

TESIS DOCTORAL.

2015.

**LA IDEA DE DIOS SEGÚN KANT.
EL LUGAR QUE OCUPA LA IDEA DE DIOS EN LA
FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT.**

Ruth Calvo Portela.

Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía.

Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Facultad de filosofía, Departamento de Filosofía.

Director: Dr. Don Jacinto Rivera de Rosales Chacón.

Dr. Don Oscar Cubo Ugarte.

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad
Nacional de Educación a Distancia UNED.

La idea de Dios según Kant. El lugar que ocupa la idea
de Dios en la filosofía crítica de Kant.

Ruth Calvo Portela. Diplomada de Estudios Avanzados (DEA) en
Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.

Dr. D. Jacinto Rivera de Rosales Chacón.

Dr. D. Oscar Cubo Ugarte.

Agradecimientos.

Antes de iniciar el desarrollo de esta tesis doctoral deseo manifestar mi agradecimiento a todas las personas que me han ayudado en el estudio de la filosofía y en la preparación y redacción de esta tesis.

De forma especial deseo mostrar mi agradecimiento a Jacinto Rivera de Rosales, a Oscar Cubo, a María José Callejo y a José María Bravo Navalpotro. También me gustaría mencionar a mis compañeros, Isabel Gamero, Eduardo Maura, Javier Fabo, Miguel Ramirez y Rubén García López, que me han apoyado en mi proyecto y se han leído los borradores y me han aconsejado. Por último me gustaría mencionar el apoyo de mi familia y en especial de mi padre, Alberto Calvo Mejjide.

INDICE

Introducción.....	12
I. El concepto de Dios en el ámbito teórico o el agnosticismo especulativo kantiano.....	18
Introducción.....	18
1.1. La primera síntesis. Los esquemas de la imaginación.....	23
1.1.1. Imaginación reproductiva e imaginación productiva.....	24
1.1.2. La imaginación y la desconocida raíz común.....	26
1.1.3. Los límites de la facultad de imaginar.....	28
1.1.4. El uso de la imaginación en la <i>KrV</i>	29
1.2. La segunda síntesis. Los conceptos del entendimiento.....	32
1.2.1. La deducción trascendental de las categorías.....	32
1.2.1.1. La deducción trascendental según la primera edición de la <i>Crítica de la razón pura</i>	32
a) Las tres síntesis de la imaginación reproductiva.....	33
b) La apercepción trascendental.....	35
c) Las categorías como conocimiento a priori.....	39
d) El entendimiento y la posibilidad de conocimiento.....	42
1.2.1.2. La deducción trascendental según la segunda edición de la <i>Crítica de la razón pura</i>	46
a) La originaria unidad sintética de la apercepción.....	47
b) El límite del uso de las categorías.....	49
c) El “Yo pienso” kantiano frente al “Yo pienso” cartesiano.....	51
d) Deducción trascendental de los conceptos del entendimiento en su uso empírico.....	54
1.2.2. La doctrina trascendental del juicio.....	56

1.2.2.1.	Axiomas de la intuición.	59
1.2.2.2.	Anticipaciones de la percepción.	60
1.2.2.3.	Analogías de la experiencia.	62
1.2.2.4.	Postulados del pensar empírico en general.	65
	a) El postulado de la posibilidad.	66
	b) El postulado de la realidad.	67
	c) El postulado de la necesidad.	70
1.2.3.	La distinción de todos los objetos en general entre los fenómenos y los noúmenos.	71
1.2.3.1.	La demarcación de la frontera del entendimiento.	72
1.2.3.2.	El noúmeno como “causa” del fenómeno.	74
1.2.3.3.	El noúmeno en sentido negativo y en sentido positivo.	77
1.2.3.4.	El campo legítimo del conocimiento.	79
1.2.4.	La anfibología de los conceptos de reflexión.	80
1.3.	La tercera síntesis. Las ideas de la razón.	83
1.3.1.	El problema de la totalidad o la búsqueda de lo incondicionado, las ideas de la razón pura.	86
1.3.2.	El uso dialéctico de las ideas de la razón.	89
1.3.2.1.	La psicología racional o los paralogismos de la razón pura.	89
1.3.2.2.	La cosmología racional o las antinomias de la razón pura.	92
	a. La exigencia de totalidad.	93
	b. La estructura de las antinomias.	94
	c. El error fundamental de las antinomias.	96
1.3.3.	Las demostraciones de la existencia de Dios o el Ideal de la razón pura.	98
1.3.3.1.	Antecedentes pre-críticos.	102
1.3.3.2.	La crítica al argumento ontológico.	105
1.3.3.3.	La crítica al argumento cosmológico.	109
1.3.3.4.	La idea de Dios desde la cuarta antinomia.	111

1.3.3.5.	Explicación de la ilusión dialéctica de las pruebas transcendentales del Ser necesario.	115
1.3.3.6.	Crítica al argumento físico- teleológico.	116
a)	La prueba físico- teleológico en la primera Crítica.	116
b)	El uso regulativo del argumento físico- teleológico.	118
1.3.3.7.	El fracaso de la razón especulativa a la hora de fundar una teología.	120
1.3.4.	El uso regulativo inmanente de las ideas de la razón pura. ¿Para qué sirve la idea de Dios?	121
1.4.	Conclusión del primer capítulo. ¿Por qué hablar de un agnosticismo especulativo?	128
1.4.1.	Del <i>Deus absconditus</i> luterano a la imposibilidad de conocimiento respecto a Dios.	131
1.4.2.	La función del agnosticismo especulativo. La necesidad de despejar el camino.	137
II.	Dios desde el punto de vista práctico.	145
	Introducción	145
2.1.	La evolución desde el Canon de la <i>KrV</i> a la <i>KpV</i> en la exposición de la moral y en el tratamiento de Dios.	147
2.1.1.	El Primer esbozo de la moral y de los postulados prácticos.	148
2.1.1.1.	El resurgir de la fe y la respuesta a los fines esenciales de la razón.	148
2.1.1.2.	Los sentidos de la libertad.	152
2.1.1.3.	El primer esbozo de la separación entre la razón práctica y la pragmática.	153
2.1.1.4.	La primera definición de la moral como hacerse digno de la felicidad.	155
2.1.1.5.	La necesidad de los postulados de la razón práctica en la formulación de la ley moral del Canon.	156

2.1.1.6.	El papel del sentimiento en la ley moral para el ser racional finito.	157
2.1.2.	La purificación de la ley a través de la noción de “buena voluntad” y la categorización de la ley moral.	159
2.1.2.1.	La buena voluntad kantiana.	159
1.	La pureza de la ley moral.	160
2.	Una ley formal.	164
2.1.2.2.	De los deseos a la libertad.	167
1.	Deseos y finitud.	168
2.	La dialéctica del deseo.	170
2.1.2.3.	La libertad trascendental y la libertad práctica.	173
1.	La libertad trascendental en la primera Crítica.	173
2.	La libertad práctica y la armonización de los tipos de causalidad.	176
3.	Querer puro o moral.	179
2.1.2.4.	La formulación del imperativo categórico y su posibilidad.	182
1.	Formulación del imperativo categórico.	183
a)	La primera formulación del imperativo categórico.	184
b)	La segunda formulación del imperativo categórico.	185
c)	La tercera formulación del imperativo categórico.	189
2.	Dos sendas para llegar al imperativo categórico.	190
3.	El Reino de los fines.	192
4.	Las tres formulaciones de un solo imperativo moral.	194
5.	¿Cómo es posible el imperativo categórico?	199
2.1.3.	La segunda Crítica como el último paso para fundar la independencia moral y el distanciamiento con la idea de Dios.	201
2.1.3.1.	La consolidación de la ley moral como <i>Faktum der Vernunft</i> .	202
1.	La libertad como <i>ratio essendi</i> de la ley moral.	202
2.	La ley moral como principio sintético a priori.	207
3.	La ley moral como axioma práctico. El “Yo- actúo”.	210
4.	La ley moral y la felicidad.	212
5.	La realización de la libertad en el mundo sensible.	216
2.1.3.2.	La pureza de la ley moral y el problema de los móviles.	217
1.	La distinción entre la moral y la prudencia.	217

2.	El objeto de la ley moral.	220
a)	Un principio práctico formal, independiente de la experiencia.	220
b)	Los dos pliegues de la libertad.	221
c)	La ley moral como punto de partida	224
d)	La facultad de juzgar respecto a la razón práctica.	227
3.	El respeto como único móvil de la razón práctica.	229
a)	De qué modo la ley moral se torna móvil de la voluntad.	230
b)	Los intereses de la razón práctica.	235
2.2.	El postulado de la existencia de Dios.	239
2.2.1.	La prueba moral de la existencia de Dios en la Dialéctica de la <i>KpV</i> .	242
2.2.1.1.	El concepto de Bien sumo y el peligro de la antinomia.	243
2.2.1.2.	El Bien sumo y los intereses de la razón pura.	248
2.2.1.3.	Del Bien sumo al postulado de la inmortalidad del alma.	250
a)	La inmortalidad del alma como progreso continuado hacia la santidad.	251
b)	La idea del Reino de Dios.	254
2.2.1.4.	El postulado de la existencia de Dios.	256
2.2.1.5.	La tensión entre la autonomía de la voluntad y la cuestión de la esperanza.	259
2.2.1.6.	La ampliación de la razón pura desde un punto de vista práctico.	261
2.2.1.7.	La determinación de la idea de Dios.	265
a)	Los atributos morales de Dios.	266
b)	Los atributos no morales de Dios.	267
2.2.1.8.	La fe en Dios como resultado de una exigencia subjetiva de la razón pura.	270
2.2.2.	De la físico- teología y de la teología moral. El discurso de la tercera Crítica (1790).	272
2.2.2.1.	Mecanismo y finalidad.	273
2.2.2.2.	Finalidad de la naturaleza y fin natural.	277
2.2.2.3.	El fin último (<i>letzter Zweck</i>) de la Naturaleza.	280

2.2.2.4.	El fin final (<i>Endzweck</i>) de la creación.	286
2.2.2.5.	La aquiescencia de la fe racional.	294
2.2.3.	El postulado de Dios a través de la exigencia de justicia en el discurso de la teodicea (1791).	297
2.2.3.1.	El problema de la conciliación entre un Dios moral y el mal en el mundo.	297
a.	El mal contra la santidad divina.	298
b.	El mal contra la bondad divina.	300
c.	El mal contra la justicia divina.	301
2.2.3.2.	La solución de la teodicea desde la perspectiva práctica.	303
2.2.3.3.	La teodicea y la libertad.	307
2.3.	Conclusiones de la segunda parte.	313
2.3.1.	La aporía del <i>Faktum</i> de la razón práctica.	313
2.3.2.	El silogismo práctico y la fundamentación de la moral.	316
2.3.3.	La independencia de la moral frente a todo motivo impulsor, incluido la idea de Dios.	320
2.3.4.	La relación- tensión- entre la moral y el postulado de Dios y el de la inmortalidad del alma.	323
2.3.5.	El problema de la meta ucrónica.	325
III.	El Dios de la religión, según Kant. La interpretación del Dios cristiano a la luz del criticismo.	333
	Introducción.	333
3.1.	El mal radical y la necesidad de una revolución interior.	335
3.1.1	El problema que plantea la idea de un mal innato y adquirido.	335
3.1.1.1.	La compatibilidad entre la noción de un mal ético y un mal metafísico.	336
3.1.1.2.	La representación simbólica de la noción de mal radical.	342
3.1.1.3.	La propensión al mal: fragilidad, impureza y malignidad.	345
3.1.2.	La restauración en el bien y el papel del auxilio divino.	349

3.1.2.1.	El papel de la gracia en la filosofía kantiana.	349
3.1.2.2.	La disposición al bien en el hombre.	351
3.1.2.3.	La revolución interior.	353
3.1.2.4.	Las dificultades de la revolución interior.	358
3.1.3.	El mal como una propensión en el hombre o como una naturaleza corrompida.	364
3.1.3.1.	El <i>homo corruptus</i> frente al mal radical.	365
3.1.3.2.	La importancia de la intención frente a las obras.	372
3.1.3.3.	La posibilidad de conversión y la idea de justicia.	378
3.1.4.	Kant y Fichte. La entrada de la oscuridad en la luz de la Razón.	384
3.2.	Interpretación moral de algunos elementos religiosos.	397
3.2.1.	El hombre viejo y el hombre nuevo. La interpretación de la figura de Adán y de Jesús.	404
3.2.2.	El diablo símbolo de la propensión al mal en el hombre.	411
3.2.3.	La dos Iglesias, la visible y la invisible. La función de la idea del Reino de Dios.	415
3.2.4.	El sentido moral de la trinidad.	426
3.3.	La entrada en la Filosofía de la Religión.	434
3.3.1.	La noción de Filosofía de la Religión.	435
3.3.2.	La hermenéutica de la religión según Kant.	438
3.3.3.	La primacía de la moral y el rechazo de todo elemento religioso que no sirva para el perfeccionamiento moral.	443
3.3.3.1.	El rechazo de cualquier <i>Shwärmerei</i> .	446
3.3.3.2.	El alargamiento de lo moral a lo religioso.	453
3.3.3.3.	La identificación entre la moral y la religión.	456
3.3.4.	¿El falso servicio a Dios como apoyo a la perfección moral?	468
3.3.5.	El conflicto de las facultades de filosofía y teología, y el derecho a interpretar las Escrituras.	473
3.4.	Conclusiones de la tercera parte.	477
3.4.1.	El problema del mal radical, el contrapeso al optimismo kantiano.	477
3.4.2.	El papel de la religión en la filosofía práctica.	479
3.4.3.	La religión en los límites de la razón práctica.	480

Conclusiones finales._____484

Bibliografía_____487

Introducción.

Presentación.

Bajo el título: “La idea de Dios según Kant. El lugar que ocupa la idea de Dios en la filosofía crítica de Kant.” se pretende realizar un análisis de lo que supone la divinidad en la filosofía kantiana con especial interés en el lugar que ocupa dicha idea desde el uso teórico de la razón hasta su papel en los escritos sobre religión y en la obra póstuma. Como indica el subtítulo, el trabajo se centrará en mostrar a dónde conduce el análisis de la idea de Dios en la filosofía kantiana y el lugar que ocupa dicho concepto, que es esencial, aunque también problemático. La importancia, por un lado, de esta idea de la razón me parece motivo suficiente para haber profundizado en ella, pero, por otro, la influencia que tiene Kant en los pensadores posteriores y la forma en la se va desplegando la filosofía de la religión son elementos cruciales que hay que tener en cuenta.

Para ello se van a destacar tres puntos, que se desarrollarán a lo largo del mismo.

1. En primer lugar el análisis se centrará en mostrar cómo la idea de Dios se hace imprescindible en el sistema del filósofo de Königsberg, pero a la vez en los problemas que acarrea el intento de superar los límites marcados por la primera Crítica. Ello pone en juego los conceptos de transcendencia y de inmanencia. Según Kant ninguna de las ideas de la razón pura puede tener un uso transcendente, ya que supondría un paso ilegítimo, la razón se adentraría en el territorio de la ilusión, lo que conduciría a una dialéctica. Por ello la noción de Dios es una noción transcendente pero si ha de tener un uso correcto, éste habrá de ser inmanente. El desarrollo de esta tesis seguirá un orden cronológico desde la razón teórica hasta el *Opus postumum*, en donde parece defenderse la identificación entre la idea de Dios y la Razón práctica-autolegisladora.

El presente trabajo pretende seguir el desarrollo de la noción de la divinidad desde la razón especulativa, en donde juega sólo el papel de una hipótesis de trabajo, que marca de forma negativa los límites del conocer humano, hasta la obra póstuma, en la que la inmanencia de la divinidad parece clara. De ahí que se compare esta divinidad del último

Kant con la idea que propone Fichte en su etapa de Jena en la famosa polémica sobre el ateísmo.

2. En segundo lugar el análisis profundizará en la tensión entre la independencia de la moral y la idea de Dios. La divinidad en el sistema kantiano no puede ser el fundamento de la moral. El agnosticismo especulativo ayuda a desterrar la idea de Dios del fundamento de la moral. La moral se alza autónoma. Éste es uno de los mayores logros de Kant, propone una moral que no encuentre su fuente en la religión ni en la idea de Dios. Es crucial mantener la distancia entre la ética y la religión, pero ello no significa que la idea de Dios y la inmortalidad del alma no tenga un papel en relación con la razón práctica. El papel que le corresponde a la divinidad no es el fundamento, sino que la idea de Dios entra en escena cuando se pregunta por las consecuencias de la acción moral y por el sentido de la misma. La pregunta por la divinidad es según Kant una pregunta por el sentido y por la justicia. De ahí que dicha idea pase de ser una hipótesis en el uso teórico a considerarse un postulado en el práctico. La postulación de la idea de Dios basada en la exigencia de sentido de la razón humana conduce a una tensión entre el formalismo y la utopía, y a la aparición de una meta ucrónica. De ahí que la *fe racional* y la religión según Kant deban permanecer dentro de los límites de la mera razón.

3. El paso de la moral a la religión es el tercer punto que se analiza en el presente trabajo. Dicho paso supone el comienzo de la filosofía de la religión, aunque esta terminología no sea de la que se sirve Kant. En este tercer punto se profundiza en la noción de mal radical según Kant y en la hermenéutica que propone el pensador alemán de las Escrituras y las religiones positivas, que suponen una lectura completamente moral, en concreto ajustada a la moral kantiana, de lo que es la religión.

Estas dos ideas son las que más me interesan del presente trabajo. La noción de mal que propone Kant supone un alejamiento de la concepción ilustrada, es la aparición de una sombra en el mundo de la realidad en sí.

Por otro lado, la interpretación de la religión abre el camino, como ya se ha dicho, a la filosofía de la religión. La religión se pliega al sentido de la razón práctica y sus elementos son interpretados de acuerdo con la ley moral o rechazados por ir contra ella. De ahí que se pueda afirmar que la ley moral y la libertad son el eje respecto al cual giran no sólo la religión según Kant, sino todo su sistema. La primacía de la razón práctica queda asentada y completada en el escrito de *Der Streit*, en donde el filósofo alemán

defiende el derecho de la razón a interpretar las religiones positivas y los textos sagrados. La razón es erigida como juez no sólo del límite del conocimiento, sino también de la fe, que Kant ha rescatado. Por ello distingue la religión pura y la fe racional de la *Schwärmerei* y de las religiones positivas y religiones de la solicitud de favores, como el propio filósofo las denomina.

Metodología.

El desarrollo de estas tres tesis seguirá el mismo orden que se ve en las obras de Kant, de tal manera que el trabajo se ha dividido en tres capítulos o partes, que van desde la primera Crítica hasta los textos sobre religión y teología. En cada capítulo se inserta una introducción del mismo y unas conclusiones.

En la primera parte el análisis se centra en la *KrV* mostrando los límites del conocimiento y la crítica a las pruebas especulativas de la existencia de Dios. De ahí que se le denomine “El concepto de Dios en el ámbito especulativo o el agnosticismo especulativo kantiano”. Este capítulo es el que propone el marco en donde se va a mover la idea de la divinidad. La importancia de que no se sobrepase la frontera del territorio de la verdad se ve en el primer punto que se quiere destacar. Aunque esta idea y la relación entre transcendencia y inmanencia es un eje fundamental de todo el trabajo será en la primera parte donde se le dé mayor relevancia. Pero en la segunda y la tercera parte resurgirá dicha idea, sobre todo en el análisis de la identificación entre la razón práctica y la idea de Dios, que se realiza en la obra póstuma y que supone que la inmanencia de la idea de Dios cobra mayor importancia.

De la primera parte del trabajo se pretende destacar dos conclusiones, que darán pie a los capítulos posteriores. La primera es la noción de un *Deus absconditus* que Kant parece recoger de la tradición luterana. De ahí que se analice la influencia de las obras de Lutero en la filosofía de Kant. A lo largo del trabajo se profundizará en dicha comparación no sólo respecto a la función regulativa y negativa de Dios en la primera Crítica, sino en otros elementos posteriores, como son la idea de libertad y la noción de mal. La segunda conclusión muestra la necesidad de este agnosticismo especulativo para despejar el camino a la razón práctica.

La segunda parte del trabajo trata la idea de Dios desde la razón práctica. Para ello se analiza la fundamentación de la moral kantiana y el paso del formalismo ético a la noción de fe racional. De ahí que dicho capítulo esté dividido a su vez en dos partes: la primera se centra en la evolución de la exposición de la moral y su relación con Dios,

mientras que la segunda profundiza en el postulado de Dios. En el primer capítulo se analiza la formulación del imperativo categórico y la necesidad de que la ley moral sea libre de cualquier motivo impulsor impuro, incluyendo la idea de una divinidad. En el segundo se muestra la postulación de la idea de Dios según los distintos argumentos que Kant presenta, desde la Dialéctica de la *KpV* hasta la defensa de una teología moral en la tercera Crítica y la exigencia de sentido en el texto sobre el fracaso de la teodicea. Se analiza el mismo argumento desde estas tres perspectivas que conducen a la idea de una fe apoyada en la razón y a la noción de religión.

Si en la primera parte del trabajo se destaca la importancia de un uso inmanente de las ideas de la razón, en la segunda se señala la independencia de la moral frente a la idea de Dios y a la religión, pero a la vez se muestra la necesidad de dicha idea. De ahí que se destaque la tensión entre el formalismo y la utopía.

El paso de la ética a la religión abre la tercera parte del trabajo centrada en lo que suponen la religión para Kant. La instauración de la idea de Dios da pie a la filosofía de la religión. Kant desarrolla la interpretación de la religión dentro de las fronteras que han marcado su filosofía crítica. Se permite entrar al tribunal en el terreno de la religión y tomar los elementos que pertenecen al núcleo esencial de lo que denomina fe racional frente a lo accesorio y empírico. El lugar que ocupa Dios en su sistema conduce a una interpretación de las religiones empíricas a la luz del criticismo. Aunque el filósofo de Königsberg no rescatará todo elemento religioso, sino aquellos que se dejan leer desde la razón práctica. El título de su obra *La religión dentro de los límites de la mera religión* aclara completamente esta idea.

En el desarrollo de esta tesis se relacionará la filosofía de Kant con otros autores de los que cabe destacar a Fichte y a Lutero. Por un lado, la influencia de Lutero y del pietismo en Kant resulta innegable, por lo que considero necesario destacarla, ya que precisamente se está tratando la idea de Dios y la noción de fe racional. Por otro lado, considero que en algunos puntos la comparación entre Fichte y Kant puede ser ilustrativa. El desarrollo de la noción de mal y la postura sobre lo divino que propone Fichte en su etapa de Jena sirve de hilo conductor para analizar el pensamiento kantiano.

En el desarrollo de esta disertación se ha intentado leer la obra de Kant en versión original, por ello he realizado varias estancias en Alemania, concretamente a Trier, München y Berlin. Durante este tiempo he podido hacer uso de las bibliotecas de Ludwig Maximilians Universität München, Universität Trier y Humboldt- Universität zu Berlin.

Además me he puesto en contacto con varios profesores entre que me gustaría destacar al Profesor Christoph Asmuth y Bernd Dörflinger.

Abreviaturas:

A continuación se detalla las abreviaturas que se han utilizado en las citas de las obras de Kant:

Nova dilucidatio: Nueva elucidación de los primeros principios de la cognición Metafísica (1755).

Beweisgrund: El único argumento posible en apoyo de una demostración de la existencia de Dios (1763).

Untersuchung: Consulta sobre la distinción de los Principios de la Teología Natural y Moral (1764).

Träume: Sueños de un visionario comentados por los sueños de un metafísico (1766).

Dissertatio: Disertación: sobre la forma y los principios de lo sensible y el mundo inteligible (1770).

KrV: Crítica de la razón pura (1781- 1787).

Prol: Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia (1783).

Idee: Idea para una historia universal en clave cosmopolita (1784).

Was ist Aufklärung?: Respuesta a la pregunta: Qué es ilustración (1784).

Recensionen von JG. Heders: Revisión de Ideas de JG Herder sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad (1785).

GMS: Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785).

Anfangsgründe: Fundamentos metafísicos de la ciencia natural (1786).

Muthmaßlicher Anfang: Inicio conjetural de la historia humana (1786).

Was heißt?: ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (1786).

KpV: Crítica de la razón práctica (1788).

KU: Crítica de la facultad de juzgar (1790).

Theodizee: Sobre el fracaso de todo intento especulativo en teodicea (1791).

Die Religion: La religión en los límites de la mera razón (1793).

Über den Gemeinspruch: Sobre el tópico: Esto puede ser cierto en teoría, pero no se aplica en la práctica (1793).

Das Ende aller Dinge: El final de todas las cosas (1794).

Zum ewigen Friede: Hacia la paz perpetua. Un bosquejo filosófico (1795).
MS: Metafísica de las costumbres (1797).
Anthropologie: Antropología desde un punto de vista pragmático (1798).
Der Streit: La contienda entre facultades (1798).
Fortschritte: ¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha realizado en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? (1804?).
Phil. Rel. Pöl: Philosophische Religionslehre nach Pölitz (1817).
Nat. Theol. Volck: Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach (1817).
Danz. Rat. Theol: Danziger Rationaltheologie nach Baumbach (1817).
Opus Póstumum: Transición desde los primeros fundamentos metafísicos de la ciencia natural a la Física (1936- 1938).
Briefe über Moral und Religion: Correspondencia.

I. El concepto de Dios en el ámbito teórico o el agnosticismo especulativo kantiano.

Introducción.

En lo referente a la etapa crítica de la obra de Kant, la que comienza en 1781 con la *Crítica de la razón pura*, la idea de Dios es tratada en un primer momento por este autor desde la razón especulativa. Siguiendo la misma línea que presentan sus escritos, comenzaré mi exposición por el terreno del uso teórico de la razón. Desde este uso parece que Kant no se decanta ni por una negación ni por una afirmación de la existencia de Dios, sino por una imposibilidad a la hora de contestar a la pregunta acerca de su realidad y de hallar, en el terreno de la razón pura especulativa, una prueba que se pueda considerar conocimiento. Por ello, me decido a denominar su postura como un agnosticismo.¹ El camino especulativo queda vetado, porque no hay uso trascendental de las categorías. El límite del conocimiento implica que no haya respuesta posible a tales preguntas, las cuales sobrepasan el terreno de las intuiciones sensibles. Pero no será un recorrido vano, ya que gracias a este agnosticismo queda libre la vía práctica, única vía posible para afirmar la existencia de Dios; de tal manera que Kant pasará de este agnosticismo especulativo a la prueba moral de la existencia de Dios y a la idea de la fe racional.

En este primer apartado me propongo centrarme en el ámbito teórico y en lo que éste implica para la idea de Dios. Por ello, haré un repaso de la analítica trascendental y de la dialéctica trascendental para ver cuáles son los límites del conocer según Kant y la crítica del uso trascendental de las categorías en las tres ideas de la razón, centrándome en la del Ser supremo. También destacaré el uso positivo que estas mismas ideas desempeñan, su función regulativa. El estudio de la aplicación de las categorías, aunque puede resultar pesado, me parece necesario para aclarar lo que implica la idea de Dios y los límites de la misma, límites que son los propios del hombre como ser racional finito. Con la intención de ver por qué Kant no acepta ninguna de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, hay que asentar las bases de lo que es el conocimiento.

¹ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 251.

Conviene decir que el concepto de Dios surge como una idea de la razón, que hace referencia a la totalidad, a lo incondicionado; al igual que las otras dos, la del alma y la del mundo (como totalidad). La idea de Dios presenta una síntesis, que no versa ya sobre lo concreto, sobre lo empírico, sino que se acerca a lo suprasensible e intenta abarcarlo. El conocimiento, según Kant, es síntesis;² así que al proponer esta síntesis racional de la totalidad y de lo incondicionado de lo que se trata es de conocer lo que supera el ámbito de la experiencia posible, el cual sólo alcanza lo condicionado. La síntesis implica la ligazón de lo sensible mediante una regla³, es lo que se conoce como juicio. Como el mismo Kant reconoce, el error y la verdad se producen en el juicio, no en el objeto⁴. El Juicio es la capacidad de pensar lo particular dentro de lo general, de lo universal, del concepto.⁵

Para mostrar esto con más detenimiento conviene ver cuáles son las síntesis que realiza el sujeto trascendental. Se pueden encontrar tres síntesis: la que realiza en primer lugar la imaginación; la que, posteriormente, lleva a cabo el entendimiento y la que intenta alcanzar lo suprasensible, que es propuesta por la razón. Las dos primeras se mantienen en el ámbito de lo empírico, de lo concreto, y marcan lo que es el límite del conocimiento. Las dificultades vendrán en la tercera síntesis, que es justo la que propone el concepto de Dios, como totalidad de toda la realidad, de todas las cosas en general. Con objeto de ver lo que supone este concepto y el uso correcto que propone la crítica, hay que comenzar por ver los límites del conocimiento⁶. Para ello se verá lo que implican los tres tipos de síntesis, comenzando por la de la imaginación, al ser la primera en darse, y llegando hasta la síntesis de lo incondicional con sus tres objetos: alma, mundo y Dios. Se mostrará por qué estas tres ideas no conducen a una validez objetiva y cuál es el uso que se les puede dar, especialmente a la idea del ser supremo. La crítica de las pruebas especulativas revestirá especial importancia, ya que para abrir el hueco a la fe y a la religión y llegar a

² Cfr. Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, pág. 127.

³ Cfr. Kant, *KrV*, A77, B102; A 77, B 103- A 78, B 104.

⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A293, B350.

⁵ La idea de Juicio la trata Kant en varios pasajes cabe destacar cfr. Kant, *Ibidem*, A132, B171, A 137, B 176- A 138, B 177; A 247, B 304.

⁶ La misma noción de crítica significa en la obra kantiana fijar los límites, tal y como expone Heidegger: “Esta fijación de límites, no es en primer término limitación frente a..., sino limitación dentro de..., en el sentido de indicación de la estructura interna de la razón pura. Poner de relieve los elementos estructurales y la estructura de los elementos de la razón pura es hacer resaltar las distintas posibilidades del uso de la razón, y de las reglas correspondientes. (...) La crítica se convierte ahora en la medida que pone los límites de todo el ámbito de la razón pura.” Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, pág. 117- 118.

un concepto de Dios que satisfaga las demandas prácticas de la razón, Kant tiene que desmontar el edificio teológico asentado en argumentos inválidos, los cuales no respetan el uso inmanente del entendimiento. Junto con éstos, se expondrá el primer acercamiento que realiza Kant hacia el Dios que defenderá luego en la *Religión*.

Hay que tener en cuenta que las categorías sólo tienen uso en el ámbito empírico, y que, por lo tanto, no pueden aplicarse a la realidad como ésta es en sí. Conviene aclarar esto antes de seguir viendo lo que son los esquemas. El conocimiento en el hombre procede de la sensibilidad y del entendimiento⁷; es decir, de la facultad de recibir impresiones y de la facultad de conocer los objetos sintetizando regladamente la multiplicidad sensible. Hay, pues, dos elementos: las intuiciones y los conceptos.⁸ Éstos por sí mismos no producen conocimiento si no van acompañados de alguna intuición, y viceversa, las intuiciones también precisan de las categorías para que haya conocimiento.⁹ Kant distingue, tanto respecto a los conceptos como respecto de las intuiciones, los elementos puros de los que son empíricos. Los elementos puros son aquellos que no contienen nada material, constituyendo sólo la forma del pensar o del intuir.¹⁰ Al ser formales son formas a priori del sujeto trascendental, en contraposición con el a posteriori.¹¹

Las intuiciones en el hombre sólo pueden ser sensibles, ya que éste no tiene capacidad de crear los objetos *ex nihilo*, como lo haría un Dios creador, sino que se ve afectado por ellos.¹² Esto va a implicar el límite del conocer humano. El conocimiento no puede darse sin la unión de ambos elementos, la sensibilidad y el entendimiento. Ahora interesa destacar las reglas del pensar, ya que es la síntesis lo que se estudia. La que se encarga de estas reglas es la lógica, ya sea la general, que se ocupa de la forma del pensar haciendo abstracción de todo lo empírico, o la lógica trascendental, que se ocupa de las leyes del entendimiento en cuanto éstas se refieren a objetos a priori. La diferencia entre ambas consiste en que la lógica general se ocupa tanto de conocimientos puros como

⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A15, B 29; A 50, B 74.

⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A19, B33.

⁹ Cfr. Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, pág. 132- 133.

¹⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A50, B 74.

¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 2- 3.

¹² Cfr. Kant, *Ibidem*, A51, B 75.

empíricos; mientras que la trascendental, sólo mira los objetos puros, totalmente a priori.¹³

La lógica general tiene como objetivo exponer los criterios de verdad. De modo que lo que no se ajusta a sus reglas es falso, puesto que implica una contradicción del entendimiento consigo mismo. Se trata, pues, de una condición negativa de verdad, la cual se fija en la forma de la verdad: la coherencia del pensar, la exigencia de no contradicción. Ahora bien, esto no es suficiente, ya que nada dice respecto del contenido.¹⁴ La parte de la lógica formal que se centra en esto es la analítica, que constituye la prueba negativa de la verdad del conocimiento. Cuando la lógica es utilizada como *organon*, y no sólo como *canon*, intentando producir afirmaciones objetivas únicamente con las categorías o conceptos, se cae en un uso ilegítimo de éstas, en un abuso. El uso como *organon*, como instrumento del discurso, es un uso hiperfísico, que lleva a la lógica de la ilusión. Hay que tener en cuenta para no caer en esta ilusión que la lógica sólo suministra las condiciones formales del conocer, de tal forma que intentar que sea un instrumento para ampliarlo es pura dialéctica.¹⁵ Hay que distinguir entre lógica de la verdad y lógica de la ilusión, entre analítica trascendental y dialéctica trascendental.¹⁶ La dialéctica viola lo que Strawson denomina el principio de significatividad el cual defiende que el uso legítimo de los conceptos se da cuando éstos se ponen en relación con las condiciones empíricas.¹⁷

Las dos primeras síntesis pertenecen a la analítica. Ésta tiene que descomponer el conocimiento a priori en los elementos puros propios del entendimiento. Si tenemos en cuenta que el conocimiento tiene una parte material, que proviene de la experiencia, y otra formal, que es a priori,¹⁸ esta parte a priori es a la que se refiere Kant cuando afirma que no todo conocimiento proviene de la experiencia, aunque sea despertado por ella. La analítica se centra en este tipo de conocimiento puro, y, dentro de éste, en aquél que tiene su origen en el entendimiento, en contraposición con las intuiciones puras, que son el tiempo y el espacio.¹⁹ Por lo tanto, el aporte propio del entendimiento no es intuitivo, sino

¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A52, B76-A57, B82.

¹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A58, B 83- A 60, B 85.

¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 61, B 85.

¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 63, B 88.

¹⁷ Cfr. Strawson, Peter Frederick, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, pág. 14.

¹⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 64, B 89.

¹⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 85- 86, B 118.

discursivo.²⁰ No se funda en las afecciones como lo hace la sensibilidad. Sus bases son las funciones, que son las unidades del acto en las que se ordenan, en una sola, varias representaciones. Esto es la espontaneidad del entendimiento, frente a la receptividad de la sensibilidad.

Deleuze expone claramente la diferencia entre el espacio- tiempo y las categorías. Las dos son determinaciones a priori del sujeto, condiciones epistémicas, usando la terminología de Allison²¹, pero no son irreducibles la una a la otra. El espacio y el tiempo son las determinaciones o las condiciones en las que aparece el objeto. Hay un orden espacio-temporal que es distinto del categorial. Están vinculadas entre sí, pero sin que sean reducibles a lo mismo, como lo muestra la diferencia entre la derecha y la izquierda. Dos manos en cuanto concepto son equivalentes, pero no por ello superponibles. La síntesis a priori se encarga de vincular ambos órdenes.²² Espacio y tiempo quedan como las formas de presentación del objeto, mientras que los conceptos puros son formas de la representación; esto es la diferencia entre la receptividad y la espontaneidad.²³ Por ello los conceptos no se refieren inmediatamente a los objetos, sino que su conocimiento es mediato; representación de una representación de un objeto. De manera que en los juicios se encuentra un concepto que sirve para varias representaciones. El conocimiento será la capacidad de subsumir las representaciones bajo conceptos.

Las funciones del entendimiento, cuando se hace abstracción de todo lo material, se pueden reducir a cuatro títulos, en los que se encuentran tres momentos (en cada uno). Estas funciones son: cantidad de los juicios, cualidad, relación y modalidad.²⁴ De aquí saldrán los cuatro tipos de categorías: de la cantidad (del sujeto al juicio), de la cualidad (de la cópula), de la relación (entre los elementos) y de la modalidad (en la que es puesto el objeto). Estas categorías no surgen de forma azarosa, sino que tienen su origen en la capacidad de juzgar. Finalmente lo que se tiene son cuatro lugares y doce categorías: unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad; posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia. Kant saca la tabla de categorías de la tabla de los

²⁰ Cfr. Kant, *Ibídem*, A 68, B 93.

²¹ Cfr. Allison, Henry E., *El Idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, pág. 40ss.

²² Cfr. Kant, *KrV*, A77, B102- 103.

²³ Cfr. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, pág. 40- 41.

²⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 70, B 95.

juicios lógicos²⁵, punto que se le ha criticado en muchas ocasiones, pero que ahora no interesa destacar.²⁶

Para que haya conocimiento, primero tiene que haber una intuición pura, que se aplica a la multiplicidad sensible de fenómenos; lo segundo es la síntesis de esa diversidad, producida por la imaginación; como tercer punto tiene lugar la síntesis de los conceptos, los cuales dan unidad: síntesis intelectual. Estos tres pasos son esenciales para que se dé el conocimiento, que da un último paso con la petición de incondicionalidad de la razón, pero que supera los límites de la experiencia, adentrándose en el terreno inseguro de lo suprasensible. Esta síntesis de la razón da lugar a las ideas. Según el filósofo de Königsberg la ideas surgen de forma natural en la razón, que tiende a unificar el conocimiento. Strawson no ve que esta última síntesis se siga de forma tan clara a como propone Kant, a pesar de admitir que el uso regulativo de estas ideas propone una tarea a la investigación científica, que es totalmente razonable.²⁷ Pero antes de ver este problema conviene analizar las dos primeras síntesis.

1.1. La primera síntesis. Los esquemas de la imaginación.

Los esquemas de la imaginación tienen como misión relacionar los conceptos del entendimiento con las intuiciones de la sensibilidad. Las categorías no pueden ser intuitas por los sentidos, tal cosa resultaría un absurdo. Aplicar los conceptos, que son heterogéneos, a la experiencia es imposible si no se cuenta con algún intermediario. Para explicar cómo es posible esto, Kant expone su doctrina del esquematismo trascendental, en donde propone este tercer término, que es homogéneo tanto a las categorías como a los fenómenos. Es, por un lado, puro, sin mezcla de elementos empíricos, pero por otro, es sensible. Dichos elementos son los esquemas trascendentales creados por la imaginación. Los esquemas permiten subsumir los fenómenos en los universales.²⁸

²⁵ Cfr. Kant, *Ibíd.*, A 80, B 106- A 81, B 107.

