Package
- All IEE Proceedings titles
- All IEE Magazines
- Life Sciences Package

TERMS and CONDITIONS

2. Authorised Users

IEE grants to the Subscriber and Authorised Users at the Subscriber's Authorised Site online access to the Scitation service, including each Online Publication for which the Subscriber maintains a current online subscription. This grant extends only to the Subscriber and such Authorised Users individually and may not be transferred to, or extended to, others. For purposes of this Licence, an "Authorised Site" is a localised site (one geographical location) that is under a single administration. For an organisation with locations in more than one city, each city is considered to be a different site. For an organisation that has multiple locations in the same city that are administered independently, each location is considered to be a different site. No access from remote campuses or remote sites and no consortia or other forms of subscription sharing are allowed under this Licence. (If you are seeking online access for multiple sites, please contact the IEE Digital Library office at ieedl@iee.org or phone +44 (0) 1438 765552.)

"Authorised Users" means only the employees, faculty, staff, and students officially affiliated with the Subscriber at the Authorised Site, and persons with legal access to the library's collections and facilities at the Authorised Site, using an IP address within the range identified in the Appendix (page 5). Authorised Users may be persons remote from the Subscriber's physical location whose access is administered from the Authorised Site, but not persons at remote sites or campuses with separate administrations. For example, an employee of the Subscriber is considered to be an Authorised User when accessing the Subscriber's network from home or while travelling to another city; however, employees of a branch campus or facility in another city are not considered to be Authorised Users.

The Subscriber will exercise reasonable vigilance and shall be responsible for all access control and security measures necessary to ensure that the Subscriber's IP addresses are not used to access the IEE Digital Library by other than Authorised Users. The Subscriber warrants and represents that common

and reasonable methods will be used to inform Authorised Users of general terms and conditions for the use of online information products that are consistent with this Licence. Furthermore, the Subscriber will make every attempt to enforce the terms of this Licence upon receiving information from IEE or any other source that reasonably indicates that one or more Authorised Users is in violation of the terms of this Licence.

3. IP Addresses

Authorised Users will be recognised and authorised by their Internet address. IP addresses and/or address ranges for the Subscribing Institution are indicated in the Appendix. The Subscriber confirms that all IP addresses in the ranges listed in the Appendix are specifically controlled by the Subscriber for computers under its administrative control, and for individual Authorised Users. Access to the site via open proxies and other non-authenticated proxy servers is prohibited.

4. Permitted Use

The Subscriber and Authorised Users are permitted online access to the IEE Digital Library and the Online Publications indicated in Section 1, and may download, save, or print text, search results, or other information from the IEE Digital Library solely for the private use or research of the Subscriber and the Authorised Users. The Subscriber and Authorised Users may only use this online access in a way that conforms to all applicable laws and regulations.

The copyright owner of each Online Publication grants the Subscriber and Authorised Users permission for brief quotations from the content of Online Publication articles with the customary acknowledgment of the source, and to copy and transmit content from individual Online Publication articles in "person-to-person" and non-systematic scholarly exchanges of information between Authorised Users and specific individuals.