

# El problema de Dios en la filosofía de Kant

JULIÁN GONZÁLEZ TORRES

*Departamento de Filosofía*

*Universidad Centroamericana (UCA)*

*San Salvador*

*ABSTRACT: The theme of God has been massively discussed throughout the Occidental philosophical tradition. In that sense, the main philosophers have faced this complex question. In this essay, the author explores the philosophical thought of Immanuel Kant on the problem of God, in order to explore his answers.*

## 1. Incognoscibilidad de Dios

Para que la exposición de nuestro tema sea clara y ordenada es necesario que abordemos, en primer lugar, los elementos fundamentales que están a la base de la teoría del conocimiento de Kant. En este sentido, el objetivo de este primer capítulo consiste en demostrar el modo en que Kant establece la incognoscibilidad de Dios a partir de su teoría del conocimiento estructurada en la *Crítica de la razón pura*. Se inicia de esta manera nuestro tema debido a dos razones básicas. Primera, porque solamente comprendiendo, primero, la incapacidad del *uso teórico* de la razón para conocer a Dios, se entenderá, más tarde, la posibilidad de acceder a Dios desde el *uso práctico* de la razón. Segunda, la más obvia, porque la filosofía crítica de Kant inicia con su teoría del conocimiento.

## 1.1. Introducción a la teoría kantiana del conocimiento

Al iniciar Kant su *Crítica de la razón pura*, parte de dos constataciones fundamentales. En primer lugar, la matemática y la física han logrado constituirse como ciencias, es decir, el conocimiento que ambas establecen posee las características de universalidad y necesidad. En otras palabras, se trata de un conocimiento objetivo. En segundo lugar, la metafísica, que sobresale por su antigüedad, puesta a la par de dichas ciencias no ha realizado más que un papel risible. Esta —según Kant— “*no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia*”<sup>1</sup>. Por el contrario, se ha convertido en un campo de batalla de interminables disputas. Frente a estas dos constataciones emprende este filósofo su magna obra: someter a juicio a la razón pura. Un juicio en el que coinciden juez y acusado: *la razón pura*.

La pregunta medular que Kant se propone responder en la primera obra de su período crítico queda enunciada de la siguiente manera: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*<sup>2</sup> La matemática y la física trabajan con este tipo de juicios; la metafísica, por su parte, también echa mano de ellos. En este sentido, García Morente señala que “todo el libro de Kant, la *Crítica de la Razón Pura*, está dispuesto en sus setecientas páginas para contestar a estas tres preguntas: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos “a priori” en la matemática? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos “a priori” en la física? ¿Son posibles los juicios sintéticos “a priori” en la metafísica?*”<sup>3</sup>. El *cómo son posibles* en el caso de la matemática y de la física se traduce por *cuáles son las condiciones del sujeto cognoscente que hacen posible tales juicios*. Mientras que en el caso de la metafísica, justamente se trata de averiguar si posee legitimidad o no para formular ese tipo de juicios. Para contestar esa pregunta medular Kant cree necesario someter a la razón humana a un tribunal. Y como él mismo afirma: “Semejante tribunal no es otro que la misma *Crítica de la razón pura*”<sup>4</sup>.

En concreto, en dicha obra, Kant se propone someter a juicio el *uso teórico* de la razón pura, es decir, la facultad humana de conocer. Esta facultad comprende: la sensibilidad, el entendimiento y la razón; y de acuerdo al estudio de Gilles Deleuze, está *regida* por el *entendimiento*<sup>5</sup>. Es éste quien lleva las riendas.

Muy bien, el conocimiento científico es el resultado de la articulación de sensibilidad y entendimiento. Es decir, sólo de la unión de ambos pueden surgir juicios sintéticos a priori. El análisis de la sensibilidad lleva

por título “Estética trascendental”; mientras que al análisis del entendimiento Kant lo denomina “Analítica trascendental”. En ambas partes tiene como objetivo mostrar y demostrar las *estructuras a priori* del sujeto cognoscente que hacen posible el conocimiento. De manera breve, pues, señalaremos aquellos elementos fundamentales que constituyen la facultad de conocer, a fin de constatar la incognoscibilidad de Dios desde dicha facultad.

Pero antes de proceder a desarrollar tal objetivo es necesario que se aclare el término *trascendental*. Kant denomina *filosofía trascendental* a su investigación sobre las condiciones a priori del sujeto cognoscente que hacen posible la realidad del conocimiento científico. Él lo expresa de la siguiente manera: “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”<sup>6</sup>. Es decir, la filosofía trascendental kantiana se ocupa de nuestro modo humano *a priori* de conocer.

## 1.2. Formas puras de la sensibilidad: espacio y tiempo

En la “Estética trascendental” Kant se propone demostrar aquellas condiciones *a priori* del sujeto cognoscente que han hecho posible que la matemática se constituya como ciencia, es decir, un conocimiento universal y necesario. En otras palabras, aquí establece los fundamentos de los juicios sintéticos *a priori* que emplea la matemática.

En la Introducción de la Crítica de la razón pura afirma que “existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los *pensamos*”<sup>7</sup>.

Pues bien, en este apartado se expondrán las condiciones *a priori* de la facultad de la sensibilidad, es decir, la facultad cuyo papel central estriba en la recepción de impresiones o representaciones<sup>8</sup>. Tal variedad de impresiones puede ser recibida por el sujeto cognoscente únicamente a través de dos intuiciones puras o formas puras: *espacio* y *tiempo*. Espacio y tiempo son, entonces, las condiciones *a priori* de la sensibilidad que hacen posible la formulación de juicios sintéticos *a priori* en la matemática, específicamente en la geometría y en la aritmética. En seguida se señalará de modo sucinto la explicación que da Kant al respecto.

La argumentación kantiana se puede sintetizar en tres aseveraciones esenciales: 1) espacio y tiempo son representaciones *a priori*, es decir, su

fuente no es la experiencia; 2) espacio y tiempo no son conceptos de cosas reales, son intuiciones; 3) espacio y tiempo, en tanto que intuiciones puras son, efectivamente, el fundamento de la posibilidad del conocimiento matemático<sup>9</sup>. La demostración de las dos primeras se conoce como *exposición metafísica*; mientras que a la demostración de la tercera Kant le adjudica el nombre de *exposición trascendental*. Desarrollaremos esta argumentación primero en torno al espacio y luego en torno al tiempo.

*Espacio.* 1. Que el espacio es *a priori* quiere decir que no es algo derivado de la experiencia, sino que se presenta como la condición misma de la experiencia. Al ser afectada la sensibilidad por impresiones, éstas se le presentan *unas respecto de otras*; es decir, el espacio es el supuesto mismo de las percepciones. El espacio, pues, no es el resultado de la experiencia, sino que ésta supone a aquel. Además, podemos perfectamente pensar el espacio sin objetos, pero nos es imposible pensar los objetos sin espacio. 2. Espacio no es un concepto, sino una intuición pura. Cuando estamos ante un concepto estamos ante una “unidad mental —según García Morente— dentro de la cual están comprendidos un número indefinido de seres y cosas. [...] En cambio, intuición es la operación, el acto del espíritu que toma conocimiento directamente de una individualidad”<sup>10</sup>. La idea acá es que el espacio es una intuición pura de la sensibilidad e intuición es, según Kant, intuición de un objeto singular. Tenemos, pues, un único espacio, no varios espacios. 3. La exposición trascendental demuestra que el espacio, en tanto que intuición pura, es la condición de cognoscibilidad de los fenómenos que se dan en la sensibilidad; es por el espacio por el que los fenómenos dados en la sensibilidad son objetos de conocimiento. El espacio como forma pura de la facultad sensible hace posible este tipo de juicios en la geometría: “La línea recta es la más corta entre dos puntos”.

*Tiempo.* La argumentación en torno al tiempo es similar a la desarrollada con respecto al espacio.

1. El tiempo es *a priori*, es decir, totalmente independiente de la experiencia. Esto quiere decir que en el sujeto se dan percepciones sensibles en forma de vivencias, es decir, vivencias que acontecen, que se suceden, y estas, en efecto, suponen el tiempo como intuición pura. Además, similar a como señalábamos respecto del espacio, puede darse el caso de que pensemos el tiempo sin acontecimientos, pero es imposible pensar acontecimientos sin el tiempo.

2. El tiempo es, pues, intuición pura, no es un concepto. Ya se señaló que hablar de concepto es hablar de una unidad mental que subsume una multiplicidad de cosas. El tiempo, por el contrario, es un objeto único, singular, es una intuición pura de la sensibilidad.

3. El tiempo, pues, en tanto que forma a priori de la sensibilidad es la condición de cognoscibilidad de los fenómenos dados en la sensibilidad; por el tiempo los fenómenos pueden ser objetos de conocimiento. Tiempo es la condición de posibilidad de los juicios sintéticos a priori en la aritmética. El ejemplo clásico de Kant es este: " $7 + 5 = 12$ ".

Kant concluye, pues, que espacio y tiempo son las formas puras de la sensibilidad, entendiendo por sensibilidad la facultad de tener percepciones o la facultad de ser afectado por impresiones sensibles. El espacio es la forma de las percepciones externas, mientras que el tiempo es la forma tanto de las percepciones externas como internas.

En síntesis, pues, todo objeto para ser objeto de conocimiento tiene que ser dado en la sensibilidad en forma de percepción sensible, en forma de fenómeno. Para efectos de nuestra temática central, esta afirmación no debe perderse de vista. Pero para que haya conocimiento en términos estrictos no basta con las formas puras de la sensibilidad, hace falta aún la facultad del entendimiento<sup>11</sup>. En qué consiste ésta y cómo se articula con las intuiciones *a priori* (espacio y tiempo) es lo que se expondrá en el siguiente apartado.

### 1.3. Categorías *a priori* del entendimiento

Kant ya mostró y demostró que espacio y tiempo, formas puras de la sensibilidad, son las condiciones a priori de la recepción de impresiones del sujeto cognoscente. Ahora bien, la sola recepción de fenómenos no constituye el conocimiento. Para él, lo *dado* en la sensibilidad tiene que ser *pensado* por el entendimiento, sólo de esta manera se construye el conocimiento. En la "Análítica trascendental", pues, se propone mostrar y demostrar cuáles son las condiciones a priori del entendimiento puro por las que el sujeto es capaz de pensar los fenómenos, es decir, de conocer los fenómenos. Veamos un texto clásico de Kant:

"Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra

naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo puede ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. [...] Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.”<sup>12</sup>

Lo que aquí interesa dejar claro es la manera como se articulan ambas facultades, es decir, el modo como se construye el conocimiento científico. Veámoslo de manera muy breve.

Para Kant, la facultad de pensar no es otra cosa que el *empleo* o *uso* de conceptos, es decir, la *elaboración de juicios*. Por esto llama al entendimiento la facultad de juzgar, o sea, la facultad de hacer juicios por medio de conceptos.

Pero Kant está buscando las condiciones *a priori* del entendimiento que hacen cognoscibles las representaciones de la sensibilidad. En otras palabras, está interesado en mostrar y demostrar los *conceptos* puros y los *principios* del entendimiento puro. La “Analítica trascendental” él la define como “*la parte de la lógica trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado* [...]”<sup>13</sup>.

Por lo tanto, si el entendimiento es la facultad de elaborar juicios por medio de conceptos, es posible descubrir los conceptos fundamentales del entendimiento (condiciones *a priori* o categorías puras) a través de un análisis de la forma de los juicios. Es decir, Kant cree que en la estructura lógica o forma de los juicios se encuentran plasmados los conceptos puros del entendimiento.

Pues bien, según Kant, es posible establecer cuatro formas distintas de juicios y en cada una de estas formas se dan tres tipos de juicios diferentes. Él afirma que “[...] *la función del pensamiento, dentro del juicio, puede reducirse a cuatro títulos, cada uno de los cuales incluye tres momentos*”<sup>14</sup>. La tabla de los juicios quedaría así:

1. Según la cantidad  
Universales  
Particulares  
Singulares

Negativos  
Hipotéticos  
Infinitos  
Disyuntivos

2. Según la cualidad

4. Según la modalidad  
Problemáticos

3. Según la relación  
Afirmativos  
Categóricos

Asertóricos  
Apodícticos

Establecido esto, Kant ya tiene la *guía* para el descubrimiento de esos conceptos puros del entendimiento. De ahí que en base a la tabla anterior de los juicios establece la siguiente tabla de conceptos puros o categorías.