²⁶ Por señalar algunas de esas críticas cito a Strawson: “*Debe admitirse que cuando contemplamos el Cuadro de las categorías y lo comparamos con el Cuadro Lógico de los Juicios, no nos parece que le primero <<surja>> del segundo de esa forma tan fácil e inevitable que sugieren las palabras de Kant.*” Strawson, Peter Frederick, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, pág. 69.

²⁷ Cfr. Strawson, Peter Frederick, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, pág. 29-33.

²⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 138, B 177.

Los conceptos sólo tienen uso en la medida que bajo ellos caen una diversidad de objetos, sin referirse a la realidad en sí. Ahora bien, para conocer los conceptos, no sólo deben cumplir con las condiciones del pensar, sino también con las de la sensibilidad. Esto es lo que se denomina esquema. Éste es un producto de la imaginación, pero no es identificable con la imagen. La diferencia entre la imagen y los esquemas es que la primera no tiene por qué ser universal. Sin embargo los esquemas sí son universales y posibilitan un juicio, mientras que las imágenes versan sobre lo particular.²⁹

1.1.1. Imaginación reproductiva e imaginación productiva.

En los textos de Kant se encuentran varios usos de la imaginación, que conviene aclarar. La primera distinción sería entre imaginación reproductiva e imaginación productiva. Según la primera edición de la *KrV*³⁰ se puede hablar aquí de tres síntesis, que hacen posibles los juicios objetivos. La primera de éstas es la de la aprehensión de la intuición, que consisten recorrer la diversidad y unirla después. Más tarde vendrá la síntesis de reproducción en la imaginación³¹.

Todas las representaciones que sufre el psiquismo del hombre se encuentran sometidas a la condición formal del tiempo. Esto se debe a que como modificaciones del psiquismo pertenecen al sentido interno.³² La variedad que contienen las representaciones aparece de tal modo por la capacidad que tiene de distinguir el tiempo. Quien se encarga de recorrer la diversidad de la intuición y de reunirla después es la síntesis de aprehensión de la intuición. Dicha síntesis tiene que verificarse a priori; es, por tanto, pura.³³

La síntesis de la reproducción supone que la aprehensión anterior se conserve. En la variedad de la representación de los fenómenos se muestra una secuencia que sirve a la imaginación empírica para poder desarrollarse. La síntesis empírica de la reproducción se realiza gracias a que en los fenómenos hay una cierta continuidad, a que se someten a cierta regla, y no aparecen a veces de una manera y otras de otra. Hablar de esta regla respecto a los fenómenos es hablar de un fundamento a priori que posibilita esta síntesis. Dicho fundamento pone de relieve que los fenómenos no son cosas en sí. La síntesis de

²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 140, B 179- A 141, B 180.

³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 95, sigs.

³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 98-100.

³² Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pág. 76.

³³ Cfr. Kant, *KrV*, A 99- 100.

reproducción de la imaginación queda cimentada suficientemente por el hecho de que cualquier intuición contiene esta combinación de la variedad anterior a la experiencia. Esto es suponer una síntesis pura que posibilita la síntesis empírica. Sin la capacidad de reproducir las representaciones en un tiempo no se obtendría una representación compleja. La síntesis de la aprehensión y la de la reproducción se encuentran vinculadas.³⁴

Por último está la síntesis del reconocimiento.³⁵ Toda percepción en el hombre presupone un objeto, aunque no lo perciba. Se presupone un objeto como condición de la percepción, como forma vacía. Es un algo = nada o “algo = x”. Este objeto “x” es determinado por la diversidad de la percepción, por ejemplo, con la percepción de un león. Esta tercera síntesis es la que afirma al objeto, la que dice “es esto”. Se opera un reconocimiento.³⁶ Al contrario que las dos síntesis anteriores, ésta no pertenece a la imaginación, sino al entendimiento. Las otras dos son propias de la imaginación³⁷, pero de la imaginación reproductora.

Los esquemas, en cambio, dependen de la imaginación productora³⁸. Es un acto distinto de las tres síntesis que se acaban de explicar. Ya no es el mero reconocimiento de un objeto a través de una diversidad, sino que implica una validez universal. De tal manera que, por ejemplo, el esquema es la regla de producción, lo que permite producir en el espacio-tiempo imágenes de objetos de acuerdo con las categorías.³⁹ El esquema de la línea recta es su regla de producción, es decir, “la línea más corta entre dos puntos”. Es el método para representar, haciendo alusión a un concepto, en una imagen algo que supera a esa imagen, es decir, el esquema no se agota en la singularidad de una representación. Es una presentación que sirve para dar a un concepto su propia imagen. Los conceptos puros sensibles se apoyan en estos esquemas. Por ejemplo, la imagen de triángulo no se ajusta al concepto triángulo, ya que la imagen no llega a la universalidad que se precisa. Los esquemas trascendentales son la síntesis necesaria de las figuras puras del espacio, aunque ésta sólo existe en el pensamiento del hombre. El concepto, incluso el empírico, está más cerca del esquema debido a su universalidad, que de la simple

³⁴ Cfr. Kant, *Ibídem*, A 100-102.

³⁵ Cfr. Kant, *Ibídem*, A 103.

³⁶ Cfr. Kant, *Ibídem*, A 104.

³⁷ Cfr. Kant, *Ibídem*, A 102.

³⁸ Cfr. Kant, *Ibídem*, A 118.

³⁹ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, “Autoconciencia, imaginación y contraposición: WLN M § 17” en *Éndoxa* 30, pág. 375- 376.

imagen o de la experiencia. El esquema es la regla que determina la intuición para aproximarla al universal.⁴⁰

1.1.2. La imaginación y la desconocida raíz común.

Kant caracteriza al esquematismo como de arte oculto en el hombre, cuya estructura es difícil de conocer⁴¹. Conviene detenerse en este punto ya que se ha interpretado a esta imaginación como la desconocida raíz común⁴² y pone de relieve un límite en la fundamentación kantiana. Límite que no afectará sólo al conocer teórico, sino que tendrá también su asiento en la razón práctica. Según esta línea de investigación, seguido por José Luis Pardo y Felipe Martínez Marzoa, la imaginación parece ocultar la raíz última del conocimiento y de la razón de las dos legislaciones: la de la naturaleza y la de la libertad.

“Pero la cosa en sí no solamente es el origen (desconocido) de los fenómenos y de los noúmenos, de la libertad y de la naturaleza, sino igualmente desconocido origen de su bifurcación y, por tanto, de su unidad original. Es preciso que la cosa en sí quede fuera del interés cognoscitivo y de la legislación del entendimiento para que haya conocimiento objetivo, como es preciso que la libertad sea declarada incognoscible para que la ley moral sea universal y necesaria; porque, en suma, es preciso para que estén vigentes tanto las leyes de la naturaleza como las de la moral que no haya posibilidad de retroceder hasta el punto de su promulgación (...) Así como, en el pensamiento de Kant, la imaginación- cuyo secreto proceder se hurta a la conciencia- es la única huella de aquella <<desconocida raíz común al entendimiento y la sensibilidad>>,”⁴³

La imaginación parece remitir a esa raíz común desconocida según Kant. Pero cabría destacar otra posible interpretación que propone como punto de contacto del conocimiento al mismo Sujeto. Dicho sujeto abarcaría todas las afecciones del yo, desde

⁴⁰ „El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto.“ Kant, KrV, A141, B180. (Trad. de Ribas, Pedro, pág. 185.)“Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allegemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliches Bild, was ich in concreto darstellen kann, angeschränkt zu sein.”

⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 141, B 181.

⁴² Cfr. Martínez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común*, pág. 34-37.

⁴³ Pardo, José Luis, *Esto no es música*, pág. 295.

el yo empírico hasta el yo pienso como sujeto lógico. Se estaría hablando de un sujeto prerreflexivo.

*“Estos dos troncos del conocimiento humano, la espontaneidad y la sensibilidad, tal vez procedan de una raíz común desconocida por nosotros, dice Kant; esto al menos sería una hipótesis racional. Esta raíz común yo la vería ya aceptada en cuanto que las formas primarias de la sensibilidad, espacio y tiempo, son a priori puras, igual que las categorías, y por tanto todas ellas proceden del sujeto, de su actividad idealizante, en diversos momentos de su génesis.”*⁴⁴

Si se hace un repaso del conocimiento, se encuentra que lo sensible se caracteriza por ser múltiple, singular, determinable, intuitivo; frente al entendimiento, que proporciona la función de unidad, lo determinante, lo universal, lo discursivo. Se contraponen la pasividad del primero frente a la espontaneidad del segundo. Son las dos fuentes del conocimiento y no son reductibles la una a la otra. La imaginación forma parte de la espontaneidad, en ella encontramos ya una síntesis. Es la espontaneidad aplicada a la sensibilidad. Estos tres elementos- sensibilidad, imaginación y entendimiento- y estas dos fuentes de conocimiento- pasividad y espontaneidad- pueden remitir a un punto común desconocido.⁴⁵ Parece lógico que dicho punto común sea el mismo sujeto no como sustancia transcendente, sino como acción transcendental. Esto es la actividad idealizante que precisa del contacto con lo otro para despertar. El sujeto, según Kant, no se encierra en sí mismo, como lo hacía el yo cartesiano, sino que es plena apertura. De ahí que el conocimiento sea la aplicación de lo a priori a lo material.⁴⁶

Puede que la imaginación sea un vestigio de la raíz común, pero la clave de la filosofía transcendental es el sujeto como función lógica-transcendental, que engloba a todas las facultades: sensibilidad, imaginación, entendimiento y también a la facultad desiderativa, tanto inferior como superior. Aunque este problema se planteará más adelante cuando se trate la idea de la apercepción transcendental, considero que es más lógico pensar que la desconocida raíz común es el sujeto, entendido éste como apertura,

⁴⁴ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, pág. 40-41; “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant,” en *Kant y las ciencias*, pág. 152; “La Moralidad. Hegel versus Kant” en *Éndoxa 18*, pág. 413; “Una reflexión transcendental sobre lo divino” en *Éndoxa 1*, pág. 171.

⁴⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, pág. 39.

⁴⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *Ibidem*, pág. 47-49, 59.

libertad. Sin embargo la imaginación puede servir de camino para llegar a una subjetividad anterior al concepto.

1.1.3. Los límites de la facultad de imaginar.

Sin embargo, si se vuelve la atención de nuevo sobre la síntesis de la imaginación reproductiva puede verse que conduce a un límite. La aprehensión se asienta en una comprensión estética; la comprensión de una unidad de medida ya supuesta. Parece que la síntesis de aprehensión de los objetos se apoya en un cimiento estético, cuya función es atrapar el ritmo.⁴⁷ Como, por otra parte, la percepción se funda en la evaluación de estos ritmos. Esto implica una catástrofe, ya que puede llevar a la imaginación a su propio límite. En realidad, el límite de la imaginación se encuentra en lo sublime, que es cuando ésta facultad se enfrenta a lo que es inadecuado a nuestra capacidad de exhibición, como algo violento a la imaginación.⁴⁸

Conviene tener en cuenta que la imaginación tiene dos momentos: la esquemática de la *KrV*, y la simbólica de lo estético.⁴⁹ En el juicio estético la imaginación y el entendimiento se encuentran en un estado de “libre juego”⁵⁰, aunque se podría afirmar que la comprensión objetiva es en el fondo estética. En siguiente texto se puede entrever esta idea, si bien hay que tener en cuenta que se está hablando del juicio estético:

“Ya sabemos cuáles son tales «condiciones subjetivas», la armonía, la disposición armónica y proporcionada de entendimiento e imaginación (a la que se debe, en tanto que condición formal meramente subjetiva, el placer estético), y tal disposición armónica, en efecto, podemos presuponerla en todos, puesto que todo el mundo conoce y en todo conocimiento intervienen, en determinada proporción, el entendimiento y la imaginación: tal intervención en determinada proporción es la condición subjetiva que

⁴⁷Quizá esta interpretación esté forzando el texto de Kant. Será en la última Crítica donde se pueda hablar de un fondo estético. Sin embargo, en la *KrV* se encuentran elementos que puede propiciar hablar de que la imaginación trabaja reuniendo esa diversidad como en un ritmo. Cfr. Kant, *KrV*, A 99; *KU*, Ak, V, 251-252, B 87.

⁴⁸ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 245, B 76.

⁴⁹Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, V, 351, B 255; Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 203, B4; Cfr. Rodríguez de Aramayo, Roberto y Mas, Salvador, *Estudio preliminar. Estética y teleología*, pág. 53.

⁵⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 217, B28; Cubo, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 149- 150.

debe satisfacer todo conocimiento al margen de que su contenido objetivo sea uno u otro."⁵¹

Pero esto conduciría a una interpretación más romántica que kantiana; si bien Kant puede dar pie a ello, él mismo no lo dice. En el segundo momento, en el uso simbólico descrito en la *KU*, lo que lleva al límite de sus posibilidades a la imaginación es la naturaleza en las magnitudes y fuerzas que nos sobrepasan: el cielo, los aludes, etc.⁵² Si se sigue esta línea de lectura se defendería que la síntesis se funde en el caos, y aparece, entonces, lo sublime.⁵³ Kant distingue lo sublime matemático y lo sublime dinámico.⁵⁴ Un ejemplo de lo sublime matemático es la infinitud del mar en calma⁵⁵, frente a una tempestad, que sería un caso de lo sublime dinámico.⁵⁶ Tanto uno como otro rompen la síntesis de la aprehensión, en ellos ya no se reconocen las partes.⁵⁷ Al cuantificar un objeto de la experiencia siempre se recurre a una unidad de medida, pero una grandeza absoluta, como sería lo sublime, carece de sentido en este respecto.⁵⁸ El hombre se enfrenta con lo infinito, por ello, este límite de la imaginación hace referencia a otra capacidad humana que lo eleva a lo suprasensible, la razón.⁵⁹ Pero estos conceptos los maneja Kant en la *KU*, y conlleva un cierto romanticismo por parte del autor. De modo que conviene volver al estudio de la Analítica.

1.1.4. El uso de la imaginación dentro de la *KrV*.

La imaginación tiene dos usos: uno empírico, que da lugar a las imágenes, otro puro, que es el que crea el esquema⁶⁰. Los esquemas transcendentales de las categorías no producen imágenes, ellas no corresponden a objetos concretos, sino a todos, como se mostró en el ejemplo, propuesto por el propio Kant, del concepto de perro. Los esquemas transcendentales son síntesis puras, frutos de la imaginación en su uso trascendental, que

⁵¹ Rodríguez de Aramayo, Roberto y Mas, Salvador, *Estudio preliminar. Estética y teleología*, pág. 72-73.

⁵² Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 245- 246, B 77.

⁵³ Cfr. Rodríguez de Aramayo, Roberto y Mas, Salvador, *Estudio preliminar. Estética y teleología*, pág. 92-94.

⁵⁴ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 247, B79.

⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 256, B 95, Ak, V, 270, B 118- 119.

⁵⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 261, B 104; Ak, V, 245, B77; Ak, V, 269, B 117, Ak, V, 270, B 119.

⁵⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 248, B 81, Ak, V, 250, B 84.

⁵⁸ Cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tópica trascendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 526.

⁵⁹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 253- 255, B91- 92.

⁶⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 140, B 179.

determinan las representaciones. De esta forma se ligan estas representaciones a un concepto a priori.

Los esquemas ponen en relación la sensibilidad con las categorías; así, por ejemplo, el esquema que le corresponde a la categoría de cantidad, como esquema de las magnitudes, es el número. Por su parte, el esquema de las categorías de cualidad es la sensación. Propone un ser en el tiempo, mientras que la negación indica el no ser en el tiempo. La oposición entre realidad y negación es la diferencia dentro del tiempo, como forma de los objetos en cuanto fenómenos. Las sensaciones llenan el tiempo, ya que poseen una magnitud en mayor o menor medida hasta que quedan reducidas a nada, a la negación. De esta forma se puede apreciar un tránsito de la realidad a la negación (ya sea ascendente o descendente). Esto hace de la realidad algo representable como un *quantum*.⁶¹

De la misma manera se podrían analizar los esquemas que le corresponden a cada categoría. El esquema que le corresponde a la sustancia es el de permanencia en el tiempo, por lo tanto, como sustrato de realidad. Para Kant el tiempo no pasa, sino que permanece; lo que pasa son las cosas en él, desde este punto de vista de la sustancia. Desde el punto de vista de la causalidad el tiempo es el sucederse continuo de momentos unos detrás de los otros, y desde el punto de la relación recíproca el tiempo que se ve es el de la simultaneidad. Por ello, si se parte desde la perspectiva de la sustancia, le conviene una existencia que no sea transitoria, como es la de la propia sustancia. Gracias a ella se puede determinar temporalmente que los objetos sean sucesivos o simultáneos⁶². El concepto de tiempo que emplea Kant- sobre todo la noción de tiempo puro de la Estética- queda explicado perfectamente por el Deleuze:

“El tiempo sale de sus goznes, el tiempo ya no está enrollado de tal modo que esté subordinado a la medida de algo distinto de él- que sería por ejemplo el movimiento astronómico-. El tiempo ha dejado de ser el número de la naturaleza, ha dejado de ser el número del movimiento periódico. (...) Deviene tiempo en sí mismo y por sí mismo, deviene tiempo vacío y puro, ya no mide nada. El tiempo ha adquirido su propia

⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 142, B 182- A 143, B183.

⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 144, B 183.

desmesura. Sale de sus goznes, es decir, de su subordinación a la naturaleza. Es la naturaleza la que va estar subordinada a él."⁶³

El esquema de causalidad se da cuando a la realidad le sigue algo distinto; es una sucesión, pero de lo diverso. Dicha sucesión se encuentra sometida a una regla. La coexistencia de las determinaciones de la sustancia con respecto a sus accidentes, o viceversa, de acuerdo con una regla universal, es el objeto del esquema de la comunidad o acción recíproca. La posibilidad tiene como esquema la concordancia de las distintas representaciones en las condiciones del tiempo en general. El esquema de la realidad es la existencia de una cosa en un tiempo concreto, mientras que el de la necesidad lo es en todo tiempo.⁶⁴

Con esto queda claro que los esquemas son determinaciones del tiempo. Determinaciones que se dan de forma distinta dependiendo de las categorías que se traten, y de forma a priori. Este proceso sigue las reglas siguientes: la serie para las categorías de la magnitud; el contenido para las de la cualidad; el orden respecto a los conceptos de relación; y el conjunto para la modalidad.⁶⁵ El esquematismo es, pues, la síntesis de la diversidad proveniente de la intuición en el sentido interno, que es el tiempo, y, por tanto, lo pone en relación con la unidad de apercepción. Aunque, al final de la *Analítica de los Conceptos* en la 2ª edición de la *KrV*, Kant se da cuenta de que se precisa también del espacio para dar significado objetivo a las categorías⁶⁶. Gracias a la apercepción los conceptos tienen significación real, ya que pueden ser aplicados al ámbito de la experiencia. Con esto queda claro que las categorías tienen un uso totalmente inmanente, mediante el cual someten a los objetos a una regla universal. Esta es la forma de dar conexión a la experiencia, que es el origen de todo el conocimiento.⁶⁷

Los esquemas de la imaginación, por un lado, posibilitan que las categorías se apliquen a la experiencia posible, pero, por otro, limitan el uso de estos conceptos puros a condiciones distintas del puro entendimiento. Dichas condiciones son propias de la sensibilidad.⁶⁸ Pero esa es la tarea del esquema, relacionar los fenómenos o conceptos

⁶³ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, pág. 42.

⁶⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 144- 145, B 183- 184.

⁶⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 145, B 184-185.

⁶⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 168-169.

⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 145- 146, B 185.

⁶⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 146, B 186.

sensibles con las categorías. Cuando se trata de ampliar el concepto, obviando los límites, parece, en un principio, que el conocimiento avanza, pero esto es un error, parecido al que caerían los pájaros si pensaran que sin aire volarían mejor, siguiendo el ejemplo que pone el mismo Kant.⁶⁹ En estos casos las categorías se aplicarían a los objetos como realidades en sí, sin la limitación o resistencia de la sensibilidad. Sin embargo esto implicaría que las categorías tuvieran un significado aparte de su aplicación a la experiencia posible. Los conceptos nada pueden hacer sin intuiciones, son vacíos; así como las intuiciones sin conceptos son ciegas.⁷⁰ La única significación que les queda, si se prescinde de los esquemas y de la sensibilidad, es un mero sentido lógico, como unidades de representación o funciones intelectuales.⁷¹ Pero no pueden ampliar el conocimiento ni aplicarse a la realidad tal y como es. En este caso no representan ningún objeto. El límite del conocer objetivo está, por tanto, en la sensibilidad.

1.2. La segunda síntesis. Los conceptos del entendimiento.

Conviene ahora explicar en qué consiste la segunda síntesis, la del entendimiento. Para ello habrá que ver cuál es la deducción que hace Kant de las categorías. Antes de nada hay que distinguir las categorías dinámicas (modalidad y relación) de las matemáticas (cualidad y cantidad). Las matemáticas se refieren a objetos de la intuición, sea ésta pura o empírica, mientras que las dinámicas hacen referencia a la existencia de los objetos.

1.2.1. La deducción trascendental de las categorías.

1.2.1.1. La deducción trascendental según la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

Hablar de las categorías y de la síntesis que les corresponde, implica en primer lugar exponer la deducción trascendental. No son conceptos que puedan probarse a través de la experiencia, ya que ésta sólo muestra cómo ha surgido empíricamente dicho concepto y no de donde obtiene su legitimidad. Por ello se precisa una deducción totalmente trascendental. En la experiencia se puede encontrar el motor por el que estos principios comienzan a funcionar, pero no el origen de los mismos. Dicho de otra forma,

⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 5, B 9.

⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 51, B 75.

⁷¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 147, B 186- 187.

el a priori es despertado por la experiencia, pero no halla en ésta su fundamento. Las impresiones sólo encienden el motor de la razón, prenden la chispa. El conocimiento, según Kant, se estructura en dos elementos: materia y forma. La materia es lo que proviene de la experiencia, la forma es el a priori, ya sean las intuiciones puras o los conceptos.⁷²

Este a priori del entendimiento necesita de las intuiciones para no ser una mera forma lógica. El concepto sólo es tal si se aplica a la experiencia posible. Los conceptos puros son, pues, la condición de posibilidad del pensar, sin tener en cuenta la experiencia a la que se aplican. Para saber de dónde surgen las categorías habrá que explicar cómo son las condiciones a priori. De esta forma se puede obtener conceptos totalmente puros, en los que se hace abstracción de todo contenido fenoménico. Estos permiten pensar objetos imposibles o, mejor dicho, que no se dan en la experiencia, aunque sean posibles (dicho de otra forma, que no impliquen ninguna contradicción). Superar el ámbito de lo dado es posible, si se mantienen las condiciones puras a priori de la experiencia posible, aunque no produce conocimiento. Por ello, estos requisitos a priori son la condición de posibilidad del pensar. Esto es lo que se encuentra en las categorías.⁷³

Kant afirma que si se demuestra que sólo a través de las categorías se puede pensar un objeto, entonces queda demostrado también que tienen validez objetiva. Esto constituye una deducción suficiente. Sin embargo se precisa aclarar cómo se da esa referencia de las categorías a los objetos. Para ello conviene examinar la naturaleza trascendental del sujeto, base a priori de la posibilidad de la experiencia.⁷⁴

a) Las tres síntesis de la imaginación reproductiva.

El conocimiento sólo tiene lugar porque las representaciones poseen una posibilidad de síntesis, se dejan relacionar y combinar. La receptividad necesita para producir conocimiento de la espontaneidad del entendimiento. De esta forma se pueden dar los tres pasos (síntesis) precisos: la aprehensión de las representaciones, la reproducción por medio de la imaginación, y el reconocimiento a través de los conceptos.⁷⁵ Pero estos tres pasos los distingue Kant en la primera edición de la Crítica.

⁷² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 85, B 117- A 86, B 118.

⁷³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 96.

⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 97.

⁷⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 98-110.

En la segunda sólo se habla de la síntesis plástica de la imaginación mediante sus esquemas, y de la síntesis intelectual que se hace en el juicio gracias a los conceptos, y los conceptos primarios son las categorías⁷⁶. Por tanto, cuando al principio se hablaba de tres síntesis: imaginación - entendimiento - razón, se seguía la segunda edición, pero ahora al explicar los tres pasos sintéticos (aprehensión, reproducción, reconocimiento) se sigue la presentación de la primera edición. Estos tres momentos son los que facilitan el conocimiento. Las representaciones se dan, sea cual sea su procedencia, sometidas al tiempo, ya que éste es la condición de posibilidad de los fenómenos. El darse en un tiempo permite a la representación tener una cierta unidad. Para que ésta surja es preciso recorrer la diversidad y sintetizarla, reunirla en una sola aprehensión. El resultado es una síntesis de la aprehensión pura.⁷⁷ Kant se da cuenta en la segunda edición que esa síntesis no es sino la de la imaginación productiva sobre el tiempo.⁷⁸

El pensador de Königsberg trata en este momento de saber si se puede aplicar la ley a la naturaleza. Si no se tiene en cuenta la aplicabilidad de las categorías, no quedaría claro por qué toda sensación tiene que someterse a unas normas a priori del entendimiento. Define Kant la síntesis de la aprehensión como el enlace de la variedad de una intuición empírica por el cual se hace posible la percepción. La síntesis de la aprehensión debe conformarse con las formas a priori de la intuición sensible, el espacio y el tiempo. Pero hay que tener cuenta que espacio y tiempo no sólo se representan a priori como formas de la intuición, sino también como intuiciones que contienen una variedad y, por lo tanto, con la determinación de la unidad de tal variedad. La misma unidad de lo vario y la combinación a la que debe adaptarse lo que se tenga que representar como determinado dentro del espacio y el tiempo están dadas a priori de forma simultánea con las intuiciones. Esta unidad sintética vendría a ser la combinación en una conciencia originaria de toda la variedad que puede darse en una intuición dada en general, de acuerdo con las categorías. Ello implica que toda síntesis que haga posible la percepción está vinculada a las categorías. Éstas son condiciones de posibilidad de la experiencia, por lo que poseen validez a priori respecto a los objetos de la experiencia⁷⁹.

⁷⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 164.

⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 98- 99.

⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, B162, nota a pie de página.

⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 160- 161.

Siguiendo el ejemplo que pone Kant de la casa⁸⁰ se ve que la síntesis de la aprehensión se asienta en la síntesis de la apercepción, a pesar de que la primera es empírica y la segunda intelectual. Es la espontaneidad, ya sea a través de la imaginación o a través del entendimiento, la que conecta la variedad de la intuición. Si se convierte la intuición empírica de una casa en una percepción gracias a la aprehensión de la variedad, hay que apoyarse en la necesaria unidad del espacio y de la intuición sensible en general. Si se hace abstracción de la forma del espacio, explica Kant, la unidad sintética se cimienta en el entendimiento, sería, en este caso, la categoría de magnitud. Lo mismo ocurre con respecto a la categoría de causa en el ejemplo del paso del estado líquido al sólido en el agua. Aplicar dicha categoría a la intuición implica determinar todo lo que sucede en el tiempo de acuerdo con esa relación causal.⁸¹

La cuestión que se plantea es cómo se puede determinar a priori la combinación de lo diverso de la naturaleza, sin derivar dicha combinación de la naturaleza.⁸² La respuesta es que las leyes no se hallan en los fenómenos, sino que existen en relación al sujeto; de la misma manera que el fenómeno se da en la medida en que hay un sujeto que conoce. La imaginación, a medio camino entre el entendimiento y la sensibilidad, se encarga de conectar lo diverso de la intuición sensible. Toda percepción sensible se apoya en la síntesis de la aprehensión y ésta a su vez se basa en la síntesis transcendental y en las categorías. La percepción encuentra su asiento en estas categorías y los fenómenos deben someterse a éstas. Esto es el idealismo transcendental de Kant, que tiene como contrapeso un realismo empírico, ya que las leyes particulares no pueden derivarse completamente de las categorías. Se precisa del concurso de la experiencia, aunque son las leyes a priori las que muestran lo que es la experiencia en general.⁸³

b) La apercepción transcendental.

Después viene la síntesis de la imaginación. La capacidad de asociar unas representaciones con otras tiene su fuente en la experiencia, pero esconde una regla que no es empírica, que tiene su base en un priori y hace posible esas relaciones. Además la aprehensión se liga inseparablemente con la reproducción⁸⁴. Del papel de la imaginación

⁸⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 162.

⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B162- 163.

⁸² Cfr. Kant, *Ibidem*, B 163.

⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 164- 165.

⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 102.

ya se ha hablado lo suficiente en el apartado anterior, aunque conviene distinguir la síntesis productiva de la reproductiva. En realidad, sólo la productiva es a priori, la otra tiene una base empírica⁸⁵. Queda por ver la síntesis del entendimiento, pero, antes de exponer esta síntesis, hay que destacar el papel de la conciencia en el conocimiento. Sin ella las representaciones serían siempre nuevas, no sería posible ninguna serie ni unidad. El papel de la memoria y de la conciencia es crucial en el conocer, como ya destacó Hume cuando habla de la formación de las ideas a través de la imaginación, como ordenación que hace el hombre de la sensibilidad, y de la costumbre. Es por la conciencia por la que se puede combinar las distintas determinaciones y darles unidad, es decir, tener una síntesis.⁸⁶

El conocimiento se alcanza cuando se obtiene la síntesis de la diversidad de las representaciones. Para que esto sea así, es preciso que la intuición permita la unificación. Para tener una intuición concreta es preciso, no sólo la multiplicidad sensible, sino también la regla (o concepto). Por consiguiente la regla produce una intuición concreta en la multiplicidad sensible, que implica ya una síntesis y que hace necesario a priori la reproducción de lo diverso. La unidad cualitativa de la apercepción trascendental posibilita la unidad de la regla porque el sujeto que es autoconsciente logra mantener la regla en su identidad. Los conceptos son los que sirven de regla de los objetos. Como la síntesis es necesaria, tiene que tener su anclaje en una condición trascendental, ya que sólo lo trascendental procura necesidad. Dicha condición es la apercepción trascendental. Según Kant se distingue dos tipos de yo: uno totalmente empírico, llamado apercepción empírica, que surge de la percepción interna, y que es, por tanto, mudable; otro trascendental, que es conciencia pura, inmutable y originaria. Ésta es una de las distinciones cruciales del filósofo de Königsberg, quien separa la apercepción empírica o sentido interno de la apercepción trascendental⁸⁷. Por apercepción se entiende, siguiendo a Leibniz, la conciencia reflexiva del estado interno. Es un saber que se sabe, un conocimiento reflexivo, una autoconciencia. Ésta tiene dos niveles: el empírico y el trascendental, como describe Jancito Rivera de Rosales:

“Mientras que la apercepción trascendental es la autoconciencia meramente ideal e idealizante, constituyente de la actividad (ideal) cognoscitiva, el sentido interno

⁸⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 118.

⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 103

⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 106- 108; *Fortschritt*, Ak, XX, 269-270

es la conciencia concreta que el sujeto tiene de sí contraponiéndose objetivamente al objeto extenso y representa, por tanto, una etapa de retorno sobre sí mismo y del conocimiento del mundo externo como externo”⁸⁸

La trascendental es la última instancia que posibilita el conocimiento, la condición primera de posibilidad de la experiencia; de modo que toda unidad de las representaciones depende de ella. La conciencia trascendental es la que unifica todo el pensamiento y toda experiencia.⁸⁹ Se da a través de ella la necesidad de una síntesis de lo fenoménico por los conceptos del entendimiento, es decir, la necesidad de unas reglas que permiten conocer las intuiciones. Toda síntesis queda sometida a esta apercepción trascendental.⁹⁰ Esto, el conjunto de las categorías de esa apercepción trascendental, proporciona un concepto de objeto general. Cada representación tiene, pues, un objeto propio. Sólo los fenómenos pueden ser dados al hombre, son su objeto de conocimiento, al que se llega por medio de la intuición. Ahora bien, hay que distinguir estos fenómenos de los objetos tal y como son. Dicha distinción es crucial para toda la filosofía kantiana. Los fenómenos son representaciones, pero no apariencias, y tienen su objeto correspondiente, que escapa a la intuición humana meramente sensible. Si se parte de algunos textos de Kant se acaba en un idealismo formal, que escondería en el fondo un nuevo escepticismo, donde el fenómeno sería algo totalmente subjetivo. Pero el idealismo kantiano no sólo es formal, sino también trascendental, frente a esta interpretación que

⁸⁸ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. pág. 122.

⁸⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A110-112.

⁹⁰ “La misma unidad trascendental de la apercepción hace, a partir de todos los fenómenos que puedan aparecer reunidos en una experiencia, un conjunto- regulado por leyes- de todas las representaciones. (...)Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados. En efecto, el psiquismo no podría pensar, y menos a priori, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y que hace posible su interconexión según reglas a priori.” Kant, *Ibidem*, A108, (trad. de Pedro Ribas, pág. 136-137.) “Eben diese transzendente Einheit der Apperzeption macht aber aus möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen.(...)Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Ersscheinungen nach Begriffen, d. i., nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i., den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen: denn das Gemüt koonte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht.“

es subjetivista y psicologista. Lo formal no depende del sujeto empírico, sino del trascendental. Hay un conocimiento objetivo de los objetos externos, de lo cual se desprende que se mantiene un realismo empírico. Los objetos sensibles son reales. Por ello, para explicar el conocimiento hay que acudir a la síntesis entre lo a priori y lo a posteriori. Lo objetivo es construido por el sujeto y, a la vez, es dado.

“El sujeto pregunta, pero es lo objetivo quien contesta. Lo que pasa es que lo objetivo contesta aquello que se le pregunta y, por tanto, sólo mostrará esa cara. Idealismo de la construcción, realismo de la efectiva respuesta del objeto. El conocimiento objetivo, en su realidad efectiva, es tanto realista como idealista; y sólo en la medida en que es igualmente las dos cosas, es conocimiento objetivo.”⁹¹

Hay que tener en cuenta que el objeto y la conciencia empírica están al mismo nivel, ya que el sujeto que construye la realidad es el sujeto trascendental, que sí se halla a otro nivel. Pero, a la vez, el objeto origen del fenómeno supera el campo de la experiencia; es, por tanto, trascendental. Lo trascendental Kant lo identifica con X^{92} , y eso es lo pensado por las categorías en su conjunto. Kant en la primera edición de la *KrV* sustituye el objeto trascendental entendido como realidad en sí por el objeto trascendental como lo pensado por las categorías.⁹³ Ésta es la postura crítica. De tal manera que el objeto es, o depende, de lo subjetivo, de lo trascendental. Las categorías son la clave del conocimiento, lo que posibilita la concordancia del “Yo pienso” con los objetos empíricos. Éstos, o caen bajo la sombra del Yo, o no son conocidos. La unidad sintética de la apercepción es el primer principio y la clave que unifica la diversidad de la conciencia.⁹⁴ La unidad no viene dada por algo transcendente, sino por la apercepción trascendental.⁹⁵

Este concepto puro del objeto trascendental es por el que se relacionan todas las representaciones con un objeto y por el que es posible el conocimiento. Es también el que dota a éste de validez objetiva. No tiene dicho concepto ninguna intuición empírica propia, sino que sólo afecta a la unidad que subyace a la diversidad de los fenómenos,

⁹¹ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. pág. 50.

⁹² Cfr. Kant, *KrV*, A 105, 109.

⁹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 111.

⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 110- 111.

⁹⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. pág. 33ss.

cuando hacen referencia a un objeto. La referencia es la unidad de conciencia o de síntesis, de la que se viene hablando. El conocimiento como tal se fundamenta en esta unidad, en esta ley trascendental, por la que los fenómenos deben someterse a los a priori de la subjetividad trascendental que los unifican. Dichas reglas proponen que los fenómenos suministren un objeto y que éstos estén sometidos a las condiciones de unidad de la apercepción.⁹⁶

c) Las categorías como conocimientos a priori.

El conocimiento se funda en la idea de que la experiencia en general es sólo una, como sólo eran uno el espacio y el tiempo en la intuición y una es la apercepción trascendental.⁹⁷ La idea de una unidad en el conocimiento y de un yo lógicamente simple la explica Henry Allison perfectamente:

“Por «concepto de pensar», Kant entiende la idea de una multiplicidad de representaciones aprehendidas como una unidad (un pensamiento singular complejo) (...)Es este captar la multiplicidad como una unidad lo que requiere de un «sujeto lógicamente simple»; sin tal sujeto tendríamos meramente la multiplicidad de elementos y no la concepción de su unidad (...)el rechazo del «sujeto lógicamente simple» acarrea un rechazo de las condiciones de identidad del pensamiento.”⁹⁸

Los fenómenos necesariamente precisan de una interdependencia parecida a la de los fonemas, que se conectan unos con otros para tener significado, ya que por sí mismo no lo tienen. El concepto de objeto general queda como sinónimo de esta única experiencia y es lo pensado por el conjunto de las categorías. La unidad de la síntesis de la conciencia es la forma de esta experiencia, es decir, la forma de la experiencia es el Yo trascendental, que es la unidad de toda la experiencia posible. Por lo tanto, las categorías quedan como las condiciones de posibilidad del pensar. Sin ellas no hay conocimiento, ya que son los conceptos básicos para pensar los objetos. Las categorías como tales se apoyan en la apercepción, en las condiciones de posibilidad de la síntesis. Todo el conocimiento se basa en la acción del sujeto trascendental, como condición de posibilidad de la experiencia en general.⁹⁹ Gracias a la síntesis se muestra la identidad de esta

⁹⁶ Cfr. Kant, *KrV*, A 109- 110.

⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibíd.*, A 110.

⁹⁸ Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, pág.226.

⁹⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 111.

apercepción. Sin la unidad los fenómenos quedarían como un juego ciego de representaciones, en otras palabras, se carecería de reglas, por lo que no se podría hablar de una experiencia a la que remitir el conocimiento. La apercepción propone las reglas del juego, sin las cuales se caería toda la estructura que se llama conocimiento.¹⁰⁰ El mundo sería un caos en el que no se podría hallar ni causalidad ni ninguna otra categoría.