1. Según la cantidad  
Unidad  
Pluralidad  
Totalidad

3. Según la relación  
Sustancia  
Causalidad  
Comunidad o Acción recíproca

2. Según la cualidad  
Realidad  
Negación  
Limitación

4. Según la modalidad  
Posibilidad-Imposibilidad  
Existencia-No existencia  
Necesidad-Contingencia

Pues bien, estas doce categorías son las condiciones *a priori* del entendimiento en virtud de las cuales los fenómenos se hacen cognoscibles. A continuación se explicará el modo (lo que Kant llama “Deducción trascendental”) en que dichos conceptos puros son aplicados a los fenómenos.

Nuestro filósofo afirma que la experiencia empírica constituye una multiplicidad de impresiones sensibles. Ahora bien, para que haya conocimiento en sentido estricto, esa variedad de impresiones sensibles tiene que ser combinada de manera que se establezca una *unidad*, una *síntesis*. Si esto no sucede, entonces dichas impresiones no son otra cosa más que meras impresiones subjetivas de algún sujeto en particular. Pero en la construcción del conocimiento dichas impresiones revisten objetividad en tanto que constituyen una unidad. Esta unidad es la *unidad sintética* del entendimiento. Se trata, pues, de una unidad sintética *a priori*.

En pocas palabras, la facultad del entendimiento posee la capacidad de juntar o combinar impresiones. Pero la función del entendimiento no es solamente reunir impresiones, sino atribuirles a un *objeto*.

El entendimiento supone un *objeto cualquiera* al cual va referida la unidad de las impresiones. García Morente lo expresa de esta manera: “La actividad de mi conciencia, que supone una x, un algo como substrato de las impresiones por mí recibidas, sirve para dos cosas: primero, para referir cada impresión a ese algo, a ese substrato x, y segundo: para que, mediante esa referencia, las impresiones no sean simplemente sucesivas en mi conciencia, sino enlazadas objetivamente entre sí”<sup>15</sup>. Esa x, ese algo o substrato es lo que Kant llama *objeto trascendental*. Se trata de un *objeto supuesto* por el entendimiento, no se trata, en absoluto, de un objeto empírico. Como afirma García Morente: “no es nada más que un punto de reunión ideal, una noción previa, desprovista de toda concreción; es el objeto antes de toda determinación, o, como dice Kant, el concepto de un objeto en general”<sup>16</sup>. En definitiva, pues, ese concepto de objeto en general es lo que ya hemos llamado unidad sintética a priori<sup>17</sup>. Y esta unidad sintética a priori se sostiene o está fundada en un “yo pienso”, en un yo trascendental. En este sentido, las categorías no son otra cosa que las diversas modalidades de la síntesis pura, es decir, los *modos distintos* en que las impresiones sensibles son subsumidas por el entendimiento. Con esto, Kant ha respondido a la interrogante sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*.

En resumen, la facultad del entendimiento, mediante la unidad sintética pura, *construye* los *fenómenos* como *objetos* de conocimiento; las categorías puras son esas distintas modalidades de la unidad sintética *a priori* en virtud de las cuales los fenómenos se hacen objetos cognoscibles. Por eso afirma Kant que las categorías puras son condiciones a priori de la posibilidad del conocimiento y son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos mismos. Ahora bien, la totalidad del proceso cognoscitivo está fundada en un “yo pienso”, no empírico, sino trascendental. Este yo trascendental es la condición fundamental de todo conocimiento.

*Deleuze lo resume de modo claro*: “Las representaciones son más en la medida en que están unidas en la unidad de una conciencia, de tal manera que las acompañe el “yo pienso”. Pero las representaciones no se unen de esta suerte en una conciencia si lo diverso que las mismas *sintetizan* no se relaciona a su vez con un objeto cualquiera. [...] *El objeto cualquiera* es el



correlato del yo pienso o de la unidad de la conciencia, es la expresión del *Cogito*, su objetivación formal<sup>18</sup>.

En definitiva, el filósofo alemán, con su teoría del conocimiento *ha establecido los límites de todo conocimiento posible*. Conocimiento es solamente aquel tipo de saber que logra articular, en el núcleo de sí mismo, *estructuras a priori e impresiones sensibles*. En otras palabras, Kant ha encontrado las condiciones de posibilidad del conocimiento científico

#### 1.4. Incognoscibilidad de Dios desde la facultad de conocer

Kant ha establecido su teoría del conocimiento. El conocimiento científico es el resultado de la *síntesis*, realizada por el entendimiento como *facultad de conocer*, entre las *estructuras a priori* del sujeto (espacio y tiempo, intuiciones puras, y categorías puras) y los *datos sensibles* dados en él. Es decir, ni las solas impresiones, por sí mismas, ni las solas categorías, por sí mismas, constituyen el conocimiento.

Por lo tanto, Dios, *pensado como ser absoluto e incondicionado* resulta ser realmente incognoscible. Dicho de otra manera, puesto que Dios no es ningún tipo de impresión sensible, ningún tipo de fenómeno dado en la sensibilidad, de tal manera que pueda ser subsumido por las categorías del entendimiento, no puede llegar a ser objeto de conocimiento.

En conclusión, *si Dios existe (y cómo lo conocemos) o Dios no existe* es algo que queda absolutamente fuera de la facultad humana de conocer.

René Descartes, como sabemos, inaugura la modernidad filosófica con el ya conocido *giro antropológico*. Su duda metódica lo lleva a establecer el *cogito* como el fundamento del conocimiento. Pero la epistemología cartesiana no logra desgajarse por completo de la idea de Dios. Frente a la posibilidad de que exista un *genio maligno* que nos haga creer lo falso como verdadero, Descartes recurre a Dios. Este es el único absolutamente bueno y absolutamente verdadero; por lo tanto, no puede permitir ni que alguien nos engañe ni que nuestra propia inteligencia nos engañe. En otras palabras, Descartes ve aún en Dios el fundamento de la realidad y de los conocimientos anclados en el *cogito*. Resulta, entonces, que el *giro antropológico* no es del todo radical.

Kant, por su parte, viene a radicalizar, en términos ontológicos y epistemológicos, la autonomía del sujeto, pues, como ya vimos, Dios no solamente queda totalmente fuera de la estructuración del conocimiento humano, sino que, además, nuestra facultad de conocer no puede dar

cuenta de él como objeto de conocimiento. Los límites de todo conocimiento posible han quedado establecidos en la *Crítica de la razón pura* y resulta que el problema de Dios *trasciende* esos límites.

Ahora bien, Kant reconoce que en la misma estructura de la razón subyace la necesidad de querer dar cuenta de eso que llamamos Dios. Dicha necesidad es una *ilusión* en tanto que, desde la facultad de conocer, Dios es algo imposible de conocer. Pero se trata de una ilusión legítima, en tanto que tiene su raíz en el núcleo mismo de la razón humana. A pesar de sus límites, la razón se propone, se ilusiona, teorizar sobre Dios. En el apartado siguiente, entonces, abordaremos esa *ilusión* propia de la razón.

## 2. Dios como problema metafísico

En este capítulo nos proponemos abordar el tratamiento que de Dios realiza Kant en la segunda parte de la Lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, es decir, Dios en tanto que problema metafísico. Efectivamente, en la "Dialéctica trascendental" se propone demostrar la posibilidad o la imposibilidad de la metafísica como ciencia. De ahí que la idea de Dios constituya un referente fundamental en dicha cuestión, puesto que uno de los grandes problemas de la metafísica tradicional ha radicado justamente en la discusión sobre la existencia o no existencia de Dios. En este capítulo, pues, estudiaremos el problema de Dios a la luz de la Dialéctica trascendental kantiana. Pero antes de pasar a desarrollar nuestra temática es necesario aclarar tres cosas:

1. Kant afirma que la dialéctica trascendental es aquella parte de su Lógica trascendental que investiga el empleo del pensamiento puro más allá de los límites de toda experiencia posible.

2. Le llama *dialéctica* porque considera que es un uso ilegítimo, sofístico, del pensamiento.

3. Pero es *trascendental* porque la incursión de la razón más allá de las fronteras de la experiencia tiene su fundamento en la *estructura a priori* del pensamiento mismo. A partir de estas ideas Kant dejará en claro lo siguiente: *a)* la ilusión de conocer a Dios es una pretensión legítima, es decir, anclada en la estructura *a priori* de la misma razón; *b)* Dios como totalidad absoluta, como ideal de unidad absoluta, desempeña un papel regulador para el entendimiento humano. A continuación, pues, recorreremos el camino que traza la crítica kantiana para demostrar la legitimidad de Dios como *mero ideal* de la razón pura.

## 2.1. Las ideas trascendentales: Alma, mundo, Dios

Kant ha establecido ya las leyes del entendimiento puro, ha establecido los límites de todo conocimiento posible. Él afirma que el “territorio” del conocimiento objetivo es una *isla*, la cual está rodeada “por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión”. Ese océano no es otra cosa que la razón. Y la razón es la sede de una *ilusión trascendental*, en tanto que conculca las leyes del entendimiento puro y pretende conocer más allá de éstas. Es decir, la ilusión de la razón radica en su pretensión de conocer incursionando más allá de las fronteras del conocimiento objetivo. A continuación, pues, nos ocuparemos del modo en que Kant desentraña dicha ilusión.

Para obtener las categorías puras del entendimiento, el pensamiento kantiano tomó como punto de partida el uso lógico de aquél: elaboración de juicios, es decir, juzgar. De modo similar, para encontrar las ideas trascendentales de la razón pura Kant parte del uso lógico de ésta: elaboración de razonamientos, o sea, razonar. “De momento podemos esperar —afirma—, en virtud de la analogía con los conceptos del entendimiento, que el concepto lógico nos dé también la clave del trascendental y que la tabla de funciones del primero nos proporcione igualmente el árbol genealógico de los conceptos de razón”<sup>19</sup>. Aquí debe quedar claro, pues, que Kant se interesa por el uso meramente lógico de la razón únicamente en la medida en que le sirve de *base* para dar con las ideas puras de la razón. Lo que a él le interesa analizar es la razón en su uso trascendental, es decir, en tanto en cuanto produce *a priori* sus propios conceptos.

Antes de continuar hay que señalar que estamos ante la *razón* como *facultad*, pero según el segundo sentido de la palabra, de acuerdo a la clasificación que hace Deleuze. En este sentido, la razón en tanto que facultad constituye una fuente específica de representaciones: *las ideas trascendentales*. Estas ideas son los elementos *a priori* de la razón en tanto que facultad.

Continuando con lo anterior, se trata de ir al uso lógico de la razón para dar con la *raíz* de las ideas trascendentales. Kant afirma que “el procedimiento formal y lógico de la razón en los silogismos nos indica suficientemente en qué fundamento se apoyará el principio trascendental de la misma razón en el conocimiento sintético obtenido por medio de la razón pura”<sup>20</sup>. El uso lógico de la razón estriba en el raciocinio, es decir,

el proceder deductivo de la razón en tanto que conlleva a *concluir mediatamente*. El ejemplo clásico es el *silogismo*.

En todo silogismo se tiene como punto de partida una proposición y, a través de otra intermedia, se deduce o se infiere una tercera, que es la conclusión. Tomemos el ejemplo que emplea Kant: *Todos los hombres son mortales. Todos los sabios son hombres. Luego, todos los sabios son mortales*. Como vemos, la conclusión se ha extraído de la premisa mayor mediante la intervención de la premisa menor. Con respecto a este ejemplo se puede afirmar que la razón ha procedido de arriba a abajo; pero también puede proceder al revés, de abajo a arriba, es decir, se puede buscar la verdad de la premisa mayor presentándola como conclusión de un prosilogismo. Quedaría de la siguiente manera: *Todos los animales son mortales; todos los hombres son animales; luego, todos los hombres son mortales*. En este proceder de la razón encontramos dos cosas. Kant lo indica con las siguientes palabras:

*En primer lugar*, el silogismo no se refiere a intuiciones con objeto de someterlas a reglas (como hace el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y juicios. Consiguientemente, aunque la razón pura se refiera también a objetos, no se refiere a éstos ni a su intuición de modo inmediato, sino sólo al entendimiento y a sus juicios [...] *En segundo lugar*, la razón busca en su uso lógico la condición general de su juicio (de la conclusión). El mismo silogismo no es más que un juicio obtenido mediante la subsunción de su condición bajo una regla general (mayor). Ahora bien, si se tiene en cuenta que esta regla se halla, a su vez, expuesta al mismo esfuerzo de la razón y que, por tanto, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) mientras ello sea factible, se comprende que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada<sup>21</sup>.