Por ello, no se pueden derivar estos conceptos puros de la experiencia, porque es la experiencia la que depende de ellos. Además la necesidad que implica, por ejemplo, la causalidad no es posible encontrarla en el ámbito empírico, como ya señalara Hume. Los fenómenos, al ser representaciones, pertenecen a la autoconciencia,¹⁰¹ aunque hay que tener en cuenta que no por ello son "representaciones" en el sentido humeano, como si todo lo conocido no fuera sino representaciones del sentido interno. Contrariamente, para Kant esos objetos que conocemos, y que para la conciencia empírica son en sí, como ese árbol ahí fuera de mi cuerpo, o ese animal, son en realidad fenómenos (externos), pues su conocimiento u objetivación no es independiente de las estructuras de la conciencia trascendental. La autoconciencia es el origen de todo conocimiento, ya que lo empírico está sujeto a las reglas a priori. Las reglas conciernen a las condiciones de las representaciones y reciben el nombre de ley, cuando implican una obligatoriedad. Por lo tanto, los fenómenos quedan unificados a las leyes a priori, que producen una *afinidad trascendental*, de la cual es deudora la afinidad empírica.¹⁰²

El absurdo que produce que todo dependa de la apercepción subjetiva queda superado si se tiene en cuenta que no se trata de la realidad tal y como es, sino de meras representaciones del psiquismo.¹⁰³ Pero estas representaciones del psiquismo no son comparables a las que describe Hume. De ahí la importancia de la diferencia kantiana entre el sentido externo y el interno. La mesa, por ejemplo, es una representación, un fenómeno, pero no es una representación del sentido interno. Respecto a éste es un objeto externo. La dualidad entre la conciencia empírica y los objetos externos se coloca al mismo nivel, al de los fenómenos, frente al sujeto trascendental, que se halla fuera de la experiencia posible.

¹⁰⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 112.

¹⁰¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 113.

¹⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 113-114.

¹⁰³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 114.

*“La reflexión trascendental se coloca a otro nivel, al de la verdadera totalidad del objeto. Desde ahí, la visión de la conciencia empírica queda fundada y limitada, es decir, colocada a su nivel. Tanto el objeto externo como la conciencia empírica aparecen formando el todo de la experiencia.”*¹⁰⁴

La interpretación convencional hace equivalentes el fenómeno con la mera representación, de tal manera que el conocimiento lo es sólo de los estados mentales. Esto acercaría a Kant al pensamiento de Berkeley.¹⁰⁵ La mente conoce estos estados mentales al ser afectada por la realidad en sí. Ésta sería la interpretación de Strawson¹⁰⁶. Pero según esta línea de análisis el conocimiento no sería posible, ya que sólo se accedería al reino subjetivo de las representaciones. Sin embargo, según la interpretación de Allison, que a mi juicio es más coherente con todo el pensamiento crítico de Kant, las representaciones tienen realidad objetiva. El filósofo de Königsberg no cae, ni en un idealismo de tintes berkeleyanos, ni en un realismo trascendental, sino un idealismo trascendental, que va ligado a un realismo empírico. Los fenómenos tienen realidad objetiva, pero a la vez no son independientes de las condiciones epistémicas del sujeto trascendental, siguiendo la terminología de Allison. La mesa, por ejemplo, es un fenómeno porque el conocimiento de ella no es independiente de las formas transcendentales subjetivas, no es una cosa en sí en sentido trascendental, aunque lo sea y deba serlo para la conciencia empírica.

Es por ello por lo que se conoce esa unidad de la apercepción, a la cual no se podría llegar de forma empírica. Si se partiera de la experiencia sólo se alcanzaría una unidad meramente accidental, que no sería suficiente para fundar el conocimiento objetivo; es a lo que llega Hume por no darse cuenta de la diferencia entre fenómeno y realidad en sí.

¹⁰⁴ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. pág. 52.

¹⁰⁵ Cfr. Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, pág.30.

¹⁰⁶ “Pero tales correspondencias no se traducen en otorgar la misma realidad a los cuerpos en el espacio («objetos externos») y a los estados de conciencia («determinaciones Internas»). La teoría según la cual los constituyentes material y mental del mundo natural son igualmente fenómenos no llega, finalmente, a atribuir igual peso a los cuerpos y a los estados de conciencia. Kant, como idealista trascendental que es, está más cerca de Berkeley de lo que él mismo cree.” Strawson, Peter Frederick, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, pág. 19.

d) El entendimiento y la posibilidad de conocimiento.

Las intuiciones dependen también de la conciencia pura, ya que sin ella no afectarían al hombre. Tienen que entrar a formar parte de la conciencia.¹⁰⁷ Por ello se la trata como condición de posibilidad a priori. Es el *principio trascendental de la unidad* de lo diverso, que encuentra el hombre en sus representaciones. Esto implica la percepción de una conciencia empírica, sin la cual no habría representaciones. Pero la conciencia empírica alude, a su vez, a la conciencia trascendental, que es anterior en sentido trascendental a toda experiencia concreta.¹⁰⁸ Se da una unidad sintética de lo diverso, a la que se llega de forma a priori, y que es la base de los conocimientos sintéticos a priori.¹⁰⁹ Todas las conciencias empíricas están unificadas por la apercepción pura o sujeto trascendental; constituyendo el principio de todo el pensar, la piedra de toque del conocer humano, sin la cual se derrumbaría el edificio. El Yo es la forma lógico-trascendental del conocimiento, sea su percepción clara y reflexiva u oscura e inatendida.

El sujeto trascendental kantiano, reinterpretando una idea de Caffarena¹¹⁰, es un sujeto lógico, pero incluye también un sujeto real, acercándose al sentido de la realidad radical de Ortega. En cuanto objeto de la experiencia es fenoménico, es empírico, y surge como autoafección. Pero si se le toma como sujeto, entonces se subraya su función lógica, como condición formal del pensar. Es Yo trascendental y yo empírico a la vez. Aunque esto no es lo que defiende Caffarena, ya que para él el mismo Yo trascendental es a la vez real, tesis que yo no comparto, pues si fuera real no se cometerían los paralogismos de la razón al utilizarlo para la elaboración de la psicología racional. Kant propone el apelativo de empírico al «yo pienso», en el sentido de que decir "yo pienso" ya implica algo empírico en general, porque no podría pronunciarse sin algo empírico.¹¹¹ No quiere quedarse sólo en la función lógica, sino que busca destacar también el carácter real de esa conciencia. El «yo pienso» aparece después de que se dé la materia, el algo empírico que despierta a la razón.¹¹² El campo del conocimiento es el de la experiencia posible. Gracias

¹⁰⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A, 116.

¹⁰⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 117, nota a pie de página.

¹⁰⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B131-132.

¹¹⁰ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, págs. 33-39.

¹¹¹ Cfr. Kant, *KrV*, B157-159.

¹¹² "Pero ya queda claro que, siempre sujeto y no objeto, el «yo pienso» de la pura apercepción no es sino el «yo real», que hay que presuponer en la base del «yo fenoménico» de la experiencia interna con la característica única de «hacerse» por sí mismo consciencia al «hacer» unificadamente presentes a la

a las síntesis, efectuadas por la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento, es posible que se dé la experiencia. De esta forma se alcanza la validez objetiva, es decir, se puede hablar de conocimiento objetivo gracias a la subjetividad. Por ello, lo que el hombre llega a conocer es siempre relativo a su propia subjetividad. Esto queda expresado por el término *Erscheinung* o *Phaenomenon*. No hay conocimiento de la realidad en sí, sólo de las representaciones de los fenómenos.¹¹³

Respecto a la síntesis de la imaginación, que es la posibilidad primera de conocimiento, ya que hace de intermediaria entre las categorías y lo sensible, dicha síntesis tiene como unidad de aperccepción al entendimiento.¹¹⁴ En realidad, la aperccepción transcendental es el fundamento de unidad del entendimiento, la unidad cualitativa de todas las categorías. En el entendimiento se encuentran conocimientos totalmente puros, las categorías, que son los que hacen viable que se dé la síntesis de la imaginación. Ya se explicó que la imaginación a través de los esquemas aplica las categorías a la diversidad de la experiencia.¹¹⁵ Todos los fenómenos quedan sometidos al entendimiento o, lo que es lo mismo, éste recoge todos los datos de la experiencia posible, aunque la forma de llegar a la experiencia concreta sea a través de la sensibilidad y de la imaginación. La relación entre los fenómenos con la experiencia posible es crucial, ya que sin ella no sería posible que el hombre conociera. Por ello al entendimiento puro se le conoce como el principio formal y sintético de toda experiencia.¹¹⁶

Puede que el entendimiento sea el principio formal, pero el conocer comienza con los fenómenos. Precisamente el a priori kantiano se define por ser aquel conocimiento que, siendo anterior a la experiencia, tiene que ser despertado por ella. Pero esto no puede confundirse con un innatismo, ya que hay que distinguir entre la anterioridad temporal y la ontológica. Las formas a priori no son temporalmente anteriores a la experiencia, pues entonces serían algo empírico. "Todo comienza con la experiencia"¹¹⁷, aunque no todo procede de fuera. Lo primero es la síntesis, donde está tanto lo dado o empírico como lo puesto o transcendental. Por ello en primer lugar se encuentra el fenómeno, que es ya el

conciencia los datos de la intuición. Ciertamente, no hay (contra la tendencia espiritualista cartesiana) autoconciencia sin heteroconciencia. Pero la autoconciencia es, en todo caso, el acceso privilegiado que el hombre tiene a la realidad." Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 35.

¹¹³ Cfr. Gómez Caffarena, José, *Ibidem*, pág. 57.

¹¹⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 118.

¹¹⁵ Ver apartado anterior, Apartado 1.1. Primera Síntesis. Los esquemas de la imaginación.

¹¹⁶ Cfr. Kant, *KrV*, A 119.

¹¹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, B1.

acogimiento en la conciencia trascendental de lo dado en la sensibilidad. No se da el fenómeno sin conciencia. Justamente es fenómeno porque también es dependiente de esa conciencia, aunque no enteramente, pues también le viene dado a esa conciencia. El fenómeno lo es en la medida en que hay una cierta base, una conciencia para recibirlo. Además el fenómeno es por sí una pluralidad de percepciones, unificadas y sintetizadas por la imaginación, que proporciona una sola imagen de aquella diversidad después de haberlas aprehendido. Pero esto ya es conciencia, porque el fenómeno ya es conciencia¹¹⁸.

Pero, siguiendo la deducción trascendental de las categorías de la primera edición de la *KrV*, ni la aprehensión ni la síntesis de la imaginación se darían, si no hubiera un fundamento subjetivo, que es la capacidad reproductiva de la imaginación. Esta facultad es totalmente empírica; posee reglas para ordenar la serie de imágenes, la cual podría conllevar un caos de no ser por esta ley de asociación. Estas ideas parecen surgir de la influencia de Hume en Kant, ya que es Hume quien destaca el papel de las asociaciones de imágenes o representaciones en el conocimiento. Ahora bien, para Kant, esta asociación subjetiva tiene su anclaje en otra objetiva, que evita que todo sea un mero asociar por asociar sin orden. La única forma de que las representaciones tengan un orden y produzcan conocimiento es que se dé en una conciencia, que es idéntica, la apercepción originaria. Ella es el fundamento objetivo, anterior en sentido ontológico a la experiencia y que juega el papel de posibilitar esas mismas experiencias, es lo que confiere afinidad a los fenómenos. El fundamento de esta afinidad se halla en la apercepción. Los fenómenos, que son aprehendidos, deben concordar con dicha unidad de apercepción. Para ello se precisa esa unidad sintética que los relaciona y que es objetivamente necesaria.¹¹⁹

La conciencia empírica debe remitir necesariamente a una conciencia trascendental. El yo permanente queda como correlato de los fenómenos, ya que es posible tener conciencia de ella. En esta medida el yo esconde toda experiencia y es, por ello, identificado con la experiencia posible. Cualquier conciencia empírica procede de esta apercepción pura. Gracias a ésta la imaginación tiene algo semejante a las categorías, es decir, se compagina con una función intelectual. Es por ello que la imaginación trascendental puede hacer de nexo de unión entre la sensibilidad y el entendimiento. La

¹¹⁸ Cfr Kant, *Ibidem*, A 120- 121.

¹¹⁹ Cfr Kant, *Ibidem*, A 121- 122.

síntesis formal de la imaginación trascendental, como ya se explicó, se basa en las categorías. Sólo a través de estos conceptos puros se puede tener conocimiento de lo fenoménico.¹²⁰

El orden en la naturaleza viene impuesto por la subjetividad trascendental, es decir, que no se podría captar orden ni regularidad si no hubiera en el hombre ese principio de acción. Ya los griegos afirmaban que para que el ojo pueda ver tiene que ser semejante a la luz. Lo mismo se aplica en todo el conocer, pues para que el hombre pueda ordenar la experiencia, tiene que hallar en él la condición formal de la unidad de la experiencia posible. La unidad de la naturaleza, si es necesaria, tiene que provenir de la razón, ya que es la única que proporciona necesidad. Lo transcendentalmente subjetivo es el origen de lo objetivo.¹²¹

Con Kant cambia, como dice Deleuze¹²², la pareja disyuntiva apariencia/esencia y en su lugar surge la pareja “lo que aparece/condiciones de la aparición”. Es una pareja conjuntiva, que consiste en la apariencia y su sentido o significado. Lo que aparece es constituido por las condiciones bajo las que aparece. El sujeto forma parte del conocimiento, ya que en él se hallan las condiciones. Pero ¿qué sujeto es éste? No es reducible a un “yo” concreto, sino que es universal. Es el sujeto trascendental. Ya no se busca una esencia tras un fenómeno, sino las condiciones en las que aparece ese fenómeno. Dichas condiciones son las categorías y el espacio-tiempo. Ambas constituyen las dimensiones del sujeto trascendental.

El entendimiento es, después de todo lo expuesto, la espontaneidad del conocer, la capacidad de pensar a través de conceptos, la facultad de juicios y la facultad de las reglas. Es por esta última característica que se opondrá a la razón, como la facultad de las ideas. La misión del entendimiento es sacar leyes de los fenómenos. Las leyes que se sacan de la experiencia remiten a otras totalmente a priori. Esto convierte al entendimiento en legislador de la naturaleza. Incluso el mismo concepto de naturaleza, como unidad, depende de él. El fenómeno existe sólo en la sensibilidad del hombre, se hace posible, como se ha visto, por la unidad de aperccepción. Ella encarna la regla mediante la cual todo queda sintetizado, es la condición formal de los fenómenos. El

¹²⁰ Cfr Kant, *Ibidem*, A 123- 124.

¹²¹ Cfr Kant, *Ibidem*, A 125.

¹²² Cfr. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, pág. 26.

entendimiento es, pues, el origen de las leyes y de la regularidad de la naturaleza.¹²³ Aunque esto no implica que las leyes empíricas procedan del entendimiento, sino que sólo ofrece la condición formal. Las leyes empíricas tienen su anclaje en la experiencia, pero remiten a las leyes puras de la razón. Kant mantiene esa tensión entre la experiencia y la razón, pero sin caer del todo en el idealismo. La objetividad se alcanza a través de los conceptos puros esquematizados, pero se precisa el dato sensible. Por eso, según Kant la dependencia en el conocimiento del sujeto no es total. Aunque se da el giro copernicano¹²⁴, el conocer no es del todo subjetivo. Hay que tener en cuenta lo formal, que es el que propone orden y posibilidad de tener reglas, pero siempre en dependencia con lo sensible. De no ser así no cabría distinguir la aplicación correcta de las categorías del uso ilegítimo de las mismas. El límite del conocimiento objetivo es la experiencia.

1.2.1.2. La deducción trascendental según la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

Hasta ahora el estudio se ha centrado en la deducción de las categorías según la primera edición de la *Crítica*, a continuación se verá lo que propone Kant en su segunda edición. Comienza esta exposición diferenciando la sensibilidad del entendimiento, ya que la primera es la capacidad de verse afectado por las representaciones y el entendimiento implica la espontaneidad del pensar.¹²⁵ La capacidad de sintetizar lo diverso de la experiencia, que le corresponde al entendimiento, sólo se da como un acto de espontaneidad del hombre. El orden y la combinación surgen porque están ya en el sujeto, y sólo le pertenecen a él. La síntesis es un acto originario del entendimiento. Esta síntesis consiste en combinar, en unificar lo diverso. Debe haber una unidad que posibilite la síntesis y que sea a priori. Las categorías parten de una cierta unidad ya establecida, que es el fundamento de posibilidad del entendimiento.¹²⁶

¹²³ Cfr. Kant, *KrV*, A 126.

¹²⁴ La idea del giro copernicano según Kant y su importancia la trata Christoph Asmuth- cfr. Asmuth, Christoph, "Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte" en *Umbrüche. Historische Wendepunkt der Philosophie von der antike bis zur Neuzeit*. pág. 167- 187.

¹²⁵ Cfr. Kant, *KrV*, B 129- 130.

¹²⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 130- 131.

a) La originaria unidad sintética de apercepción.

Este fundamento es el «yo pienso», ya que, tal y como expone el mismo Kant, “*El Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones.*”¹²⁷ Esta es la condición de que se den las representaciones, ya que, en caso contrario, no generarían conocimiento, no serían nada para el hombre. Este yo no pertenece a la sensibilidad, aunque sea el que unifique la diversidad de las intuiciones. La apercepción pura es propia de la espontaneidad del entendimiento. El yo pienso no tiene ningún fundamento empírico, aunque la representación empírica sea su *conditio sine qua non*. Por ello Kant lo denomina apercepción originaria, y es la misma, común en todos. Destaca la diferencia entre el yo empírico y el trascendental. Este último es la condición del conocimiento a priori, sin la cual las representaciones no podrían considerarse como representaciones del hombre.¹²⁸ Tienen que pasar a ser parte de la conciencia. El hecho de que el hombre sea capaz, no de tener conciencia de un momento dado o de una representación concreta, sino de la identidad de conciencia en las representaciones, es decir, consciente de la síntesis que se produce, es porque hay una autoconciencia o conciencia pura, que sustenta a la empírica. En este sentido, todas las representaciones pueden ser pensadas, la conciencia puede abarcarlas a todas. El yo sería un puro flujo constante, como propone Hume, de no ser por el yo trascendental. El yo empírico es tan mudable como las representaciones que lo forman. La apercepción originaria no está fundada en ninguna representación ni pensamiento. Es, pues, a priori. La síntesis proviene de ella, no de los objetos. El principio de la apercepción es el más alto del conocimiento humano.¹²⁹ Este yo es idéntico, la variedad viene de la intuición. El hombre puede pensar esa diversidad gracias a la apercepción, que es por la que se puede lograr la síntesis.

La unidad sintética de la apercepción es el principio por el cual es posible que el entendimiento unifique la diversidad de la intuición, es decir, la condición de posibilidad del conocimiento. El conocimiento es síntesis de las representaciones con el objeto. Éste es el resultado de la unión en el concepto de las diversas intuiciones. Para que se dé esta unión hay que suponer una sola conciencia, gracias a la cual se pueda dar la síntesis. La autoconciencia queda entonces como la garantía de objetividad y como el primer

¹²⁷ Kant, *Ibidem*, B132, (Trad. de Ribas, Pedro); “*Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können;*”

¹²⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 132- 133.

¹²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 133- 135.

conocimiento puro. Todas las intuiciones tienen que adaptarse a la condición de la unidad de la apercepción para que pasen a ser objetos (teniendo en cuenta lo que es un objeto, es decir, un objeto de conocimiento).¹³⁰

Esto se aplica sólo al entendimiento humano, que es un entendimiento que piensa, pero no intuye. Si hubiera otro tipo de entendimiento que pudiera intuir, no necesitaría de la síntesis para alcanzar la unidad de conciencia. Este no es el caso del hombre, cuyo entendimiento es sólo la facultad de pensar y cuya intuición viene suministrada por parte de la sensibilidad.

Uno de los puntos que Kant destaca en esta segunda edición es la objetividad que se desprende de la apercepción. Por ello distingue el yo trascendental del yo empírico, cosa que ya había hecho en la anterior edición.¹³¹ La conciencia subjetiva equivaldría al yo empírico y depende de la determinación del sentido interno. Se da, además, gracias a las experiencias concretas. Pero esta conciencia empírica se apoya en la síntesis pura del entendimiento y en la apercepción pura, que es la que posee valor objetivo.¹³²

El entendimiento es la facultad de juzgar, de subsumir representaciones en conceptos. El juicio se ha explicado como una relación entre dos conceptos, por medio de la cópula “es”. Sin embargo, a Kant no le satisface esta explicación, ya que no indica en qué consiste esa relación, qué es ese “es”, mediante el cual se vinculan dos conceptos.¹³³ El filósofo alemán aclara que el juicio originariamente consiste en llevar conocimientos dados a la unidad de apercepción pura, al yo trascendental, que antes que los juicios analíticos se han de producir juicios sintéticos que después puedan ser analizados. El «yo pienso» es el vehículo de todos los conceptos.¹³⁴ Esto es lo que se indica por medio de la cópula originariamente: la subsunción de una multiplicidad sensible bajo una regla. Incluso los juicios empíricos derivan del Yo trascendental, y a él le deben su estatus de conocimiento; que les diferencia de una mera asociación de representaciones. Además la pretensión de objetividad del juicio de experiencia tiene su fundamento de legitimidad en su pertenencia a la unidad necesaria de la apercepción en

¹³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 135.

¹³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 107.

¹³² Cfr. Kant, *Ibidem*, B 139.

¹³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 140- 141.

¹³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 141, B 399; A 346, B 404.

la síntesis de las intuiciones.¹³⁵ El hecho de que se pueda reconocer como ligadas entre sí las distintas percepciones muestra la intervención de un tercero. Este tercer elemento es la unidad necesaria de la apercepción pura.

b) El límite del uso de las categorías.

Las intuiciones quedan vinculadas a la apercepción gracias a las categorías, que son el elemento formal del entendimiento, como el espacio y el tiempo lo son de la sensibilidad.¹³⁶ Al estar tratando la deducción de las categorías, Kant hace abstracción de todo contenido de la intuición, fijándose sólo en lo puro del entendimiento. Hay que tener en cuenta que la variedad que percibe la intuición está ya dada de antemano, y aunque es anterior a la síntesis del entendimiento, no es anterior en el sentido temporal, sino que viene dada por una acción diferente a la del entendimiento. Pero parece que aquí se topa con un callejón sin salida, aunque más que un callejón sin salida es afirmado como un *factum*, como una facticidad, ya que no hay forma de explicar por qué el hombre posee esas categorías y no otras, o por qué no tiene un entendimiento capaz de intuir, como sería el caso del entendimiento divino (que no necesitaría representarse objetos, sino que él mismo los produce, no depende de la intuición empírica). Aunque a esta cuestión responde Deleuze que hacer una lista de los conceptos puros es una tarea que podría realizar cualquiera, para ver si todo el mundo llega a la misma lista¹³⁷. Plantear cuáles son las categorías implica ver qué es para cada uno un predicado de un objeto cualquiera. Kant lleva a cabo esa deducción metafísica de las categorías, o sea, saber cuántas y cuáles son, partiendo de la tabla de los juicios.

Conviene ahora volver a la distinción de dos conceptos: el de «conocer» y el de «pensar».¹³⁸ El conocimiento tiene dos elementos: uno formal y puro, conformado por las categorías y las intuiciones puras, y otro material, que es el contenido de la experiencia o intuición empírica. Si no hay intuición no hay conocimiento, sólo pensamiento en cuanto a la forma, pero sin objeto al que referirse. Las categorías solamente dan origen al conocimiento si hay una intuición empírica a la que aplicarse. En el caso de las matemáticas, que se basan en intuiciones puras, no son por sí mismas conocimiento, al

¹³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 142.

¹³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 143- 144.

¹³⁷ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, pág. 24.

¹³⁸ Cfr. Kant, *KrV*, B 146.

no ser que se suponga cosas que sólo pueden ser intuitas de esa manera.¹³⁹ Todo conocer tiene como límite la experiencia. Por ello, se dijo que la dependencia, según Kant, del objeto respecto del sujeto nunca es total, ya que siempre se requiere un contenido dado al que aplicar los conceptos puros. Esto será crucial cuando se trate el problema de Dios, por ser una idea de la que se carece de intuición sensible. Las categorías, en su uso objetivo legítimo, deben ser aplicadas a las intuiciones y no versar sobre las cosas como son en sí, sino sobre los fenómenos.¹⁴⁰

Con esto quedan asentados los límites del uso de las categorías, de la misma manera que hace Kant con las intuiciones puras. El territorio de aplicación es la experiencia sensible a través de las intuiciones puras; mientras que para los conceptos el ámbito es siempre el de las intuiciones en general. La intuición de realidades objetivas es sólo sensible en el hombre; ya que no existe una intuición intelectual, al menos en el ser racional finito.¹⁴¹ El intento de superar esa frontera es inútil, y, como se mostrará en la tercera síntesis, la racional, el intento conduce a una dialéctica, es decir, a una lógica de la ilusión. Las categorías quedan vacías si no tienen intuiciones, sólo son formas del pensar, carentes de valor objetivo. Es la intuición la que dota de validez objetiva a los conceptos puros. A lo máximo que se puede llegar, sin recurrir a la intuición sensible, es a pensar, pero no a conocer objetivamente algo. Se puede pensar un objeto que no sea extenso ni tenga duración en el tiempo, por ejemplo, pero ello no indica qué es, cuál es su contenido. Sólo marcaría un objeto sobre el que la intuición del hombre no puede recaer, y sobre el cual las categorías no podrían aplicarse.¹⁴²

La síntesis en las intuiciones hace referencia a la unidad de apercepción, que es la condición de posibilidad del conocimiento a priori. En el hombre se encuentran intuiciones puras, que son a priori, por lo que el entendimiento tiene que determinar las representaciones enmarcadas en estas intuiciones puras, y en concreto en la del sentido interno de acuerdo con el Yo trascendental. Todo objeto conocido por el hombre debe darse, pues, en esta intuición pura, que es el tiempo. Así se puede llegar a pensar la unidad

¹³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 147.

¹⁴⁰ "las categorías no tienen, pues, aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que éstas sean asumidas como objetos de una posible experiencia." Kant, *Ibidem*, B148, (Trad. de Ribas, Pedro, pág. 164), "*Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden*"

¹⁴¹ Cfr. Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, pág. 136.

¹⁴² Cfr. Kant, *KrV*, B 148- 149.

objetiva de la apercepción pura a través del sentido interno. La validez objetiva sólo puede provenir de esta conjunción, que incluye que los objetos provengan de la intuición. Sólo hay conocimiento en el hombre de los fenómenos, ya que estos son los objetos en cuanto que se presentan a la intuición.¹⁴³

Kant distingue, en este punto, dos tipos de síntesis: una figurada (*synthesis speciosa*) y otra intelectual (*synthesis intellectualis*). La primera consiste en la unificación de lo diverso en la intuición gracias a la acción de la imaginación; mientras que la intelectual hace referencia al entendimiento. Las dos tienen un origen trascendental. Debido a que la síntesis figurada tiene como marco de unión la unidad sintética de la apercepción, se denomina *síntesis trascendental de la imaginación*.¹⁴⁴ La imaginación pertenece a la espontaneidad, pero puede determinar a priori a la sensibilidad. Ésta es la síntesis de la imaginación respecto de las intuiciones y de acuerdo con las categorías, lo que se denomina esquematismo. El esquematismo, como ya se ha explicado, es el punto de contacto de las categorías con las intuiciones; punto esencial en el conocimiento. En este caso se está hablando de la imaginación productiva, en contraste con la reproductiva, cuya síntesis es empírica y entra en el terreno de la psicología, no de la filosofía trascendental¹⁴⁵.

c) El “Yo pienso” kantiano frente al “Yo pienso” cartesiano.

No se debe confundir el sentido interno con la unidad trascendental de apercepción, ya que no son lo mismo, aunque, según Kant, en psicología se tomen uno por otro indistintamente. Es cierto que el sentido interno queda determinado por la unidad de apercepción y por el entendimiento, pero en el hombre, como ya se ha señalado, el entendimiento no intuye y ni siquiera puede asumir las intuiciones sin un mediador. El entendimiento determina a la sensibilidad por la síntesis trascendental de la imaginación. Esta determinación también vale para el sujeto como percepción empírica de sí. De ahí que el hombre no tenga conciencia objetiva de cómo es en sí, sino sólo cómo se presenta; sólo se tiene conciencia de una conciencia que es ya fenómeno (fenómeno interno). La unidad de apercepción, en resumen, es la condición de posibilidad del conocer, el origen de toda síntesis, que, por lo mismo, contiene toda la experiencia posible. El tiempo sólo

¹⁴³ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 150-151.

¹⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 151.

¹⁴⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 152. De esto ya se habló en el apartado anterior, en el punto 1.1., subapartado a.

atañe a la forma de la intuición, sin proponer una unión de lo diverso ni determinar su contenido. Hay que distinguir el «yo pienso» del yo percibido, fenoménico, pero no es algo que entrañe excesiva dificultad. El hombre se intuye a sí mismo a través del sentido interno, pero sólo en la medida en que es afectado por sí mismo. El hombre sólo se intuye a sí mismo como fenómeno.¹⁴⁶

Pero en la síntesis trascendental de la unidad de apercepción el hombre tiene conciencia no de cómo se manifiesta ni de cómo o qué (*was*) es en sí, sino de que (*daß*) es. Esto pertenece al pensar, no a la intuición, es decir, pertenece a las condiciones transcendentales del conocer, es de suyo la clave de bóveda, pero no es un objeto conocido más. Para conocerse precisa de una intuición, como en los demás casos. La existencia en general ya se da en el acto del «yo pienso», pero no se indica qué es lo que se es. No se da determinada esa existencia, para ello se necesita una autointuición.¹⁴⁷

El tiempo por su parte propone la forma sensible para la determinación, pero falta lo material, lo determinable¹⁴⁸. El hombre no puede determinar objetivamente su existencia, sino es a través de la sensibilidad. Sólo se alcanza una existencia sensible, en cuanto fenómeno. Pero gracias a la espontaneidad del entendimiento se puede atribuir la característica de inteligencia a esa existencia. La determinación pasa por el sentido interno. El hombre no se intuye tal y como es, y por tanto no se conoce objetivamente tal y como es en sí. El tener conciencia de sí no implica que haya conocimiento objetivo de sí mismo. Todo conocimiento objetivo precisa de algo más que de la mera estructura formal del pensar, (las categorías), se necesita también una intuición. Lo mismo le ocurre al sujeto cuando lo que quiere es conocerse. Sabe que se existe como inteligencia, ya que eso es lo que le indica la unidad de la apercepción pura; pero no puede determinar esa existencia sin echar mano de las intuiciones. En este punto se topa con un límite, no sólo aplicable al conocimiento de sí, sino a todo conocer; su entendimiento no puede intuir, por lo que depende de la sensibilidad. De tener una intuición intelectual no se daría esta restricción. Sólo hay conocimiento del fenómeno¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 153- 154.

¹⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 158, nota a pie de página.

¹⁴⁸ Heidegger explica esta noción de una intuición pura como la que ésta libre de sensación, fundada sólo sobre sí misma, que es el tiempo- cfr. Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, pág. 142.

¹⁴⁹ Cfr. Kant, *KrV*, B 155- 156.

Esto distancia a Kant de Descartes, ya que el filósofo alemán no ve posible pasar del «yo pienso» a la afirmación de ser una sustancia pensante. Esto es aplicar una categoría sin intuición. Pensar el yo como una sustancia conduce a un idealismo problemático, del tipo que plantea Descartes¹⁵⁰. Kant sostiene que para afirmar que el “Yo pienso” es una realidad, esa afirmación tiene que correr la misma suerte que los demás conocimientos, tiene que pasar por la intuición. No se puede asegurar que sea una sustancia basándose sólo en la pura apercepción. Kant afirma el «yo pienso» como vehículo de todas las representaciones, pero no realiza el paso ilegítimo de pensar ese yo como real sin recurrir a la experiencia. Cualquier determinación del yo hace alusión al sentido interno y a la intuición, por tanto, al yo que se le muestra al hombre a través de ese sentido interno.¹⁵¹

Esto a su vez supone un problema: tener un sujeto que está determinado por dos formas, las cuales, como ya se dijo, no pueden ser reducibles la una a la otra. El sujeto trascendental es pensamiento, es decir, espontaneidad, pero sólo alcanza conocimiento objetivo mediante el tiempo, por la forma de la pasividad.¹⁵² En Descartes el «yo pienso» surge como una definición nueva de lo que es el hombre, en la que no se precisa el conocimiento del género y de la diferencia específica, como las que proponía la escolástica.¹⁵³ En el sistema cartesiano no hay que explicar qué es el pensar, porque éste ya está dado. El «yo pienso» es la determinación de la certidumbre. Es una determinación activa, que lleva a la proposición: “el hombre es una cosa que piensa”. Con esto Descartes tiene una sustancia que es sujeto, es el descubrimiento de la subjetividad moderna. Kant da un paso más allá, el sujeto ya no es sustancia. Retoma el yo del filósofo francés, pero le dota de un sentido distinto. Acepta que haya una implicación entre el «yo pienso», como determinación, y el «yo soy», como posición indeterminada. Entre ambos hay un sentimiento de existencia. En la conciencia originaria se conoce que el hombre es, pero no qué es.¹⁵⁴ Lo que Kant no acepta es el paso al sujeto determinado,¹⁵⁵ con qué derecho se puede decir que se es una cosa que piensa. Para tal menester se precisa una intuición. Por ello, el sujeto sólo es objetivamente determinable bajo la forma del tiempo. El tiempo

¹⁵⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 226, B 274.

¹⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 159.

¹⁵² Cfr. Kant, *Ibidem*, B 153- 154.

¹⁵³ Cfr. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Segunda meditación.

¹⁵⁴ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger.” pág. 245ss.

¹⁵⁵ Cfr. Kant, *KrV*, B 154.

es la forma universal de lo objetivamente determinable, ya que es la forma en la que aparecen los fenómenos¹⁵⁶.

Bien, el yo se determina en el tiempo, pero ¿qué es determinarse en el tiempo? Este aparecer en el tiempo implica que el sujeto trascendental es pasivo, receptivo. Aquí es dónde se encuentra la paradoja: el sujeto sólo se conoce objetivamente a sí mismo recibándose sensiblemente.¹⁵⁷ La determinación es pasiva, aunque el hombre sigue representándose el «yo pienso» como espontaneidad. Esto es lo que lleva a Deleuze a defender que el «yo es lo otro»

“No puedo determinar mi existencia como la de un Yo, sino que me represento solamente el Yo (...) Me represento la espontaneidad de mi acto de pensar, significa que me represento la determinación activa del «yo pienso» como la determinación que viene a determinar mi existencia, pero que sólo puede determinarla como la existencia no de un ser activo, sino de un ser en el tiempo. Así pues, la línea del tiempo separa el «yo pienso» del «yo soy». La línea pura y vacía del tiempo atraviesa, opera esta especie de fisura en el yo, entre un «yo pienso» como determinación y un «yo pienso» como determinable en el tiempo.”¹⁵⁸

El sujeto tiene dos determinaciones, la conceptual y la espacio-temporal. Ambas distintas y ambas irreducibles, pero la una remite a la otra y a la inversa. La síntesis se juega entre estas dos determinaciones. Se tiene un sujeto que no es sustancia y que está desgarrado por dos formas de ser para sí. Kant ha producido un corte en la estructura cartesiana. El sujeto queda activo y pasivo. De ahí, el «yo es otro». El yo es un acto, que sólo se representa objetivamente en cuanto receptividad.

d) Deducción trascendental de los conceptos del entendimiento en su uso empírico.

Queda por ver la deducción del uso empírico de los conceptos puros, es decir, la posibilidad de conocer por las categorías los objetos de la intuición.¹⁵⁹ La síntesis de la aprehensión consiste en que las intuiciones empíricas se ajusten a los elementos puros del

¹⁵⁶ Cfr. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, pág. 40.

¹⁵⁷ Cfr. Kant, *KrV*, B 152- 153.

¹⁵⁸ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, pág. 78-79.

¹⁵⁹ Cfr. Kant, *KrV*, B 159.

espacio y del tiempo. No sólo son las formas de la intuición, sino que se presentan como intuiciones, aunque puras. La posibilidad de toda síntesis de aprehensión está dada a priori con estas dos intuiciones. Esta unidad remite, por supuesto, a la unidad de la conciencia originaria de acuerdo con las categorías y aplicada a la intuición sensible. Toda síntesis, incluso la de la percepción, está vinculada a los conceptos puros. De ahí que sean condiciones de posibilidad de la experiencia. Cuando se percibe una relación casual, por ejemplo, pero se hace abstracción de lo temporal, la unidad sintética constituye la categoría de causa, que es una condición a priori.¹⁶⁰

Las categorías tienen como función de conferir leyes a los fenómenos de la naturaleza. Pero dichas reglas no provienen de la naturaleza, ya que entonces serían leyes empíricas. La pregunta que cabe hacer es cómo la naturaleza se rige por estas leyes a priori que determinan lo diverso.¹⁶¹ Esas leyes sólo se dan respecto del sujeto cognoscente y sólo así atañen a los fenómenos. Hay que tener en cuenta que sólo se puede hablar de los fenómenos cuando hay un sujeto. Todo queda sometido a las categorías, ya que, por un lado, el nexo de unión entre el entendimiento y la sensibilidad es la imaginación, pero ésta depende, al menos en una parte, del entendimiento, y, por otra, incluso la síntesis de la aprehensión remite en último extremo a la síntesis trascendental y, por tanto, a las categorías. El fenómeno debe subordinarse a los conceptos puros. El entendimiento queda como legislador de la naturaleza, pero no puede proponer cualquier ley, sino sólo las que se fundan en la naturaleza en general, en la experiencia posible. Al referirse a los fenómenos ya determinados, las leyes empíricas no provienen totalmente de las categorías, aunque están atadas a ellas: somos capaces de encontrar leyes causales empíricas porque las buscamos guiados por la categoría de causa como una necesidad trascendental del conocimiento objetivo. Pero en la determinación de estas leyes interviene la experiencia. Las leyes a priori son las únicas que muestran lo que es la experiencia en general y qué es lo que se puede conocer¹⁶².

Hay que tener en cuenta un punto esencial: sólo de la experiencia posible hay conocimiento objetivo. Conviene citar el mismo texto de Kant, ya de por sí bastante claro:

¹⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 160- 161.

¹⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 163.

¹⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, B 164- 165.

*“No podemos pensar un objeto sino mediante categorías ni podemos conocer ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible”.*¹⁶³

El límite del conocimiento humano es la experiencia, aunque no todo procede de ésta. Hay elementos que son a priori: las intuiciones puras y las categorías.¹⁶⁴ El conocimiento podría darse porque o bien la experiencia hace posible los conceptos, lo que sería un realismo, o bien son los conceptos puros los que posibilitan que haya experiencia posible. Lo primero es imposible, ya que lo a priori se caracteriza porque exhiben una universalidad y una necesidad que no logra ofrecer lo empírico. Por lo tanto, las categorías son las que contienen los fundamentos de toda experiencia. Queda por ver cómo se realiza este juicio, cómo hacen las categorías posible lo empírico.¹⁶⁵

1.2.2. La doctrina trascendental del juicio.

En este apartado se expondrá cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, es decir, se explicará la segunda de las síntesis, la del entendimiento. Después de haber visto la deducción de las categorías y de haber explicado la síntesis de la imaginación trascendental, queda por ver en qué consisten los juicios¹⁶⁶, concretamente los que producen una relación entre sujeto y predicado de necesidad, esto es, los juicios sintéticos a priori. A ellos se oponen los juicios analíticos.

Los juicios analíticos se fundan en el principio de no contradicción. Dicho principio es, en realidad, la condición universal de todo juicio, y de todo pensar. Si no superan esta condición negativa, el juicio no tiene significado, tenga o no objeto al que aplicarse.¹⁶⁷ El principio de no contradicción tiene dos funciones: por un lado, es la

¹⁶³ Kant, *Ibidem*, B165-166, (trad. de Ribas, Pedro, pág. 175); “Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntnis aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung“.

¹⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 166.

¹⁶⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 167.

¹⁶⁶ Cfr. Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. pág. 125.

¹⁶⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 150, B 189- A 151, B 190.

condición negativa o *sine qua non* de posibilidad de que los juicios tengan sentido, previa a toda pregunta por la verdad o falsedad del mismo, pero, por otro, es el principio supremo y suficiente de los juicios analíticos.¹⁶⁸ En este último aspecto se destaca la otra cara de este principio, que es el principio de identidad. El principio de no contradicción y el de identidad son equivalentes, como ya pensara Leibniz. El primero es el criterio negativo de todo juicio, es el criterio de coherencia interna. Por ello, su estudio es propio de la lógica formal, por hacer abstracción de todo contenido y fijarse sólo en la forma del pensar. No obstante tiene una aplicación positiva en los juicios analíticos. En este tipo de juicio el principio no sirve únicamente para rechazar el error, sino que muestra la verdad de las proposiciones. Es un principio inviolable, pero en los juicios sintéticos sólo es condición negativa de verdad.

Cuál es, pues, el principio supremo de los juicios sintéticos. De esto se va a ocupar la lógica trascendental, de ver el alcance y el límite del entendimiento puro y la posibilidad de sus juicios. Los juicios analíticos no proponen ninguna dificultad, ya que el predicado está contenido en el sujeto. Pero los sintéticos implican una relación entre sujeto y predicado que no es de mero análisis, sino que conlleva un salir fuera del concepto que ya se tiene.¹⁶⁹ Allison lo expone claramente:

“Por lo tanto, el problema de lo sintético a priori consiste en explicar cómo es posible que la fundamentación extraconceptual y extralógica de un juicio sea no empírica. Una forma equivalente de plantear el problema es preguntar cómo es posible que se amplíe el conocimiento (en sentido material) más allá de un concepto dado independientemente de toda experiencia del objeto pensado a través de ese concepto.”¹⁷⁰

Por lo tanto, se precisa un tercer elemento para hacer posible la síntesis. El sentido interno contiene en sí todas las representaciones, la síntesis de las representaciones se encuentra en la imaginación, y, por último, la unidad sintética de éstas lo lleva a cabo el Yo trascendental, es decir, la unidad de apercepción.¹⁷¹ Es este el punto donde se anclan los juicios sintéticos a priori. El tercer elemento es, como hemos visto, la imaginación trascendental, que media entre lo dado (sujeto primario del juicio) y la regla o concepto

¹⁶⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 151, B 191- A 152.

¹⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 154, B 193.

¹⁷⁰ Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. pág. 137.

¹⁷¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 155, B 194.

(predicado del juicio). Los juicios sintéticos dependen del sentido interno, de la imaginación y del entendimiento (de la apercepción). Lo que permite la síntesis es un englobar las percepciones, el sentido interno y su forma a priori, por un lado, con el esquematismo de la imaginación trascendental y la unidad de toda síntesis, la apercepción originaria, por el otro.

Ahora bien, para que el conocimiento tenga un valor objetivo, debe referirse a un objeto. Por lo tanto, éstos deben darse de alguna forma a los conceptos, que de otra manera, serían vacíos. Las categorías cuando no tienen nada sobre lo que ejercitarse no producen conocimiento. La forma de darse los objetos es a través de la experiencia. La representación tiene que poder referirse a la experiencia, aunque sea a la experiencia posible.¹⁷² Las categorías no tendrían siquiera un significado objetivo, aunque sí lógico, ya que precisan de los esquemas para tener sentido y sin objeto de experiencia el esquematismo no puede hacer nada. La realidad objetiva se alcanza por la posibilidad de la experiencia. Pero esta experiencia se funda en la síntesis conceptual de los fenómenos. Esta síntesis es la condición de la experiencia, sin la cual las percepciones no podrían alcanzar ningún sentido. La experiencia tiene unos principios, base de las formas a priori.¹⁷³ Sin la relación entre la experiencia posible y las reglas universales no hay proposiciones sintéticas a priori. Las formas a priori sólo tienen realidad objetiva en la medida en que hacen referencia a la unidad sintética de la experiencia en general.¹⁷⁴ Las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de los objetos de la misma, y esto dota de validez objetiva a los juicios sintéticos a priori. Éstos sólo son posibles cuando se da la relación entre la intuición, la imaginación y la apercepción con un posible conocimiento empírico en general.¹⁷⁵

Cuando los conceptos puros del entendimiento se aplican a la experiencia posible pueden ser de dos tipos: o matemáticos o dinámicos. Son matemáticos si se fijan en la

¹⁷² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 155, B 194- A 156, B 195.

¹⁷³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 157, B 196.

¹⁷⁴. “Teniendo, pues, en cuenta que la experiencia, como síntesis empírica, es, en su condición de posible, el único tipo de conocimiento que da realidad a toda otra síntesis, esta otra síntesis, en cuanto conocimiento a priori, sólo posee verdad (concordancia con el objeto) por el hecho de no incluir sino aquello que es indispensable a la unidad sintética de la experiencia en general.” Kant. *Ibidem*, A157, B196-A 158, B197 (Trad. de Ribas, Pedro, pág. 196); “Da also Erfahrung, als empirische Sintesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart ist, welche aller anderen Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkenntnis a priori auch nur dadurch Wahrheit, (Einstimmung mit dem Objekt,) daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist.“

¹⁷⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 158, B 197.

intuición de un fenómeno, y son dinámicos si se dirigen hacia la existencia de los fenómenos. Las condiciones a priori de la intuición son totalmente necesarias, es decir, los principios matemáticos son apodícticos. La diferencia entre éstos y los dinámicos reside en que en los primeros se va de una existencia a otra, por ejemplo de un fenómeno a su causa, pero esta causa no es dada sin más en la experiencia, sino que ha de ser buscada en ella. Por tanto dada la regla no se da sin más la existencia, sino la tarea de buscarla; regulan y guían esa tarea, mientras que en los intuitivos se da ya en la intuición todo lo que se puede buscar siguiendo los principios matemáticos, y de ahí su inmediata evidencia. Esto es así porque la existencia de los fenómenos de una intuición empírica es accidental. No alcanza la evidencia del uso matemático. La tabla de categorías genera cuatro principios: *axiomas* de la intuición, *anticipaciones* de la percepción, *analogías* de la experiencia, y *postulados* del pensar empírico en general.¹⁷⁶ Las categorías de la cantidad y de la cualidad producen, pues, una certeza intuitiva. Sus principios son matemáticos y, por tanto, apodícticos. Las otras dos categorías, la de la modalidad y la relación, que originan los principios dinámicos, tienen una validez necesaria, pero discursiva.¹⁷⁷

1.2.2.1. Axiomas de la intuición.

Todo fenómeno tiene como base a priori una intuición en el espacio y en el tiempo. La forma de aprehenderlo es a través de esta síntesis de lo diverso del espacio y del tiempo de una representación y en la conciencia de la unidad sintética. Ahora bien, en cuanto que dicha conciencia, que unifica lo diverso, es la que hace posible la representación de un objeto, funda el concepto de una magnitud (*quantum*). Los fenómenos tienen que ser espacio-temporales, según se ha mostrado en la Estética trascendental, y lo que aquí se añade es que en la aplicación de las categorías de cantidad a esas formas a priori de la sensibilidad se hace mediante la imaginación, que recorre una multiplicidad espacio-temporal concreta y delinea su figura también concreta, limitada. Por tanto, esa figura ha de contener una magnitud o cantidad concreta, limitada, de espacio-tiempo. Si contuviera todo el espacio-tiempo la imaginación no hubiera podido recorrer toda la multiplicidad y no se podría producir un conocimiento objetivo.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 160, B 199- A 161, B 200.

¹⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 162, B 201.

¹⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 162, B 203- A 163, B 204.

Los axiomas de la intuición tienen como principio que todas las intuiciones son magnitudes extensivas.¹⁷⁹ Por magnitud extensiva Kant entiende aquella en la que la representación de las partes da lugar a la del todo. El espacio y el tiempo se representan como una adición de partes, como se muestra en el ejemplo de la línea. Todo fenómeno está representado dentro del espacio o del tiempo, ya que son las formas de toda intuición, por lo tanto, todo fenómeno debe ser también representado como una magnitud extensiva. Esto implica que son intuitos como agregados, como un conjunto de partes.

La geometría se funda en esta síntesis de la imaginación productiva. Ella es la única forma de exponer las condiciones de la intuición sensible a priori, y la condición de que surja el esquema de un concepto puro. Gracias a su acción se puede afirmar, por ejemplo, que “la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos”.

Hay que tener en cuenta que los conocimientos deben ser sintéticos a priori, no analíticos. Se consigue, de esta manera, aplicar la matemática pura a los objetos de experiencia. No hay ningún problema en ello, si no se confunden los fenómenos con lo que son las cosas en sí mismas.¹⁸⁰

1.2.2.2. Anticipaciones de la percepción.

El principio de las anticipaciones afirma que en todo fenómeno, lo real en cuanto objeto de sensación posee grado, es decir, magnitud intensiva.¹⁸¹

La percepción es la conciencia empírica de la que se tiene una sensación. Los fenómenos también incluyen, aparte del espacio y el tiempo, el contenido o materia de algún objeto. De esta forma la representación de lo real de la sensación se da subjetivamente, es decir, el hombre es consciente de dicha afección y de la referencia a un objeto. Si se abstrae de todo contenido y se hace caso únicamente a las formas de la intuición, deja de ser posible la síntesis que da lugar a la magnitud de la sensación y esa magnitud sería igual a cero. Se puede pasar de una magnitud cero hasta otra cualquiera, pero teniendo en cuenta que la magnitud cero completa sería ausencia total de sensación y por tanto de conciencia. Si no hay sensación de un objeto, ni hay magnitud de ese objeto, ni hay siquiera objeto. Sí se podría constatar la ausencia de un objeto, pero habiendo otras

¹⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A162, B 202.

¹⁸⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 165, B 206.

¹⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 166, B 207.

sensaciones que hagan posible esa conciencia, por ejemplo, observo la ausencia de un libro (magnitud cero) cuando lo busco sobre la mesa, o en la estantería o en la base de datos. No hay que olvidar que la sensación no es una representación objetiva, y que no tiene magnitud extensiva; pero sí posee otra magnitud. Esta magnitud es la aprehensión de la sensación por la que la conciencia empírica va creciendo desde el cero hasta la sensación dada. Por lo tanto, todo objeto de la percepción tiene una magnitud intensiva o, lo que es lo mismo, un grado de influencia en el sentido.¹⁸²

El conocimiento, por el que se puede determinar a priori lo propio del conocimiento empírico, recibe el nombre de anticipación. En todo fenómeno la sensación no es cognoscible a priori, es la diferencia entre el conocer a priori y el empírico. Por lo tanto, la sensación no puede ser anticipada nunca. Si hubiera algo en la sensación en general que pudiera ser a priori, cabría ser anticipado. Esto puede parecer extraño, ya que la sensación es lo material del fenómeno, ¿cómo puede anticiparse a la experiencia empírica? Kant afirma que por muy raro que parezca, es lo que se da, y eso a priori será el grado, o sea, que la sensación se dará limitadamente.¹⁸³

La aprehensión de la sensación es lo que llena un momento. Carece de magnitud extensiva, ya que no es una síntesis que vaya de las partes al todo. Si no hay sensación el momento queda vacío, es representado como cero. En la intuición empírica la sensación corresponde a la realidad, su falta es la negación. Las sensaciones pueden darse en distintos grados, aumentando o disminuyendo, pueden llegar, incluso, a desaparecer. Se extienden, entre la realidad fenoménica y su negación, una cadena continua de sensaciones. Las sensaciones de esta cadena poseen una magnitud, ya que las distancias entre las distintas sensaciones es menor que entre ellas y el vacío. La aprehensión de la sensación es el momento, no se fija en la multitud de sensaciones de la cadena.¹⁸⁴

Por ello, esta magnitud es intensiva. Es un tipo de magnitud que se aprehende como unidad, pero cuya multiplicidad sólo se representa por aproximación a cero. Todo lo fenoménico, en cuanto que real, posee magnitud intensiva, es decir, un grado. Entre los colores, por ejemplo, el rojo posee un grado, en el que se puede hallar siempre otro más pequeño. Esto se debe a la continuidad de las magnitudes. Todo fenómeno es una

¹⁸² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 166, B 207- B 208.

¹⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 166, B 208- A 167, B 209.

¹⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 167, B 209- A 168, B 210.

magnitud continua, ya sea desde el punto de vista de la magnitud extensiva, ya lo sea desde la intensiva.¹⁸⁵

Si toda realidad posee un grado, siempre hay un grado menor entre uno dado y la negación. No hay experiencia que no presente un cierto grado. Si el espacio y el tiempo están vacíos, entonces no se puede derivar nada partiendo de la experiencia. El motivo de esto es que la ausencia de realidad no es algo que se pueda intuir empíricamente; tampoco se puede inferir desde otro fenómeno, ni suponerla para explicar lo real. De todas formas, la magnitud intensiva ha de poder aumentar o disminuir en los distintos fenómenos, sin que por ello la magnitud extensiva cambie.¹⁸⁶

En cuanto cualidad la sensación es totalmente empírica; pero lo real sólo representa algo que ya supone la síntesis de una conciencia empírica en general. Prescindiendo de la magnitud extensiva, se puede representar una síntesis del mero crecimiento uniforme desde el vacío hasta una conciencia empírica. La sensación se da siempre en la experiencia, a posteriori, pero se puede anticipar que dicha sensación tendrá un grado, conocido a priori. El grado en concreto que vaya a tener una sensación no es conocido a priori, pero sí que la sensación tendrá un grado, o sea, que tendrá un límite, que no será infinita ni cero para que haya fenómeno.¹⁸⁷

1.2.2.3. Analogías de la experiencia.

La experiencia, según Kant, es una síntesis de percepciones, es la determinación de un objeto a través de esas percepciones. No se reduce a la percepción, sino que, como síntesis, contienen una conciencia de la unidad sintética. En la aprehensión no hay necesidad de vincular los distintos fenómenos, pero la determinación de los objetos en el tiempo sólo puede ocurrir a través de su enlace en un tiempo general, es decir, mediante conceptos a priori, que se encarguen de conectarlos, pues dichos conceptos implican necesidad. Por lo tanto, la experiencia es sólo posible cuando se representa las percepciones conectadas según categorías.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 168, B 210- A 169.

¹⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 169, B 211.

¹⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 175, B 217- A 176, B 218.

¹⁸⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 177, B 219.

Las analogías de la experiencia tienen como principio: la experiencia es posible si hay una representación de una conexión necesaria de las percepciones. Las tres formas del tiempo que vamos a encontrar en esta determinación reglada de los fenómenos entre sí son: permanencia, sucesión y simultaneidad. Todo fenómeno tendrá que ajustarse a las reglas de las que se derivan de estos tres modos o determinaciones del tiempo. Las reglas son, pues, lo que hace posible la experiencia como un conjunto de fenómenos ordenados regladamente, según conceptos. El principio de las analogías de la experiencia se fundamenta en la unidad de apercepción, unidad necesaria respecto a toda conciencia empírica. La unidad de la apercepción es la condición de toda experiencia. Las analogías se centran en la relación de esta unidad con lo temporal. Toda la diversidad propia de la conciencia empírica queda unificada por la apercepción de acuerdo con las relaciones temporales.¹⁸⁹ Por ello, las analogías de la experiencia surgen de la aplicación de las categorías de relación a la sensibilidad, estableciendo así las determinaciones temporales de los objetos.

“Esta unidad sintética en la relación temporal de todas las percepciones, relación que se halla determinada a priori, constituye el principio según el cual todas las determinaciones empíricas temporales deben estar sometidas a las reglas de determinación universal del tiempo.”¹⁹⁰

La relación está determinada de forma a priori y propone las reglas a las que toda experiencia debe someterse. Estas reglas vienen dadas por las analogías de la experiencia.

Los fenómenos en cuanto tales dependen de la percepción, el hombre no puede conocer su realidad si no se presenta en la experiencia.¹⁹¹ Por este motivo Caffarena asegura que Kant no cae del todo en el idealismo, ya que hay en su filosofía una referencia y una dependencia respecto de lo empírico¹⁹². Esto se muestra claramente en el hecho de que se precise un fenómeno concreto para que las analogías se apliquen. Allison lo explica claramente:

¹⁸⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 177, B 220.

¹⁹⁰ Kant, *Ibidem*, A178, B220, (Trad. de Ribas, Pedro, pág. 212). “*Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: daß alle empirischen Zeitbestimmungen stehen müssen,*”

¹⁹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 178, B 221.

¹⁹² Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 58.

“Kant sostiene que si algo es real, debe ser un objeto de posible percepción, pero esto es una mera consecuencia y no un criterio de realidad. Como el pasaje anterior señala, el criterio de realidad está proporcionado por las «Analogías de la experiencia», es decir, por un conjunto de principios a priori o condiciones intelectuales. En la posición crítica, algo es considerado como «real» si puede ser conectado con alguna percepción dada de acuerdo con estos principios o «leyes de la conexión empírica de los fenómenos»”¹⁹³

El hombre obtiene conocimiento del fenómeno gracias a que éste está determinado a priori. La regla se puede aplicar a cualquier objeto de experiencia, ahora bien se necesita que haya una percepción, es decir, se necesita la existencia de fenómenos, cuyo conocimiento no puede ser a priori. Las analogías de la experiencia pertenecen a los principios dinámicos, como ya se explicó. Dado un fenómeno se ha de encontrar su relación con otro, el cual no es dado en la intuición con la mera utilización de las analogías de la experiencia, sino que ellas sólo dan la regla según la cual se ha de buscarlo.¹⁹⁴

No sería aquella la igualdad de dos realidades cuantitativas propias de las analogías matemáticas que proponen una igualdad cualitativa. Lo que proporciona la analogía es la regla para buscar y reconocer el otro fenómeno (por ejemplo la causa de algo) en la experiencia. Son las reglas por las que la experiencia queda unificada, pero nada puede decir de los fenómenos concretos antes de la intuición empírica correspondiente.¹⁹⁵ Las analogías de la experiencia son principios constitutivos del conocimiento objetivo. Si de un fenómeno no encuentro el otro fenómeno que es su causa, del primero no tendré todavía un conocimiento objetivo completo.

Lo que interesa destacar de esto es que los principios que dan lugar a las analogías de la experiencia sólo tienen cabida en la medida en que hacen referencia a la experiencia, de tal manera que no pueden tener un uso trascendental. Las analogías de la experiencia tienen uso inmanente. De las cosas en sí nada se puede saber, porque no es posible aplicar la categoría a priori a ellas. Son estos principios condiciones de la unidad del conocimiento empírico, al ser la síntesis de los fenómenos.¹⁹⁶ Las categorías tienen como

¹⁹³ Allison, Henry E., *El Idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, pág. 71.

¹⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 178, B 221.

¹⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A179-180, B222.

¹⁹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 181, B 223- A 180, B224.

función la unidad del esquema. Adquieren significado objetivo gracias a los esquemas, si bien su significado lógico es más amplio y podrían en su caso ser utilizadas en otro ámbito, por ejemplo el de la moral. Ahora bien, para aplicar las categorías al fenómeno son precisos los esquemas, aunque no es necesarios, cuando se centra en el principio mismo, como unidad de la síntesis general.¹⁹⁷

Las tres analogías son: la de la permanencia según la sustancia, la de sucesión temporal según la ley de causalidad, y la de simultaneidad según la ley de reciprocidad o comunidad. El principio de la permanencia afirma que durante todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, de tal manera que su quantum no aumenta ni disminuye¹⁹⁸. El principio que se sigue de la categoría de causalidad defiende que todo cambio obedece a la relación causa-efecto.¹⁹⁹ Y, por último, el principio de simultaneidad asevera que cuando las sustancias se perciban como simultáneas en el espacio, se hallan en comunidad o acción recíproca.²⁰⁰

1.2.2.4. Postulados del pensar empírico en general.

Los tres postulados del pensar empírico son: lo posible, lo real y lo necesario. Ahora bien, por posible se entiende aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia. Real, en cambio, es lo que además tiene relación con las condiciones materiales de la sensación. Y, por último, es necesario aquello cuya relación con lo real está sometida a condiciones universales de la experiencia.²⁰¹

Las categorías de la modalidad actúan como nexo de unión del concepto con la facultad cognoscitiva, pero sin ampliar ese concepto. Respecto a un objeto se pregunta si es posible, si es real o si, siendo real, es necesario. Lo que se consigue con esto es pensar la relación que hay entre ese objeto y el entendimiento, sin que se pueda proponer nuevas determinaciones a dicho objeto.²⁰²

Los principios de la modalidad son las explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad transcendentales o en sentido transcendental aplicados

¹⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 181, B 224.

¹⁹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 182, B 224.

¹⁹⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 189, B 232.

²⁰⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 211, B 256.

²⁰¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 218, B 265- B 266.

²⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 219, B 266.

a la experiencia. De esta forma se limita el uso de las categorías a la experiencia. El uso trascendental queda censurado, como ya se vio que ocurría en las analogías de la experiencia. Si los conceptos puros no deben quedarse en una función meramente lógica, sino que tienen que aportar conocimiento, entonces es obvio que deben centrarse en el terreno de la experiencia. Éste es el único medio por el que las categorías dicen algo de las cosas, como afirma Kant, y de su posibilidad, su realidad y su necesidad²⁰³. Tienen un ámbito determinado, el de la experiencia posible y su unidad sintética.

a) El postulado de la posibilidad.

El postulado de la posibilidad implica que los conceptos de los objetos concuerden con las condiciones formales de la experiencia en general. Esta forma de la experiencia contiene todas las condiciones de posibilidad de la síntesis para el conocimiento.²⁰⁴ Por ello, si pensamos un objeto que no concuerde con esas condiciones transcendentales de la experiencia, su pretendida síntesis quedará vacía. Este es el motivo por el los conceptos puros pertenecen a lo empírico, ya que toman de este territorio el objeto que los llena. En resumidas cuentas, lo que se entiende por posibilidad conlleva no sólo que no haya ninguna contradicción lógica en un determinado concepto, sino que además concuerde con las categorías transcendentales, con los esquemas de la imaginación y las formas a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo). Pero esto no quiere decir que, aunque sea posible, el objeto se dé realmente en la experiencia. La posibilidad propone sólo ciertas condiciones, que han de tener realidad objetiva, ya que contienen la forma de la experiencia en general.²⁰⁵

Esta determinación de qué es la posibilidad tiene cierta importancia a la hora de hablar del concepto de Dios, ya que uno de los puntos que Kant trata es ver si dicho concepto es posible o no, y sobre todo si podemos pasar de ese concepto a afirmar su realidad (argumento ontológico). Antes de plantear lo que se conoce como el argumento moral en toda su extensión (un prelude de dicha prueba se halla en el Canon), Kant esclarece si se puede pensar dicha idea. A raíz del concepto de posibilidad se hará la distinción entre conocer y pensar²⁰⁶, llegando a una conclusión que se podría denominar

²⁰³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 219, B267.

²⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 220, B 267.

²⁰⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 220, B 268- A 221.

²⁰⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 820, B 848-A 831.B 859.

agnosticismo teórico,²⁰⁷ ya que a Dios se le puede pensar, por no implicar esto ninguna contradicción, pero sobre Él no hay conocimiento posible. El desarrollo de este agnosticismo teórico, o más bien especulativo es, como ya se dijo, el hilo conductor de esta primera parte del trabajo, en la que me centraré en ver lo que afirma, niega y critica Kant desde sus escritos teóricos respecto del concepto de Dios y de la existencia del mismo.

b) El postulado de la realidad.

Aunque el concepto de un objeto cumpla con las condiciones formales de la experiencia, esto no implica que se dé en la realidad fenoménica. Su verdad trascendental no podrá ser puesta en duda, ya que ésta se conoce con independencia de la experiencia; pero no con independencia de la forma de la experiencia en general y con la unidad sintética. Para conocer de forma empírica las realidades se debe recurrir a esta unidad. Cuando se prescinde de la experiencia se pueden crear conceptos nuevos, partiendo del material empírico, pero esto sólo conduce a fantasmagorías. Tales conceptos imaginarios tienen que recurrir a la experiencia para verse verificados, ya que a priori no obtienen ninguna validez. O se les conoce a través de la experiencia o no hay posibilidad de saber nada de ellos. Puede que no violen el principio de no contradicción y que, por tanto, sean lógicamente posibles, pero esta posibilidad es totalmente insuficiente y no puede pretender por sí sola una validez objetiva. La realidad de los objetos depende de la experiencia, ya que se precisa una sensación. Con la mera forma se puede imaginar fantasmas, jugar a las ficciones, como afirma Kant, pero sin poder aseverar su realidad.²⁰⁸

Hay, pues, objetos cuya posibilidad depende de la experiencia, pero también los hay que pueden sacarse a priori. Son objetos posibles, pero no se parte sólo de los conceptos a priori, sino también de las condiciones formales y objetivas de la experiencia en general. Como ejemplo de este tipo de conceptos cuya posibilidad se conoce sin recurrir a la experiencia está el triángulo. Pero aún en un concepto como es el del triángulo se precisa algo más que el mero concepto puro, ya que si no sería un producto de la imaginación. Se precisa una relación entre dicho concepto y lo sensible, que viene propiciada por el espacio, como condición formal a priori de la experiencia externa.

²⁰⁷ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 251.

²⁰⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 222, B 269- A 223, B 270.

Cuando el hombre construye o piensa un triángulo, se funda en la misma síntesis que se realiza cuando se trata de un fenómeno. Hay que tener en cuenta que sólo la experiencia es la que proporciona conocimiento objetivo. Aunque se puede pensar la posibilidad de los objetos ciñéndonos a las condiciones formales. Sin embargo no se puede sobrepasar los límites de la experiencia, punto de referencia imprescindible. Los postulados no necesitan una sensación inmediata para hablar de conocimiento, pero sí debe haber alguna conexión con una percepción como marcan las analogías de la experiencia, por ejemplo en el conocimiento del pasado.²⁰⁹

Cuando el concepto se presenta antes que la percepción, entonces se puede afirmar como mucho que tal concepto es posible, si concuerda además con las condiciones del espacio y del tiempo. Pero para saber si es real se necesita de la percepción, de la materia empírica, aunque sea, al menos, por medio de una conexión con una percepción, que es donde se apoyan las analogías. El ejemplo más claro es el del conocimiento basado en la ley de causalidad, que funciona en todos los conocimientos objetivos y que puede remitir a la existencia de objetos de los que no tiene el hombre percepción, como la materia magnética, pero que se conoce por los efectos en los metales.²¹⁰ En estos casos el hombre actúa como un Sherlock Holmes, pasa al conocimiento de algunos objetos sin tener percepción de ellos, fundándose en los datos empíricos que sí tiene. En estos casos se mantiene dentro del campo de la experiencia posible, dentro de la conexión de las leyes empíricas. Si no se tiene en cuenta esto se cae en el riesgo de acabar en un idealismo acrítico²¹¹.

Kant distingue el idealismo problemático, propio de Descartes, en el que la única afirmación posible, indudable es el «yo pienso», del idealismo que defiende Berkeley, que denomina dogmático²¹². Éste no parte de que la existencia de las cosas sea indemostrable o dudosa, sino que es falsa. El problema del idealismo dogmático es que parte de un concepto de espacio aplicable a los objetos tal y como son, con lo cual acaba en un absurdo. Al hacer del espacio una intuición pura, un a priori, Kant soluciona dicho

²⁰⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 224, B 271- A 225, B 272.

²¹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 226, B 273.

²¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 274, B 226.

²¹² Cfr. Kant, *Ibidem*, B 274- B 275.

problema, aunque trata al idealismo como una doctrina razonable, con su propia lógica, dentro de la filosofía²¹³.

Para mostrar que existen cosas al margen del sujeto, hay que demostrar que se tiene experiencia de ellas. Para ello hay que mostrar que la experiencia interna, que Descartes toma como indudable e inmediata (clara y distinta), se da gracias a la externa. Para Kant, la experiencia inmediata es la externa.²¹⁴ Es gracias a esta percepción por la que la conciencia puede ser determinada en el tiempo.

El «yo pienso» como expresión de la conciencia que acompaña a todo pensamiento es inmediato, pero aún no es conocimiento, no es experiencia real, sino condición de posibilidad de la misma. Se precisa una intuición que no se apoye en el mero pensamiento y la determinación temporal que necesita el sujeto viene posibilitada por los objetos externos. La experiencia interna es mediada, transcendentamente anterior a ella es la externa²¹⁵. Por otro lado, la autoconciencia no es una intuición, una experiencia, sino la espontaneidad intelectual del sujeto pensante.²¹⁶ Pero sin que esté determinada, las determinaciones vendrán con la experiencia.

Por último, el hecho de que la posibilidad de la conciencia interna sólo sea posible a través de la percepción de los objetos externos, no implica que en toda representación estos objetos externos sean reales, y no un mero producto de la imaginación, aunque para que se produzcan estos fantasmas en la imaginación se precisa una percepción, que sí presupone la existencia de objetos exteriores. La experiencia interna depende siempre de la externa, ya que es posible gracias a ella. En el siguiente pasaje de Allison se muestra el problema perfectamente:

“El análisis kantiano de la lógica de la posición cartesiana muestra que la raíz del problema radica en su supuesto del autoconocimiento. En efecto, el problema es precisamente el mismo de la inferencia del cogito, a saber, que el cartesiano escéptico confunde la conciencia del Yo de la apercepción no individuado y completamente indeterminado, cuya existencia es dada (mediante una «percepción indeterminada») en todo acto de pensamiento, con la conciencia determinada de la existencia de un sujeto

²¹³ Cfr. Allison, Henry E., *El idealismo transcendental de Kant. Una interpretación y defensa*. pág. 43.

²¹⁴ Cfr. Kant, *KrV*, B 275, B 277.

²¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 276.

²¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 278.

particular dada en la autoconciencia empírica. En suma, este escéptico confunde apercepción y sentido interno."²¹⁷

c) El postulado de la necesidad.

Queda por ver el tercer postulado, que es el de la necesidad de la existencia y que se refiere a la necesidad transcendental, no a la formal y lógica.²¹⁸ Pero como el conocimiento de la existencia de un objeto depende de la experiencia, no se puede saber si tal existencia es internamente necesaria apoyándose únicamente en los conceptos. Habrá que basarse en la conexión de estos conceptos con lo percibido, según las leyes universales de la experiencia. De esta forma solamente se puede conocer de manera necesaria la existencia de los efectos que siguen a una causa.²¹⁹ Esto implica que no hay ninguna existencia absolutamente necesaria sino sólo condicionadamente, o sea, no se conoce la existencia de las cosas con necesidad, sino su estado partiendo de otros estados percibidos. La necesidad tiene como ámbito el de la experiencia posible, siguiendo las leyes de esta experiencia se puede afirmar que necesariamente todo lo que existe dentro del campo del fenómeno está determinado a priori por una causa. Por lo tanto, la necesidad sólo tiene aplicación dentro de lo empírico, se conoce la existencia necesaria de un objeto cuando la causa del mismo ya ha sido dada. De modo que es ésta una necesidad hipotética. Nada sucede por azar, sino por necesidad condicionada.²²⁰ Se añade de esta manera a la ley causal, que pertenece a las analogías de la experiencia, la necesidad de los fenómenos según dicha ley.

Ésta es una cuestión que tiene una forma claramente sintética, ya que el campo de lo posible es mayor que el de lo real, y éste, a su vez, es mayor que el de lo necesario.²²¹ Pero hay que tener en cuenta que no se debe sobrepasar los límites de la experiencia. Lo posible absoluto no tiene aplicación en lo empírico, es concepto de la razón y supera el ámbito de lo fenoménico.²²² Por ello, posteriormente se verá que la idea de Dios entra dentro de lo posible, ya que no plantea ninguna contradicción lógica, y sin embargo no tiene cabida en la experiencia.

²¹⁷ Allison, Henry E., *El idealismo transcendental de Kant. Una interpretación y defensa*. pág. 449.

²¹⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 226, B 279.

²¹⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 227, B 279.

²²⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 228, B 280- B 281.

²²¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 230, B 282.

²²² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 232, B 285.

Los principios de la modalidad no surgen de una síntesis objetiva, con ellos no se amplía el conocimiento. Sólo exponen las diversas relaciones entre el objeto y el sujeto cognoscente, por ello únicamente se les puede considerar como una síntesis subjetiva. Por esto Kant denomina a estos principios de la modalidad «postulados», porque muestran el modo de conexión entre el objeto y la facultad cognoscitiva.²²³ Para alcanzar realidad objetiva se precisa siempre de una intuición sensible. Al fin y cabo, las categorías no constituyen por sí mismas un conocimiento objetivo, son la mera forma del pensar la objetividad en general, por lo que se necesita un contenido, una materia que viene de las intuiciones sensibles, las cuales son las únicas que posee el ser racional finito. Con esto se confirma el comienzo de la Crítica, según la cual todo conocimiento comienza con la experiencia, aunque no todo él se funde en la experiencia²²⁴.

Las proposiciones sintéticas se construyen con estos dos elementos, la forma dada a priori y la materia, como el contenido empírico. Por ello, las categorías no bastan para tener conocimiento, ya que son sólo la forma del conocer. No se puede probar ninguna proposición sintética sin recurrir a la experiencia, ya que los conceptos puros carecen de un uso al margen de ésta. Se hacen imprescindibles intuiciones, es más, se hacen imprescindibles intuiciones externas, ya que, como se explicó, se precisa una intuición externa para determinar la autoconciencia. El campo de aplicación de las categorías es el de la experiencia posible, lo que queda más allá no puede ser conocido.²²⁵ De ahí la distinción entre fenómeno y noúmeno o cosa en sí, que se tratará a continuación, antes de pasar a la dialéctica y a la investigación de un posible uso de las ideas de la razón.

1.2.3. La distinción de todos los objetos en general entre los fenómenos y los noúmenos.

La distinción de los objetos entre fenómenos y noúmenos marca la determinación del alcance del límite del entendimiento puro. Para ilustrar estos límites Kant recurre a la metáfora geográfica, que me permito citar a continuación:

“No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado y señalado

²²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 232, B 285- A 233, B 286.

²²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, B1.

²²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 235, B 288- B 289.

la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad – un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándole a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. ²²⁶

1.2.3.1 La demarcación de las fronteras del entendimiento.

El territorio ha quedado limitado. Pero ¿qué se extiende más allá, en ese mar tormentoso, que, sin embargo, tiene la apariencia de conocimiento y conduce al hombre más allá del ámbito seguro de la experiencia? Lo que supera este ámbito recibe el nombre de noúmeno o cosa en sí, y queda como algo incognoscible para el hombre, un concepto límite, que no puede ser determinado. Como se decía en el apartado anterior, el entendimiento se aplica a lo empírico²²⁷, proponiendo el esquema de la experiencia posible. La fuente del conocimiento verdadero son las leyes de las categorías como condiciones de la experiencia posible. Ahora bien, el hombre se halla expuesto a cuestiones que superan estos límites, pero que no puede dejar de plantearse²²⁸. Como el entendimiento no es capaz de fijar estos límites, se hace necesaria una investigación crítica para ver hasta dónde se puede llegar con seguridad. De esta forma se elimina la tendencia a sobrepasar la frontera y caer en el territorio de las ilusiones.²²⁹

El uso del entendimiento no puede ser trascendental, se tiene que amoldar a lo empírico. En el uso trascendental de las categorías éstas quedan referidas a las cosas en general y en sí mismas, en contraste con su uso empírico que se centra en los fenómenos, los objetos de la experiencia posible. Éste es el único uso válido, ya que no sólo se requiere una forma lógica, un concepto puro, sino que también se precisa un objeto al que

²²⁶ Kant, *Ibidem*, A235, B294-A236, B295, (“Trad. de Ribas, Pedro, pág. 259); “*Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seinen Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentliche Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihm in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.*“.

²²⁷Cfr. Kant, *Ibidem*, A 238, B 297; Cfr. Apartado 1.2.1., subapartado 2.b.

²²⁸Cfr. Kant, *Ibidem*, AVII.

²²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 238, B 297.

referirse. Este objeto dota de contenido al concepto, que, si no, quedaría vacío. El hombre sólo tiene una forma de dar al entendimiento una materia, las intuiciones sensibles. Las categorías, pues, reciben su validez objetiva gracias a la intuición empírica. Su uso al margen de la experiencia es meramente lógico.²³⁰ El significado objetivo le viene dado de la experiencia, como muestra el hecho de que no se pueda dar una definición real de ellas, si no es recurriendo a aquella. La forma lógica no es suficiente para que haya conocimiento objetivo, se necesita también que los conceptos sean determinados a través de la sensibilidad.²³¹ Las categorías no pueden ser definidas sin recurrir a estas determinaciones, porque, de ser así, se caería en un círculo vicioso.²³² Su definición se haría a través de ellas mismas, con lo que se incluiría un juicio que contiene ya esas mismas funciones.

Sin intuición sensible sólo hay una función lógica sin determinar, y, claro está, que sin determinación no se puede señalar realidad alguna. Por ello, su uso es siempre empírico, nunca puede darse un uso trascendental,²³³ o quizás mejor sería decir "trascendente". Se tiene que tener a la vista la frontera que separa lo que entra dentro del conocimiento y lo que supera este límite y se adentra en las tormentosas aguas del océano de la ilusión. El entendimiento por sí mismo sólo es capaz de anticipar la forma de la experiencia posible. No se puede sobrepasar la frontera de lo sensible. El fenómeno es, pues, el objeto en cuanto que se da en la experiencia y las categorías son las condiciones formales de estos fenómenos. La única ontología que cabe hacer en el ámbito de lo objetivo o del saber teórico tiene que ser la analítica trascendental.²³⁴

Cuando la categoría no tiene una intuición a la que referirse, entonces su uso es trascendental, pero en este uso no hay determinación de ningún objeto. Sólo se expresa así el pensamiento de un objeto en general. Hay que tener en cuenta que esto presupone que se pueda subsumir algo empírico bajo ese concepto, ya que realizar un juicio implica subsunción, de lo contrario, no se da tal juicio. El uso trascendental no es uso

²³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 242.