La razón, pues, en su uso lógico siempre va en busca de lo incondicionado, o sea, la totalidad incondicionada de las condiciones. En este sentido, las ideas de la razón no son otra cosa que el concepto puro de:

[...] la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado<sup>22</sup>.

Pues bien, y ¿cuáles son esas ideas trascendentales? ¿Cómo aparecen esas ideas de la razón? Para dar con esas ideas, el filósofo de Königsberg solamente tiene que llevar a término el supuesto del que ha partido: que el análisis del uso lógico de la razón nos dará la clave de su uso puro. Kant afirma que:

Los conceptos de razón pura serán tantos cuantas sean las clases de relación que el entendimiento se representa por medio de las categorías. Consiguientemente, habrá que buscar: *en primer lugar*, un incondicionado de la síntesis *categorica* en un *sujeto*; *en segundo lugar*, un incondicionado de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; *en tercer lugar*, un incondicionado de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*<sup>23</sup>.

Más adelante, continúa:

“Todos los conceptos puros tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones, pero los conceptos de la razón pura (las ideas trascendentales) tienen que ver con la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones. Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad* absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad* absoluta de la *serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad* absoluta de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*”.<sup>24</sup>

Dicho con otras palabras, hay tres clases de silogismos (*categorico*, *hipotético* y *disyuntivo*) que corresponden a las tres *categorías de relación* del entendimiento (*sustancia*, *causalidad* y *reciprocidad*). Pues bien, en cada uno de estos silogismos la razón se propone llegar hasta lo absolutamente incondicionado. Así, por ejemplo, en el silogismo categorico la razón se propone arribar hasta un incondicionado que sería la unidad absoluta del sujeto pensante. A mi modo de ver, las siguientes palabras de M. García Morente sintetizan lo abordado:

“[...] Este afán de la razón de pasar de una condición a otra y a otra y a otra, revela que la razón aspira en el fondo de sí misma a llegar a lo incondicionado. Lo incondicionado no se da jamás en nuestra experiencia; pero la razón quiere lo incondicionado. Entonces, en vez de ir de condición en condición, en un proceso infinito, en una serie infinita, salta sobre la serie, toma la totalidad de la serie, la sintetiza en una idea y estatuye el *alma*, el *universo* y *Dios*, precisamente como las unidades incondicionadas de esas series infinitas condicionadas, como lo absoluto en la serie relativa de cada una de las vivencias y de cada uno de los fenómenos físicos”<sup>25</sup>.

Estas son, pues, las ideas de la razón pura, estas son las que han constituido el objeto de la metafísica tradicional: Alma, Mundo y Dios. Hay que tener en cuenta que Kant llega a afirmar que los grandes problemas de la metafísica se reducen a estos tres: la *inmortalidad* del alma, la *libertad* de la voluntad y la existencia de *Dios*. Ya en la Introducción de su primera *Crítica* nos dice que “*Dios, la libertad y la inmortalidad*” son los “*inevitables problemas*” que la metafísica se propone resolver”<sup>26</sup>. Como podrá ver el lector, aquí Kant muestra una enorme deuda con el pensamiento de Wolf.

## 2.2. Destrucción de las pruebas de la existencia de Dios

En la búsqueda de lo *absolutamente incondicionado* la razón kantiana ha formulado tres ideas: alma, mundo y Dios. Alma se presenta como la totalidad incondicionada de la experiencia interna del sujeto; la idea mundo representa la totalidad incondicionada de la experiencia externa; mientras que la idea de Dios constituye la absoluta unidad incondicionada de toda la experiencia, tanto la interna como la externa. Kant deja claro que la producción de dichas ideas no constituye un mero capricho de la razón, sino que es un proceso inherente a la razón misma. Son auténticas ideas trascendentales en tanto en cuanto la razón las produce enteramente *a priori*. Nuestro autor escribe extensas páginas donde expone los distintos silogismos que conducen a la instauración de dichas ideas. Pero atendiendo al problema medular de este trabajo, aquí nos detendremos únicamente en el proceso que desencadena la razón para establecer la idea de Dios. Este apartado de la *Crítica* se denomina “El ideal de la razón pura”. Nuestra exposición cumplirá dos objetivos: exponer las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, a la vez que desarrollar la férrea crítica kantiana a dichas pruebas.

Kant afirma que los intentos de demostrar la existencia de Dios pueden reducirse a tres pruebas: la prueba *físico-teológica*, la *cosmológica* y la *ontológica*.

*La prueba ontológica*. Esta fue fundada por San Anselmo y luego fue retomada por Descartes. El filósofo de Königsberg la sintetiza de esta manera:

“Así, pues, el modo natural de proceder de la razón humana es éste. Primero llega al convencimiento de que existe *algún* ser necesario. En éste reconoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de lo que es independiente de toda condición y lo encuentra en aquello que

constituye, a su vez, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad. Pero el todo ilimitado es una unidad absoluta, e implica el concepto de un ser particular, es decir, el concepto del ser supremo. De ello infiere que éste, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de un modo absolutamente necesario”<sup>27</sup>.

El significado de este argumento puede reducirse a lo siguiente: Dios es el ser absolutamente perfecto. Este ser existe necesariamente, puesto que si careciera de la existencia dejaría de ser el ser infinitamente perfecto. En breves palabras, Dios es infinitamente perfecto, por lo tanto, Dios existe.

Ahí tenemos, pues, el argumento ontológico. Ahora bien, Kant será lo suficientemente enfático al señalar que no es lo mismo la necesidad de un juicio y la necesidad de una cosa. Afirma que si suprimimos el predicado de un juicio analítico a la vez que conservamos el sujeto, entonces cometemos contradicción. Pero si al mismo tiempo prescindimos de sujeto y predicado, entonces desaparece todo tipo de contradicción. De ahí que:

“Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus 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. [...]. “Dios es omnipotente” constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción ninguna”<sup>28</sup>.

Frente a esta dura crítica kantiana, los defensores de la prueba arguyen que el caso de Dios es único. Afirman que se puede negar la existencia de cualquier cosa sin caer en contradicción, pero negar la existencia de Dios sí es contradictorio, puesto que la existencia está incluida en el concepto mismo. Por lo tanto, es suficiente que el concepto de Dios sea posible para afirmar que en verdad existe. La refutación kantiana al respecto señala que introducir previamente la existencia en el concepto de una cosa para deducir luego que esa cosa existe no es más que una *mera tautología*. Es decir, lo que se hace es afirmar que una cosa existente existe. Este proceder de la razón es tautológico. Frente a ello, según Colomer, los partidarios de la prueba contestarán que:

“Los juicios de existencia son sintéticos, menos en un sólo caso: el del concepto de Dios o del ser absolutamente necesario. Pues en este caso y sólo en él la existencia está contenida en el concepto del sujeto. Y, en consecuencia, se puede obtener por mero análisis, sin que se cometa ninguna tautología. La existencia no le ha sido introducida subrepticamente, como sucede en concepto de cualquier otra cosa. Estaba ya necesariamente allí”<sup>29</sup>.

Pues bien, y finalmente, Kant refutará de la siguiente manera:

“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*. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión “él es”) como absolutamente dado”<sup>30</sup>.

En definitiva, pues, se puede pensar muy bien a Dios como el ser absolutamente necesario, absolutamente completo en cuanto a su contenido. La cuestión estriba en que, a pesar de ello, aún falta averiguar si este ser existe o no existe. Es decir, falta averiguar si es posible conocerlo a posteriori. En el fondo, pues, estamos ante un *salto* indebido: pasar de la necesidad lógica al plano de la realidad.

*Prueba cosmológica.* Kant, asumiendo la herencia leibniziana, resume esta prueba de la siguiente manera: “*si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario*”<sup>31</sup>. Pero la crítica kantiana encuentra fallos en esta nueva prueba. En primer lugar, se hace un uso indebido (trascendente) del principio de causalidad, al llevarlo fuera del campo de la experiencia pierde sentido legítimo. En segundo lugar, la argumentación salta hasta un primer incondicionado, sin recorrer la totalidad de las condiciones. Pero la crítica central a este argumento



consiste en que aparenta partir de la experiencia, pero en realidad termina apoyándose en el argumento ontológico. Al respecto, J. A. Estrada señala que: “El argumento cosmológico parte de la existencia de algo para acabar con el ser necesario, pero ese ser no tiene por qué ser Dios (puede ser el mundo en cuanto totalidad). Sólo llegaríamos a Dios si identificamos al ser necesario con el ser perfecto e infinito, que ya no podría ser el mundo, pero entonces caeríamos en el argumento ontológico que pasa de la necesidad lógica a la realidad (a la existencia). Si pasamos de lo necesariamente existente a lo infinito, ya abandonamos el campo de lo empírico para recaer en el argumento ontológico”<sup>32</sup>.

*Prueba físicoteológica.* Kant no oculta su simpatía ante esta prueba: “Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria”<sup>33</sup>. Esta prueba se basa en el “orden, proporción y belleza” que encontramos en las cosas del mundo. En la naturaleza observamos que las cosas se disponen según una teleología, observamos un orden conforme a ciertos fines. De ahí que la existencia de esos seres bien organizados, la armonía que descubrimos en la naturaleza, nos conducen a la idea de un *organizador inteligente*, de una providencia máxima y omnipotente. Es decir, Dios. Ahora bien, la refutación kantiana a esta otra prueba se centra en el siguiente argumento:

Lo más que podría, pues, demostrar la prueba sería, no un *creador del mundo*, a cuya idea todo estuviera sometido, sino un *arquitecto del mundo* que estaría siempre muy condicionado por la aptitud de la materia que trabajara. Este resultado está muy lejos de cumplir el gran objetivo perseguido, es decir, el demostrar un primer ser omnisuficiente<sup>34</sup>.

Con esta demostración, además, si partimos del orden y de lo bello de la naturaleza para arribar a la idea de un ser supremo, creador y omnipotente, entonces, de nuevo, estaríamos deslizándonos hacia el argumento ontológico.

En resumen, para el pensamiento kantiano la razón no puede esgrimir una prueba teórica válida de la existencia de Dios. El ser supremo, el *ens realissimum*, no constituye para la razón una realidad comprobada, sino únicamente *un ideal*. Pero se trata de un ideal que no es el resultado de un mero capricho de los hombres, sino que se trata de una idea a la cual tiende la misma estructura de la razón. El ideal de Dios se presenta, pues, como *unidad absoluta y suprema condición de posibilidad* de la totalidad

de objetos del pensamiento. Ahora bien, Kant señala una cosa muy importante: la demostración de la imposibilidad de comprobar la existencia de Dios demuestra, al mismo tiempo, la imposibilidad de comprobar su no existencia.

Aquí concluimos, pues, la exposición de las pruebas de la existencia de Dios y la refutación que de ellas hace Kant. En el siguiente apartado nos detendremos a explicar qué quiere decir nuestro autor cuando habla del *uso regulativo de las ideas de la razón*.

### 2.3. Uso regulativo de la idea

Resumamos lo visto hasta el momento. Kant se propone investigar el uso del pensamiento puro más allá de lo límites de toda experiencia posible, es decir, la dialéctica trascendental de la razón. Aquí constatamos que, en su búsqueda de lo absolutamente incondicionado, la razón desemboca necesariamente en la formulación de tres ideas, las ideas trascendentales: alma (inmortalidad), mundo (libertad), Dios. Hemos desentrañado los errores de la razón en los argumentos que pretenden demostrar la existencia de Dios. Pero al mismo tiempo, según Kant, ha quedado demostrada la imposibilidad de afirmar la inexistencia de Dios. A partir de esto concluíamos que Dios constituye un *mero ideal* de la razón humana, pero no un ideal producto del capricho humano, sino *producto de la misma estructura de la racionalidad humana*.