²³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 239, B 298.

²³² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 245.

²³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 242; A 244, B 303.

²³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 246, B 303- A 247.

objetivamente válido, no hay objeto determinado ni determinable. La función de las categorías es empírica, no pudiendo superar esta barrera.²³⁵

Cabría hablar de objetos que, aunque no provienen de la intuición sensible, pudieran ser objeto de una intuición inteligible, de la que el hombre no es capaz. Tales objetos se llamarían noúmenos.²³⁶ Habría allí otro uso puro de las categorías, se abriría otro territorio nuevo para conocer, si bien sería el terreno de un entendimiento intuitivo, no discursivo, uno que no utilizaría conceptos y por tanto tampoco categorías.²³⁷ Pero este recorrido se ve vetado por la naturaleza del entendimiento humano. Aunque este mismo entendimiento podría pretender hacer referencia a ese objeto nouménico, del que el hombre no tiene conocimiento, pues la espontaneidad del entendimiento no sirve más que como correlato de la unidad de lo diverso de la sensación, queda vinculado a esa diversidad, a esos datos sensibles.²³⁸

1.2.3.2. El noúmeno como “causa” del fenómeno.

Kant afirma en la primera edición de la Crítica que el motivo por el que se distingue entre fenómeno y noúmeno y por el que se piensa ese objeto incognoscible, es que el fenómeno es un campo limitado a las categorías, que no muestran las cosas tal y como son. Tiene que corresponder al fenómeno algo que no pertenezca a lo fenoménico, ya que éste es en la medida en que se presenta al hombre, por lo que remite en última instancia a algo que no es percibido por la sensibilidad.²³⁹ El fenómeno tiene que tener una causa en una cosa en sí, no dependiente de la intuición del hombre. Esta idea plantea en la filosofía kantiana un problema: el de la aplicación de una categoría a un ámbito que no es el de la experiencia. El filósofo alemán propone para solucionarlo hablar de un cierto fundamento, pero no de una causalidad.²⁴⁰

El concepto de fenómeno conduce a pensar en el de cosa en sí, parece su consecuencia necesaria, incluso lingüísticamente. El fenómeno tiene una realidad relacional, no es un ser en sí, sino que se encuentra entre dos seres en sí: el sujeto y la realidad que él no protagoniza. Por ello, si se suprime la realidad en sí del fundamento

²³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 247, B 304.

²³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 249; B 306.

²³⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 250, A 252.

²³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 256, B 311- B312; B 307.

²³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 251- 252.

²⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A241-242.

del fenómeno se llega a un idealismo como el de Berkeley. Para explicar esta idea Kant remite el significado del término *Erscheinung* (fenómeno) como algo que se manifiesta (*erscheint*). Pero según este argumento la cosa en sí sería el correlato real del fenómeno, correlato metafísico, no físico. Esta línea choca con otros textos en los que Kant se acerca a un empirismo.²⁴¹

No se puede eliminar la cosa en sí, ya que se corre el riesgo de acabar con la realidad material del fenómeno. Sin embargo, por otro lado, si se mantiene se corre el peligro de aplicar la categoría de causalidad a un ámbito que supera la experiencia. Por ello Kant se sirve del término fundamento, en lugar de causa²⁴². Pone el fundamento de la materia de las representaciones en algo suprasensible. De tal manera que lo suprasensible contiene el fundamento, pero es equivalente a la materia misma. El fenómeno tiene un sustrato incognoscible, objeto transcendental²⁴³ para los objetos externos y sujeto transcendental para el fenómeno interno.²⁴⁴

Este problema se puede plantear a través de la analogía de la causalidad, aunque esta idea es una de las que más ha sido criticada en la filosofía de Kant. A pesar de ser sólo una analogía, sigue habiendo una especie de juicio cuando se afirma que el fenómeno remite a algo que no es fenoménico. Por lo tanto se superan los límites que las categorías tienen, hay un juicio en un lugar en el que no hay asidero empírico. La distinción fenómeno–cosa en sí, siendo uno de los pilares de la filosofía kantiana, está asentado en una roca movediza. La idea de una analogía de la causalidad no parece solución suficiente para este problema.

La cuestión de la materialidad del fenómeno está enlazada con la de su fundamento metafísico. Al preguntar el hombre por el mundo que le rodea no sólo busca el hombre no sólo se queda en lo fenoménico, sino que busca lo incondicionado.

²⁴¹ Un ejemplo de esto sería cuando Kant afirma que los objetos que se han de representar son los objetos de la experiencia posibles, dejando de lado lo que puedan ser fuera de este campo, es decir, fuera de lo fenoménico. Cfr. Kant, *Ibidem*, A 258, B 314; A 239, B298; A 276, B 332- A 277, B 333.

²⁴² Cfr Kant, *KU*, Ak, V, 195- 197, B LIII- LVII. En la *KrV* puede verse varios pasajes en donde denomina al principio de causalidad “*der Satz vom zureichenden Grunde*”, es decir, principio de razón o fundamento suficiente- cfr. *KrV*, A200-201, B246; A217, B264; A783, B812. Aunque hay textos en los que se confunde ambos términos- cfr. *KrV* A494, B522.

²⁴³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 251, A 253.

²⁴⁴ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio de la obra kantiana*, pág.82ss.

“¿Qué es una cosa? En tanto preguntamos de este modo, buscamos aquello que hace que la cosa como cosas, no como piedra ni como madera, sea tal, lo que cosifica y condiciona (bedingt) la cosa. No preguntamos por una cosa de especie determinada, sino por la cosidad de la cosa. Aquello que cosifica y condiciona la cosa como cosa, no puede ser a su vez una cosa, es decir, algo cosificado, condicionado (Bedingtes). La cosidad debe ser algo no cosificado, incondicionado (Un- bedingtes). Con la pregunta ¿Qué es una cosa? preguntamos por lo no cosificado, incondicionado.”²⁴⁵

Pero hay que tener en cuenta que desde una perspectiva empírica sólo habría fenómeno, no cabe preguntar por nada más. La subjetividad no crea el fenómeno, éste ya viene dado, es siempre a posteriori. La pregunta por su origen remitirá a otro fenómeno. En este nivel esta respuesta es suficiente, pero cuando la razón trata de saltar a lo incondicionado se muestra la idealidad del conocimiento. La cuestión es enfocada desde la perspectiva trascendental y metafísica.

“En efecto, ante la existencia racional de lo incondicionado, el fenómeno, el objeto de la experiencia, descubre su limitación (...) Entonces a la razón no le basta el constante envío a otro ser también fenoménico y requiere un fundamento, suficiente en sí, de toda esa realidad relacional. Es en ese sentido en el que podemos decir que «fenómeno» hace necesaria relación a «cosa en sí», porque su fenomenalidad ha sido descubierta y nombrada como tal cuando, requiriendo la razón algo en sí, se ha desfondado.”²⁴⁶

Con esto queda delimitada la instancia metafísica y la empírica. El fenómeno permanece dentro de sus fronteras ontológicas. Es lo que se puede conocer, pero queda por ver si hay algo más, si es posible alcanzar lo incondicionado, como exige la razón. Al menos esta exigencia conduce al hombre al cuestionamiento de la realidad y a la limitación del campo fenoménico. No es una mera ilusión, ya que es la condición trascendental que conduce al descubrimiento de la realidad en sentido pleno.

Si el fenómeno es algo relacional, el fundamento metafísico ha de ser algo en sí, independiente del sujeto. Pero dicho fundamento es incognoscible, ya que no es ni espacial ni temporal, ni supone una síntesis entre la pasividad y la espontaneidad. No hay

²⁴⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *La pregunta por la cosa*, pág. 17- 18.

²⁴⁶ Rivera de Rosales, Jacinto, *Ibidem*, pág.87.

un conocimiento de lo metafísico, porque el conocimiento objetivo es sobre lo fenoménico. De ahí el nombre de «noumeno» que recibe el fundamento metafísico.²⁴⁷ Cabría plantearse que dicho fundamento fuera irracional, pero Kant no tiene en cuenta esta posibilidad. Lo trata como noumeno, ya que surge de una exigencia de la razón.

1.2.3.3. El noumeno en sentido negativo y en sentido positivo.

Lo que se puede afirmar del fundamento inteligible es que no es un fenómeno. Según Kant queda como un concepto negativo, indeterminado.²⁴⁸ El concepto de noumeno no estaría determinado, sino que haría referencia a un pensamiento en general, sin que se pueda decir nada de él.²⁴⁹ Sería un concepto límite, que podría ser captado por una intuición que no fuera sensible.²⁵⁰ Ésta es la propia del hombre, pero no implica que sea la única que puede darse, sólo que en el ser racional finito es la única que se da.

Kant vincula el concepto de «cosa en sí» y el de noumeno, pero la relación no parece tan obvia. En tanto que fundamento metafísico la cosa en sí es tenida como inteligible. La intuición intelectual creadora es el puente de unión entre ambos conceptos. El noumeno haría referencia al mundo creado por esa intuición intelectual, es decir, por Dios. En este punto hay que tener en cuenta que Dios es también un noumeno, por lo tanto, Dios se conoce a sí mismo porque se funda a sí mismo. El intelecto divino se caracterizaría por ser intuitivo, originario y arquetípico,²⁵¹ mientras que el humano es discursivo y no es originario. El hombre no crea los objetos, los percibe por medio de la intuición sensible. Su entendimiento es capaz de pensar, pero no de intuir.

Analíticamente sólo se podría afirmar de la cosa en sí que no es sensible. La determinación de noumeno implica dar un paso más allá. No se queda en la definición negativa.²⁵² La confusión entre los dos conceptos supone para la filosofía crítica un obstáculo. En esta línea la «cosa en sí» no remite a la misma realidad que el fenómeno, se desvincula de él. Apunta a lo trascendente.

²⁴⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A21, B36 nota, B68.

²⁴⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 307.

²⁴⁹ Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pág. 51- 52.

²⁵⁰ Cfr. Kant, *KrV*, B 307, B 308; B 72

²⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 579, B 607- A 580, B 608.

²⁵² Cfr. Kant, *Ibidem*, B 308- 309.

En la *Disertación*²⁵³ de 1770 se muestra el primer esbozo de lo que será la distinción de los objetos en fenómeno y noumeno como lo que se presenta al conocimiento sensible y lo que está más allá de este conocer. El origen es la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. La noción de a priori dota de un nuevo tinte a esta diferenciación, que tenía su raíz en el mundo griego entre *ta aisthetá*, (lo que proviene de lo sensible) y *ta noetá* (lo totalmente inteligible). En un principio, lo a priori queda como la forma de lo intuitivo, lo que queda al prescindir de lo sensible. Por lo que lo inteligible presenta lo que es en sí. Aunque en este tratado Kant aún mantiene que es posible un conocimiento de lo inteligible.

Pero estas ideas se verán hasta 1781 influenciadas por varias matizaciones. Entre ellos cabe destacar la importancia del esquematismo a la hora de aplicar las categorías a la experiencia. La validez objetiva de los conceptos puros les viene de los esquemas, punto de nexo entre estos y las intuiciones sensibles.²⁵⁴ Por otro lado, el único noumeno conocido desde un punto de vista práctico es la libertad del hombre²⁵⁵. Los demás quedan en el ámbito de lo incognoscible. Gracias a esto al ser racional finito se le considera como perteneciente al mundo inteligible. Sin embargo ya aparece el límite del conocimiento objetivo en lo empírico, aunque se hable de cierto saber respecto a Dios y a la inmortalidad del alma. El hombre sólo conoce las cosas como *Erscheinungen*.²⁵⁶ El fanatismo consiste en pensar que se puede acceder al noumeno.

Ya en la *Crítica* se ve la distinción totalmente desarrollada, superando la equiparación de la contraposición fenómeno-noumeno con lo conocido sensible e inteligible. El campo del conocimiento es el de la experiencia posible y la síntesis se da a través de los esquemas, como se ha explicado. La validez objetiva se da a través de la subjetiva, por lo tanto, lo conocido por el hombre es relativo a su subjetividad, aunque por otro lado, no pueda darse sin el dato sensible. El conocimiento depende de la realidad. Lo “en-sí” queda como lo que no depende del sujeto, y, por tanto, como lo incognoscible.

El noumeno, en cuanto que es lo dado a una intuición intelectual, puede ser identificado con la cosa en sí, en cuanto que es producto de una intuición intelectual, es

²⁵³ Cfr. Kant, *Dissertatio*, Ak, II, 387-419, Sección II

²⁵⁴ Este punto ya se ha tratado, así que me remito a él. Cfr. Apartado 1.1.

²⁵⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 5.

²⁵⁶ Cfr. Kant, *KrV*, B 308.

decir, en cuanto que es creado por Dios. Pero en un sentido negativo es un *Grenzbegriff*²⁵⁷ y no da origen a ningún conocimiento. Es un concepto límite al que se llega cuando se abstrae todo lo empírico. Para la intuición intelectual se podría hablar de un noúmeno en sentido positivo.²⁵⁸ El ser racional finito debe contentarse con este concepto límite, ya que la sensibilidad es lo único que le permite acceder a la realidad del mundo. El hombre sólo tiene intuiciones sensibles.²⁵⁹

1.2.3.4. El campo legítimo de conocimiento.

Los conceptos puros del entendimiento tienen como ámbito el de la experiencia, no pueden ir más allá. Cuando se elimina de un conocimiento empírico toda categoría, no queda más que una intuición sin conocimiento. Pero cuando lo que se elimina es la intuición sensible permanece la mera forma del pensar. Esta forma puede pensar los objetos en general, sin que por ello estos objetos queden determinados. Kant denomina conceptos problemáticos a los que, estando libres de contradicción, no tienen validez objetiva, por no ser contrastables por la experiencia ni, por lo tanto, cognoscibles²⁶⁰. El noúmeno es, pues, un concepto problemático²⁶¹. Tiene, sin embargo, una finalidad, la de no permitir que el conocimiento supere su campo de extensión legítimo. Su único objetivo es ponerle límites a la sensibilidad. Dicho de otra forma sirve para ponerle coto a las pretensiones de conocimiento. Sin embargo, con el noúmeno, éste obtiene una ampliación, pero sólo negativa. En principio tiene un territorio vacío para el entendimiento humano.²⁶² Se podrá acceder a él por la razón práctica, pero no por la razón especulativa. Tal y como expone Caffarena:

*“La Crítica proclama dos restricciones del conocimiento humano: por una parte, la relatividad (fenomenicidad) de su objetos al sujeto humano; por otra, su empiricidad, su incapacidad de ir más allá de lo sensible (del campo de la experiencia). Ambas radican en la estructura de un entendimiento que, siendo activo, no es intuitivo.”*²⁶³

²⁵⁷Cfr. Kant, *Ibidem*, A255, B311

²⁵⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, B 308- 309; cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pág. 54- 55.

²⁵⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B307-308.

²⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 254, B 309- 310.

²⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 259, B 315.

²⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 254, B310- A255, B 311.

²⁶³ Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 66.

Será la libertad la que permita hablar de, al menos, un noúmeno. La autoconciencia moral se vuelve libre y pasa a formar parte del Reino de los fines. Aunque el gran noúmeno kantiano es Dios, la libertad, a pesar de la sospecha continua sobre el motivo de la acción, es la puerta de entrada a lo metafísico.²⁶⁴ A la experiencia le está vetado el conocimiento de la totalidad. Según su punto de vista sólo existe lo que se da en la experiencia. La libertad además sólo existe como tarea, tiene que aplicarse, desarrollarse. La crítica limita el punto de vista objetivante y deja espacio para el terreno de la experiencia moral. Ambos aspectos deben integrarse, ya que la moral dota de un nuevo significado a la realidad.

*“La experiencia nos ofrece las acciones, y con ello indicios de la intencionalidad moral, pero ésta permanece como tal desconocida pues carecemos de intuición intelectual. Según Kant, el Yo se intuye a sí mismo sólo en la forma del tiempo, nunca inmediatamente en su autonomía, ni siquiera en el imperativo categórico, como quiere Fichte, pues ahí sólo soy consciente de que debo ser libre, más nunca de lo que sea o lo haya sido.”*²⁶⁵

1.2.4. La anfibología de los conceptos de reflexión.

Por reflexión se entiende el estado del psiquismo en el que el hombre piensa sobre las condiciones subjetivas por las cuales se obtienen los conceptos.²⁶⁶ Gracias a la reflexión se toma conciencia de la conexión entre las representaciones y las fuentes de conocimiento. La reflexión trascendental se centra en distinguir si los elementos que configuran el conocimiento provienen del entendimiento puro o de la sensibilidad. No se la debe confundir con la reflexión lógica, que hace abstracción de la facultad de la que proceden los conceptos²⁶⁷. Aquélla es equivalente a la crítica, al ser considerado un deber para quien quiera realizar juicios a priori. Kant distingue cuatro títulos para toda comparación: identidad y diferencia; concordancia y oposición; lo interior y lo exterior; y materia y forma²⁶⁸. No son equiparables a las categorías, ya que no se presenta por ellos ningún objeto. La comparación que realizan estos cuatro títulos exige una reflexión

²⁶⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A5; Ak, V, 6, A9.

²⁶⁵ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio de la obra kantiana*, pág. 248.

²⁶⁶ Cfr. Kant, *KrV*, A 260, B 316.

²⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 262, B 318- A 263, B 319.

²⁶⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 261, B 317.

trascendental, en la que se indique a dónde pertenece un conocimiento, al entendimiento puro o a la sensibilidad. El desconocer el origen de los conceptos puede traer complicaciones, ya que no se podrá discernir si se está o no superando el límite propio del conocer humano.

Esto es lo que critica Kant tanto a Leibniz como a Locke, al primero por tratar los fenómenos como representaciones de las cosas en sí,²⁶⁹ y al segundo por lo contrario, tener los conceptos como meras sensaciones.²⁷⁰ Ninguno de ellos tuvo en cuenta que son dos fuentes distintas de conocimiento y que conviene saber de dónde procede cada elemento del saber para evitar extravíos. En esta crítica a estos dos pensadores puede destacarse la distancia entre Kant y el dogmatismo racionalista, por un lado, y el escepticismo empirista, por el otro. Para tener una visión completa de lo que es el conocimiento hay que aceptar que las dos fuentes actúan conjuntamente, que la validez objetiva se logra gracias a su cooperación.

Ignorar esto es caer en un reduccionismo, que es lo que le ocurre a Leibniz, al pensar que los fenómenos son cosas en sí y que el hombre a través del entendimiento puede tener un conocimiento de ellas²⁷¹. Se pretende alcanzar el conocimiento de la cosa en sí sin el concurso de los sentidos. Frente a esto Kant responde que ni hay posibilidad de saber nada acerca de los objetos tal y como son, ni el hombre posee una intuición que le permita conocer sin la sensibilidad, ésta es la única intuición humana²⁷². Los fenómenos son el medio que el hombre tiene de alcanzar validez objetiva. Cuando se entiende por objetos inteligibles las categorías al margen de los esquemas de la sensibilidad, se hace imposible hablar de cualquier objeto. La condición de aplicación de los conceptos puros es la intuición sensible. De lo contrario las categorías no serían esos conceptos inteligibles, sino que estos serían los propios de una intuición de índole no sensible, pero que para el razonar humano tienen un sentido negativo.²⁷³ Por ello el concepto de nómeno es problemático²⁷⁴, porque, aunque se admita la posibilidad de una intuición intelectual, tales conceptos no pueden ser ni afirmados ni negados. Ni las categorías ni la intuición sensible, las dos fuentes del conocimiento humano, sirven para acceder a los

²⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 264, B320.

²⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 271, B 327.

²⁷¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 270, B326- A 271, B327.

²⁷² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 286, B 342- B 343.

²⁷³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 277, B 333- A 278, B 334.

²⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 259, B 315.

objetos suprasensibles. Kant afirma que el noúmeno más que un concepto es un problema, que ayuda a marcar la frontera de la sensibilidad, pero que jamás puede ser determinado.²⁷⁵ Sólo se puede conocer el fenómeno. La anfibología muestra, además, que se precisan los dos elementos para el conocimiento. El entendimiento limita a la sensibilidad, sin dejarla que tenga la pretensión de referirse a los noúmenos. Éstos siguen siendo conceptos vacíos sin la sensibilidad. El entendimiento tiene su uso empírico, no pudiendo excederse y pretender determinar más allá del *Grenzbegriff*.²⁷⁶

El abuso del entendimiento se produce porque la apercepción y el pensamiento son anteriores en el sentido de que proceden de la espontaneidad, son a priori, no efectos del mundo, de lo empírico; por ello se piensa que se puede distinguir un objeto general. El peligro es no darse cuenta de que dicho objeto no puede ser determinado si no es por medio de la intuición sensible. Con el mero pensamiento sólo queda la forma lógica sin contenido, sin determinación.²⁷⁷ Esto es lo máximo que el hombre puede acercarse al noúmeno, al menos desde el conocimiento teórico, ya que el uso práctico abrirá una vía a lo suprasensible.

En esta negatividad para conocer el noúmeno se entrevé el agnosticismo kantiano respecto de la idea de Dios. Como ya se dijo, Dios es el gran noúmeno de Kant, pero estos son, desde la razón especulativa, meros conceptos límites vacíos de materia. No hay posibilidad de alcanzar un conocimiento de ellos. Es un terreno vedado. A pesar de que queda imposibilitado este camino para afirmar la existencia de Dios, que supone una crítica a toda teología especulativa, mantiene, al menos, un camino abierto. A Dios no se le puede conocer, como a ningún noúmeno, pero al menos se le puede pensar, aunque este pensamiento no pueda ser determinado. El acceso vendrá de la mano de la razón práctica, pero no supondrá un conocimiento, sino que es sólo un asunto de fe.

El noúmeno es posible. Para aclarar esto Kant distingue entre cuatro posibles conceptos respecto de la posibilidad o imposibilidad que conllevan.²⁷⁸ Pero el objeto que no tiene ninguna intuición es equivalente a la nada, un concepto sin objeto. Tal es el caso

²⁷⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 287, B 344- A 288.

²⁷⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 288, B344.

²⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 289, B 345- B 346.

²⁷⁸ Este problema de la posibilidad y la imposibilidad según Kant lo trata perfectamente Ernesto Mayz Vallenilla. Por ello me remito a su trabajo sin profundizar en el tema por no desviarme excesivamente del tema de Dios- Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*.

de los noúmenos, que siendo posibles, porque no acarrear contradicción, no encuentran intuición humana que los llene. A estos conceptos se les denomina *ens rationis*.²⁷⁹ Por otro lado, la negación de lo real consiste en un concepto al que le falta el objeto, es el *nihil privativum*. Esta noción de Nada parte de la privación, de la carencia de un objeto, de un Algo. Por ello esta noción queda vinculada a las categorías de cualidad.²⁸⁰ Mientras que por *ens imaginarium* se entiende a la forma de la sensibilidad, es decir, al espacio y al tiempo.²⁸¹ El *ens imaginarium* es una intuición vacía sin objeto, es la mera condición formal de la intuición. Con ello se tiene una Nada que es Algo, pero ese Algo no es un objeto, ya que el espacio y el tiempo no son considerados objetos en sentido estricto. Pero sí son Algo, son la condición formal de la sensibilidad.²⁸² Por último, el objeto de un concepto que se contradice es lo imposible, el *nihil negativum*. Tanto el ente de razón como el *nihil negativum* son conceptos vacíos, pero el primero no implica ninguna contradicción. Cuando no se cumple el principio de no contradicción los juicios no significan nada, son el vacío del pensamiento. Esto es el *nihil negativum*, un objeto vacío sin concepto. El noúmeno sería el *ens rationis*, la contradicción lógica el *nihil negativum*.²⁸³ Se considera que un objeto es *nihil negativum* cuando es imposible por sí mismo, esto es, cuando implica un absurdo incapaz de ser tenido en cuenta.²⁸⁴

1.3. La tercera síntesis. Las ideas de la razón.

Queda por exponer, una vez visto hasta dónde alcanza el conocimiento humano, la tercera de las síntesis, la de la razón, que se aventura a superar los límites y corre el riesgo de ser una lógica de la ilusión. No hay que olvidar que, a pesar de la dialéctica en la que cae la Razón, la pregunta sobre la divinidad es teórica²⁸⁵ y que nace de la propia naturaleza humana, la cual busca cerrar el sistema. De ahí que la pregunta sobre la existencia de la divinidad pertenezca a la propia estructura del conocimiento humano, aunque sea sólo como concepto límite (*Grenzbegriff*)²⁸⁶.

²⁷⁹ Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pág. 51, 53.

²⁸⁰ Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *Ibidem*, pág. 91-92, 94.

²⁸¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 290, B 347- A 290.

²⁸² Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pág. 135- 138.

²⁸³ Cfr. Kant, *KrV*, A 291, B 348- A 292, B349.

²⁸⁴ Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pág. 199- 202.

²⁸⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 805, B 833.

²⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 255, B 311.

*“Quizá porque el hombre es el único capaz de responder a la palabra de Dios, parece indudable que el supuesto conocimiento de lo divino depende ineludiblemente de la pregunta por la estructura del conocimiento humano en general.”*²⁸⁷

Cuando se habla de la tercera síntesis se parte de que la síntesis plástica de la imaginación es la primera, la intelectual (del entendimiento y del juicio) la segunda, y la síntesis total de lo incondicionado, la exigida por la razón, la tercera. A pesar de que Kant no habla en ningún sitio de una tercera síntesis, me parece que se puede tratar la exigencia de totalidad por parte de la razón como una síntesis, en la que se tiende a superar el límite del conocimiento objetivo.

A la lógica de la ilusión le denomina Kant dialéctica. El problema del error y de la falsedad no está en el objeto, sino en el juicio. No es una cuestión que se produzca ni por el entendimiento; ya que mientras éste se mantenga fiel a sus propias leyes no puede errar, ni por la sensibilidad; que no afirma ni niega nada, sólo percibe. Ésta porque no afirma ni niega nada, sólo percibe, aquélla porque, mientras se mantenga fiel a sus propias leyes, no puede errar.²⁸⁸ ¿Cuál es el origen de la ilusión, ya que sólo entendimiento y sensibilidad son las fuentes del conocer? La fuente del error es la influencia de la sensibilidad sobre la facultad de juzgar. La ilusión trascendental, concretamente, implica obviar los límites de la experiencia, piedra de toque del conocimiento. Al adentrarse el hombre en ese tormentoso mar y alejarse del territorio de la verdad, surgen los espejismos. A este sobrepasar los límites del entendimiento se le conoce como uso trascendente, frente al inmanente que respeta el terreno legítimo de las categorías. El uso trascendente tiene como objetivo no sólo adentrarse en el océano de la ilusión, sino derribar las fronteras, sumiendo la filosofía en un caos y en un estado de guerra.²⁸⁹ La Crítica debe restaurar estas lindes y el estado de paz a través del tribunal de la razón ante el que ella debe comparecer.²⁹⁰

²⁸⁷ Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tópica trascendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 522.

²⁸⁸ Cfr. *Kan KrV*, A 293, B 349- A 294, B 350.

²⁸⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A VIII.

²⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 295, B351- A 296, B353. La metáfora del tribunal se encuentra en *Ibidem*, A 751, B779; A 464, B492. Esta idea supone el autoconocimiento de la propia razón sobre sí misma: “*Crítica es el autoconocimiento de la razón puesta sobre y ante sí misma. De este modo, crítica es la realización de la racionalidad más interna de la razón.*” Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, pág. 120.

Para descubrir el error lógico basta con hacer un examen a fondo, pero la ilusión trascendental permanece a pesar de dicho examen. Esto se debe a que la razón del hombre está ansiosa por superar esas barreras, pensando que sin ellas podrá adentrarse sin cuidado en el territorio de lo suprasensible, como el pájaro, siguiendo el símil de Kant, que piensa que es el viento el que no le permite volar más lejos.²⁹¹ Movida por esas cuestiones irrefrenables, se confunden los principios objetivos con los subjetivos²⁹², el fenómeno con el noumeno. Hacer caso omiso a la lógica trascendental, a los límites del entendimiento, y dejarse arrastrar por el ímpetu de la razón conlleva caer en la dialéctica. La tendencia natural del hombre a sobrepasar esas fronteras implica una cierta dialéctica natural, que no abandona sus pretensiones a pesar de señalar el error. La razón tiende de forma natural a ello, por lo que la Crítica debe mantenerse alerta y dominarla.²⁹³

Esto no implica que la síntesis que realiza la razón no tenga un uso correcto. La razón es la facultad de los principios, mientras que el entendimiento lo es de las reglas. El conocimiento por principios es aquel que por medio de conceptos conoce lo particular en lo universal.²⁹⁴ El entendimiento realiza la síntesis de los fenómenos, la razón unificará, no fenómenos, sino conceptos. Busca dar unidad a las reglas del entendimiento. Éste es la facultad de lo finito, mientras que aquélla lo es de lo infinito. Los principios no imponen leyes objetivas, ya que no son capaces de determinar a los objetos. Sus leyes son subjetivas. Éstas deben trabajar con las normas y síntesis que ha realizado el entendimiento. Cabría preguntar si puede haber un uso puro de la razón, si tiene algún principio propio. Todo su interés es unificar. La razón versa sobre lo incondicionado. Esto implica que no se pueda hablar de un uso empírico de los principios. Aunque ello no conlleva que sean dialécticos todos sus posibles usos, habrá que ver si esa síntesis hacia lo incondicionado puede jugar algún papel, al menos lógico o regulativo.²⁹⁵

²⁹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 5, B9.

²⁹² Siguiendo la interpretación de Pedro Jesús Teruel se podría afirmar que este confundir lo objetivo con lo subjetivo implica un prejuicio, que conduce a un "*acto judicial sólo aparentemente correcto.*" - Teruel, Pedro Jesús, "La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant" en *anales del seminario de historia de la filosofía vol. 30 n° 2*, pág. 466- La dialéctica trascendental sería la búsqueda y la subsanación de este tipo de prejuicios, mostrando las "*las condiciones que posibilitan el juicio objetivo.*" - cfr. Teruel, Pedro Jesús, *Ibidem*, pág. 468.

²⁹³ Cfr. Kant, *KrV*, A 297, B354- A 298, B355.

²⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 299, B 356- A 300, B 357.

²⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 302, B359.

1.3.1. El problema de la totalidad o la búsqueda de lo incondicionado, las ideas de la razón pura.

La razón pide la totalidad²⁹⁶, pero para alcanzar la totalidad en una serie se tiene que llegar a algo incondicionado. La experiencia posible queda comprendida en las ideas de la razón, aunque no tenga objeto de experiencia que las llene. Por ello son conceptos puros que no provienen de la experiencia, ya que sobrepasan estos límites. Para explicar exactamente qué son, Kant se sirve de la idea platónica. Las ideas son los arquetipos de las cosas, que vienen a cubrir la tendencia del hombre a encumbrarse por encima de lo empírico:

“Platón se sirvió del vocablo idea de tal suerte, que es evidente que él entendió por tal algo que no sólo no es extraído de los sentidos, sino que sobrepasa con mucho los mismos conceptos del entendimiento, de los que se ocupó Aristóteles, ya que nunca se halla en la experiencia algo que concuerde con esa idea. (...) Platón observó perfectamente que nuestra capacidad cognoscitiva experimenta una necesidad muy superior a la consistente en un mero deletreo de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia. Observó también que nuestra razón se eleva naturalmente hacia conocimientos tan altos, que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles, a pesar de lo cual estos conocimientos no son meras ficciones, sino que poseen su realidad objetiva.”²⁹⁷

Hay un terreno donde a estas ideas se las encuentra con facilidad, el de la moral. La virtud no puede proceder del ámbito de la experiencia. La explicación que requieren estos conceptos no puede venir de lo empírico, ya que no hay experiencia que les corresponda.²⁹⁸ La idea es precisamente, como se veía en el texto de Kant, lo que no tiene correlato en el ámbito de lo empírico. Por ello, en el caso de la virtud sólo en la razón se encuentra el arquetipo, las personas o las acciones serán ejemplos que se acercarán más

²⁹⁶ Cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 287.

²⁹⁷ Kant, *KrV*, A313, B370- A314, B371. (Tard. de Ribas, Pedro, pág. 310); *“Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird. (...) Plato bemerkte sehr wohl, daß uniere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als das irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste sind.”*

²⁹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 315, B 371.

o menos a esa perfección.²⁹⁹ La idea no es algo quimérico, sino que tiene un uso necesario, hacer de brújula con la que poder juzgar.³⁰⁰ Por este motivo, su importancia queda marcada sobre todo en la razón práctica, donde puede ser la causa de los fenómenos. Platón se percató de esto y a ello hace alusión con su noción de idea al colocar la idea de Bien como el sol de la ideas. Pero no se dio cuenta del peligro que implicaba un mal uso de estas ideas, que no puede apoyarse en la experiencia, ya que la excede. Si no se tiene en cuenta los límites, todo el edificio de la verdad puede derrumbarse³⁰¹. Conviene ver cuál es el uso trascendental de las ideas de la razón pura y delimitar así el espacio que les corresponde.

La idea unifica los conceptos, pero no surge de ellos, sino de la petición racional de síntesis total, y con ello de algo incondicionado. Supone la tercera síntesis, aquélla que se da desde el incondicionado, es decir, desde la totalidad de condiciones de un condicionado dado³⁰². Estas síntesis suponen el último paso de la razón, aquel en el que se alcanzaría la condición que está, a su vez, incondicionada. Las síntesis son tres: la del sujeto (categoría de substancia), la de los miembros de la serie (categoría de causalidad) y la totalidad de todo el sistema (categoría de relación recíproca).³⁰³ Esto dará lugar a las tres ideas de la razón: el alma, el mundo y Dios. Se verá que tienen una utilidad, ya que implican la unidad del entendimiento. En este aspecto se descubre un uso de la razón pura, que será necesario, pero sin que se pueda determinar un concepto gracias a estas ideas.³⁰⁴ No hay un uso real concreto de las mismas, sólo un papel regulador del entendimiento.

A estas ideas les corresponde el término absoluto, por ser la síntesis de todas las condiciones. Siempre se intenta llegar desde la razón a un incondicionado, que abarque la totalidad de conceptos, y con ella la de los fenómenos. La razón tiene como meta la de unidad, un todo absoluto, y pretende alcanzarla.³⁰⁵ De ahí el peligro de dar una utilidad objetiva a estas ideas, que será siempre trascendente.³⁰⁶ Hablar de ideas trascendentes conlleva una contradicción con el método trascendental. Choca con el modo en el que

²⁹⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 317, B 374.

³⁰⁰ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 133- 147.

³⁰¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 318, B 375- A 319, B 376.

³⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 322, B 379; *Fortschritte*, Ak, XX, 287.

³⁰³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 323, B 379; A 334, B 391.

³⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 323, B 380.

³⁰⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 326, B 382- B 383.

³⁰⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 327, B 383.

la subjetividad construye la comprensión que da lugar al concepto de objeto, dicho de otra manera, entra en contradicción con los criterios de objetividad. La realidad no fenoménica no tiene el modo de ser de los objetos, a pesar de la expresión que utiliza el propio Kant para referirse a ella como “cosa en sí”.³⁰⁷ Más adelante se verá que la única realidad en sí de la que se puede saber algo, la libertad³⁰⁸, no es un objeto sino una tarea.³⁰⁹ Por ello hay un uso de las ideas que es ilegítimo, ya que las tratas como si fueran objetos de conocimiento posible.

Cabe, pues, destacar dos usos de las ideas o conceptos puros de la razón: uno legítimo y otro dialéctico. No son invenciones arbitrarias, sino que tienen su necesidad y finalidad³¹⁰. Las ideas son trascendentes, sin correlato en la experiencia. Por ello, en el uso especulativo su función es sólo regulativa³¹¹, ya que no tienen donde apoyarse; será en la razón práctica donde se haga imprescindible su presencia constitutiva. Mientras en el uso especulativo se mantienen como canon del entendimiento.³¹² No amplían el conocimiento, sirven de guías. Cuando se pretende conocer objetos a través de ellas se cae en el error y en la ilusión. No se debe intentar alcanzar una validez objetiva, ya que es un callejón sin salida. La totalidad no se puede recorrer, hay un salto imposible, en el que el hombre pierde pie y se adentra en el terreno de la dialéctica. Además, como se puede saber que se ha llegado a lo incondicionado, cuándo se termina ese proceso de condición en condición, si no hay intuición que lo apoye. Todo lo conocido por el hombre está siempre condicionado, remite a otra causa y a un marco espacio-temporal.³¹³ Este intento de convertir el uso regulativo en un conocimiento de objetos especiales es el uso ilegítimo de las ideas. Hay que partir de que no se puede conocer ningún objeto que corresponda a la idea. Son conceptos problemáticos. Estos son silogismos de los que no hay premisas empíricas, pero a los que se concede realidad por causa de una ilusión inevitable de la razón y son sofismas en su uso real, pero pertenecen a la razón pura, no son meras quimeras.³¹⁴

³⁰⁷ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa 1*, pág. 153.

³⁰⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 5.

³⁰⁹ Pero este punto se tratará en el segundo capítulo, ya que pertenece al uso práctico de la razón.

³¹⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 327, B 384.

³¹¹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa 1*, pág. 154.

³¹² Cfr. Kant, *KrV*, A 329, B 385.

³¹³ Cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 287.

³¹⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 307, B364- A 309, B365.

1.3.2. El uso dialéctico de las ideas de la razón.

Se pasará a continuación a ver qué problemas acarrearán las ideas cuando pretenden tener un valor objetivo. Hay tres silogismos dialécticos, que se corresponden con las tres ideas de la razón: alma, mundo y Dios³¹⁵. Respecto al alma el sofisma recibe el nombre de Paralogismo de la razón pura, al ser un razonamiento formalmente erróneo. La idea de mundo produce silogismos en los que se encuentran conceptos contradictorios. A estas inferencias se las denomina Antinomias de la razón pura. Por último, la idea de Dios da lugar a una serie de argumentos que en definitiva saltan equivocadamente del concepto a la existencia. A estos argumentos Kant denomina el Ideal de la razón pura³¹⁶ y serán los que más interesen en el presente trabajo. El agnosticismo especulativo kantiano se funda en la crítica de los argumentos para probar la existencia de Dios, argumentos que parten de la razón especulativa. Kant derrumba estos sofismas basados en el uso ilegítimo de las categorías, cuando la razón sigue sus sueños e ilusiones. De ahí el título que le he dado de agnosticismo, ya que, si bien no hay prueba objetiva de la existencia de Dios, tampoco la hay de su no existencia. Es una cuestión a la que el hombre no puede responder.