En realidad, la imposibilidad de conocer a Dios ya había quedado establecida con el desarrollo de nuestro capítulo primero. Ahí se establecieron los límites del conocimiento humano. Sin embargo, en este capítulo segundo queda plenamente claro que la búsqueda de una *unidad absoluta e incondicionada* es una tarea inherente a la razón; además, hemos constatado las contradicciones, los sofismas en que incurre la razón cuando abandona las condiciones que hacen posible la experiencia humana. Somos fieles testigos, pues, de una razón impotente que quiere conocer lo absolutamente incondicionado a partir de nuestro mundo condicionado: la experiencia. Los siguientes autores sintetizan esa *contradicción inherente a la razón kantiana*:

“Se trata de una razón insatisfecha que quiere traspasar lo fenomenológico pero no puede, que está tentada de alargarse hasta el Dios principio y fundamento pero no le alcanza. [...] Se trata, por consiguiente, de una razón desgarrada ante la conciencia de sus límites, a los que quiere traspasar, y en última instancia de una razón desfondada, ya que no

puede dar un soporte ontológico a su constitución del mundo, por su reducción fenomenológica”<sup>35</sup>.

Mientras que Colomer afirma que:

“El orden en que se mueve su pensamiento no es el ontológico, sino el fenomenológico y desde él no puede ahora reganar el ontológico. En la idea de Dios no se trata, pues, de una necesidad de la realidad, sino del pensamiento. Dios es sólo una hipótesis necesaria para aquietar la razón”<sup>36</sup>.

A pesar de esas necesarias conclusiones del pensamiento kantiano, antes de afandonar la Dialéctica Trascendental nos habla del “uso reguladoz de las ideas de la razón pura”. Veamos lo que dice al respecto:

“El resultado de todas las tentativas dialécticas de la razón pura no sólo confirma lo que ya demostramos en la analítica, que todas las inferencias que pretenden rebasar el campo de la experiencia posible son falaces y carentes de fundamento, sino que nos enseña, a la vez, lo siguiente: que la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo; que las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa”<sup>37</sup>.

Efectivamente, por medio de las ideas no conocemos ningún objeto, no se pueden aplicar a ninguna intuición sensible. En la producción del conocimiento, pues, las ideas no tienen un uso constitutivo (que sí lo tienen las categorías). Mucho menos podemos darles un uso trascendente, puesto que ya hemos constatado las falacias en que incurre la razón al abandonar los límites de la experiencia. Pero Kant ya ha afirmado que dichas ideas son necesarias a la razón. De ahí que ellas tendrían un uso en relación con la experiencia, pero sin que conozcamos a través de ellas nuevos objetos. Su función estriba en integrar en una *unidad sistemática* los elementos del entendimiento puro. Las ideas trascendentales, pues, cumplen un uso regulador de la experiencia. Así lo expresa Kant:

“Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así, no son más que conceptos sofisticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un

objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud”<sup>38</sup>.

En pocas palabras, las ideas son un tipo de “reglas heurísticas” que guían al conocimiento humano hacia una unidad sistemática que ellas mismas representan. De ahí que el entendimiento constituya un objeto de la razón, así como la sensibilidad es un objeto para el entendimiento. Si éste establece la unidad de los fenómenos mediante las categorías, la razón pretende someter la actividad del entendimiento a la unidad sistemática constituida por las ideas. En este sentido, según J. A. Estrada, “*la referencia a Dios tiene un valor trascendental y heurístico, con una función metaobjetiva (metaempírica) que consiste en comparar todo objeto con la totalidad objetual que se vincula a la incondicionalidad de Dios*”<sup>39</sup>.

Pero el filósofo de Königsberg dará un paso más, es decir, el problema de Dios en su filosofía no quedará reducido a un mero principio heurístico del conocimiento humano. Kant volverá a abordar el problema de Dios, incluso con una profundidad aún mayor. Pero ese otro abordaje lo hará desde otro *campo*, desde otro “lugar”. Se trata, pues, del tratamiento de Dios a partir del *uso práctico* de la razón. De eso nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

### 3. Dios y la moral

En la *Crítica de la razón pura*, Kant ha establecido las fronteras de todo conocimiento posible. Al mismo tiempo, ha mostrado que en la estructura de la razón humana subyace la búsqueda de lo absolutamente incondicionado, esto a costa de abandonar los límites del conocimiento. De este análisis kantiano aprendimos que Dios constituye un “objeto” incognoscible para el entendimiento humano, pero también constatamos que Dios, como unidad absoluta e incondicionada, se erige como idea regulativa de la razón; ésta, mediante el uso de esa idea trascendental, pretende dar unidad sistemática a los conocimientos del entendimiento. Todo esto, dicho brevemente, es el resultado de la crítica kantiana al uso teórico de la razón pura. Pero resulta que también hay *uso práctico* de ella.

Haber investigado el uso teórico o teorético de la razón pura es, en otras palabras, haber establecido los límites de la *facultad de conocer*. Ahora Kant se propone estudiar el uso práctico de la razón, es decir, la *facultad de desear*. Si recordamos un poco, la facultad de conocer está presidida por el entendimiento puro, es a éste a quien le corresponde legislar. Y en el capítulo anterior veíamos, según el estudio de Deleuze, que la razón pura fungía como facultad pero en tanto que es ella fuente de representaciones: las ideas trascendentales. Dicho con otras palabras, en la facultad de conocer la razón delega al entendimiento la “presidencia” de dicha facultad. Pues bien, a la luz de lo anterior, al hablar ahora de la facultad de desear hay que aclarar las siguientes cuestiones. *En primer lugar*, estamos ante un uso distinto de la razón pura, se trata justamente de su uso práctico. *En segundo lugar*, volvemos a utilizar el “Primer sentido de la palabra facultad”<sup>40</sup>. *En tercer lugar*, si en el conocimiento teórico es el entendimiento el que preside (el que lleva las riendas), en la facultad de desear es la misma razón pura quien preside, es decir, es a ella a quien le corresponde legislar. *En cuarto lugar*, se trata de la *facultad superior de desear* en tanto que tiene su fundamento en la misma razón pura, no en principios empíricos.

En este capítulo, pues, nos proponemos estudiar el uso práctico de la razón a fin de exponer la *conexión* que establece el pensamiento kantiano entre este nuevo empleo de la razón y el problema de Dios. Como constataremos en su momento, Kant funda una moral autónoma que hace razonable postular la existencia de Dios. De ahí que se afirme que Dios existe porque *la moral lo exige*, Dios es gracias a que *hay* una ley moral. Para desarrollar esto explicaremos, en primer lugar, en qué consiste la moral kantiana; luego se expondrá el imperativo categórico. En un tercer momento se abordará la cuestión de la voluntad autónoma y libre. Y, finalmente, se abordará el problema de Dios en tanto que postulado de la razón práctica.

### 3.1. La conciencia moral, ámbito de la razón práctica

Hablar del uso práctico de la razón pura es, según Kant, hablar del ámbito de la moralidad humana. En la primera *Crítica* el tribunal de la razón somete a juicio al conocimiento teórico en tanto que éste versa sobre las cosas *como son*, es decir, en tanto que objetos de conocimiento en virtud de las impresiones sensibles y de las estructuras *a priori* del sujeto cognoscente. La razón teórica habla de las cosas *tal como son* en el mundo de la experiencia. Ahora bien, en la segunda *Crítica*, Kant se

propone establecer los fundamentos de la moralidad humana. Pero cuando la razón incursiona en el campo de la moralidad resulta que no se encuentra con objetos de experiencia, sino con *mandatos* que exigen una acción determinada. “*El conocimiento teórico* —afirma M. García Morente— es conocimiento de lo que es. El conocimiento práctico es conocimiento de lo que debe ser”<sup>41</sup>.

Efectivamente, la forma típica de todo conocimiento teórico es el *juicio*, en éste se da una síntesis entre un concepto sujeto y un concepto predicado. Dicha síntesis queda expresada en la cópula *es*. Mientras que la cópula de un juicio moral o práctico no dice *es*, sino *debe ser*. He aquí dos ejemplos para aclarar la cuestión. “Los seres humanos son mortales”, constituye un juicio teórico; “los seres humanos deben ser veraces”, constituye un juicio práctico.

Hablar de la *conciencia moral*, entonces, es hablar de un conjunto de principios en virtud de los cuales los humanos rigen su conducta. Ajustan sus vidas a dichos principios y, a la vez, tienen en dichos principios criterios para formular juicios morales acerca de sí mismos y del mundo en que viven. El análisis crítico de las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico tenía como punto de partida un hecho fundamental: la *física* y la *matemática*. De modo similar, Kant se propone estudiar las condiciones a priori que hacen posible el conocimiento práctico a partir de un hecho fundamental: la *conciencia moral*. La praxis ética, según él, está en el núcleo de la vida misma.

Pues bien, en adelante se tratará de aclarar en qué consiste el hecho moral. Pero antes de ello conviene que se aclare primero qué entiende Kant por uso práctico de la razón pura. Así lo expresa:

“Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. En éste, ocúpase la razón con fundamentos de determinación de la voluntad, que es una facultad, o de producir objetos que correspondan a las representaciones, o por lo menos de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos (sea o no suficiente para ello la facultad física), es decir, de determinar su causalidad”<sup>42</sup>.

Ahora precisemos más acerca de ese *hecho fundamental* del que parte la moral kantiana. La moral que el filósofo de Königsberg nos propone no se apoya en ningún principio teórico (tampoco en la sensibilidad humana, como ya se verá), sino que tiene como punto de partida un *faktum*, esto es, un hecho de la pura razón. Un hecho de la pura razón

que determina la voluntad humana. Este *faktum* no es otra cosa que un *imperativo moral*, es la *ley moral*. Kant afirma que:

“[...] La ley moral, si bien no *visión (Aussicht)* alguna, proporciona, sin embargo, un hecho, que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanza a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo *determina positivamente* y nos da a conocer algo de él, a saber, una ley”<sup>43</sup>.

En tanto que *hecho puro* de la razón, la ley moral no es el resultado de una deducción teórica, tampoco puede ser comprobada mediante la experiencia. Ella se impone por sí misma a la voluntad. Nuestro pensador sostiene que:

“[...] La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por tanto, aun si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica, no puede tampoco ser confirmada por la experiencia, y demostrada así *a posteriori*; sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma”<sup>44</sup>.

La ley moral, pues, determina la voluntad al acto, y el elemento fundamental de esta ley lo constituye la conciencia del *deber*. “El deber —afirma Kant— es la necesidad de una acción por respeto a la ley”<sup>45</sup>. Son célebres aquellas palabras con las que inicia la Fundamentación de la metafísica de las costumbres: “Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad”<sup>46</sup>. Y, más adelante, en el desarrollo de esa misma obra, afirma que:

“La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísima más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. [...] para desarrollar este concepto [buena voluntad] que se halla en la cúspide de toda la estimación que tenemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del *deber*”<sup>47</sup>.

El deber, pues, es la expresión de la ley moral en tanto que *impone* a la voluntad la obligación de actuar siempre cumpliendo dicha ley. Se trata, afirma Kant, de cumplir con la ley moral *simplemente por el puro deber*, esto es, al margen de mis intenciones e inclinaciones. Solamente aquella voluntad que se somete a la ley por puro deber está en camino de llegar a ser una buena voluntad. Veamos el fragmento de otro texto para convencernos de la centralidad del deber en la moral kantiana:

“¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo, y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra ti [...]”<sup>48</sup>.

La conciencia moral, entonces, es el ámbito propio de la razón pura práctica, ésta impone una ley a la voluntad, una ley que se presenta como un *faktum*. De ahí que el papel central del *deber* en la voluntad consiste justamente en cumplir la ley no por conquistar mi propia felicidad o la de los otros, sino *simplemente por puro deber, por mor* del deber, como dice el filósofo. En esto consiste la moralidad kantiana

### 3.2. El imperativo categórico

Con la siguiente definición inicia Kant el capítulo primero de la Crítica de la razón práctica: “Principios prácticos son proposiciones que encierran un determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas”<sup>49</sup>. Enseguida aclara que estos principios pueden ser subjetivos u objetivos. A los principios subjetivos los llama máximas, mientras que a los objetivos los denomina leyes. La máxima es una norma de conducta que el sujeto se da a sí mismo y que es válida sólo para su voluntad. “Por ejemplo —afirma Kant— alguien puede adoptar la máxima de no aguantar ofensa alguna sin vengarla, y, sin embargo, comprender al mismo tiempo que ella no es ninguna ley práctica, sino sólo su máxima [...]”<sup>50</sup>. El caso de las leyes es distinto. En este caso la norma de conducta es objetiva, es decir, válida para todo ser racional, para todo el mundo. En este caso la razón decreta un imperativo, una regla que impone “[...] un deber ser (ein Sollen) que expresa la compulsión (Nötigung) objetiva de la acción y significa que si la razón



determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla<sup>51</sup>. Esta ley universal y necesaria es un imperativo.

Ahora bien, sucede que los imperativos pueden ser *incondicionados*, en tanto que determinan única y exclusivamente a la sola voluntad; mientras que son *condicionados* cuando determinan a la voluntad sólo en vistas de un determinado efecto. El imperativo que manda una acción a la voluntad porque es buena *en sí misma* es un *imperativo categórico*; mientras que aquel imperativo que manda una acción no porque es buena en sí misma, sino porque es buena *como medio* para conseguir otra cosa (“un efecto apetecido”), entonces estamos frente a un *imperativo hipotético*. A partir de esto Kant señala que las máximas son *principios* pero no imperativos, y los imperativos hipotéticos son *preceptos prácticos* pero no leyes. He aquí un texto que ilustra esta cuestión:

Decid a alguien, por ejemplo, que debe trabajar y ahorrar en la juventud para no sufrir de la miseria en la vejez; éste es un precepto práctico de la voluntad, exacto y al mismo tiempo importante. Pero pronto se ve que aquí la voluntad es referida a *alguna otra cosa* que se supone desea [...] Ahora bien; decid a alguien que nunca debe hacer falsas promesas: ésa es una regla que sólo se refiere a su voluntad, sean o no las intenciones que el hombre puede tener, realizables por esa voluntad; el mero querer es lo que debe ser determinado completamente *a priori* por aquella regla<sup>52</sup>.

Los únicos imperativos verdaderamente morales, pues, son los imperativos categóricos, estos son reglas de acción con carácter de necesidad y universalidad, con validez absoluta para todo el mundo y para cualquier circunstancia. De ahí que las máximas sean solo consejos de sagacidad, válidos sólo para un sujeto en particular; los imperativos hipotéticos, reglas de habilidad o prudencia, cuya validez radica en proponer determinados medios para obtener ciertos fines. Sólo el imperativo categórico tiene el carácter de ley universal y necesaria.

La determinación (universal y necesaria) de la voluntad por parte del imperativo categórico radica justamente en su indeterminación (objetiva). En otras palabras, para que el imperativo pueda mandar necesaria y universalmente tiene que ser estrictamente formal, es decir, libre de contenidos, de materia. Aclaremos brevemente en qué consiste la materia y la forma en la moral kantiana.

Kant formula dos teoremas, a partir de los cuales se deduce una conclusión. El primer teorema dice así: “Todos los principios prácticos

que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna”<sup>53</sup>.

Cuando hablamos de materia de la facultad de desear nos estamos refiriendo a un objeto cuya realidad es apetecida; siempre que el deseo de un objeto preceda y funde una acción, entonces estaremos en presencia de un principio empírico. El siguiente teorema dice así: “Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia”<sup>54</sup>. Efectivamente, según Kant, toda acción o conducta humana que se guía según el deseo de objetos con tal de conseguir placer tiene como fin último alcanzar la felicidad. Pero sucede que el deseo de felicidad es incompatible con la universalidad de la ley; lo que para alguno puede ser causa de felicidad, para algotro puede ser causa de infelicidad. Y aun suponiendo que todos los sujetos se pusiesen de acuerdo sobre lo que les produciría felicidad, siempre estaríamos ante un principio empírico en tanto que no procede de la razón pura práctica, sino de la experiencia. De los dos teoremas anteriores el filósofo de Königsberg deduce esta *consecuencia*: “Todas las reglas practicas materiales ponen el fundamento de determinación de la voluntad, en la facultad inferior del desear, y si no hubiese ley alguna meramente formal de la voluntad, que la determinase suficientemente, no podría admitirse tampoco facultad alguna superior de desear”<sup>55</sup>. En la facultad inferior de desear la voluntad es determinada *a posteriori* (a través del placer y el displacer); mientras que en la facultad superior de desear la voluntad es determinada *a priori* por la razón pura. No importa que las representaciones que están enlazadas con el sentimiento del placer provengan de los sentidos o del entendimiento, en ambos casos la voluntad estará sometida por la facultad inferior de desear. Kant afirma que:

“El principio de la propia felicidad, por mucho que se use en él del entendimiento y de la razón, no contendría, pues, para la voluntad, ningunos otros fundamentos de determinación que los que son conformes con la facultad *inferior* de desear, y entonces, o no hay facultad superior alguna de desear, o la *razón pura* tiene que ser por sí sola práctica, es decir, tiene que poder determinar la voluntad mediante la mera forma de la regla práctica [...]”<sup>56</sup>.

Todo lo señalado anteriormente, pues, nos conduce al siguiente teorema: “Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas

universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”<sup>57</sup>. Acá estamos, pues, a un paso del imperativo categórico, éste no determina la voluntad en base a un contenido material, sino desde su mera formalidad, a priori. Así lo expresa Kant: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”<sup>58</sup>. Este es el imperativo kantiano, ésta es su ley moral.

Ahora conviene recordar el concepto de *buenavoluntad* abordado en el apartado anterior. La buena voluntad se hace tal porque cumple la ley por deber, *por mor del deber*, como dice Kant. Incluso, no basta con actuar *conforme al deber*, la acción auténticamente moral, verdaderamente moral, cumple con la ley *simplemente por deber*, por el *querer mismo*. De ahí que aquel que actúa a la espera de los resultados de su acción, aquel que persigue estos y aquellos fines, posee una mala voluntad. Dicho con otras palabras, la moralidad del acto no reside en el acto físico mismo, sino en la voluntad que lo puso en marcha. Si esta voluntad cumple la ley moral por deber entonces está en camino de constituirse en una buena voluntad. Si yo, por ejemplo, me encuentro en un apuro económico y procedo a prestarle dinero a alguien, prometiéndole, a la vez, cancelarle la deuda; cuando en realidad sé, desde mi fuero interno, que no voy a pagarle. Entonces debo preguntarme si quiero que mi máxima “*debo prestar dinero haciendo una falsa promesa de cancelarlo*” se convierta en una ley universal. Kant afirma que:

Con el objeto de saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno no necesito ir a buscar muy lejos una especial penetración. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que en él ocurren, me basta con preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprochable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o algún otro, sino porque no puede incluirse como principio en una legislación universal posible<sup>59</sup>.

Por la brevedad de esta investigación, no nos detendremos acá en las explicaciones que ofrece Kant respecto a cuando una máxima no procede para ley universal.

Antes de pasar al siguiente apartado hace falta mencionar otra formulación del imperativo categórico. Esta nueva formulación tiene como

fundamento el hecho de que toda “naturaleza racional existe como fin en sí misma”. Aquellos seres cuya existencia no depende de la voluntad, sino de la naturaleza (y si no son racionales) tienen únicamente el valor de medios, por eso se les llama cosas. Pero sucede que los seres racionales en tanto que personas constituyen en sí mismas un fin, de modo tal que no pueden subordinarse al arbitrio de cualquier otra voluntad. El ser humano, pues, es un ser cuya existencia es por sí misma un fin. De ahí que el imperativo categórico queda como sigue: “Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio”<sup>60</sup>. Según la mayoría de estudiosos de Kant, esta segunda formulación del imperativo categórico es la continuación del primero en tanto que a la base de ambas formulaciones tenemos el mismo sujeto moral kantiano: un ser racional que se da a sí mismo sus propias leyes. Cabe mencionar aquí lo que sostiene J. A. Estrada: “Precisamente porque el hombre es por naturaleza un fin en sí mismo es posible pasar en el imperativo categórico de la universalidad de la ley, que el hombre se propone como máxima, a la obligación absoluta de respetar la dignidad de la persona humana. El obrar con máximas universales y desde el respeto al hombre son las dos caras de la moneda de la conciencia moral”<sup>61</sup>.

### 3.3. Autonomía de la voluntad

La moral se funda en una voluntad autónoma: es el sujeto quien se impone a sí mismo la ley. Si la voluntad pura no se dictase a sí misma la ley moral, sino que se sometiera a las apetencias de la sensibilidad, entonces no sería autónoma, sino una voluntad heterónoma. Pero la moral kantiana tiene su fundamento en la autolegislación del sujeto humano. De ahí que para Kant *voluntad libre* y *voluntad sumisa* a la ley moral que se ha impuesto son una y la misma cosa. Aclaremos en seguida el papel de la *libertad*. Kant sostiene que:

“Por *voluntad* se entiende una especie de causalidad de los seres vivos en cuanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad por la cual puede ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen [...] ¿Qué puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Ahora bien, la proposición *la voluntad es, en todas sus acciones, una ley para sí misma* caracteriza únicamente el principio de actuar sólo según aquella máxima que pueda presentarse como una ley universal. Justamente ésta es la fórmula del imperativo categórico y el principio de

la moralidad. En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa<sup>62</sup>.

Más adelante, en la *Crítica de la razón práctica*, sostiene que:

“La libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de *ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros”<sup>63</sup>.

Constatamos aquí, entonces, que aquella *idea pensable* de la razón pura ha revestido realidad en el campo moral: *la libertad*<sup>64</sup>. El filósofo de Königsberg sostiene que “*a todo ser racional poseedor de voluntad debemos atribuirle necesariamente la idea de la libertad bajo la que obra*”<sup>65</sup>. La ley moral, pues, es un *hecho* que se impone, una realidad que necesita de otra realidad: la libertad.

Ahora bien, vistas así las cosas emerge ante nosotros un problema: suponer que hay sujetos que actúan por libertad es ir en contra de las leyes del mundo empírico, aquí todo sucede por necesidad natural. Esta es la problemática entre necesidad y libertad. De acuerdo a la necesidad natural:

“Resulta que todo acontecimiento y, por consiguiente, también toda acción, que sucede en un punto del tiempo, es necesaria bajo la condición de lo que fue en el tiempo precedente. Ahora bien, como el tiempo pasado no está ya en mi poder, tiene que ser necesaria toda acción, que yo ejercito, por fundamentos determinantes, *que no están en mi poder*, es decir, que en el momento en que obro nunca soy libre”<sup>66</sup>.

Para resolver esa contradicción entre libertad y necesidad, Kant nos remite a su distinción entre *fenómenos* y *noúmenos*. En este sentido, la ley de la causalidad es válida para todo aquello (seres y cosas) en cuanto que su existencia está determinada en el tiempo, es decir, en tanto que fenómenos. Mientras que la libertad es propia de un tipo especial de seres: el sujeto humano en tanto que noúmeno. No quiere esto decir que el ser humano pierda su carácter fenoménico, lo que quiere decir es que la moralidad compete al sujeto únicamente en tanto que noúmeno o cosa en sí. Kant expresa esto de la siguiente manera:

“Por consiguiente, si se le quiere aún salvar [la libertad], no queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto es

determinable en el tiempo, y, por tanto, también la causalidad según la ley de *la necesidad natural, sólo al fenómeno; la libertad empero atribuirla a un mismo ser como cosa en sí misma*<sup>67</sup>.