1.3.2.1. La psicología racional o los paralogismos de la razón pura.

En este apartado voy a centrarme sólo en aquellos aspectos de la psicología racional que puedan interesar al tema central del trabajo, que es la pregunta por la existencia de Dios en la filosofía kantiana. Sin embargo hay algunos puntos de la psicología racional que quiero analizar para constatarlos en el segundo apartado con el uso práctico, ya que en él Kant retoma algunas de las nociones que aquí descarta por suponer un uso ilegítimo de las categorías.

Ya se ha mencionado que un paralogismo es un argumento formalmente falso, da igual cuál sea su contenido. El paralogismo trascendental tiene, además, un fundamento trascendental, que supera el ámbito empírico. Esto es el «yo pienso», el cual debe acompañar a todas las inferencias, percepciones, etc. Es, por ello, el vehículo de todos los conceptos trascendentales y de todos los conocimientos (sin autoconciencia no hay conciencia alguna)³¹⁷. La importancia de este sujeto trascendental, punto de unificación

³¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 334, B 392.

³¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 340, B 398.

³¹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 341, B 399.

de los fenómenos, ha quedado clara en la exposición de las otras dos síntesis.³¹⁸ Pero este sujeto trascendental está vacío, es la representación de la *x*, que sirve de tercer elemento de la síntesis.³¹⁹ Su función es la de unificar y dar lugar a todo pensamiento; de tal manera que se le podría considerar como la acción de unificar o la unidad cualitativa. Todo queda vinculado a él, a la conciencia o apercepción originaria. Por ello, es la condición formal de todo pensamiento. Sujeto lógico, que depende del sujeto empírico para desarrollarse. Despertado por la experiencia, pero no fundamentado en ella, ya que es su condición de posibilidad. Deleuze lo explica perfectamente, por lo que parece oportuno referirnos a él:

*“las condiciones formales de toda aparición deben estar determinadas como las dimensiones de un sujeto que condicionan el aparecer de la aparición a un yo empírico; ese sujeto no puede ser él mismo un yo empírico, será un sujeto universal y necesario. (...) El sujeto trascendental es la instancia a la cual se relacionan las condiciones de toda aparición, mientras que la aparición misma aparece a sujetos empíricos.”*³²⁰

El sujeto se determina, como se ha visto, a través de la materia empírica y del tiempo, tenemos un sujeto trascendental y universal y otro empírico y concreto.³²¹ La síntesis en el conocimiento se realiza gracias al sujeto trascendental. Los juicios sintéticos a priori vinculan un concepto con una serie de terminaciones espacio-temporales, pero ¿qué hace de nexo de unión, en dónde se basa? En los juicios empíricos no hay problema, es la experiencia la que une los dos términos. De ahí, como afirma Deleuze, que cuando se diga: “esta rosa es roja”, el vínculo está en la experiencia. Pero en los juicios sintéticos a priori, ¿quién desempeña este papel? La experiencia no puede ser, ya que se pretende que sean proposiciones necesarias. La unión viene de la apercepción y sus formas a priori, por tanto también el espacio y el tiempo³²². Sin embargo son un tiempo y un espacio formales, que constituyen la posibilidad de unión de las categorías con la percepción a través de los esquemas. Por ello, el tiempo, intuición pura, es la forma de la auto-afección, gracias a él el sujeto puede afectarse a sí mismo.³²³ El sujeto trascendental sólo queda determinado a través del tiempo, es decir, a través de la intuición sensible. De ahí la

³¹⁸ Ver apartados 1.2.1., subapartado 1b y 2 a y c.

³¹⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 105, A108- 109, A 110- 111.

³²⁰ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, pág. 29.

³²¹ Cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 269- 270; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. pág. 50, 122.

³²² Cfr. Kant, *KrV*, A 155, B 194.

³²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, B157-159.

expresión de Deleuze de que el tiempo ha salido de sus goznes, es la manera en la que el sujeto se afecta a sí mismo.³²⁴ El yo queda como un acto del pensamiento, determinado por la receptividad. La única manera de que el sujeto se determine como un objeto real es a través del tiempo.

Pero, ¿qué ocurre cuando se pretende saber qué es este Yo sin recurrir a las determinaciones espacio-temporales? ¿A dónde conduce cuando el hombre sólo se fija en el «yo pienso» sin referencias empíricas? ¿Cómo determinar esta acción trascendental? Para desarrollar la psicología racional se sigue la serie de categorías. De tal forma que se afirma desde la cantidad que es una sustancia; desde la cualidad, que es simple; si se parte de las categorías de modalidad, que es idéntica y, por tanto, implica una unidad; y desde los conceptos de relación, que está en conexión con los demás objetos del espacio.³²⁵ Todo ello conlleva que el alma es *incorruptible*, (ya que es una sustancia simple) e *immaterial*, pero también implica el concepto de *personalidad*. La unión de estas tres características da lugar a la *espiritualidad*. La relación con los cuerpos, por otro lado, lleva a pensar en el alma como principio de la vida y fundamento de la *animalidad*. Está vinculada con la espiritualidad y origina la idea de *inmortalidad*.³²⁶ Cuatro son los paralogismos, que siguen a estos conceptos puros y que llevan a la representación del «yo trascendental»

La psicología no puede proporcionar conocimiento, ya que sobrepasa los límites del conocer. Lo único que se puede saber del yo es que carece de contenido. Se precisa de una intuición. Pero el yo no es ni una intuición ni un concepto, tampoco es ni inmanente ni trascendente, es meramente la forma de la conciencia, el vehículo del pensar.³²⁷ A pesar de no aumentar el conocimiento, tiene una función negativa³²⁸ como defensa frente al materialismo y como punto de apoyo para rechazar los ataques dogmáticos. De esta forma, además, se despeja el terreno para que se llegue al yo por otro camino, el de la razón práctica.

La serie de dificultades planteada queda superada si se respeta los límites del conocimiento. La cuestión, por ejemplo, de lo que le ocurre al alma antes y después de la

³²⁴ Cfr. Deleuze, *Kant y el tiempo*, pág. 42-45.

³²⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 343, B 401- A 344, B 402.

³²⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 345, B 403.

³²⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 346, B 404; B 132, B 406; *Fortschritte*, Ak, XX, 270, 271.

³²⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 382- 383.

vida, le corresponde también a la razón práctica. El uso especulativo de la razón nada puede decir al respecto, ni a favor y en contra. Se remite con ello a la posibilidad de otro tipo distinto de intuición a la sensible, pero, aunque sea posible este camino, no hay asidero alguno para hacer tales afirmaciones. Las lagunas que se producen en la frontera del conocimiento, se llenan con los paralogismos³²⁹. Sea el que sea el partido que se tome, no hay más que una ciencia imaginaria de ese terreno. La crítica es la única salida, que mantiene a la ilusión al margen. Todo lo que se afirma del yo cae bajo sospecha, ya que deberían ser proposiciones sintéticas a priori y tener un apoyo en la experiencia. El yo es una condición formal, pero no se puede contestar a la pregunta de cómo es una cosa que piensa. La sustancia o la simplicidad son categorías, no pueden decir nada si no es con el apoyo de una intuición.³³⁰ Por ello, no se pueden aplicar al alma, de ella no hay intuición. Son conocimientos vacíos. Lo único que se podrá afirmar del «Yo pienso» es que es una acción trascendental.³³¹

Que el hombre crea que puede conocerse a través de las categorías se debe a que la apercepción es el fundamento de las categorías.³³² La autoconciencia es la representación de la condición de unidad del pensamiento, y, a la vez, una idea incondicionada.³³³ Si la autoconciencia es la condición, el presupuesto del pensar, es obvio que no se la podrá conocer como objeto.³³⁴ El problema es que la razón se ve tentada a tomar esa unidad de la síntesis de los pensamientos como unidad percibida.

1.3.2.2. La cosmología racional o las antinomias de la razón pura.

En este apartado haré un breve resumen de las antinomias, pero dejando el análisis de la cuarta de las antinomias de la razón pura para el siguiente apartado, ya que se apunta en ella hacia la idea de Dios. Las antinomias conducen a la razón especulativa a una serie de contradicciones, en lo que se conoce como la antitética natural de la razón. Al ser una antitética se corre el riesgo de acabar tanto en un dogmatismo como en un escepticismo,

³²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 395.

³³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 398- 400; B 407- 408.

³³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 346, B 404.

³³² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 403- 404.

³³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 396.

³³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 382.

implicando ambos la muerte de la filosofía.³³⁵ Al escepticismo, que lleva a la desesperanza, Kant le llama la eutanasia de la razón pura.

a) La exigencia de totalidad.

La razón libera a los conceptos del entendimiento de los límites de la experiencia posible. La causa de ello es que la razón exige para un condicionado una totalidad, exige que el sistema quede completo. De ahí que se produzca la tercera síntesis.³³⁶ Las ideas son, pues, las categorías mismas extendidas hasta lo incondicionado. Pero dicha extensión sólo se efectúa en las categorías en las que hay una serie ascendente de condiciones. Siendo dos los tipos de serie, la progresiva y la regresiva, es el segundo tipo el que origina las ideas cosmológicas. La serie regresiva es la que va de las condiciones más próximas hasta las más alejadas. Kant se fija, en primer lugar, en el espacio y el tiempo para explicar la serie hacia lo incondicionado. Resulta obvio que ambos, sobre todo el tiempo, representan una serie³³⁷. En segundo lugar, la materia es tomada también como un condicionado, con lo cual se plantea otra síntesis regresiva, cuya totalidad es exigida por la razón. De esta forma la pluralidad de la materia desaparece en lo simple de lo que no es materia.³³⁸ La otra categoría que presenta una serie es la de causalidad.³³⁹ Los conceptos de lo posible, lo real y lo necesario no presentan, en principio, ninguna serie; pero si se parte de la noción de contingencia sí puede hablarse de una condición, la de la necesidad incondicionada. Hay, por lo tanto, cuatro ideas cosmológicas: la totalidad de la composición del conjunto de los fenómenos; la absoluta completud de la división (partición) de un conjunto de fenómenos; la absoluta completud del origen de un fenómeno (libertad); y la absoluta completud de la dependencia de la existencia de lo mutable del fenómeno.³⁴⁰

Hay que tener en cuenta que la idea de totalidad se aplica a los fenómenos, no a las cosas en sí.³⁴¹ Se busca la síntesis de lo dado a través de las leyes del entendimiento. La totalidad de las series implica la idea de lo incondicionado. Hay dos maneras de pensar lo incondicionado: como una serie, en la que todos sus miembros son condiciones, siendo

³³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 407, B 434.

³³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 409, B436.

³³⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 411, B 438- A 412, B 439; *Fortschritte*, Ak, XX, 287.

³³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 413, B 440.

³³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 414, B 442.

³⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 415, B 442- B443.

³⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 416, B 443.

la totalidad lo incondicionado, esto es lo infinito; o como una serie dónde lo incondicionado es parte de la serie, a la que los demás están subordinados³⁴². En el primer caso la serie es ilimitada, aunque esté dada en completo; en el segundo hay, en cambio, un comienzo. Dicho comienzo se denomina *comienzo del mundo*, con respecto al espacio; *límite del mundo*, cuando se hace referencia a la relación entre las partes y el todo; *espontaneidad absoluta* o libertad, en relación a las causas; y *necesidad natural*, respecto a lo mudable.³⁴³

Para empezar, conviene recordar que las ideas no tienen correlato en la experiencia, por lo que siempre supondrán un uso trascendental. La razón se ve conducida a ellas por necesidad cuando amplía la síntesis empírica. Surgen de forma natural de la razón, que busca la totalidad del sistema. Además, es justo en este punto cuando la razón alcanza sus fines supremos, su mayor dignidad. Esto es lo que Kant denomina el concepto mundano de filosofía, que tiende a cerrar el sistema y a buscar soluciones a esas cuestiones esenciales, las cuales parecen sobrepasar la capacidad humana. Por ello mismo es un terreno peligroso en el que se entablan batallas continuas. De ahí la importancia de la crítica para despejar el terreno e instaurar un gobierno republicano³⁴⁴.

b) La estructura de las antinomias.

En general, en todas las antinomias las tesis parecen seguir una línea más dogmática, mientras que las antítesis se decantan por el empirismo. Las primeras poseen un interés práctico, que implica a la moral y a la religión, sin, por ello, dejar de lado el interés especulativo³⁴⁵. Éste conlleva el conocimiento a priori de una cadena causal. Además cuenta con la popularidad de sus argumentos, ya que el entendimiento común encuentra la idea de un primer motor totalmente coherente³⁴⁶. Parece crear la ilusión de un apoyo firme, justo al contrario que la antítesis, que produce un sentimiento de inseguridad. Ésta no tiene nada que ver con los intereses prácticos, si no es para privar a la moral y a la religión de su fuerza.³⁴⁷ En su favor conviene decir que, en el ámbito especulativo, ofrece al entendimiento el terreno que le corresponde, el de la experiencia

³⁴² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 417, B 445.

³⁴³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 418, B 446.

³⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A IX; A 751, B779; A 463, B492- A 464, B493.

³⁴⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 465, B 493- A 466, B494.

³⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 473, B501.

³⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 467, B 495- A 468- B 496.

posible. En este aspecto, el empirismo aconseja prudencia a la razón a la hora de conocer. Si se queda sólo en este aconsejar, tiene una utilidad esencial, mostrar los límites del conocimiento. Pero el mismo empirismo tiende a volverse dogmático, negando lo que se halla más allá de su región.³⁴⁸ La antítesis corre el riesgo, al igual que la tesis, de afirmar más de lo sabe.³⁴⁹ Con esto Kant se distancia de la opinión expuesta en las antítesis, al contrario de lo que se le suele achacar, sobre todo con respecto a la tercera antinomia.³⁵⁰ Por último, hay que destacar que el entendimiento común se mueve con más dificultad entre estas nociones. La tesis resulta mejor terreno, ya que el interés práctico tiene mucho peso en él. El problema está en que la tesis confunde el creer y el suponer con el conocer.³⁵¹

Se precisa hallar una regla para saber qué es conocimiento y qué supera los límites.³⁵² Ésta es la cuestión que se ha tratado de aclarar en los dos primeros apartados de este capítulo, las condiciones y el límite del conocimiento objetivo. En las cuestiones sobre cosmología el objeto tiene que darse empíricamente, lo que se pregunta es si es adecuado a una idea. Parte de lo fenoménico, pero cuando trata de llegar a lo incondicionado, entonces la cuestión deja de ser empírica. La síntesis empírica sólo puede centrarse en una aproximación a la idea. No se alcanzará lo incondicionado, ya que en sentido empírico el todo es siempre relativo³⁵³. La pregunta debería centrarse en el campo de la experiencia, pero la filosofía trascendental no se contenta con ello y sobrepasa las fronteras. Resulta inútil esperar que tales ideas tengan un correlato en la experiencia. La única salida que le cabe al hombre es la de estar atento para no caer en las pretensiones dogmáticas, es decir, la única salida es la crítica. Cuando los argumentos presentan un sinsentido, el método escéptico- que no el escepticismo- es el apto para deshacer los elementos dogmáticos. La crítica tiene un tono sobrio, eliminando las ilusiones y despejando el campo para la nueva edificación. Juega un papel catártico, en el que se analiza a las ideas para derivar de ellas algún uso inmanente, quedando vedado el uso trascendente de las mismas al no hallar una validez objetiva.

³⁴⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A470, B498- A 471, B 499.

³⁴⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 472, B 500.

³⁵⁰ Cfr. Rivera, Jacinto, "Kant: la buena voluntad", en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 125; Cfr. Kant, *KrV*, A 475, B 503.

³⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 501, B 473- A 502, B 474.

³⁵² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 476, B 504- A 477, B 505.

³⁵³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 479, B 507.

c) El error fundamental de las antinomias.

¿Por qué no conducen a una validez objetiva? El conocimiento es un continuo entre el espacio y el tiempo, es decir, la dos intuiciones puras, y la causalidad; por ello no se puede recorrer el camino hasta la totalidad. Ello implica un salto que no está permitido dar. No hay que olvidar que los límites del entendimiento han quedado fijados en la Analítica. La serie, en la que se pretende hallar un comienzo incondicionado, no puede terminar o, mejor dicho, el hombre nunca puede estar seguro de que ha llegado a su principio, siempre le cabe pensar un elemento más. Tampoco se puede afirmar que la serie sea infinita, sino sólo que está indeterminada en ese sentido. De ahí el otro motivo por el que fallan las ideas de la razón pura, no se puede detener el proceso pretendiendo encontrar lo incondicionado. El hombre no está capacitado para decir: ¡Basta, hasta aquí llega la serie! ¿Cuándo se puede parar la serie? ¿Cuándo se alcanza la totalidad? Todo lo conocido está condicionado.³⁵⁴

Hay dos motivos, por tanto, por los que las antinomias fallan, y, en general, todas las ideas de la razón. El primero, como se enuncia arriba, es que no se puede recorrer toda la serie hasta lo incondicionado. Toda antinomia se funda en un argumento sofisticado: “si se da lo condicionado se da también la serie de las condiciones”.³⁵⁵ Como los objetos de los sentidos se dan como condicionados, se tiene ya la serie completa. Junto a este silogismo va la idea de una completud de la serie de condiciones. Esta idea pone a la razón en conflicto consigo misma. Es verdadera la tesis que afirma que si se da lo condicionado se da la serie entera hasta la condición. No plantea ésta ninguna dificultad, ya que es analítica. Si lo condicionado y su condición fueran cosas en sí, la serie no sólo sería plausible, sino que ya estaría dada.³⁵⁶ Pero el hombre se las ve con fenómenos, que no están dados, si no es en cuanto que él los conoce. Desde lo fenoménico no se puede afirmar que si lo condicionado está dado lo está también la condición. Como mucho, se puede afirmar que se plantea un regreso hacia las condiciones, una continuación de la síntesis empírica. La premisa mayor toma lo condicionado en sentido trascendental, mientras que la menor lo hace en sentido empírico. Esto corresponde a una falacia, que se denomina *sophisma figurea dictiones*.³⁵⁷ Es una ilusión natural de la razón. En la

³⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 482, B 510- A 483, B 511; *Fortschritte*, Ak, XX, 291.

³⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 497, B525.

³⁵⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 498, B 526- A 499, B 527.

³⁵⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 500, B528.

menor, los miembros de la serie no están dados, por ello, no se puede presuponer la totalidad de la síntesis.

Kant distingue entre la oposición analítica y la oposición dialéctica. En esta segunda cabe, entre dos posibilidades contrarias, una tercera opción. Los juicios que se oponen pueden ser ambos falsos, y es el tercero el que es verdadero. Esto ocurre porque no se limitan a contradecirse, sino que añaden algo más. Cuando se considera, por ejemplo, la infinitud o finitud del mundo, se parte del supuesto de que el mundo es una cosa en sí. Cuando se suprime este supuesto, que es una ilusión trascendental, entonces la oposición contradictoria se convierte en una dialéctica. Esta oposición dialéctica deja una tercera posibilidad, que el mundo en sí no exista, ni como infinito en sí, ni como finito en sí. Desde el punto de vista del fenómeno el mundo como un todo no es dado al hombre. De igual manera ocurre con las demás antinomias de la razón pura.³⁵⁸

Por otro lado, el segundo motivo por el que fracasan las ideas, es que no se puede pretender parar la serie de condiciones y haber alcanzado lo incondicionado. Todo lo fenoménico está siempre condicionado, como ya se dijo. Si se retrocede en la serie de causas, se retrocede a una serie de causas que no es real en sí misma, sino en cuanto que está conectada a la experiencia posible. El pensamiento de tal serie no es una superación de la experiencia, sino la completud de la misma.³⁵⁹ Sin embargo la causa de las condiciones es trascendental y, por lo tanto, desconocida para el hombre. Para llegar a ese absoluto, tan ansiado por la razón, hay que dar el salto a lo trascendental, superar los límites del conocimiento y adentrarse en la tierra de la penumbra, donde no se encontrará asidero alguno. La experiencia le abandona y sin ella no hay posibilidad de consolidar nada. Por ello, todo uso trascendente de las categorías será reprobado

¿Qué hacer con las ideas de la razón, teniendo en cuenta que no tienen por definición correlato sensible? Las ideas, no sólo las cosmológicas, dicen lo que se ignora, mostrando el ideal sistemático. Tienen como función regular el conocimiento, indicar al hombre hacia donde tiene que mirar y enfocar su conocer. El principio de la razón es sólo la regla que impone a la serie de condiciones un regreso, que no está permitido, hasta lo incondicionado. No es un principio de posibilidad de la experiencia ni uno del entendimiento, sino de la razón. Ésta postula lo que se ha de hacer con el regreso, propone

³⁵⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 504, B 532- A 505, B 533.

³⁵⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 508, B 536.

la regla; pero sin anticipar lo que está dado en sí a esa serie³⁶⁰ Si se hablara de este principio respecto a un objeto en sí sería un principio constitutivo. No se puede atribuir realidad objetiva a una idea que sólo sirve de regla. Dicha norma no puede responder a la pregunta de cómo es el objeto, sólo muestra cómo hay que efectuar el regreso empírico si se busca un objeto completo. La idea de la razón pura tiene como objetivo imponer a la síntesis regresiva un canon para que ésta avance hasta lo incondicionado. Pero éste nunca es alcanzado, ya que no es un concepto que se encuentre en la experiencia. La cuestión no es si la serie es infinita o finita, ya que no es nada en sí misma.³⁶¹

1.3.3. Las demostraciones de la existencia de Dios o el Ideal de la razón pura.

Se llega a la parte esencial de este primer capítulo en la cual se tratará la idea de Dios desde la perspectiva teórica. Hasta ahora se ha mostrado lo que implica el conocimiento y sus límites, y ya se ha visto lo que ocurre cuando la razón pretende volar más allá de sus fronteras. El ideal de la razón pura es el concepto que más se aleja de la experiencia. Se entiende por ideal lo que, como la idea, no tiene correlato sensible, pero además conlleva una individualidad.³⁶² De entre los diversos ideales el que destaca es el ideal transcendental.³⁶³ A través de este ideal se piensa el conjunto de todos los predicados posibles, es la idea del todo de la realidad.³⁶⁴ Parece que conlleva el acercamiento a una cosa en sí determinada, ya que este *ens realissimum* es un ser particular³⁶⁵. La idea de una totalidad, de lo infinito surge como contraposición a lo finito. La noción de límite aparece en el hombre por derivación del concepto de totalidad, que es a priori. Con esto se muestra la sombra de Descartes en Kant, sólo que lo que para el filósofo francés sería una idea innata, según Kant es una idea de la razón, que busca cerrar toda síntesis.

La razón no presupone la existencia de un ser que concuerde con este ideal, sino únicamente la idea del mismo. El ideal juega el papel del arquetipo de todas las cosas. Éstas son sólo copias deficientes, que se acercan en mayor o menor medida a él. Las determinaciones son limitaciones del *ens realissimum* y, como tales, simples derivaciones. La realidad limitada de cada cosa aparece como una limitación particular

³⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A509, B537.

³⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 510, B 538.

³⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 568, B596.

³⁶³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A571, B 599.

³⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 572, B 600- A 573, B 601; A 577, B 605.

³⁶⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 576, B 604.

comparada con esa realidad suprema. Por ello, el objeto del ideal recibe el nombre de ser originario (*ens originarium*), ya que nada se encuentra por encima de él, es también el ser supremo (*ens summum*). Es además ser de todos los demás seres (*ens entium*), porque todo está sometido a él.³⁶⁶ La idea de Dios aparece como una relación real, pero la crítica descubre que a esa idea no le corresponde un objeto y que por tanto sólo puede ser afirmada como idea. No hay certeza de que un ser tal exista realmente. Aunque su idea conlleva simplicidad. No está constituido como un agregado de seres derivados. De no ser así, las cosas se basarían no en el ser supremo como totalidad, sino como fundamento. Según esta idea del ser supremo es calificado de ser originario, simple, omnisuficiente, eterno, etc. Este concepto no es otro que el de Dios, en sentido transcendental. El ideal de la razón pura coincide con el objeto de la teología racional.³⁶⁷

El problema está en que tal idea supera los límites del conocimiento humano. La razón la toma como plenitud de toda realidad, pero sin que esté dada objetivamente. Se acaba en una ficción, que unifica en un ideal toda la realidad. Es, por supuesto, un uso ilegítimo del entendimiento, pero que encuentra apoyo en un uso natural de la razón. Ésta empuja al hombre a la búsqueda de lo incondicionado a través de lo condicionado. Es su forma natural de actuar,³⁶⁸ de ahí la dificultad para resolver esta dialéctica de la razón pura. Para el hombre sólo es objeto de conocimiento lo que presupone como condición el conjunto de la realidad empírica. Pero, a causa de esa ilusión natural, se considera que se puede aplicar dicho principio a todo objeto. A pesar de ser una repetición, quizá innecesaria, se vuelven a marcar los límites del entendimiento, según los cuales sólo hay conocimiento de lo fenoménico. El ideal de la razón pura se basa en querer aplicarlo no a la experiencia posible, sino a los objetos tal y como son.³⁶⁹ Se convierte la unidad distributiva del uso empírico del entendimiento en una unidad colectiva de un todo de la experiencia. Luego se confunde ese objeto particular con el concepto de uno que se encuentre en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas. Se intenta, en primer lugar, realizar el ideal de *ens realissimum*, después es hipostasiado y, por último, personificado³⁷⁰.

³⁶⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 578, B 606- A 579, B 607.

³⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 580, B 608.

³⁶⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 581, B 609.

³⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 582, B 610.

³⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 583, B 611, nota a pie de página.

La idea de un *ens realissimum* es una constante en el pensamiento de Kant, pero sufre algunos cambios. En una etapa precrítica³⁷¹ se halla presente un cierto argumento ontológico, ya que partiendo de un mero concepto, la totalidad de las posibilidades, y su expresión en una cosmogonía mecanicista, se intenta llegar a la existencia de un Ser Omnisuficiente. La necesidad de tal ser queda marcada por oposición al ser contingente.³⁷² Pero en el período crítico los modos de ser son explicados a partir de las categorías de modalidad, con lo cual éstas no son propias de las cosas en sí mismas.³⁷³ La posibilidad real no es reducible a la posibilidad del pensar sin contradicción, sino que se precisa el acuerdo con las condiciones de la experiencia en general. La Crítica desecha la idea transcendente de un Ser Omnisuficiente. Sin embargo, la razón sigue exigiendo un sustrato que implique el absoluto de posibilidades, lo incondicionado. La idea del sustrato es inevitable para la razón, pero es su objetivación la que conduce a la ilusión.

*“Es necesaria la suposición del sustrato, pero no su objetivación ni todavía menos su personalización; este proceso hipostatizante es desenmascarado en la primera Crítica como ilusión (Schein) transcendental de la razón, cuyo afán unificante conduce incluso a <<crear>> una persona en el campo teórico. La idea del sustrato, la idea de Dios, tiene un innegable uso cosmológico, pero su realidad es meramente subjetiva: es una construcción de la razón (ens rationis) cuya aspiración a la unidad es insaciable.”*³⁷⁴

Esta idea del *ens realissimum* se ve apoyada por el entendimiento común, que busca algo de reposo en la serie de condiciones hacia lo incondicionado. Parece que la razón no se da cuenta de que se asienta en el vacío, ya que ha dejado atrás la experiencia. Por ello recorre la serie de seres contingentes hasta hallar uno que sea necesario e incondicionado. Que algo debe existir de forma necesaria es un punto que la razón del hombre acepta de forma natural.³⁷⁵ Una vez que ha admitido la existencia de algo como necesario, busca un concepto que no esté condicionado. Esto es el concepto que es condición de lo demás, que contiene toda la realidad. Este todo ilimitado implica un unidad absoluta y, por tanto, el concepto de un ser particular, la idea de un ser supremo.³⁷⁶

³⁷¹ Cfr. Kant, *Nova dilucidatio*, Ak, I, 387-416; *Beweisgrund*, Ak, II, 65- 163.

³⁷² Cfr. Cortina Orts, Adela, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, pág. 26-27.

³⁷³ Cfr. Kant, *KrV*, A 594, B 622- A 595, B 623; A 597, B 625- A 598, B 626-A 599, B 627; *Beweisgrund*, Ak, II, 65- 163.

³⁷⁴ Cortina Orts, Adela, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, pág. 27.

³⁷⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 589, B 617- A 590, B 618; A 642, B 670.

³⁷⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 586, B 614- A 587, B 615.

De esta forma se infiere que este ser supremo debe existir necesariamente, y además se le considera el fundamento de todas las cosas.³⁷⁷ Esta idea proviene de la etapa precrítica.

“La idea de Dios como ser de la máxima realidad nace en el período pre-crítico como postulado exigido para dar razón de un hecho racional: la presencia ante el entendimiento humano de un mundo completo de posibilidades que requiere ser justificado mediante la existencia de un Ser Necesario. Así pues, el primer contacto kantiano con la divinidad se efectúa a través de un concepto, el de la totalidad de los posibles, cuyo origen es necesario inquirir. Esta conexión Dios-total de posibilidades es mantenida por la Teología Transcendental hasta la muerte del filósofo.”³⁷⁸

La interpretación del concepto de incondicionado es la que conduce a error, no el concepto en sí mismo, ya que éste es propio de la razón. El hombre tiende a pensar lo incondicionado con las categorías que aplica a lo condicionado.³⁷⁹ Para escapar de esta dialéctica la razón debe ser crítica consigo misma y marcar los límites. De esta forma la crítica impide que se cosifique lo incondicionado, esto es, que se le trate como si fuera transcendente. La exigencia de incondicionado no desaparece, queda como mera idea, que tendrá un uso regulativo. La crítica sólo impide la alienación natural de la razón, es decir, la cosificación de la idea. La cosificación consiste en tratar un predicado transcendental como si fuera real, cósmico, en sí.³⁸⁰

Existen tres argumentos teóricos³⁸¹, cuatro si se tiene en cuenta la cuarta antinomia,³⁸² para probar la existencia de este ser supremo, aunque poseen una base común, que es el argumento ontológico.³⁸³ Kant no aceptará ninguno de ellos. Es un camino cerrado, no hay posibilidad de conocer a Dios, ya que se halla más allá de la experiencia. En la crítica a las pruebas de la existencia de Dios se funda el agnosticismo especulativo del filósofo alemán. Este agnosticismo es esencial para su filosofía. La independencia que precisa la moral, la autonomía del imperativo categórico se basa en que Dios no sea el fundamento de nada, salvo del sumo Bien. Para que la moral tenga un terreno virgen, tal y como proponía la ética griega, la religión debe quedarse en los límites

³⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 583, B 611- A 584, B 612.

³⁷⁸ Cortina Orts, Adela, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, pág. 25.

³⁷⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 673, B 701- A 674, B 702; A 609, B 637.

³⁸⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 166-167.

³⁸¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 591, B 619.

³⁸² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 452, B 480- A 455, B 483.

³⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 607, B 635; A 625, B 653; A 630, B 658; *Fortschritte*, Ak, XX, 303- 304.

que le corresponden y no tratar de fundar los deberes. En esta crítica a la razón especulativa y al uso trascendente de las categorías está en juego, por un lado, la independencia de la moral y, por otro, el dejar un hueco a la fe racional, aunque ambos puntos estén vinculados entre sí.

Se puede achacar a Kant un agnosticismo especulativo, pero no un ateísmo. No se renuncia a la metafísica, a alcanzar lo suprasensible, sino que despeja el terreno, dejando el campo abierto para retomar el tema desde el uso práctico. Desde ahí se conocerá la libertad, único noúmeno del que se puede afirmar ciertamente la realidad,³⁸⁴ y se postulará la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Postulación que, a pesar del riesgo que supone, parece inevitable, al responder a la exigencia de justicia de la razón. Pero esta postulación no supone un conocimiento. Esa vía queda imposibilitada por la crítica a las pruebas teóricas. Lo que estos argumentos muestran es que no hay un uso trascendente de la idea de Dios, al menos en el territorio de la razón especulativa. Sí se podrá ver, sin embargo, un uso inmanente, ya que juega un papel regulativo.

Antes de mostrar en qué consiste dicha utilidad, se analizarán los cuatro argumentos de la existencia de Dios: el ontológico, el cosmológico, el de la cuarta antinomia y el físico-teológico, único del que Kant rescata algo. Voy a considerar la cuarta antinomia como un argumento más de la existencia de Dios. Pasar de la serie completa de condiciones a lo incondicionado lleva a pensar en una divinidad. La estructura de la tesis de esta antinomia recuerda a las vías tomistas de la existencia de Dios y al argumento cosmológico. Por ello me parece oportuno analizarla en este apartado, donde me centro en las pruebas especulativas de la existencia de Dios.

1.3.3.1. Los antecedentes precríticos.

Antes de seguir con la crítica kantiana y la exposición de su agnosticismo especulativo conviene marcar ciertos puntos de la etapa pre-crítica. La influencia del racionalismo de tinte leibniziano y wolfiano³⁸⁵ puede verse en dicho período, pero también se insinúan algunas de las ideas que se desarrollaran en la etapa crítica, entre las que cabe destacar la posición de la cosa como *conditio sine qua non* de su realidad y la necesidad de no contradicción real entre los predicados para poder afirmar la posibilidad

³⁸⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 5.

³⁸⁵ Cfr. Cortina Orts, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 30- 31.

de un concepto.³⁸⁶ Aunque la teología de esa etapa, al partir inevitablemente del pensamiento, es ontológica,³⁸⁷ cabe destacar que hay una diferencia entre el Kant precrítico, por un lado, y Wolf y Leibniz, por otro; a saber el empleo del método lógico-matemático, es decir, la influencia de Newton.³⁸⁸ Ya en el *Beweisgrund* puede verse la distinción entre las dos acepciones del término “ser”: como cópula entre el sujeto y el predicado, donde se hace hincapié en el principio de no-contradicción, y como posición absoluta de una cosa.³⁸⁹ Esta diferencia entre el modo lógico-formal de pensar los objetos y el modo lógico- real es claramente un preludio de la crítica.³⁹⁰ Sin embargo junto a ello se muestra también la confusión entre el modo lógico- real y el metafísico, lo que conduce a error.³⁹¹ Los dos se ocupan del problema del ser, pero el segundo parte del fundamento del ser, frente al primero que se posiciona desde el mundo ya dado. A partir de la *KrV* el modo metafísico quedará limitado, su terreno será el de la moral.³⁹² La confusión entre estas dos formas es lo que mantiene un argumento ontológico basado en la omnisuficiencia divina.

Puede hablarse de un argumento ontológico en esta etapa de la filosofía kantiana, pero no sería idéntico al propuesto por el racionalismo. La nueva formulación de la prueba ontológica en el Kant precrítico busca llegar a la existencia del Ser necesario y posteriormente comparar las notas que lo componen con la idea de Dios.³⁹³ Kant se basa en esta etapa de su pensamiento en la posibilidad interna de los objetos, es decir, afirma la realidad de los posibles y su carácter indigente, lo que conduce a la necesidad de la existencia de Dios.³⁹⁴ A pesar del avance que supone dicha prueba frente a Leibniz, se mantiene en la línea del argumento ontológico.³⁹⁵

La formulación del Kant precrítico parte de la posibilidad interna de las cosas. Ésta es la condición, según esta prueba, del pensamiento, de su realidad. No se puede negar el pensamiento objetivo.

³⁸⁶ Cfr. Kant, *Beweisgrund*, Ak, II, 73, 77- 78.

³⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, II, 65- 163, 156

³⁸⁸ Cfr. Vleeschauwer, H. F., *La evolución del pensamiento kantiano*, pág. 46.

³⁸⁹ Cfr. Kant, *Beweisgrund*, Ak, II, 73; *KrV*, A 6, B 10- A 7, B 1158, B 82- A 60, B 85.

³⁹⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 150, B 189- A 151, B 190; A 155, B 194; A 55, B 79.

³⁹¹ Cfr. Cortina Orts, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 33.

³⁹² Cfr. Kant, *KrV*, B XXX; A 803, B 831- A 804, B 832.

³⁹³ Cfr. Kant, *Beweisgrund*, Ak, II, 74.

³⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, II, 82-84; *Nova dilucidatio*, Ak, I, 392- 394.

³⁹⁵ Cfr. Cortina Orts, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 39.

“La realidad de la posibilidad interna de las cosas descansa en la realidad misma, conocida a priori, de la objetividad del pensamiento; por tanto, descansa en un hecho racional que, siendo absolutamente irrefutable, confiere a su condición (posibilidad interna) idéntica incondicionalidad.”³⁹⁶

De ahí se da el paso de la posibilidad a la existencia, apoyándose en la idea de que todo predicado debe proceder de un existente, de tal forma que esa existencia tendrá que ser necesaria.³⁹⁷ El principio de no contradicción es la condición formal del pensamiento, el fundamento material consiste en la realidad de una existencia que, una vez que se ha admitido la materia del pensamiento, es considerada necesaria. La nueva formulación del argumento ontológico se funda en una necesidad real, cuya negación implicaría una contradicción. Sería una contradicción que habiendo posibilidad no haya nada existente.³⁹⁸ La imposibilidad de que no hubiera nada lleva a la afirmación de una necesidad.³⁹⁹ Esta necesidad podría ser de un ser o de varios, pero el Kant precrítico opta por la unidad. La unidad divina se desprende de la unidad real de la naturaleza, aunque sea ésta una noción a priori. En la *KrV* esta misma idea será descartada como una ilusión trascendental.⁴⁰⁰ De esta forma, se aprecia cómo se mantiene en la etapa anterior a la primera Crítica una pretensión de alcanzar una certeza apodíctica acerca de la existencia sin recurrir a la experiencia, y se parte de un concepto, el de la totalidad, que es exclusivamente racional. De dicho concepto se pasa ilegítimamente a la realidad de una sustancia.⁴⁰¹

En el período precrítico hay un intento de imitar en la teología el avance que se logra en la matemática y en las ciencias. A pesar de la crítica a la teoría wolfiana, Kant no se aleja aún de esos ideales propios de la modernidad racionalista, del intento de alcanzar una certeza respecto a la idea de Dios.⁴⁰² No hay que olvidar que la pretensión de llegar a Dios será una constante en el pensamiento kantiano. A pesar de ello, el filósofo de Königsberg se propone limitar el ámbito de la ciencia y el de la teología.⁴⁰³ La influencia de Newton le llevará a elaborar una teoría mecánica de la naturaleza. En la

³⁹⁶ Cortina Orst, Adela, *Ibidem*, pág. 40.

³⁹⁷ Cfr. Kant, *Beweisgrund*, Ak, II, 83.

³⁹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, II, 78.

³⁹⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, II, 81.

⁴⁰⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 593, B 621- A603, B 631.

⁴⁰¹ Cfr. Cortina Orst, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 41.

⁴⁰² Cfr. Kant, *Untersuchung*, Ak, II, 296- 297; *Beweisgrund*, Ak, II, 162- 163.

⁴⁰³ Cfr. Kant, *KrV*, A3, B 6- A4, B 8; A235, B 294- A 236- B 295; A 154, B 193; A 795, B 823.

etapa precrítica, unido al argumento ontológico se da una prueba teleológica que parte de una armonía en el mundo⁴⁰⁴. Pero posteriormente la intervención divina quedará postergada del territorio del conocimiento⁴⁰⁵, aunque Kant recupera la teleología en la *KU* como juicio subjetivo y el argumento físico-teleológico como propedéutica de la prueba moral.⁴⁰⁶

El problema de las pruebas precríticas de la existencia de Dios que da Kant es el racionalismo que aún preexiste en ellas. A la idea de que algo existe necesariamente se le añaden otros atributos: es uno, simple, eterno, real. Por ello se concluye que el fundamento de todos los posibles es un Dios.⁴⁰⁷ Kant no sólo está proponiendo que sin Dios no habría posibilidad alguna, sino que lo constituye como fundamento real de todo. Esta noción tendrá su importancia en las obras críticas, ya que la idea de Dios, aunque puesta en tela de juicio, se la sigue pensando como fundamento de la realidad. La idea de una totalidad de los posibles en la etapa crítica es tratada como una ilusión que nace de la razón por su dialéctica natural⁴⁰⁸. Se cae en la ilusión transcendental al intentar pasar de un concepto lógico a uno objetivo. El *ens realissimum* es un *ens rationis*.⁴⁰⁹

1.3.3.2. La crítica al argumento ontológico.

Dicho argumento tiene dos variantes, la que se fija en el concepto de ente perfectísimo desarrollado por S. Anselmo, y la que se centra en la noción de ente necesario. Pero, a pesar de estas dos vertientes, sólo hay un argumento, que combina ambos conceptos. La crítica kantiana ve como ilegítimo el paso de lo posible, en el orden mental, a lo real; paso que realiza la razón humana de manera natural y acrítica.⁴¹⁰ Conocer implica más que pensar.⁴¹¹ En el conocimiento se produce una síntesis con algo externo, cuyo apoyo último es la experiencia. La síntesis es siempre entre elementos heterogéneos, entre un concepto y su determinación temporal, a través de los esquemas, como ya se ha explicado. Pero en el argumento ontológico esto no se produce.

⁴⁰⁴ Cfr. Kant, *Dissertatio*, Ak, II, 408; *Beweisgrund*, Ak, II, 92, 125.

⁴⁰⁵ Esto se ve claramente en el apartado en que Kant distingue entre el conocer, la opinión y la fe- cfr. Kant, *KrV*, A 820, B 848- A 831, B 859.

⁴⁰⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 442, B 410; Ak, V, 485, B 482.

⁴⁰⁷ Cfr. Kant, *Beweisgrund*, Ak, II, 88.

⁴⁰⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 642, B 670; A 672, B 700; A 673, B 701- A 674, B 702; A 675, B 703.

⁴⁰⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 576, B 604; A 290, B 347- A291, B 348.

⁴¹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 593, B 621- A 592, B 620.

⁴¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 593, B 621.

La crítica de Kant al argumento ontológico se basa en tres puntos: el primero es que la existencia no es ningún atributo de las cosas⁴¹²; el segundo afirma que la existencia es, en realidad, la posición absoluta de la cosa, el modo en que se pone el concepto, y, en tercer lugar, se pregunta si en la existencia se da algo más que una simple posibilidad.⁴¹³

La prueba se funda en la definición nominal del ser supremo y necesario, es decir, aquello cuyo no ser es imposible. Al hablar del ser necesario parece que ha habido menos preocupación por saber si es posible, que en demostrar su existencia. El problema que se plantea es si, partiendo de la mera definición nominal, se puede considerar el no-ser de un algo como impensable. Lo que se hace es, sirviéndose del concepto de incondicionado, rechazar todas las condiciones indispensables para que el entendimiento piense algo como necesario, pero con ello no se sabe si se piensa realmente algo o nada en absoluto.⁴¹⁴

Los ejemplos que se han usado para exponer el argumento ontológico parten de juicios, no de la realidad⁴¹⁵. Que un juicio sea necesario no implica que exista el objeto, la necesidad del juicio es distinta a la existencia de las cosas. La necesidad del juicio haría presuponer la existencia de la cosa, para que aparezca como necesario, por ejemplo, para que el triángulo tenga tres ángulos, parece que tiene que haber en la realidad posible un triángulo. La proposición no afirma la existencia necesaria de triángulos empíricos, sólo su predicado. Aunque se podría criticar que el ejemplo que pone Kant no es muy atinado, pues un triángulo tiene ya existencia cuando lo trazamos, mientras que Dios nunca puede ser mostrado sensiblemente

En la prueba ontológica se ha querido encontrar un ser cuya existencia sea necesaria internamente, por lo que hay que distinguirla de la necesidad empírica según la tercera de las categorías modales. Esto ocurre porque el hombre se forma la idea de un ser supremo, en el que añade, entre sus características, la existencia. Si a un sujeto se le niega un predicado necesario, presente en el mero análisis de su concepto, se comete una contradicción.⁴¹⁶ Por ello, en los juicios analíticos sujeto y predicado están vinculados necesariamente. Pero si se elimina tanto sujeto como el predicado, entonces no hay contradicción, ya que no queda nada. Esto es lo que ocurre con el ser supremo, si se

⁴¹² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 597, B 625- A 598, B 626.

⁴¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 599, B 627.

⁴¹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, B620, A592- B621, A593.

⁴¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 593, B 621- A 594, B 622.

⁴¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 594, B 622- A 595, B 623.

elimina su existencia desaparecen todos sus predicados. ¿De dónde la contradicción? Que Dios sea omnipotente es un juicio necesario, ya que la divinidad incluye analíticamente en su concepto la omnipotencia. Pero si se afirma que Dios no existe, entonces no queda ningún predicado, ni la omnipotencia ni ningún otro. Todo, sujeto y predicado, ha quedado eliminado. La única salida que queda es la de defender que hay sujetos que no pueden ser suprimidos. Esto conlleva que hay sujetos necesarios, pero esto es precisamente lo que se tiene que probar.⁴¹⁷

Aun aceptando la idea de un ser necesario, el argumento no consigue probar su existencia. La cuestión es si la proposición de la existencia de la cosa es analítica o sintética. En primer lugar, si es analítica con la existencia no se añade nada. Pero de ser así, o bien el pensamiento es la cosa misma, o bien se ha supuesto una existencia que forma parte de la posibilidad, lo que es tautológico.⁴¹⁸ La inclusión de la existencia en la posibilidad no tiene en cuenta la diferencia de esas dos categorías modales. Pero es que además la posibilidad que hay en el concepto de Dios es la mera posibilidad lógica, ni siquiera es la posibilidad transcendental, pues no incluye el espacio y el tiempo.

Si, en cambio, se admite que las proposiciones de la existencia son sintéticas, como son en realidad, entonces ¿cómo se puede defender que si se suprime el predicado “existencia” se cae en contradicción, cosa que corresponde sólo a las proposiciones analíticas? “Ser” no es un predicado real, sino que es la posición absoluta de una cosa, mientras que los predicados reales son la posición relativa⁴¹⁹. Cuando se afirma la existencia de Dios, no se añade nada al concepto, Dios mantiene las mismas determinaciones. Lo real no tiene más contenido que lo posible. Esta idea la ilustra Kant con el ejemplo de los cien táleros, según el cual el contenido de cien táleros reales coincide con el de cien táleros posibles. Por ello, cuando se concibe cualquier cosa a través de los predicados, la existencia nada añade a ese concepto. Si se añadiera algo, el concepto no sería el mismo.⁴²⁰

“Así, pues, si concibo un ser como realidad suprema (sin defecto ninguno), queda todavía la cuestión de si existe o no, ya que si bien nada falta al concepto que yo poseo

⁴¹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 595, B 623-A 596, B 624.

⁴¹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 597, B 625.

⁴¹⁹ Cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tópica transcendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 524- 525.

⁴²⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 598, B 626- A 599, B 627.

del posible contenido real de una cosa en general, sí falta algo en su relación con mi estado entero de pensamiento, a saber: que sea también posible conocer a posteriori ese objeto."⁴²¹

Para atribuir la existencia a un objeto hace falta salir del mismo. En los objetos del mundo sensible no hay ningún problema, pero no ocurre lo mismo con los objetos del pensar puro. En estos no hay medio de saber si existen o no, a no ser que se pudiera conocer de forma a priori. Pero en el hombre la existencia de las otras realidades viene dada por la experiencia.⁴²² Una existencia fuera del campo fenoménico no es que sea imposible, pero es un supuesto injustificable. Por lo tanto, la existencia no es una cualidad más, sino que será la posición absoluta de una cosa.⁴²³ Esto la distancia de los atributos, que se aplican a un objeto de forma relativa. La existencia, incluida la de Dios, depende del modo en que se pone el concepto, no en sus atributos. La existencia no es un predicado. En un ente real no hay más contenido esencial que en un ente posible. En la posibilidad sólo entran en juego los atributos, es decir, no se pone la cosa misma, sino unas relaciones reguladas por el principio de no contradicción. En la existencia sí se añade algo, el modo en que se ha puesto el objeto. Para conocer la existencia se precisa una síntesis, un ir a la experiencia.

La idea del ser supremo, aunque útil, no deja de ser una idea, que no amplía el conocimiento. El argumento ontológico es inútil, ya que no aporta ninguna certeza sobre la existencia real de Dios. Este argumento, sin embargo, tiene relevancia, ya que se halla en el trasfondo de toda prueba teórica. Kant afirmará que es, en realidad, el único argumento,⁴²⁴ los otros dos, tanto el cosmológico como el teleológico⁴²⁵, acaban recurriendo a él, e incluso la cuarta antinomia también esconde el salto propio del argumento ontológico. De ahí su importancia.

⁴²¹ Kant. *Ibidem*. A600, B628. (trad. de Ribas, Pedro, pág. 505) "*Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existiere, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch etwas an dem Verhältnisse zu mienem ganzen Zustanden des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich sei.*"

⁴²² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 601, B 629- A602, B 630.

⁴²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 598, B 626- A 599, B 627.

⁴²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 630, B 658; A 638, B 666.

⁴²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 607, B 635; A625, B 653.

1.3.3.3. La crítica al argumento cosmológico.

Admitir la postura kantiana, afirma Caffarena, conlleva aceptar que la teología racional teórica termina en fracaso⁴²⁶. Las dos pruebas que parten de la pura razón, de conceptos puramente trascendentales (la cosmoteología y la ontología) no conducen a la certeza de la existencia del ser supremo. Respecto a la primera ya se ha mostrado cuál es el error, ahora se expondrá qué ocurre con la segunda de ellas, el argumento cosmológico. Como se ha indicado arriba, éste, aparte de la crítica que le corresponde, esconde la prueba ontológica.⁴²⁷ No se puede afirmar, siguiendo la línea de demostración a posteriori, que ese fundamento primero sea Dios, ni siquiera que sea uno o varios.⁴²⁸ Cuando se pasa de la idea de un sustrato del mundo a la noción de Dios, con todos los atributos cristianos, es cuando surge a escondidas el argumento ontológico. Este argumento no es el propio de la razón, sino que sirve de auxilio para la exigencia de la misma razón de asumir algo como necesario. En cambio, la prueba cosmológica, aunque oculte un sofisma, sí recorre un camino natural de la razón.⁴²⁹ En lugar de inferir, partiendo de la realidad suprema, la necesidad de la existencia, como el argumento ontológico, lo que hace es inferir de la incondicionada necesidad de un ser, que viene dada previamente, la realidad ilimitada de ese ser. La vía es justo la contraria y conlleva mayor convicción que la anterior.

Dicha prueba afirma que si existe algo, tiene que existir también algo absolutamente necesario. Como hay, al menos una cosa, el yo, de cuya existencia se está seguro, entonces existe el ser necesario.⁴³⁰ La premisa menor parte de la experiencia, mientras que la mayor infiere la existencia de lo necesario a partir de la experiencia en general. Se funda esta inferencia en la ley transcendental de la causalidad y se cimienta en la experiencia. Recibe el nombre de cosmológica, porque el objeto de toda posible experiencia es el mundo. Pero, a diferencia del argumento físico-teológico, no se apoya en lo particular o en la experiencia particular de este mundo. La prueba necesita

⁴²⁶ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, págs. 100.

⁴²⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 607, B 635.

⁴²⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 608, B 636

⁴²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 603, B 631.

⁴³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 604, B 632- A 605, B 633.

determinar al ser necesario sólo de una forma. El concepto que determina a priori es el del *ens realissimum*.⁴³¹ Él es el único por el que puede concebirse un ser necesario.

La razón reviste un viejo argumento con un nuevo traje, sacado de la experiencia. La prueba cosmológica sólo usa la experiencia para llegar a la idea de ser necesario. Sobre lo que es este ser, la prueba cosmológica nada puede decir. Por ello recurre al *ens realissimum*, identificando éste con el ser necesario. Se presupone que el concepto de un ser que fuera una realidad suprema satisface el concepto de necesidad absoluta de su existencia. Esto implica que se está infiriendo la existencia del objeto señalado en el concepto, es decir, se vuelve al argumento ontológico. La experiencia juega un papel mínimo, ya que, aunque sirve a la razón como punto de partida hacia su idea de una existencia o ser absolutamente necesario siguiendo en ello la categoría de causalidad, no muestra que tal necesidad se dé en un objeto determinado. En cuanto se quiere determinar, hay que dar el salto y dejar atrás la experiencia.⁴³²

Al margen de esto, dicha prueba cosmológica incurre en otras presunciones dialécticas. En primer lugar, se encuentra un abuso del principio trascendental de causalidad. Éste es sólo aplicable, como todas las categorías, al ámbito de la experiencia posible, finita, condicionada.⁴³³ El territorio de los conceptos puros ha quedado ya fijado en la “isla de la verdad”, no se puede ampliar el conocimiento a lo suprasensible.⁴³⁴ En segundo lugar, que la serie de causas no pueda ser infinita, no lleva a inferir una primera causa incondicionada. A este problema de la serie de causas se volverá cuando se hable de la cuarta antinomia de la razón pura. Por otro lado, el pretendido apoyo que encuentra este argumento en la experiencia es falso, ya que se llega a la idea de ser necesario eliminando todas las condiciones sin las cuales ningún concepto de necesidad puede tener lugar en la experiencia, entre los fenómenos, y se toma la eliminación por completud de la serie. Por último, se da la confusión entre la posibilidad lógica del concepto de toda la realidad con la posibilidad trascendental, que precisa de un principio que establezca la factibilidad de la síntesis. Tal principio sólo puede salir del campo de la experiencia.⁴³⁵

⁴³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 605, B 633- A 606, B 634.

⁴³² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 607, B 635- A 608, B 636.

⁴³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 609, B 637.

⁴³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 235, B 294.

⁴³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 610, B 638.

Además de estos problemas, el argumento cosmológico supone caer en el argumento ontológico. Se vuelve a fracasar en el intento de probar la existencia de Dios. El concepto de ser supremo satisface las cuestiones a priori respecto a las determinaciones internas. Pero lo que no soluciona es el problema de su existencia, que era, precisamente, al que se intentaba responder.⁴³⁶

La razón precisa la idea de un ser supremo, que juegue el papel de causa incondicionada y última de todos los efectos posibles. Pero no se debe sobrepasar el límite de la propia razón y afirmar que ese ser existe necesariamente. Todo el problema del ideal transcendental se basa en encontrar, o un concepto que se adecue al de necesidad absoluta, o bien una necesidad absoluta que pueda ser tenida como concepto de un objeto. Ambas cosas traspasan la frontera del uso legítimo de la razón. Hay algunas cosas en la naturaleza que, a pesar de captar sus efectos, no son cognoscibles para el hombre, como, por ejemplo, la cosa en sí que da lugar a los fenómenos. El ideal de la razón no es que sea inescrutable, ya que el único certificado que hay de él surge de la necesidad de la razón de completar la unidad sintética. La razón tiene que dar cuenta, ya sea de forma subjetiva u objetiva.⁴³⁷

1.3.3.4. La idea de Dios desde la cuarta antinomia.

Antes de seguir con el análisis del Ideal de la razón considero oportuno estudiar la cuarta antinomia de la razón pura, ya que en ella se muestra también un camino para llegar a Dios desde la razón especulativa. El argumento de la cuarta antinomia tendría que ver con el argumento ontológico, en primer lugar, porque ambos se mueven en el terreno de las categorías de modalidad; en segundo lugar, porque la tesis de la antinomia llegaría sólo a la existencia de algo como necesario, mientras que para afirmar que ese algo es Dios se precisa el salto propio del argumento ontológico. Se muestra así que Kant tenía razón cuando defendía que sólo hay un argumento teórico de la existencia de Dios.⁴³⁸ Todas las demás pruebas remiten a él para completarse, incluyendo entre ellas, según mi opinión, a la cuarta antinomia. El argumento ontológico está en el fondo de todo el engranaje.

⁴³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 612, B 640.

⁴³⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 614, B 642.

⁴³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 630, B 658; A 638, B 666.

Antes de ver en que se asemeja y en que se distingue este argumento del ontológico y del cosmológico, conviene exponer lo que defienden la tesis y la antítesis. La tesis propone la existencia de algo necesario en el mundo, ya sea como parte de él, ya como causa del mismo. Por el contrario, la antítesis niega tal existencia, fuera o dentro del mundo.⁴³⁹

La prueba de la tesis se funda en que lo condicionado presupone la existencia de una serie completa de condiciones que lleven hasta lo incondicionado. Si el cambio se da en virtud de lo necesario, es porque lo necesario tiene que existir. Pero este algo necesario forma parte del mundo sensible, ya que si estuviera fuera del mundo los cambios se derivarían de él sin que perteneciera al mundo sensible. Esto resulta imposible, el comienzo de una serie temporal sólo puede estar determinado por algo que esté dentro del tiempo. La condición de la serie de cambios tiene que existir en el tiempo. La causa pertenece al tiempo y al fenómeno. En el mundo hay algo absolutamente necesario⁴⁴⁰. Parece que la tesis plantea la necesidad de un ser supremo, acercándose a las vías tomistas de la existencia de Dios, es decir, al argumento cosmológico. Se pasa de lo condicionado en el campo fenoménico a lo incondicionado en el ámbito del concepto. La prueba cosmológica sólo puede demostrar la existencia de un ser supremo, si no se precisa si es equivalente al mundo o algo distinto de él.⁴⁴¹ Para comprobar esto se necesita saltar más allá de la esfera de lo sensible. Se produce un paso ilegítimo, el hombre se adentra en la filosofía trascendente. Si la serie es sensible la causa debe estar en el mundo sensible. En este caso el ser necesario es el miembro supremo de la serie cósmica. Cuando en el mundo no se encuentra un primer comienzo, se abandona el concepto empírico y se pasa a la categoría pura. Esto da lugar a una serie inteligible, cuya completud se basa en la causa necesaria. Dicha causa, al estar libre de lo empírico y, por tanto, de lo temporal, no precisa de un comienzo.⁴⁴² Pero este argumento contiene un salto que no puede darse, supera la barrera que la razón se había fijado a sí misma como límite, adentrándose en el mar tormentoso de lo suprasensible. Por ello, Kant no acepta la prueba cosmológica. La contingencia inteligible no se puede deducir de la contingencia empírica. La sucesión de cambios (determinaciones opuestas) no implica la contingencia según conceptos del entendimiento puro ni puede llevar a la existencia de un ser necesario. El cambio sólo se

⁴³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 452, B 480- A 453, B 481.

⁴⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 453, B 480- A 454, B 482.

⁴⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 456, B 484.

⁴⁴² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 458, B 486.

muestra en la contingencia empírica. Por lo tanto la causa necesaria tiene que hallarse en el tiempo.⁴⁴³

La antítesis parte del mismo punto que la tesis, pero llega a la conclusión contraria, según la cual no puede haber nada necesario, ni en el mundo ni fuera de él. De haber un ser necesario, inmanente o trascendente, habría un comienzo carente de causa. Tal cosa entra en contradicción con el principio de causalidad.⁴⁴⁴ Cabría la posibilidad de que la serie no tuviera un comienzo, pero que fuera necesaria vista en su totalidad, sus partes serían contingentes. Pero esto también es contradictorio.⁴⁴⁵ No puede ser necesaria una multitud en la que todas las partes son contingentes. Si se supone que la causa necesaria está fuera del mundo, entonces esa causa sería el comienzo de la existencia de los cambios. También ella tendría que empezar a actuar y su causalidad estaría dentro del tiempo. Por lo tanto, la causa no estaría fuera del mundo, como se había afirmado. Las dos posibilidades quedan rechazadas por llevar a contradicción; no hay un ser necesario. El argumento cosmológico derivado de la contingencia resulta contrario con la hipótesis de una causa primera.⁴⁴⁶

La antinomia tiene los mismos argumentos en la tesis y en la antítesis. En primer lugar, se afirmó que existía un ser necesario, ya que el tiempo pasado incluye en sí la serie de las condiciones y lo incondicionado. Pero, por otro lado, se defiende que no hay ser necesario, ya que el tiempo pasado incluye en sí la serie de las condiciones, que son todas a su vez condicionadas. El primer argumento se centra en la totalidad absoluta de la serie de condiciones, llegando a lo incondicionado. El segundo atiende a la contingencia de lo que se ha determinado en la serie temporal; con esto desaparece todo lo incondicionado. Ambos argumentos casan con la razón humana⁴⁴⁷.

Esta antinomia versa sobre la idea de una sustancia incondicionada, y no tanto sobre una causa incondicionada. La serie es, pues, de conceptos. Se funda en una serie dinámica, por lo tanto no trata de un todo incondicionado en orden a un todo dado, sino que pretende derivar o bien un estado de su causa o bien la existencia contingente de un sustancia necesaria. La condición no tiene que estar incluida en la serie de lo

⁴⁴³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 460, B 488.

⁴⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 453, B 481.

⁴⁴⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 455, B 483.

⁴⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 457, B 485.

⁴⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 459, B 487- A 461, B 489.

condicionado. Tanto la tesis como antítesis pueden ser verdaderas, pero desde perspectivas distintas, como ocurría con los dos tipos de causalidad.⁴⁴⁸ En este caso la sustancia pertenece, como la libertad, al mundo inteligible. En el mundo sensible todo es contingente. No se puede esperar una serie que esté basada en la existencia de una condición exterior, independiente y autónoma. Pero esto no implica la negación del ser inteligible.⁴⁴⁹ No hay problemas, mientras no se busque demostrar la existencia de ese ser necesario, sino que se contente con limitar el terreno en el que las leyes empíricas tienen validez.⁴⁵⁰ Aunque lo inteligible no sirva para explicar lo fenoménico, puede tener utilidad y no se debe descartar su posibilidad. La contingencia del mundo sensible es compatible con la idea de un ser necesario. Ambas pueden ser verdaderas. Podría ser que el ser inteligible fuera imposible, pero es una idea que no se deriva de lo contingente. La razón tiene caminos distintos para lo empírico y para lo trascendental.⁴⁵¹ La división de dos mundos vuelve a ser crucial para resolver la antinomia. Pensar una causa inteligible, fuera totalmente del mundo sensible, no implica negar la serie ilimitada de fenómenos ni la contingencia de los mismos. Admitir un ser necesario no afecta al uso empírico de la razón, y puede tener una utilidad reguladora.⁴⁵²

Si el análisis se centra en la tesis, que es la que interesa para la cuestión del Ser supremo, se ve claramente la relación con el argumento cosmológico, ya que ambos parten de la experiencia general. La diferencia es que el argumento cosmológico va del efecto a la causa en sí, necesaria y la tesis de la cuarta antinomia desde la existencia contingente a la existencia necesaria. Se podría afirmar que ambos razonamientos se complementan perfectamente, aunque los dos precisan de la prueba ontológica para determinar el concepto de ser necesario como Dios. La prueba ontológica tendría dos vestimentas nuevas, a parte de su traje tradicional, una el razonamiento de la cuarta antinomia y la otra, como ya se ha expuesto, el argumento cosmológico. Ambos precisan la determinación de ese algo necesario como el Ser supremo, es decir, como Dios.

Ya he apuntado que la tesis de la antinomia se mueve además en el mismo terreno que la prueba ontológica de la existencia de Dios. Este terreno es el de las categorías de modalidad. Pero habría que destacar que de esta categoría-posibilidad, existencia y

⁴⁴⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 506, B 535; A 560, B 588.

⁴⁴⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 561, B 589- A 562, B 590.

⁴⁵⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 509, B 536.

⁴⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 563, B 591.

⁴⁵² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 564, B592- A 565, B593.

necesidad-contingencia⁴⁵³- el argumento ontológico se centra en las dos primeras, pasando de la posibilidad a la existencia y proponiendo esa existencia como necesaria. La tesis de la cuarta antinomia se mueve sólo en la categoría de contingencia-necesidad. Se propone una causa necesaria que dé cuenta de todo lo contingente. Por ello precisa de un apoyo para asegurar que ese ser necesario no sea equivalente al mundo, sino que coincida con la idea de Dios. Para realizar esa coincidencia se pasa del ámbito de lo empírico a lo trascendente. Es ahí donde se introduce el argumento ontológico.

1.3.3.5. Explicación de la ilusión dialéctica de las pruebas transcendentales del ser necesario.

Antes de pasar al último argumento de la existencia de Dios, conviene detenerse en ver cuál es la ilusión de las pruebas transcendentales, es decir, de aquellas que prescindan de la experiencia.⁴⁵⁴ El argumento cosmológico, a pesar de partir de la experiencia, abandona ese ámbito en seguida y se adentra en el terreno de los conceptos puros.⁴⁵⁵ Algo similar le ocurre a la tesis de la cuarta antinomia, que aun partiendo de la existencia empírica en seguida se da el salto al terreno del concepto. De lo condicionado en lo fenoménico se pasa a lo incondicionado en el concepto.

Resulta curioso que, por un lado, la razón se vea instada a pensar algo necesario, que sea la condición de las cosas existentes, pero, por otro lado, no se puede concebir nada objetivo como necesario en sí. Parece que la solución es que necesidad y contingencia no se aplique a la cosa misma. Esto acabaría con la contradicción. Estos dos principios no son objetivos. Podrían ser principios subjetivos, que tienen como objetivo, por un lado, buscar algo necesario como condición de todo lo existente y, por otro, no esperar hallar tal completud, ya que nada empírico puede ser incondicionado. Si se los toma como principios reguladores, pueden darse ambos a la vez.⁴⁵⁶ Hay que suponer lo absolutamente necesario como exterior al mundo para que sea el principio de la unidad de los fenómenos, pero teniendo en cuenta que dicha unidad es inalcanzable.⁴⁵⁷ Es sólo un principio que permite considerar el mundo como el efecto de una causa necesaria.

⁴⁵³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 80, B106.

⁴⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 614, B 642.

⁴⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 615, B 643.

⁴⁵⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 615, B 643- A 617, B 645.

⁴⁵⁷ Cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 291.

Tiene como finalidad ser la base de la síntesis según leyes universales.⁴⁵⁸ El ideal no implica la existencia de algo necesario en sí, aunque no se puede evitar que el hombre se represente este ideal como constitutivo. Así se transforma erróneamente un principio regulativo en uno constitutivo. Tal ideal se halla en la razón como condición formal del pensamiento, no como condición material de su existencia.⁴⁵⁹

1.3.3.6. La crítica al argumento físico-teológico.

Esta prueba resalta por dos motivos, el primero, que no es transcendental, sino que se apoya en la experiencia⁴⁶⁰; y el segundo es que se será recuperada en la *K.U.* cuando se exponga el principio de finalidad, como juicio reflexionante.⁴⁶¹ La validez que consiga en la tercera crítica no implicará conocimiento, pero sí podrá jugar el papel de una propedéutica de la prueba moral,⁴⁶² única que consigue fundar la idea de Dios, aunque esta idea tampoco proporciona conocimiento. En primer lugar, se ceñirá el trabajo al estudio de la *KrV*, siguiendo la línea desarrollada hasta ahora, luego se verá las razones por las cuáles Kant retoma este argumento y bajo qué condiciones lo considera.

a) La prueba físico-teleológica en la primera Crítica.

La prueba físico-teológica es la que recurre a una experiencia determinada, a saber, a las cosas del mundo y a su orden;⁴⁶³ por ello está conectada con la noción de finalidad. Ninguna idea se adecua a la experiencia, pero mucho menos la idea de un ser supremo, que es muy superior a todo lo empírico. En este aspecto el hombre no posee ninguna guía, ya que la experiencia no le sirve en este terreno. Pero, por otro lado, al hombre le llama la atención el orden y la belleza que hay en el mundo y que resulta imposible abarcar con el entendimiento humano.⁴⁶⁴ El encuentro de la imaginación con sus límites despierta la facultad de lo infinito. El límite de la imaginación, que, a la vez, es su cimiento, la hace tropezar con lo que no tiene medida, con lo que hace que se pierda ritmo.⁴⁶⁵ El encuentro con lo sublime, con la belleza o con la finalidad de los organismos

⁴⁵⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 619 B 647.

⁴⁵⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 620, B 648.

⁴⁶⁰ Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 174.

⁴⁶¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 436- 442, B 400- 410

⁴⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 442, B 410; Ak, V, 485, B 482.

⁴⁶³ Cfr. Kant, *KrV*, A 620, B 648.

⁴⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 621, B 649- A 622, B 650.

⁴⁶⁵ Estas ideas ya se han tratado anteriormente en el apartado 1.1. subapartado c.

pone de relieve esa frontera, con la que estalla la percepción del hombre.⁴⁶⁶ En este límite surge la facultad de la razón.⁴⁶⁷

*“El mundo presente nos ofrece un escenario tan inmenso de variedad, orden, proporción y belleza, (...), que incluso desde los conocimientos que de él ha podido adquirir nuestro débil entendimiento, la lengua pierde su expresividad a la hora de plasmar tantas y tan grandes maravillas, los números su capacidad de medir y nuestros propios pensamientos dejan de encontrar límites, de suerte que nuestro juicio acerca del todo desemboca en un asombro inefable, pero tanto más elocuente.”*⁴⁶⁸

Parece que para sostener esa finalidad, esa belleza, que observa el hombre en la naturaleza, hay que suponer algo independiente y originario, algo que exista por sí mismo y que sostenga la cadena.⁴⁶⁹ Es una inteligencia que haya organizado todo el universo según la finalidad que el mundo exhibe⁴⁷⁰, una inteligencia que supera en mucho la capacidad humana. No es posible conocer la magnitud de todo lo posible, pero ¿qué impide a la razón situar a ese ser supremo que necesita más allá de todo lo posible respecto a su perfección? Esto se puede llevar a término, si se mantiene un esquema de un concepto abstracto. Además esta idea no cae en contradicción y constituye un apoyo a la experiencia, ya que orienta a la razón hacia el orden y la finalidad.⁴⁷¹ Kant siempre trata al argumento físico-teológico con respeto, ya que es el más antiguo y el más propio de la razón corriente, surge de su misma capacidad de asombro frente al cielo estrellado, y fomenta el estudio de la naturaleza. El conocimiento se ve beneficiado de este argumento, lo cual repercute en la misma idea de Dios, que cobra mayor convicción.

⁴⁶⁶Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 246, B 77- 78; Ak, V, 425, B 380. Cabe destacar que Kant no equipara estos tres conceptos. Aunque los tres supongan la idea de finalidad, que Kant trata en la última Crítica, no son lo mismo ni ponen en juego lo mismo. Pero por no desviarme excesivamente del tema principal no profundizo en cada uno de ellos. Sin embargo, me sirvo de los tres, sobre todo de la belleza y del orden de la naturaleza, como ejemplos precisamente por partir de la noción de finalidad.

⁴⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 253- 255, B91- 92.

⁴⁶⁸ Kant, *KrV*, A622 B650. (Trad. de Ribas, Pedro, pág. 518) *“Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, (...) daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlichgroße Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß.”*

⁴⁶⁹ Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 169-170.

⁴⁷⁰ Cfr. Cortina, Adela, *Ibidem*, pág. 157-159.

⁴⁷¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 623, B 651.

Que este argumento sea digno de respeto y que nazca de forma natural de la razón, no implica que consiga la certeza apodíctica de la existencia de Dios.⁴⁷² Dicha prueba no puede por sí sola demostrar la existencia del ser supremo, por ello deja que el papel principal lo cubra el argumento ontológico⁴⁷³. Éste es, como ya se dijo, el único argumento de la razón especulativa. Además la prueba físico-teleológica por sí sola no llega necesariamente a un ordenador o inteligencia absoluta, omnisciente y omnipotente.⁴⁷⁴

b) El uso regulativo del argumento físico-teleológico.

¿Pero qué utilidad y qué base tiene este argumento para que Kant lo trate con cierto respeto, a pesar de no poder demostrar la existencia del ser supremo? A este respeto nace la función reguladora que puede llegar a tener la prueba, como apoyo a las ciencias naturales.⁴⁷⁵ El estudio de la naturaleza no parece necesitar de una finalidad tal, con la causalidad eficiente le basta, excepto para los seres vivos⁴⁷⁶. El mecanismo en que consiste la naturaleza podría resultar totalmente diferente. Esta contingencia no responde a ninguna finalidad, que pueda descubrirse a priori. El juicio teleológico, que Kant desarrolla en la *KU*, se sirve de la analogía para ahondar en la investigación. Esto es, por supuesto, un juicio reflexionante, que piensa la naturaleza como si fuera una técnica, producto de una inteligencia⁴⁷⁷. En contraposición a esto se halla el juicio determinante, que estudia la naturaleza mecánicamente. Tratar a la finalidad como constitutiva implicaría pensar un juicio reflexionante como si fuera determinante.⁴⁷⁸

Uno de los tipos de finalidad, que señala Kant, es el que surge de considerar los efectos de determinadas causas como un producto del arte.⁴⁷⁹ Hay muchos ejemplos en los que parece que la naturaleza obra con intencionalidad y que hay una serie de miembros subordinados unos a otros, aunque en esta cadena ningún miembro debe ser considerado

⁴⁷² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 624, B 652; Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 170-171, 177.

⁴⁷³ Cfr. Kant, *KrV*, A 625, B 653; A 629, B 657.

⁴⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 627, B 655- 628, B 656; Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 189-190.

⁴⁷⁵ Cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tópica trascendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 524.

⁴⁷⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 389- 390, B 318- 319; Ak, V, 396, B 331.

⁴⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 397- 398, B 333; *KrV*, A 672, B 700.

⁴⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 396- 397, B 331- 332.

⁴⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 367, B 279; Ak, V, 246, B 77.

como el último de la serie.⁴⁸⁰ No es, sin embargo, una finalidad objetiva de las cosas en sí mismas.⁴⁸¹ Anuncia una armonía, pero lo hace de forma hipotética. A pesar de no proporcionar un juicio teleológico absoluto, sino meramente relativo,⁴⁸² formula la teología física⁴⁸³; ya que lleva a pensar a la naturaleza como producto de un orden y, por tanto, de una intencionalidad.⁴⁸⁴ Las cosas del mundo no convergerían de tal manera en un fin, si no fuera porque están dirigidas por un principio racional. Esto induce a pensar en la posibilidad de una o varias causas, que jueguen el papel de fundamento del mundo. Esta teología física puede legitimar el concepto de causa inteligente, pero no determinarlo objetivamente. No se alcanza, pues, el objetivo buscado, que era fundar una teología. No se puede determinar el concepto de una causa inteligente, ya que los principios son sólo empíricos. El hombre no puede elevarse por encima de la experiencia y contemplar ese concepto de una inteligencia suprema.⁴⁸⁵

La teleología física parece querer fundar una teología, pero le faltan argumentos y da pasos ilegítimos al suponer toda la perfección, donde sólo puede hablarse de mucha o pensar un solo ser cuando pudieran ser varios⁴⁸⁶. Son adiciones, llevadas a cabo por la razón teórica, que no se apoyan en ningún fundamento. Aunque sí se puede encontrar en el hombre una idea de un ser supremo, que tiene su origen en un a priori de la razón, pero en este caso de la razón práctica. Dicha idea lleva a completar lo defectuoso del argumento teleológico-físico, sin caer en la dialéctica.⁴⁸⁷ La físico-teología fracasa, al igual que todo argumento que parta de la razón teórica. Pero, al menos, queda por ver si puede servir de apoyo de la única vía posible para elevarse a Dios, la prueba moral.

Este argumento físico-teológico no puede conllevar certeza, a lo máximo puede proponer una analogía, en la que se piense el mundo como una obra de arte, producto de una inteligencia superior. Según el juicio reflexionante esto es válido, pero no se alcanza la idea de Dios, sino sólo de un arquitecto del mundo.⁴⁸⁸ Para Kant dicha prueba es digna

⁴⁸⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 367- 368, B 280- 281.

⁴⁸¹ Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 175.

⁴⁸² Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 368, B 281- 282; Ak, V, 368, B283.

⁴⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 437, B 400- 401.

⁴⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 246, B 77; Ak, V, 301, B 170- 171; Ak, V, 311, B 188- 189; Ak, V, 347, B 247; Ak, V, 374- 375, B293- 294; Ak, V, 397, B 332.

⁴⁸⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 437- 438, B 401- 402.

⁴⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 438, B 403; Ak, V, 440, B 406- 407.

⁴⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 438- 439, B 404.

⁴⁸⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 441, B 408- 409; cfr. Langthaler, Rudolf, „<<Gott ist doch kein Wahn>> (Kant). Perspektiven einer <<natürlichen Theologie>> in erweitertem ethiktheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 50- 51.

de respeto y sí halla eco en el entendimiento común,⁴⁸⁹ a diferencia de la ontológica y de la cosmológica. Pero no acalla los intereses de la razón, pues para satisfacerla hay que pensar al hombre como un valor por sí mismo, como fin final de la creación⁴⁹⁰. Esto es el argumento moral, que completa a la físico-teología.⁴⁹¹

1.3.3.7. El fracaso de la razón especulativa a la hora de fundar una teología.

La teología es el conocimiento del ser originario. Este conocimiento puede estar fundado en la razón o en la revelación. La teología racional se divide, a su vez, en transcendental y natural. La primera llega al ser supremo a través de conceptos transcendentales, como el del *ens realissimum*. La teología natural se basa en conceptos sacados de la naturaleza. Quien admite únicamente la teología transcendental es un deísta y quien además sostiene la natural es teísta. El primero afirma que el conocimiento de Dios es sólo transcendental, posee toda la realidad, pero sin precisar su naturaleza. El segundo defiende que la razón puede determinar el objeto por analogía con la naturaleza. Aquel presenta a Dios como causa, éste como creador inteligente del mundo. La prueba transcendental puede basarse en primera instancia en la experiencia en general o partir totalmente de la razón, sin elementos empíricos. Frente a ésta, la teología natural se funda en lo que hay en el mundo, en su orden, para inferir la existencia de Dios, ya sea a través de la naturaleza o a través de la moral. De ahí surge o una teología física o una teología moral.⁴⁹² El argumento físico-teológico no es transcendental, sino natural. Sin embargo, el cosmológico, a pesar de apoyarse en la experiencia, tiene como punto esencial el intento de aplicar el concepto de causalidad más allá del ámbito empírico. No se fija en las cosas particulares, sino en la experiencia en general, en la contingencia de las mismas, lo cual es un conocimiento especulativo.⁴⁹³

La teología especulativa no conduce a nada, y la natural, como se ha visto, sólo implica una teleología como juicio reflexionante. Sólo queda el camino práctico para fundar una teología que no acabe en fracaso. El camino especulativo está cerrado, ya que los principios del entendimiento son únicamente de uso inmanente. La teología

⁴⁸⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 623, B 651.