En tanto que noúmeno, cosa en sí misma, el ser humano es un ser libre; pero no se trata de una libertad empírica o psicológica, sostener esto significaría echar por tierra todo el edificio moral montado en la voluntad pura autónoma. Se trata, pues, de la libertad inteligible o trascendental; ésta es pensada como la capacidad de comenzar por sí misma, absolutamente independiente de todo contenido empírico. Sucede aquí, pues, que la causalidad natural no es eliminada, sino puesta a las ordenes de la libertad. Como señala Colomer: “el hombre nouménico es, en definitiva, el responsable del hombre fenoménico”<sup>68</sup>.

Llegados a este punto, pues, no puede resultar más que hermoso que leer un escrito de H.-G. Gadamer en el que afirma que sigue siendo vigente la distinción kantiana, puesto que “[...] somos ciudadanos de dos mundos. Estamos situados no sólo en el lugar físico, sino también en el ‘lugar trascendental’ de la libertad [...]”<sup>69</sup>. Dicho esto, en el próximo apartado desarrollaremos la conexión de la moral kantiana con el problema de Dios.

### 3.4. Dios como postulado de la razón práctica

Hemos llegado a un momento decisivo en nuestra exposición. Cuando la razón humana *trasciende* los límites de la facultad de conocer *piensa* lo absolutamente incondicionado; eso absolutamente incondicionado se traduce en las tres ideas trascendentales de la razón pura: *Inmortalidad, libertad y Dios*<sup>70</sup>. Éstas, pues, no constituyen objetos de conocimiento, sino que tan sólo son *ideas pensables* y cumplen un *uso regulador* para el entendimiento. Pero resulta que la razón en su uso práctico convierte aquellas ideas pensables en *realidades*, condiciones que hacen posible el desarrollo de la moralidad. Ahora bien, en el apartado anterior quedó demostrado que la libertad trascendental es una realidad fundamental para el desarrollo moral. Kant insiste en que el ser humano en tanto que noúmeno es una *persona libre* que se desgaja de las leyes de la naturaleza. En este sentido, después de hacer una breve mención sobre la *inmortalidad* del alma, en este apartado nos centraremos exclusivamente en el *lugar* que ocupa Dios en la moral kantiana.

Kant afirma que la completa adecuación de la voluntad a la ley moral constituye la *santidad*. Ahora bien, tal santidad resulta inalcanzable por

“ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia”. De ahí que sea posible alcanzar la santidad únicamente mediante un progreso que va al infinito, pero para ello es necesario postular la inmortalidad del alma. “Este progreso infinito es, empero, sólo posible, bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma)”<sup>71</sup>. Vemos, pues, que en el ámbito de la moralidad la inmortalidad del sujeto deja de ser una idea pensable y se constituye en una *condición real* para la voluntad.

Ahora sí nos ocuparemos propiamente de cómo resuelve Kant el problema de Dios en el uso práctico de la razón. Sucede que también la razón práctica va en busca de la *totalidad incondicionada*. Y en esa búsqueda se le presenta una *antinomía*, se trata de la antinomía del *supremo bien*. En un pasaje de la segunda *Crítica* encontramos lo siguiente:

“Que la *virtud* (como dignidad de ser feliz) sea la más elevada condición de todo lo que nos pueda parecer sólo apetecible, por consiguiente, también de toda nuestra busca de la felicidad; que ella sea, por tanto, el bien *más elevado*, ha sido mostrado en la analítica [primera parte de la *Crítica de la razón práctica*]. Pero no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también *felicidad* [...] Ahora bien, en cuanto la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona, y en cuanto además, estando la felicidad repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz), constituyen ambas el *supremo bien* de un mundo posible [...]”<sup>72</sup>.

Efectivamente, para el gran filósofo de Königsberg el objeto de la ley moral lo constituye el supremo bien; sólo en éste se da el *enlace* entre virtud y felicidad. Y es en este enlace donde estriba la antinomía de la razón práctica, puesto que nosotros ya sabemos que el fundamento de la virtud es la autonomía, mientras que el fundamento de la felicidad es la heteronomía. ¿Cómo es posible, entonces, conjugar virtud y felicidad en el supremo bien? En esta pregunta está formulada la antinomía de la razón práctica. Kant sostiene que dado que “*las máximas de la virtud y las de la propia felicidad son, con respecto a su principio superior práctico, totalmente heterogéneas*”, sucede entonces que “cómo es prácticamente posible el supremo bien, *sigue siempre siendo un problema sin resolver*”<sup>73</sup>.

Pues bien, a criterio de Kant, sólo hay dos salidas posibles: el enlace entre virtud y felicidad o es *analítico* o es *sintético*. “O el esfuerzo por ser

*virtuoso* —afirma Colomer— y la *búsqueda racional de la felicidad son dos acciones idénticas o son dos acciones distintas, pero de suerte que la una produzca la otra*<sup>74</sup>. Los *epicúreos* creían que era la búsqueda de la felicidad la que conducía a la virtud; mientras que los *estoicos* sostenían que el temple de la virtud traía la felicidad. Ambas escuelas, empero, “solucionaban” el problema en términos de identidad, y en esto radica su error. Dicho *enlace es un enlace sintético*. Así argumenta el autor de la *Crítica de la razón práctica*:

“Así, pues, o el apetito de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad [...] La primera de las dos proposiciones, a saber, que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de disposición de ánimo virtuosa, *es absolutamente falsa*; pero la segunda, que la disposición virtuosa produzca necesariamente felicidad, *no lo es absolutamente*, sino sólo mientras ella sea considerada como la forma de la causalidad en el mundo sensible y, por consiguiente, si admito la existencia en el mismo, como el único modo de existencia del ser racional; es, pues, *falsa sólo de modo condicionado*. Pero como no sólo estoy facultado para pensar mi existencia también como noúmeno en un mundo del entendimiento, sino que hasta tengo en la ley moral un fundamento puramente intelectual de determinación de mi causalidad (en el mundo sensible), no es, pues, imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, si no inmediata, sin embargo, mediata (por medio de *un autor inteligible*\* de la naturaleza), y a la verdad necesaria, como causa, con la felicidad, como efecto, en el mundo sensible [...]”<sup>75</sup>.

Sucede, pues, que la ley moral manda al ser humano que produzca el bien supremo; el ser humano en tanto que *persona libre* se sitúa en un *mundo inteligible*, racional, en donde virtud y felicidad se enlazan gracias a un *Ser Supremo*. Dios, entonces, es un postulado necesario para la moralidad humana en tanto que sólo por él el ser humano puede ser *digno de felicidad*. Dios es una *realidad necesaria* porque la ley moral lo exige. Dice Kant:

“Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón y voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad *del bien supremo derivado* (el mejor del mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, esto es, de la existencia de Dios. Ahora bien, era



un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios”<sup>76</sup>.

El fundamento de la moral kantiana es una *voluntad pura autónoma*; ésta en tanto que poseedora de una *libertad trascendental* (no empírica ni psicológica) se autolegista, de ahí que voluntad libre y voluntad sometida a su ley sean lo mismo. El cumplimiento de esa ley por *el puro deber*, el deber por el deber, hace de la voluntad una *voluntad buena*, y ésta puede alcanzar la *santidad* únicamente si postulamos la existencia de un *alma inmortal*. Pero resulta que es el *bien supremo* (“el mejor del mundo”) la aspiración suprema del sujeto humano en este mundo. Es en el bien supremo donde se conjugan virtud y felicidad. Y para que se dé este bien supremo es necesario que exista el *Ser Supremo, el Absoluto*, es decir, *Dios*. Es la misma ley moral, pues, la que fomenta el supremo bien; de ahí que postular (inteligir) la existencia de Dios es una conclusión de la ley moral. Dios es necesario no como fundamento de la moralidad kantiana, sino como condición de posibilidad (exigida por la ley misma) para desarrollar la moral. Para llevar a cabo un *buen desempeño moral* en la vida es razonable y necesario creer que hay un Dios que hace real el bien supremo en la persona. Kant afirma que el bien supremo es el *objeto* de la ley moral.

Zubiri nos pone en guardia cuando nos dice que no se puede “caricaturizar” o “desnaturalizar” el pensamiento de Kant diciendo “*sin más que Kant no admite el conocimiento de Dios*”<sup>77</sup>. El capítulo primero de este trabajo se tituló “Incognoscibilidad de Dios”; efectivamente, Kant niega que Dios sea un objeto cognoscible para la razón teórica, es decir, para la ciencia. Dios no es una intuición subsumida bajo un concepto. Pero el sabio de Königsberg afirma contundentemente que para la razón práctica Dios es una realidad inteligible aunque no demostrable. Sucede, pues, que la razón práctica conduce a afirmar la realidad de Dios sin poder explicarse *cómo es esa realidad*. Por el imperativo moral, sostiene Zubiri, “el entendimiento entiende que hay una realidad en sí, la realidad de Dios, cuya causalidad está por encima de la causalidad entera de la naturaleza (entendida como sistema de objetos), sin que podamos explicarnos ese tipo de entidad y causalidad [...] Lo único que nos dice

[Kant] es que no podemos comprender teoréticamente, explicar en el sentido de ciencia, el cómo de esa realidad. Nada más. Es una intelección de Dios por la vía de la razón práctica en el orden de las cosas en sí. Esta razón es la misma que la razón pura, pero en la línea de la praxis<sup>78</sup>.

Para Kant, pues, Dios existe, pero el punto de partida es el *faktum* moral que se impone al sujeto humano en tanto que noúmeno, cosa en sí. J. A. Estrada afirma que: “el punto de partida es por lo tanto la ley moral, como “hecho” de la razón: se trata de una ley que se nos impone con obligatoriedad, que está inscrita en las mismas estructuras de la racionalidad y que nos hace exigir la libertad como su presupuesto necesario para defender la autonomía del hombre. Desde ahí podemos abrirnos al problema de Dios: Dios existe porque sabemos que el deber existe, encontramos a Dios en la dinámica de nuestra conciencia de obligatoriedad<sup>79</sup>”.

Hemos intentado, pues, exponer el *lugar* que ocupa el *problema de Dios* en la filosofía kantiana. Y es sólo a partir de la moral autónoma que Dios se hace presente como una *realidad en sí necesaria*, aunque inexplicable. La realidad del *faktum* moral exige que Dios exista.

Valga decir, a modo de conclusión, que Kant no nos habla de dos *razones*, sino que se trata siempre de una y la misma razón: ya sea en su uso práctico o en su uso teórico. El gran filósofo de Königsberg afirma que en el enlace de la razón *teórica* con la *práctica* la primacía corresponde a la segunda. Sostiene que el interés más profundo de la razón pura es en último término *práctico*, de ahí que el mismo interés teórico es sólo condicionado y solamente en el uso práctico está completo. Esta completud no debe entenderse en el sentido de que el uso práctico amplía el conocimiento teórico, sino en el sentido de que éste se subordina a aquél.

#### 4. Moral y religión

En realidad, este capítulo es una especie de *continuación* del capítulo anterior. En concreto, se trata de abordar lo que Kant denomina *religión natural* y en qué se diferencia respecto de la *religión revelada*. Pero, en definitiva, se pretende culminar la exposición del capítulo anterior en lo que se conoce como *teísmo moral* kantiano. De ahí que, en un primer momento se hablará de las características puntuales de ambas religiones y, en un segundo momento, se abordará esa *fe racional* hacia la cual nos empuja la moral.

#### 4.1. Religión natural y religión revelada<sup>80</sup>

Comenzaremos la temática de este capítulo con dos textos, de obras distintas, de Kant. En *El conflicto de las facultades* sostiene que: “las proposiciones de fe, que se han de ver a la vez como mandamientos divinos, pueden ser de dos tipos: puramente estatutarias, es decir, doctrinas reveladas y sólo casuales para nosotros; o morales, es decir, unidas a la conciencia de su necesidad y cognoscibles a priori, doctrinas racionales de la fe. El concepto de las primeras constituye la fe eclesiástica, mientras que el de las otras constituye la fe de la *Religión*”<sup>81</sup>. Mientras que en la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant afirma lo siguiente: “Pero todas las religiones pueden dividirse en: la Religión de la *petición de favor* (del mero culto) y la Religión *moral*, esto es: la Religión de la *buena conducta de vida*”<sup>82</sup>.

Antes de continuar, solamente se quiere señalar que aquí no nos detendremos en un análisis minucioso sobre ambos tipos de religiones. Lo que se pretende es ofrecer algunas características principales de ambas religiones, bajo la cuestión central que domina este trabajo: *el problema de Dios*.

Conviene recordar aquí la autonomía de la moral kantiana. En el Prólogo de la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* leemos lo siguiente:

“La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo”<sup>83</sup>.

Y es que, efectivamente, como bien apunta J. A. Estrada<sup>84</sup>, Kant funda la moral no sólo completamente al margen de las inclinaciones de la sensibilidad humana, sino también descontaminada de todo contexto social. De ahí que se le acuse de un completo apriorismo, de un profundo formalismo. Pero no es éste el momento para las críticas.

Pero para ir entrando en el núcleo de la cuestión, sucede que la filosofía kantiana establece un *vínculo* entre moral y religión. Al respecto, nuestro filósofo afirma que la ley moral conduce:

“[...] por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la *religión*, esto es, *al conocimiento de todos los*

*deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace un deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad*"<sup>85</sup>.

La cuestión que de inmediato hay que resolver queda expresada en la siguiente pregunta: ¿a qué tipo de religión nos conduce la ley moral? ¿Nos conduce a una religión natural o una religión revelada? En adelante, pues, se intentará responder estas preguntas, a la vez que se indicarán los rasgos esenciales de cada una de las religiones.

La religión revelada es histórica, es estatutaria. Para llegar a los hombres se presenta por medio de una Escritura, a la vez que requiere de gente erudita, para poder perdurar en la praxis humana. Si nos atenemos al análisis de Colomer, hay que decir que las religiones históricas se caracterizan por hacerles creer a sus seguidores que la *buena conducta* se alcanza solamente cumpliendo la *moralidad* como un servicio a Dios<sup>86</sup>. La historicidad de tales religiones está acompañada de *estamentos* (Religión estatutaria) que mandan obrar bien pero porque Dios así lo exige. Kant sostiene que "La Religión en la que yo he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como deber mío es la Religión revelada (o necesitada de una revelación); por el contrario, aquella en la que he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda conocerlo como mandamiento divino, es la Religión natural"<sup>87</sup>.

Y es que aquí está en juego la *autonomía* de la ley moral. Si tenemos como punto de partida un *faktum* de la razón pura no podemos arribar a un tipo de religión en la cual no se cumple con el *deber* por sí mismo, sino porque *antes* constituye un mandamiento divino. Es decir, el cumplimiento del deber kantiano nos conduce a una religión natural y no a una religión revelada. La praxis moral en Kant nos conduce, pues, a un tipo de religión circunscrita a los límites de la mera razón. De ahí que Kant señale, entre otras cosas, que los *milagros* no son algo que atañe a la religión racional pura. La auténtica praxis religiosa radica en el cumplimiento del deber por el deber. Y sólo en base a este cumplimiento puede encontrar el hombre el favor de Dios. Así establece nuestro filósofo

este principio: “todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios”<sup>88</sup>.

La verdadera religión, es decir, la religión natural “es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos”<sup>89</sup>. Por eso es que el filósofo de Königsberg afirma que:

“Sólo hay *una* (verdadera) *Religión*; pero puede haber múltiples modos de *creencia*. Se puede añadir que en las iglesias diversas, que se separan unas de otras por la diversidad de sus modos de creencia, puede encontrarse sin embargo una y la misma verdadera Religión. Es, pues, más conveniente (como también efectivamente más usual) decir: este hombre es de esta o aquella *creencia* (judía, mahometana, cristiana, católica, luterana), que decir: es de esta o aquella Religión”<sup>90</sup>.

La religión natural, pues, está anclada en la misma razón; se trata de una religión universal. En ella tiene cabida toda la humanidad en tanto que todos los seres humanos disponen de la ley moral en su interior. Valga decir, a modo de comentario, que Kant, como buen ilustrado, creía en una transición histórica de las religiones reveladas hacia la religión natural o moral. Dicha transición sólo puede ocurrir en una *época de ilustración*, que es la época de Kant.

No podemos concluir este apartado sin decir algo sobre la importancia que adquiere la religión cristiana en el pensamiento de I. Kant. Nuestro autor le concede un lugar privilegiado al afirmar que la religión cristiana es la única que coincide con la religión natural. El argumento kantiano al respecto consiste en afirmar que aquella es la única religión histórica que aparece ya en palabras del primer Maestro no como una religión estatutaria, sino moral. A la luz de este privilegio de que goza el Cristianismo Kant hace su propia lectura, entre otras cosas, del *pecado original*, la *encarnación* y la *redención*. Aquí no nos detendremos en esos elementos. Baste con decir que Kant entiende el *pecado original* en términos de *mal radical*; éste consiste en el hecho de reconocer interiormente la ley moral y, sin embargo, en la praxis, *subordinarla* al motivo de la felicidad o del amor a sí mismo. Este mal radical o mal moral no debe pensarse como anclado en una disposición natural de tipo biológico-psicológico. Tampoco debe pensarse como una maldad moral absoluta. Kant señala que lo primero convertiría al ser humano en un *animal*, mientras que lo segundo, en un

*demonio*. La inclinación al mal es una característica propia de todo el género humano, algo que tiene su raíz en la misma humanidad. Pero el hecho de que conociendo la ley moral el hombre no la cumple es algo inexplicable para la razón kantiana.

Para que el hombre pueda salir del mal moral en que se encuentra, Kant echa mano del Hijo de Dios como “ideal de la humanidad agradable a Dios”. Este ideal es de gran utilidad para que el sujeto reoriente su camino hacia el bien moral. Y es que el ser humano necesita de dicho ideal para reponerse y elevarse al ideal de la santidad. Nuestro filósofo nos habla de una “fe práctica en este Hijo de Dios”. Y es en esta fe donde se revela la *ayuda* de Dios; pero se trata de una ayuda que no anula la autonomía del sujeto. Esta cuestión del *socorro divino* para salir del mal moral, Ureña lo resume de la siguiente manera:

El hombre ha de poder convertirse a la moralidad. Como está corrompido en su disposición moral, no puede hacerlo por sus propias fuerzas. Por tanto, sólo podrá convertirse al bien moral con la ayuda de Dios. Pero, por otro lado, esa conversión ha de ser también producto de su libertad, ya que de lo contrario no sería imputable y no sería conversión *moral*. Por lo tanto el hombre ha de *hacerse digno*, con su comportamiento libre, de la ayuda de Dios. Y sólo podrá hacerse digno mediante el intento de llevar una vida moralmente buena (*Religión moral o de la razón*) y no mediante rezos o profesiones de fe (*Religiones históricas o de la conquista del favor divino*). Ciertamente, Kant vuelve a confesar honradamente, es incomprensible e insondable para nuestra razón en qué consiste esa “ayuda de Dios”, por más que no tengamos más remedio que suponerla si no queremos renunciar a esa misma razón; pero en realidad tampoco necesitamos saber en qué consiste exactamente esa ayuda divina; *nos basta con saber qué es lo que tenemos que hacer nosotros para hacernos dignos de ella: y eso nos lo dicta la razón moral innata al ser humano en cuanto tal* (autonomía de la Moral respecto de la Religión)<sup>91</sup>.

#### 4.2. Teísmo moral kantiano

Ha llegado el momento de concluir nuestro trabajo. Como ya señalábamos al inicio de este capítulo, se trata de culminar la exposición sobre la moral fundada por I. Kant. En este sentido, hay que decir, y en esto consiste la tesis central de este apartado, que el filósofo de Königsberg funda una *Religión moral*. Es decir, la praxis de la moral kantiana constituye una práctica religiosa, pero se trata de una *vivencia estrictamente racional*, de una religión natural, como se indicó anteriormente. Se trata de una fe

*racional pura práctica* que tiene su fundamento en la ley moral. Esta ley ordena, *de modo objetivo*, que se realice el supremo bien, enlace entre virtud y felicidad. Pero para poder llevar a cabo el supremo bien, que es el objeto de la ley moral, es necesario que mi conciencia crea, *subjetivamente*, en la existencia de los postulados que hacen posible el desarrollo de la moralidad (inmortalidad del alma, libertad de la voluntad y Dios). E. Colomer señala esto del modo siguiente: “El mandato de fomentar el bien supremo y la posibilidad del mismo en general son necesarios objetivamente en sentido práctico. Pero el modo como nosotros hemos de representarnos esta posibilidad es sólo una condición subjetiva de nuestra razón. El supremo bien no es “pensable” ni “concebible” para la razón, sino bajo el supuesto de Dios y del futuro mundo inteligible. La necesidad moral de los postulados es, pues, subjetiva, no objetiva. Fomentar el bien supremo es una ley objetiva del deber. Creer en los presupuestos teóricos de la posibilidad del bien supremo es una necesidad subjetiva de la razón”<sup>92</sup>. Ahora bien, este querer subjetivamente no debe interpretarse voluntarísticamente, no “como un querer que crea su objeto, sino más bien como un querer admitir la existencia de determinados objetos. El asentimiento a los postulados constituye así una fe racional pura práctica. Una fe originada en la disposición moral de ánimo, pero fundada legítimamente en la necesidad objetiva de la ley moral y en la necesidad subjetiva de la razón”<sup>93</sup>. Kant afirma que “una vez reconocido que la ley moral pura obliga a cada cual irremisiblemente como mandato (no como regla de prudencia), puede decir bien el hombre honrado: yo quiero que exista un Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en ello y no me dejo arrebatar en esa fe [...]”<sup>94</sup>.

De ahí que en la dinámica misma de la praxis moral los hombres pueden hacer real el *reino de Dios* en la tierra. Un reino en el que todos los hombres se traten como *finés en sí mismos*. Un reino en el que todos son al mismo tiempo *autolegisladores* y en el que hasta el mismo Dios respeta la autonomía de los hombres.

En su esmero por hacer real el supremo bien el sujeto cumple con el deber moral (es un hombre virtuoso) y solo en base a ese cumplimiento puede convertirse en una persona *digna de felicidad*; puesto que como ya se explicó antes, el cumplimiento de la ley moral es el fundamento radical del supremo bien, de tal manera que aun cuando el enlace entre virtud y felicidad constituye el supremo bien, únicamente al llevar una vida virtuosa puedo hacerme digno de felicidad. De ahí que nuestro autor afirme que:

“[...] Cuando se pregunta por el *último fin de Dios* en la creación del mundo, no ha de decirse la *felicidad* de los seres racionales en él, sino el *supremo bien*, el cual añade a aquel deseo de los seres racionales aún una condición, a saber, la de ser dignos de la felicidad, es decir, la *moralidad* de esos mismos seres racionales, que contiene la única medida, según la cual ellos pueden esperar llegar a ser partícipes de la felicidad por la mano de un creador *sabio* [...] Pues nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto por su mandato, la observancia del santo deber que nos impone su ley, cuando viene a añadirse su magnífica disposición de coronar tan hermoso orden con la adecuada felicidad”<sup>95</sup>.

En esto, pues, radica el honor de Dios: que el hombre se haga digno de felicidad con el cumplimiento del deber moral. Como dice Colomer, el Dios de Kant es un Dios moral, un Dios que está sometido a su sistema moral. Nuestro autor señala que en tanto que el ser humano es un *fin en sí mismo* no puede ser utilizado (sólo) como medio ni por el mismo Ser Supremo.

Que el Dios kantiano es un Dios a la medida de su moral queda bien señalado cuando afirma que “*hay, sin embargo, tres [propiedades] que, exclusivamente y sin adición alguna de grandeza, son atribuidas a Dios, y las tres son morales: Él es el único santo, único bienaventurado y único sabio, porque estos conceptos llevan ya consigo la ilimitación. Según el orden de los mismos es Él también el santo legislador (y el creador), el bondadoso gobernante (y conservador) y el justo juez, tres cualidades que encierran en sí, todo lo que hace de Dios el objeto de la religión [...]*”<sup>96</sup>.

Hemos concluido, pues, lo que nos ha llegado como *teísmo moral kantiano*. La religión moral se circunscribe a los estrechos límites de la razón. Es la razón pura práctica, por la vía del *faktum* moral, la que hace posible inteligir a Dios como *ser real*. Ciertamente, Dios no puede ser un objeto de conocimiento, pero la praxis moral nos concede una *fe*, una *fe moral* que postula la existencia de Dios como *condición de posibilidad* para alcanzar el bien supremo. Nótese que se habla de Dios como *condición de posibilidad*, no como fundamento; puesto que el fundamento del bien supremo se sitúa en la *mera razón pura práctica*.

## 5. Conclusiones

Por la vía de la *razón teórica*, Kant ha demostrado la incognoscibilidad de Dios. Al mismo tiempo, ha dejado claro que Dios ha ocupado un lugar privilegiado en la metafísica tradicional, en tanto que ésta se ha dado a la tarea de demostrar su existencia. Pero dicha tarea metafísica ha sido



inútil ya que ha desembocado en sofismas. Finalmente, Kant cree haber resuelto el problema de Dios por la vía de la *razón práctica*. El *faktum* moral, la ley moral, conduce al ser humano a postular la existencia de Dios. Éste, que en el uso teórico de la razón no es más que una *idea reguladora* del conocimiento, se “convierte” en una realidad inteligida por la razón práctica. Kant, pues, ha dado respuesta al problema de Dios a través de su *teísmo moral*.

## BIBLIOGRAFÍA

Obras de Kant:

- *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1913.
- *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición de Luis Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, Madrid, 1999.
- *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

De otros autores:

- Colomer, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger. I. La filosofía trascendental: Kant*. Herder, Barcelona, 1986.
- Deleuze, G., *Filosofía crítica de Kant*. Cátedra, Madrid, 1963.
- Estrada, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*. Trotta, Madrid, 1994; *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Trotta, Madrid, 1994.
- Gadamer, H.-H., *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid, 2001
- García Morente, M., *La filosofía de Kant*. Espasa-Calpe, Madrid, 1917.
- García Morente, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1964.
- Menéndez U., E., *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Tecnos, Madrid 1979.
- Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

- <sup>1</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 19. En adelante: CRP.
- <sup>2</sup> Kant parte de la distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos. Analíticos son aquellos juicios en los cuales el predicado del juicio está contenido en el concepto del sujeto, es decir, aquellos en los cuales lo que el predicado establece respecto del concepto del sujeto es algo que ya está contenido previamente en el concepto del sujeto. El ejemplo que Kant pone es el siguiente: "Todos los cuerpos son extensos". Efectivamente, basta con pensar el concepto cuerpo para darme cuenta de su extensión. El fundamento que legitima este tipo de juicios es el principio de identidad. En este sentido, los juicios analíticos son *a priori*, es decir, su legitimidad no estriba en la experiencia. Por eso decimos que son verdaderos, universales y necesarios. Sin embargo, con este tipo de juicios no avanza el conocimiento, puesto que en todo juicio analítico el predicado no hace otra cosa que señalar algo que ya estaba contenido en el concepto del sujeto.

Los juicios sintéticos, por su parte, son aquellos en los cuales el predicado del juicio no está contenido en el concepto del sujeto, es decir, aquellos en los cuales lo que el predicado establece respecto del concepto del sujeto es algo nuevo que no estaba contenido en éste. Tal es el caso de este juicio: "Todos los cuerpos son pesados". Kant afirma que "el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consiguientemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético". En este sentido, la fuente de estos juicios la encontramos en la experiencia, es decir, son juicios *a posteriori*. Es gracias a la experiencia que en el juicio el predicado dice algo nuevo del sujeto. Pero tampoco con este tipo de juicios avanza el conocimiento, puesto que tales juicios al depender de la experiencia son particulares y contingentes. En otras palabras, carecen de necesidad y de universalidad. Y estas son características esenciales del conocimiento científico.

Entonces, ni los juicios analíticos (*a priori*) ni los juicios sintéticos (*a posteriori*) nos conducen a un conocimiento científico. Dichas ciencias son posibles debido a que operan con juicios sintéticos *a priori*; este tipo de juicios híbridos poseen el carácter de aumentar el conocimiento (son sintéticos), pero no tienen su fuente en la experiencia, sino que son *a priori*. La obra kantiana, pues, tiene que investigar las condiciones del sujeto cognoscente que hacen posible la formulación de dichos juicios.

- <sup>3</sup> M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa, México, 1964, p. 241.
- <sup>4</sup> CRP, p. 9.
- <sup>5</sup> Cfr. G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra, Madrid, 1963. En esta obra Deleuze define dos sentidos del término kantiano de *facultad*. Él aclara entre un "Primer sentido de la palabra facultad" y un "Segundo sentido de la palabra facultad". Pues bien, nosotros estamos usando el término en su primer sentido. Así lo expresa él: "Toda representación está en relación con algo distinto de ella, objeto y sujeto. Distingamos tantas *facultades del espíritu* como tipos de relación. En primer lugar,

una representación puede referirse al objeto desde el punto de vista de la concordancia o de la conformidad: este caso, el más simple, define la *facultad de conocer*. En segundo lugar [...]”. En este sentido, pues, empleamos nosotros dicho término.

<sup>6</sup> CRP, p. 58.

<sup>7</sup> CRP, pp. 60-61.

<sup>8</sup> Aquí empleamos el “Segundo sentido de la palabra facultad”. Así lo expresa Deleuze: “Pero en un segundo sentido, “facultad” designa una fuente específica de representaciones. Se distinguirá, pues, tantas facultades como especies de representación” (*Ibidem*, pp.21-22). Efectivamente, de acuerdo a este segundo sentido, nosotros poseemos una facultad receptiva (*sensibilidad*) y tres facultades activas (*imaginación, entendimiento y razón*). Como se verá, las representaciones, intuiciones puras, de la sensibilidad son el espacio y el tiempo.

<sup>9</sup> Cfr. M. García Morente, *op. cit.*, p. 248.

<sup>10</sup> M. García Morente, *op. cit.*, p. 251.

<sup>11</sup> De nuevo, aquí empleamos el “Segundo sentido de la palabra facultad”, según el estudio de G. Deleuze (*Cfr. pp. 21-24*).

<sup>12</sup> CRP, p. 93.

<sup>13</sup> CRP, p. 100.

<sup>14</sup> CRP, pp. 106-7.

<sup>15</sup> M. García Morente, *La filosofía de Kant*. Espasa-Calpe, Madrid, 1917, p. 82.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>17</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 80-93.

<sup>18</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 34.

<sup>19</sup> CRP, p. 301.

<sup>20</sup> CRP, p. 305.

<sup>21</sup> CRP, p. 305-6.

<sup>22</sup> CRP, p. 315.

<sup>23</sup> CRP, p. 315.

<sup>24</sup> CRP, p. 322-3.

<sup>25</sup> M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía...* *op. cit.*, p. 298. El subrayado es nuestro.

<sup>26</sup> CRP, p. 45.

<sup>27</sup> CRP, p. 497.

<sup>28</sup> CRP, p. 501-2.

<sup>29</sup> E. Colomer, *op. cit.*, p. 177.

<sup>30</sup> CRP, p. 504.

- <sup>31</sup> CRP, p. 507.
- <sup>32</sup> J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*. Trotta, Madrid, 1994, p. 131.
- <sup>33</sup> CRP, p. 519.
- <sup>34</sup> CRP, p. 521.
- <sup>35</sup> J. A. Estrada, *op. cit.*, p. 124.
- <sup>36</sup> E. Colomer, *op. cit.*, p. 175.
- <sup>37</sup> CRP, p. 530.
- <sup>38</sup> CRP, p. 531-2.
- <sup>39</sup> J. A. Estrada, *op. cit.*, p. 122.
- <sup>40</sup> Para efectos de claridad, reproduciremos aquí el texto completo de G. Deleuze que habla sobre el "Primer sentido de la palabra facultad" —puesto que anteriormente solo expusimos un fragmento—: "Toda representación está en relación con algo distinto de ella, objeto y sujeto. Distinguimos tantas *facultades del espíritu* como tipos de relación. En primer lugar, una representación puede referirse al objeto desde el punto de vista de la concordancia o de la conformidad: este caso, el más simple, define la *facultad de conocer*. En segundo lugar, la representación puede entrar en relación de causalidad con su objeto. Es el caso de la *facultad de desear*: "facultad de ser, con sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de tales representaciones" (*Ibidem*, pp. 14-15).
- <sup>41</sup> M. García Morente, *La filosofía de Kant... op. cit.*, p. 144.
- <sup>42</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1913, p. 27. En adelante: CRPr.
- <sup>43</sup> CRPr, p. 67-68.
- <sup>44</sup> CRPr, p. 73.
- <sup>45</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición y traducción de Luis Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, Madrid, p. 63. En adelante: FMC.
- <sup>46</sup> FMC, p. 54.
- <sup>47</sup> FMC, p. 54-55 y 58.
- <sup>48</sup> CRPr, p. 126.
- <sup>49</sup> CRPr, p. 33.
- <sup>50</sup> CRPr, p. 34.
- <sup>51</sup> CRPr, p. 34.
- <sup>52</sup> CRPr, pp. 35 y 36.
- <sup>53</sup> CRPr, p. 36.
- <sup>54</sup> CRPr, p. 37.

- <sup>55</sup> CRPr, p. 38.
- <sup>56</sup> CRPr, p. 41.
- <sup>57</sup> CRPr, p. 45.
- <sup>58</sup> CRPr, p. 50.
- <sup>59</sup> FMC, p. 67.
- <sup>60</sup> FMC, p. 104.
- <sup>61</sup> J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Trotta, Madrid, 1994, p. 106.
- <sup>62</sup> FMC, pp. 129 y 130.
- <sup>63</sup> CRPr, p. 12.
- <sup>64</sup> En la *Crítica de la razón pura* Kant llega a afirmar que “la meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios” (p. 626).
- <sup>65</sup> FMC, p. 132.
- <sup>66</sup> CRPr, p. 136.
- <sup>67</sup> CRPr, p. 137.
- <sup>68</sup> E. Colomer, *op. cit.*, p. 228.
- <sup>69</sup> “Ciudadano de dos mundos (1985)”, en H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid, 2001, p. 182.
- <sup>70</sup> Ver nota N° 64, p. 37.
- <sup>71</sup> CRPr, p. 172.
- <sup>72</sup> CRPr, pp. 157 y 158.
- <sup>73</sup> CRPr, p. 160.
- <sup>74</sup> E. Colomer, *op. cit.*, p. 232. \* Éste subrayado es nuestro.
- <sup>75</sup> CRPr, pp. 161 y 162-63.
- <sup>76</sup> CRPr, p. 176.
- <sup>77</sup> X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 103.
- <sup>78</sup> *Ib ídem*, p. 101.
- <sup>79</sup> J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios... op. cit.*, p. 113.
- <sup>80</sup> Cfr. Enrique M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Tecnos, Madrid, 1979, p. 73. En una nota a pie de página, Ureña señala las distintas denominaciones que utiliza Kant para los dos tipos de religión.
- <sup>81</sup> Citado por Enrique M. Ureña, *op. cit.*, p. 71.

- <sup>82</sup> I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 60. En adelante: RLMR.
- <sup>83</sup> RLMR, p. 19.
- <sup>84</sup> Cfr. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios... op. cit.*, pp. 119-120.
- <sup>85</sup> CRPr, p. 181.
- <sup>86</sup> Cfr. E. Colomer, *op. cit.*, p. 272.
- <sup>87</sup> RLMR, p. 150.
- <sup>88</sup> RLMR, p. 166.
- <sup>89</sup> RLMR, p. 150.
- <sup>90</sup> RLMR, p. 109.
- <sup>91</sup> Enrique M. Ureña, *op. cit.*, p. 89.
- <sup>92</sup> E. Colomer, *op. cit.*, p. 240.
- <sup>93</sup> *Ibidem*, p. 241.
- <sup>94</sup> CRPr, p. 199.
- <sup>95</sup> CRPr, pp. 182-183
- <sup>96</sup> CRPr, p. 183.