⁴⁹⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 433- 436, B 396- 399.

⁴⁹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 442, B 410; Ak, V, 485, B 482; *KrV*, A 637, B 665.

⁴⁹² Cfr. Kant, *KrV*, A 631, B659- A 632, B660.

⁴⁹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 635, B 663.

transcendental proponía servirse de ellos de forma trascendente.⁴⁹⁴ El hombre no puede sobrepasar los límites de la razón, no puede extender sus alas hacia el mar esperando hallar algo sólido en tales vuelos.⁴⁹⁵ No hay posibilidad de llegar a Dios desde la razón especulativa, hay que respetar las fronteras marcadas por la crítica, si no se quiere evitar el estado de guerra en la metafísica⁴⁹⁶. De las ideas no hay conocimiento, no se puede ampliar el conocimiento sólo por medio del a priori. La validez objetiva tiene su asiento en lo empírico. Se han mostrado estos límites del conocimiento, con lo que queda claro que la teología especulativa no puede avanzar.⁴⁹⁷ La totalidad de lo real es sólo una idea de uso regulativo.⁴⁹⁸ Partiendo de la experiencia no se puede objetivar la totalidad de la experiencia, ya que la experiencia es por definición algo particular, concreto. Una experiencia siempre remite a otra, un tiempo a otro, un espacio concreto a su entorno. En el fondo hay un proceso de relación recíproca, que desde el uso especulativo no puede conducir a una totalidad. No hay forma de comprobar desde el método científico la determinación total de lo real. La verificación a partir de la experiencia siempre tendrá un carácter inconcluso.⁴⁹⁹

A pesar de esto y del caos en que se sume la razón, ésta no deja de adentrarse en esos territorios de los que nada seguro puede sacar. Su natural propensión a este abuso de las categorías tiene una función orientadora, siempre y cuando sea inmanente. Las ideas en general obtienen una función reguladora, es lo que se estudiará a continuación.

1.3.4. El uso regulativo inmanente de las ideas de la razón pura. ¿Para qué sirve la idea de Dios?

El ser supremo queda como ideal perfecto del uso especulativo de la razón.⁵⁰⁰ Es un concepto que corona todo el conocimiento humano. No se retira dicha idea completamente del escenario, sino que permanece como límite, que marca la frontera, aquello que queda más allá de lo que se puede decir⁵⁰¹. Su realidad no puede ser demostrada, pero tampoco refutada. Kant propone de este modo un agnosticismo teórico-

⁴⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 636, B 664

⁴⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 638, B 666.

⁴⁹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A VIII, B XIV- XV; A 751, B 779; A XI; B 21.

⁴⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 639, B 667.

⁴⁹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 640, B 668.

⁴⁹⁹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "Una reflexión trascendental sobre lo divino" en *Éndoxa 1*, pág. 154.

⁵⁰⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 641, B 679.

⁵⁰¹ Cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tópica trascendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 524.

especulativo,⁵⁰² ya que desde esta postura no tiene cabida ni la afirmación ni la negación de Dios. La única vía posible es la práctica. Esto sentencia a la teología especulativa, ya no tiene sentido hablar de un conocimiento objetivo o científico de Dios.

El paso que da Kant es, teniendo en cuenta su momento histórico, revolucionario. Se da cabida a un agnosticismo especulativo, que dará pie a la filosofía de la religión y que supone la independencia total de la ética respecto de la religión. Queda otro camino para llegar a Dios, el práctico, y la teología trascendental sirve a éste para censurar todo desvío producido por la sensibilidad. El concepto de Dios se saca de esta teología, aunque ella no sirva para probar la existencia del mismo, evitando con ello también el antropomorfismo.

Cualquier argumento que intente saltarse el límite de la experiencia acaba en una falacia, pero a pesar de esto, que ya se conocía por la Analítica trascendental, la Dialéctica tiene un resultado positivo. La razón humana tiene una tendencia natural a sobrepasar los límites del mundo fenoménico, esto es completamente natural a ella.⁵⁰³ Las ideas son, pues, algo natural a la razón, aunque lleven a una ilusión irresistible para el hombre. Esta ilusión dialéctica puede llegar a tener un uso apropiado, es decir, inmanente, siempre y cuando respete los límites de la experiencia. El problema está en el juicio, no en la razón o en el entendimiento, ya que tanto las ideas como las categorías son naturales a estos⁵⁰⁴. El error viene por el uso y, por tanto, del juicio, de confundir un juicio reflexionante con uno determinante. El entendimiento unifica los objetos a través de los conceptos, de igual modo la razón unifica los conceptos por medio de las ideas, que proponen una unidad colectiva.⁵⁰⁵

Cuando se da a las ideas un uso constitutivo, determinante, entonces el camino termina en la dialéctica. La única función válida que pueden tener es reguladora.⁵⁰⁶ Esto, además, resulta preciso para el entendimiento, ya que lo dirige hacia un objetivo en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Es en este punto donde debe quedarse la investigación, el lugar donde las ideas tienen una función, a pesar de no poseer un

⁵⁰² Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 251.

⁵⁰³ Cfr. Kant, *KrV*, A 642, B 670.

⁵⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A293, B350.

⁵⁰⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 644, B 672.

⁵⁰⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 643, B 671.

correlato sensible. La razón busca la conexión de todos los conocimientos en un solo principio. La idea postula una unidad completa de la realidad, un sistema de leyes enlazadas. Pero estos conceptos no son extraídos de la naturaleza, sino que a la naturaleza se la interroga desde ellos. El hombre tiende a recurrir a las ideas para completar su conocimiento, que considera deficiente si se queda sólo en la síntesis del entendimiento. Las mismas investigaciones de la naturaleza se sirven de la razón para clasificar las especies y tratan a la realidad natural como si fuera un sistema organizado, tomando el modelo del organismo.⁵⁰⁷

La razón es la facultad de derivar lo particular de lo universal, si el universal está ya dado, el juicio sólo tiene que subsumir lo particular. De esta forma, éste queda determinado. Esto es el uso apodóctico de la razón. Cuando lo universal es asumido como problemático, es decir, cuando se está frente a una idea, lo universal plantea un problema, aunque lo particular sea cierto⁵⁰⁸. Así se ensaya para ver si los casos particulares se derivan de una determinada idea. Esto es lo que se conoce como el método abductivo o hipotético, en el que se postula una hipótesis o idea para explicar una serie de experiencias. Este método se basa en la falsación, según la cual la hipótesis es verdadera, mientras no sea falsada. Dicho método es utilizado con bastante frecuencia por las ciencias naturales. Si todos los casos constatan la regla, se infiere la universalidad de la misma. Esto se conoce, según Kant, como el uso hipotético de la razón⁵⁰⁹. Dicho uso hipotético no es constitutivo, ya que no implica, rigurosamente, la verdad de la regla propuesta como hipótesis. Es sólo regulador y tiene como finalidad unificar los conocimientos particulares. Se aproxima la regla a la universalidad. El uso hipotético tiende a la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento. Dicha unidad funciona como criterio de verdad. Pero en cuanto mera idea esa unidad es sólo una proyección. Hay que tenerla como problemática, no como una unidad ya dada. Da unidad a la diversidad, guía y proporciona coherencia al conocimiento. Pero es sólo un principio lógico y subjetivo, que no alcanza validez objetiva.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 380- 381, B 303- 304; Ak, V, 416, B 365; Ak, V, 429, B 388

⁵⁰⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 646, B 674- A 647, B 675.

⁵⁰⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A647, B675.

⁵¹⁰ Cfr. Kant. *Ibidem*, A648 B676.

Queda casi como una meta ucrónica, un horizonte al que tiende el conocimiento en busca de una unidad que no alcanzará⁵¹¹, de forma similar ocurrirá con la razón práctica. La ficción heurística, que destaca el profesor Aramayo⁵¹² en los problemas prácticos, políticos y antropológicos, puede verse también en este ámbito. Quizá sea propio de la razón proponer estas ficciones, que no pueden alcanzarse en la realidad. La misma definición de idea impide su realización, al no tener correlato sensible.⁵¹³ La función reguladora propone un “como si” respecto a la ciencia. La investigación natural, por ejemplo, parte del “como si” la naturaleza fuera un sistema con una finalidad⁵¹⁴, que no puede probarse y que parece enfrentarse al determinismo.⁵¹⁵ La razón es el territorio de estas “ficciones”,⁵¹⁶ de estas metas ucrónicas. Si se toma el ejemplo que pone en la misma *KrV* de la diversidad del psiquismo humano,⁵¹⁷ se ve claramente que la razón exige que esa pluralidad de facultades, que son irreductibles las unas a las otras, sean reducidas a un solo principio. El hombre debe actuar “como si” hubiera una unidad en él, aunque no pueda ser verificada⁵¹⁸, como ya se vio cuando se trató el tema de la desconocida raíz común.⁵¹⁹ Aunque estas ideas se desarrollan más en la *KU*.

Parece que el problema de la tercera pregunta del Canon⁵²⁰ sobre la esperanza se introduce en el uso teórico,⁵²¹ teniendo incluso una función en el entendimiento. La meta ucrónica implica un cierto esperar, en este caso el esperar se da en el nivel de una búsqueda de la unidad, en el psiquismo, en la naturaleza y, en general, en toda la realidad.⁵²² No es que la fe sea un problema de la razón en cuanto teórica, pero sí que esa tendencia a cerrar el sistema implica una cierta “creencia”. Las ideas de la razón pura son

⁵¹¹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 153-154.

⁵¹² Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, ed. Tecnos, 1992.

⁵¹³ Cfr. Kant, *KrV*, A 311, B 367; A 320, B 377; A 327, B 383.

⁵¹⁴ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 419-420, B 370.

⁵¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 376, B 296-297; Ak, V, 378, B 300; Ak, V, 384, B 310; Ak, V, 387-391, B 315-321; Ak, V, 398, B 334; Ak, V, 410-415, B354-363; Ak, V, 418, B 367-368; Ak, V, 421-422, B 374.

⁵¹⁶ Hay que tener en cuenta que no se considera que las Ideas de la razón sean ficciones en sentido estricto, sino que se toma este término de forma analógica. Se pretende sólo mostrar que se entra en el terreno de lo hipotético, en el uso hipotético de la razón- Cfr. Kant, *KrV*, A 647, B 675. Kant deja claro que las ideas no son ficciones, es decir, invenciones arbitrarias- Cfr. Kant, *Ibidem* A 327, B 384.

⁵¹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A649, B 677.

⁵¹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 672, B 700.

⁵¹⁹ Remito al apartado 1.1. subapartado b

⁵²⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 805, B 833

⁵²¹ La pregunta por el esperar es teórica y práctica- cfr. Kant, *Ibidem*, A 805, B 833. Pero en este caso se trataría más de la completud del sistema del conocimiento que de la cuestión de alcanzar la felicidad. La unidad que se propone en el Canon es la unidad moral- Cfr. Kant, *Ibidem*, A 807, B 835.

⁵²² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 650, B 678.

la meta inalcanzable que persigue la razón de forma natural. La unidad del sistema queda como un anhelo de la razón, el objeto de su esperanza. No completará el sistema, la última síntesis no conduce más que a una dialéctica, a un estado de guerra de la metafísica.⁵²³ Pero esa dialéctica natural de la razón, ese anhelo, tiene, como lo tendrá en el uso práctico la fe racional, un papel que jugar.⁵²⁴ Aunque en ambos sea el papel del “como si”. Marca el horizonte hacia donde miran los conocimientos. Ésta es la brújula de la razón, que indica el oriente y ayuda a ver el camino a seguir.⁵²⁵

*“En efecto, la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica”*⁵²⁶

La exigencia o necesidad interna de suponer la existencia de Dios cambia dependiendo de si se parte del uso teórico de la razón o del uso práctico. Es la diferencia entre hipótesis y postulados.⁵²⁷ El uso teórico, que ahora se estudia, sólo puede proponer hipótesis. Esta doble perspectiva de enfrentarse al problema de la existencia de Dios queda marcada por los dos nombres que se pueden dar: el de arquitecto del mundo (*Weltbaumeister*), que se apoya sobre todo en el argumento físico-teológico,⁵²⁸ y el de creador del mundo (*Weltschöpfer*),⁵²⁹ que es al que se llega desde la moral. Coinciden ambos con la distinción, que ya se vio, entre fin último (*letzter Zweck*) y fin final (*Endzweck*).⁵³⁰

⁵²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A VIII; B XIV- XV; A 751, B 779; A XI; B 21.

⁵²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 644, B 672; A 669, B 697; A 671, B 699; A 673, B 701- A 674, B 702

⁵²⁵ Como se verá en el capítulo II es la razón práctica la que orienta al hombre, cuando la especulativo sólo ha sido capaz de marcar los límites. Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 133- 147. Esta idea la ilustra perfectamente Rogelio Rovira, haciendo referencia a la libertad y a la razón práctica como brújula por la que guiarnos en el mundo inteligible. Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética, Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, pág. 109.

⁵²⁶ Kant. *KrV*, A651, B679. (trad. de Ribas, Pedro, pág. 536); “*Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar kein Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden*”.

⁵²⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 776, B 804- A777, B 805; *KpV*, Ak, V, 142, A 256.

⁵²⁸ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 438, B 401- 402; Ak, V, 441, B 408.

⁵²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 435- 436, B 396- 399

⁵³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 430- 436, B 388- 399.

La hipótesis de un arquitecto del mundo sirve de ayuda en el ámbito de la biología y, en general, en el estudio de la naturaleza.⁵³¹ La teleología y la idea de un entendimiento artista, aunque no posean carácter dogmático, son, al menos, proposiciones heurísticas.⁵³² Un papel similar parece jugar esta hipótesis en el terreno de la historia, que, gracias a ella, no acaba en una tiranía de la naturaleza. La noción de cierto plan divino, que Kant usa en sus escritos sobre historia⁵³³, es un concepto heurístico, útil como principio regulativo, por proponer un progreso moral. Las leyes que se marcan en la filosofía de la historia no son mecánicas, sino teleológicas. Por ello, no ahogan a la libertad, sino que dan cabida a la actuación del hombre en el curso de la historia.

Se ve que el uso regulador de las ideas de la razón pura implica una “ficción” heurística, un “como si”,⁵³⁴ que abarca muchos ámbitos. En el uso teórico no llega a ser un postulado. ¿Por qué? Para Kant las ideas de la razón le son trascendentes en el ámbito de lo teórico, e inmanentes en el práctico.⁵³⁵ “Hipótesis” hace relación a ideas, “postulados” a existencias.⁵³⁶ Esto tiene como consecuencia la primacía de la razón práctica. En la razón especulativa la realidad no se ve afectada si se prescinde de estas metas ucrónicas. Es cierto que la explicación de ciertos fenómenos resulta más sencilla si se parte de ellas, pero depende de si el hombre quiere juzgar teleológicamente. En cambio, la razón práctica tiene mayor grado de exigencia porque no queda más remedio que juzgar y actuar.⁵³⁷ Por ello las ideas se revisten de un nuevo papel, el de los postulados, de ellos dependerá la idea de Bien sumo.⁵³⁸

La *praxis* es un terreno que vincula al hombre necesariamente, mientras que la teoría y el conocimiento no suponen esta necesidad. En ellos el hombre entra por su tendencia natural, pero lo esencial a su vida, los fines esenciales son los de la razón práctica.⁵³⁹ De ahí el primado del uso práctico y de la moral. Hay que postular la

⁵³¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 651, B 679- A 653, B 681; *KU*, Ak, V, 419, B 369.

⁵³² Cfr. Kant, *KrV*, A 663, B 691- A 664, B 692; A 671, B 699.

⁵³³ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 17- 31.

⁵³⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 671, B 699.

⁵³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 643, B 671; *KpV*, Ak, V, 16, A 31; Ak, V, 135, A 244.

⁵³⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 11- 12, A 22- 23; Ak, V, 125- 126, A 226- 227, Ak, V, 132, A 238; Ak, V, 142, A 256.

⁵³⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 143, A 258; Ak, V, 134, A 242; *Was heißt?*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 16 de la trad. de Rovira, Rogelio); cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tópica transcendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 525.

⁵³⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 145, A 261; Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 146-147.

⁵³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 121, A 219.

existencia de Dios por un mandato de la razón, a pesar de los problemas que puede acarrear y que ya se verán. Sin olvidar que tanto Dios en tanto que hipótesis en el uso especulativo como Dios en tanto que postulado en el ámbito práctico son ideas, no conllevan conocimiento alguno.⁵⁴⁰ Por mucho que ayuden y por muy necesarias que sean para la razón, se deben quedar en el territorio que les corresponde. No tienen validez objetiva. Son los horizontes que la razón propone para satisfacer sus exigencias, que han quedado en cierta medida defraudadas al no alcanzar el estatuto de conocimiento.

Las ideas de la razón no son dialécticas por sí mismas, sino que dependen del uso que se haga de ellas. No dicen qué son las cosas, pero sí cómo hay que orientar la investigación de la naturaleza. Seguir estas ideas es una máxima de la razón.⁵⁴¹ Con ellas se logra cierta unidad, en el psiquismo, en la naturaleza, o respecto a toda la realidad. Conviene trabajar “como si” hubiera dicha unidad, pero no se puede verificar que la haya.⁵⁴² Que la razón quiera cerrar su negocio no puede llevar al hombre a superar los límites del conocimiento.⁵⁴³

“Lo más notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser trascendentales y, si bien no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que ese uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca, poseen, en cuanto proposiciones sintéticas a priori, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva; esto principios sirven como regla de la experiencia posible”⁵⁴⁴

De esta forma se llega, en todo caso, a un concepto deísta de Dios, ya que la razón sólo da la idea de una unidad suprema y necesaria, sin poder mostrar su validez objetiva.⁵⁴⁵ El hombre se representa esta idea por analogía como la causa de todo. La suposición de esta divinidad no implica que se conozca ni su perfección ni la necesidad de su existencia, pero se puede lograr satisfacer en cierto aspecto a la razón al proponer

⁵⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 135, A 243- 244.

⁵⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 666, B 694.

⁵⁴² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 671, B 699- A 672, B 700; A 700, B 728.

⁵⁴³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 667, B 695- A 668, B 696; A 673, B 701- A 674, B 702.

⁵⁴⁴ Kant, *Ibidem*, A 663, B 691, (trad. de Ribas, Pedro, pág. 543); “*Was bei diesen Prinzipien merkwürdig ist, und uns auch allein beschäftigt, ist diese: daß sie transzendental zu sein scheinen, und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, d.i. bloß annähernd folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl, als synthetische Sätze a priori, objektive, aber unbestimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen*”.

⁵⁴⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 675, B 703.

esta máxima unidad. La razón se tendrá que conformar sólo con la regla formal, sin pretender que las ideas sean principios constitutivos.⁵⁴⁶ Se puede preguntar si hay un fundamento distinto del mundo, pero no conocer en qué consiste tal fundamento, si es o no una sustancia, por ejemplo.⁵⁴⁷ Esta pregunta carece de sentido, por superar el límite de aplicación de las categorías. A lo máximo que puede llegar la razón es a pensar ese ser por analogía con las realidades empíricas.

1.4. Conclusión del primer capítulo. ¿Por qué hablar de un agnosticismo especulativo?

Después de haber expuesto a lo largo de todo el capítulo los límites del conocimiento y el fracaso de los argumentos especulativos, se puede concluir que Kant defiende un agnosticismo especulativo. En esta conclusión se pretende destacar tres ideas fundamentales. La primera es el agnosticismo que rechaza todo intento de demostración de la existencia de Dios. A Dios no se puede conocer. Kant no llega al ateísmo, ya que no niega al Ser supremo, pero sí afirma que a la pregunta de si hay un ser supremo, creador del mundo, sabio, moral, etc., no cabe contestación objetiva alguna. No, al menos, desde la razón especulativa, y desde la razón práctica no se llegará a su demostración, sino sólo a su postulación.⁵⁴⁸ Este paso en relación con la idea de Dios es esencial para la filosofía posterior y el ateísmo que surgirá después en figuras como la de Feuerbach, si bien el precedente claro de Feuerbach es Hegel. Con Kant terminan las pruebas de la existencia de Dios.

En segundo lugar, de la primera idea se infiere que, aunque de la idea de Dios no hay conocimiento, sí hay un papel preparado para ella. El agnosticismo kantiano no rechaza de plano la idea de Dios, sino que propone para ella un uso inmanente, que se ciña al territorio de la verdad.⁵⁴⁹ Las aventuras fuera de este territorio conducen a una dialéctica, a una guerra de la razón consigo misma.⁵⁵⁰ La crítica nace con el deseo de impedir que la razón pura se estrangule a sí misma en esta batalla. Para ello, la razón teórica debe reconocer sus fronteras. La razón pura no se limita al uso teórico, sino que

⁵⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 686, B 714.

⁵⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 678, B 706- A 679, B 707.

⁵⁴⁸ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 251- 252.

⁵⁴⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 643, B 671.

⁵⁵⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A VIII; B XIV- XV.

cabe hablar también de un uso práctico⁵⁵¹. Pero para que éste se desarrolle, la teoría tiene que plegarse y dejar a la *praxis* un lugar. Es en este territorio donde la metafísica, como el paso de lo sensible a lo suprasensible, podrá cumplirse, ya que desde el uso especulativo queda estancada, muerta. Hay que delimitar este uso. La crítica es la encargada de marcar los límites y abrir un hueco, un espacio vacío donde se pueda reinstaurar la metafísica.

El agnosticismo tiene, pues, una función crucial que cumplir, permitir que la metafísica se consolide, no ya como un estado de guerra de todos contra todos, sino como un gobierno republicano.⁵⁵² Se evita de este modo el riesgo de caer en el pozo del que hablaba Heidegger.⁵⁵³ La independencia de la moral se funda en este espacio vacío que ha dejado la crítica. La moral tiene dos peligros: sucumbir a la teoría y a su determinismo⁵⁵⁴ o depender de la religión⁵⁵⁵. Kant busca evitar ambos, restaurándola en su lugar propio con toda su autonomía. La razón práctica no depende de la religión, según Kant la moral no se fundamenta en mandatos divinos, sino en un a priori de la razón. Moral y religión tienen la misma materia, pero el papel cantante lo lleva la moral.⁵⁵⁶ La religión estará subordinada a ella. Por otro lado, para consolidar una *praxis* que sea realmente una acción libre, se precisa no sólo delimitar la argumentación especulativa de la existencia de Dios, sino poner coto a los abusos del uso teórico en general. La razón práctica, en el momento histórico que vivía Kant, corría el riesgo de no ser más que un corolario de la ciencia. Aun cuando explica perfectamente este peligro, que trata de evitar Kant:

“Kant no vuelve, pues, sobre el postulado de la unidad de teoría y práctica que caracteriza, desde el comienzo de la modernidad, la concepción técnico y operativa del saber científico. Pero pone en guardia contra la extensión de ese postulado a la totalidad de la práctica. La tentación era grande, en efecto- y la filosofía de las luces parecía haber sucumbido a ella-, esperar del progreso del saber científico la solución de los problemas morales. Así como la física nos hace señores y poseedores de la naturaleza... igualmente

⁵⁵¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 3, A 3.

⁵⁵² Cfr. Kant, *KrV*, A VIII, B XIV- XV, A 295, B351- A 296, B 353; A 751, B779; A 464, B492.

⁵⁵³ Cfr. Heidegger, Martin, *La pregunta por la cosa*, pág. 12-13.

⁵⁵⁴ Cfr. Aubenque, Pierre, *La prudencia en Kant*, en *La prudencia en Aristóteles*, pág. 226- 227.

⁵⁵⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 819 B 847. El desarrollo de esta idea se verá en escritos posteriores, donde Kant afirma que la moral no precise de ningún otro motive impulsor, salvo su propia obligatoriedad- *Die Religion*, Ak, VI, 3, B III.

⁵⁵⁶ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 36; *Die Religion*, Ak, VII, 19, B 3.

*se podría imaginar que una psicología suficientemente científica podría hacer al hombre señor y dueño de su propia naturaleza”*⁵⁵⁷

Para que la *praxis* sea realmente acción libre, la crítica debe marcar hasta dónde llega ese saber, que durante la ilustración se pensó ilimitado. Por otro lado, no sólo se deja vía libre para la moral, sino que se posibilita la fe racional⁵⁵⁸. Ésta tiene su punto de partida en la razón práctica, en la idea de Bien sumo. El postulado de la existencia de Dios pertenece a la moral kantiana, de igual manera que lo hace la autonomía de la voluntad, pero la autonomía juega el papel de fundamento, mientras que el postulado de Dios y de la inmortalidad del alma son personajes secundarios, los cuales satisfacen una exigencia última de la razón, la de la esperanza. El método de la crítica es poner límites a la sensibilidad y así liberar el uso práctico. El control del conocimiento ontológico-transcendental implica poner cotos a las pretensiones dogmáticas de la razón, se posibilita un sitio libre, en primer lugar, para la libertad y, en segundo, para la fe.

*“La liberación de este uso es la emergencia por primera vez del elemento de la metafísica propiamente dicho, y precisamente como elemento no tanto de la presencia cuanto de la denegación de ésta bajo el título de <<libertad>>, a saber, como dimensión de una interpelación de la Razón que rehúsa toda imagen y pugna, empero, por ser régimen de existencia allí donde, por lo pronto, existir es estar afectado y aún subyugado por la eclosión múltiple de la presencia”*⁵⁵⁹

La tercera idea que se quiere destacar en esta conclusión es que en la función regulativa que desempeña la idea de Dios desde la razón especulativa, ésta no deja de ser un horizonte que no se alcanzará, una meta heurística.⁵⁶⁰ La razón encuentra un apoyo en la ideas, pero éstas no dejan de ser “ficciones”, ideas sin correlato en la experiencia.⁵⁶¹ No hay uso constitutivo de las tres ideas de la razón pura, son un mero marco en el que encuadrar y fijar los conocimientos.⁵⁶² En esto consiste el papel regulador que ostentan e implica no traspasar la frontera. No dejan de ser hipótesis, cuya demostración es

⁵⁵⁷ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Kant*, en *La prudencia en Aristóteles* pág. 226-227.

⁵⁵⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A828, B 856- A829, B 857.

⁵⁵⁹ Callejo Hernanz, María José, “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los <<límites de la sensibilidad>> (introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)”, en *Logos* nº 1, 2ª época, 1998-99, pág. 207.

⁵⁶⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 671, B 699.

⁵⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 311, B 367; A 320, B 377; A 327, B 383.

⁵⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 643, B 671- A 644, B 672; A636, B 664.

imposible y que pueden poner en peligro a la filosofía. ¿Por qué mantener esta ficción epidológica? ¿Qué ventajas se obtiene si se corre el riesgo de caer de nuevo en el estado de guerra? El motivo de mantener este uso inmanente de las ideas es doble. El primero es que a la razón no le son indiferentes estas cuestiones, sino, al contrario, son las que despierta su mayor interés.⁵⁶³ No se la puede contentar con lo que entendimiento proporciona. Conviene, por tanto, vigilar el uso que hace de las ideas de la razón pura para evitar las pretensiones dialécticas. La segunda razón es que, a pesar de haberse dicho que el uso es sólo una ficción, un “como si”,⁵⁶⁴ tiene un cometido importante, ayuda a la ciencia a desarrollarse plenamente.

1.4.1. Del *Deus absconditus* luterano a la imposibilidad de conocimiento respecto a Dios.

Me parece conveniente analizar cómo puede enraizar este agnosticismo kantiano dentro del luteranismo. La influencia de la reforma protestante en la filosofía kantiana es innegable⁵⁶⁵, aunque normalmente se destaca respecto al problema del mal. Pero puede rastrearse también en la imposibilidad de conocer a Dios, frente a la noción escolástica, en la que sí había una demostración de Dios; demostración fundada en las prueba cosmológica, la cual expuso Tomás de Aquino⁵⁶⁶. Kant propone una crítica a esta teología, pero una crítica racional, constituyendo el tribunal de la razón que se juzga a sí misma.⁵⁶⁷ El hecho de que la crítica según Kant parta de la razón le separa de Lutero, que mantiene una postura cercana al fideísmo y un rechazo de la razón.⁵⁶⁸ Por tanto la postura del filósofo de Königsberg no deja de suponer un antecedente del rechazo a los argumentos especulativos de la existencia de Dios, aunque anterior a Kant se encuentra la postura humeana respecto a la religión y a la fe.

En primer lugar, conviene hacer una breve exposición de lo que afirma Lutero, teniendo en cuenta que sus escritos no son sistemáticos, sino que implican en muchas

⁵⁶³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A VII.

⁵⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 671, B 699- A 673, B 701.

⁵⁶⁵ Gómez Caffarena destaca también la influencia luterana en Kant, sobre todo respecto al pecado original- cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 211. cfr. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*.

⁵⁶⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Q. 2 a. 2.

⁵⁶⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A XI; A751, B779.

⁵⁶⁸ Cfr. Luther, Martin, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57 (*Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, trad. Rosa Rogeri Moreno, pág. 84, 104, 162-3, 194, 264-5, 274, 295)

ocasiones desorden e incluso contradicciones. La postura de este teólogo respecto a las pruebas de la existencia de Dios, nace, en parte, por su rechazo a la escolástica, aunque Lutero conoció esta filosofía en el momento de decadencia de la misma. Dicho rechazo queda manifestado de manera contundente en las *Tischreden*:

*“Dios es incompresibles e invisible, lo que puede abarcarse y verse no es Dios (...) Ellos (los escolásticos) creen que le han aprehendido en fuerza de sus especulaciones, cuando con ellas lo que aprehenden es al diablo que se hace pasar por Dios. Quiero decir a todos que no es conveniente lanzarse a los altos vuelos de la especulación (...) A base de razón es imposible entender lo que es Dios el creador.”*⁵⁶⁹

Analizando este pasaje de las famosas *Tischreden* se muestra no sólo la crítica a la escolástica, sino también la negación de cualquier especulación respecto a Dios. Los vuelos de la razón⁵⁷⁰ no conducen a ningún conocimiento de Dios, porque de Él no hay conocimiento. Se instaura de esta forma una negación de las pruebas especulativas de la existencia de Dios⁵⁷¹. La rebelión de Lutero frente a la escolástica se unía a su oposición a las normas y mandatos de Roma y del papado. La controversia entre el papado y el reformador es de sobra conocida, así como los motivos que le llevaron a producir el cisma de la iglesia cristiana.⁵⁷² Por esta controversia tacha a Roma de impura, y de cargar a la gente con normas e indulgencias,⁵⁷³ que no pueden tener ningún efecto, ya que sólo la fe justifica ante Dios.⁵⁷⁴ Estas ideas no se alejan de lo que interesa destacar, ya que la teología especulativa será sustituida por una teología de la cruz, fundada sólo en la creencia y en la fe.⁵⁷⁵ Para Lutero, Dios no quiere ser conocido a través de la razón, sino

⁵⁶⁹ Luther, *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6.530.

⁵⁷⁰ Esta referencia al vuelo se encuentra también en la filosofía de Kant- cfr. Kant, *KrV*, A 5, B 9- teniendo en cuenta, como ya se ha señalado, que el filósofo de Königsberg no pretende negar a la razón su dominio, antes al contrario, la primera Crítica busca asentar dicho territorio.

⁵⁷¹ Conviene aclarar que los seguidores de Lutero, como Melancton, suavizan este rechazo y recuperan la teología natural- López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 110.

⁵⁷² Cfr. Lortz, Joseph, *Geschichte der Kirche in Ideengeschichtlicher Betrachtung*, pág 96-216; cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 31- 32.

⁵⁷³ Cfr. Luther, *Sobre la misa rinconera y la consagración sacerdotal*, 1533, WA 38, 195s. Cfr. Alfonso Roperio en las notas de los *Comentarios a las cartas del apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, pág. 114; Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (*Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, trad. Rosa Rogeri Moreno, pág. 33- 34, 36, 41, 55).

⁵⁷⁴ Cfr. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA, 7, 20-38, (*La libertad del cristiano*, pág. 157, 158, 160, 161, 170, trad. de Teófanos Egido); *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6.530, WA Tisch I, 138, WA, Tisch III, 3.675, WA, Tisch I, 82; Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (*Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos* pág. 17-18, 22, 62-64)

⁵⁷⁵Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57 (*Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos* pág. 17, 19, 22, 53- 54, 58, 60, 63, 163, 232, 259, 265).

a través de la cruz.⁵⁷⁶ El rechazo de la escolástica acaba en un fideísmo. Éste fideísmo achaca el mal a la razón,⁵⁷⁷ por ello ésta es vetada como camino hacia Dios. Según esta postura la razón sólo conduce a las obras del demonio,⁵⁷⁸ mientras que a Dios se llega por mediación de Cristo.⁵⁷⁹ Por ello, se debe fijar también en su humanidad, y no sólo en su divinidad, ya que ésta es la única señal y el único modo de aprehender a Dios por la fe en Cristo.⁵⁸⁰ El *Deus absconditus* acaba en un la tesis de *Sola fides*.⁵⁸¹ A Dios no se le conoce, si no es a través de la fe y de la gracia.

“Hay que señalar que menciona la humanidad de Cristo antes de su divinidad porque de este modo le es posible establecer la conocida regla de que uno aprende a conocer a Dios a través de la fe. (...) De ahí que, el que quiera subir ventajosamente hacia el amor y el conocimiento de Dios, debe abandonar las reglas metafísicas humanas relativas a la obtención del conocimiento de la divinidad, y aplicarse en primer lugar a la humanidad de Cristo. (...) el hombre se empeña en buscar en otra vía y prefiere los impulsos de su propia naturaleza.”⁵⁸²

Queda consolidada la idea de un Dios invisible, que Lutero propone y fundamenta en su lectura de las cartas de san Pablo. A Dios se llega por la vivencia de la fe personal, pero no por argumentos especulativos de la razón. Ésta además sufre el influjo de la finitud propia del hombre. La naturaleza del ser humano está corrompida, reducida a servidumbre⁵⁸³, por lo que no puede encontrar la verdad basándose en ella misma. La razón y voluntad están sometidas a la finitud de la naturaleza humana, más aún, a la corrupción originada por el pecado original, que eliminó la libertad del hombre.⁵⁸⁴ Por

⁵⁷⁶ Cfr. Luther, *Heidelberg Disputation*, WA, 1, 353- 374, (Controversia de Heidelberg, pág. 82, trad. de Teófanos Egido).

⁵⁷⁷ Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57 (Comentarios a las cartas del apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 111, 198).

⁵⁷⁸ Cfr. Luther, *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6.530.

⁵⁷⁹ Cfr. Luhter, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57 (Comentarios a las cartas del apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 83, 103); *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6. 628, WA, Tisch, II, 1.490.

⁵⁸⁰ Cfr. Luhter, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57 (Comentarios a las cartas del apóstol S. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 99,102- 103, 147).

⁵⁸¹ Cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 76.

⁵⁸² Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 147, trad. de Roger i Moreno, Rosa).

⁵⁸³ Cfr. Luther, *Heidelberg Disputation*, WA, 1, 353- 374, (Controversia de Heidelberg, pág. 74- 81, trad. de Teófanos Egido); Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 194, trad. de Roger i Moreno, Rosa); *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6. 530.

⁵⁸⁴ Cfr. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 600- 787.

ello, es absurdo intenta llegar a Dios con argumentos metafísicos. Las doctrinas humanas, ya sean de índole política, moral o filosófica, no consiguen sus propósitos.⁵⁸⁵ Dejando de lado, por ahora, los aspectos morales de su doctrina, Lutero niega no sólo la capacidad del hombre de determinarse y obrar libremente, sino también de alcanzar la verdad a través de su conocimiento. Éste no puede superar sus propias limitaciones ni alzar el vuelo hasta Dios. El Ser supremo queda muy por encima de la naturaleza finita, querer comprenderla resulta inútil y pretencioso.

Esta crítica la aplica a la escolástica, que pretende, siguiendo las ideas de autores paganos como Platón y Aristóteles, acceder a Dios.⁵⁸⁶ Lutero propone servirse sólo de las Escrituras,⁵⁸⁷ sin tener en cuenta a estos autores y estas filosofías, las cuales no pueden conducir a la verdad. Ésta no se puede aprehender ni enseñar a través de las palabras ni de la razón, sino que se funda en la experiencia íntima de la fe y del perdón de los pecados, es decir, de la gracia divina. La única teología que acepta Lutero es un fideísmo de cariz irracional. El hombre no puede comprender a Dios ni sus preceptos, basándose sólo en sus propias fuerzas. Esto es el origen de las herejías y de la impiedad, no se puede conocer la voluntad de Dios, ni aún al mismo Dios, si no es por gracia del Espíritu Santo.⁵⁸⁸ La comprensión se convierte en asunto de gracia.

Resultaría absurdo afirmar que estas ideas son idénticas a las que propone Kant con su crítica a la teología especulativa. El filósofo alemán no desprecia la razón, como lo hace Lutero. La teología luterana con su tendencia a lo vivencial y a una fe basada en la experiencia de perdón sería tratada por Kant como *Schwärmerei*, como el que le critica a Jacobi en *Was heisst*.⁵⁸⁹ La crítica que propone para las teorías de Jacobi puede

⁵⁸⁵Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 154, trad. de Roger i Moreno, Rosa). La crítica de Lutero a la razón y a la escolástica puede encontrarse en otros pasajes de sus obras- cfr. *Ibidem*, pág. 46, 111, 198, 218, 235- 236; Luther, *La cautividad babilónica de la iglesia*, WA 6, 497- 573; *Misiva sobre el arte de traducir*, E 65, 103- 123, (pág. 309- 310 de la trad. Teófanos Egido); *Tischreden*, WA, Tisch II, 1. 814.

⁵⁸⁶ Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 53, 155, trad. de Roger i Moreno, Rosa); *Tischreden*, WA, Tisch I, 257.

⁵⁸⁷ Cfr. Luther, *Heidelberg Disputation*, WA, 1, 353- 374, (Controversia de Heidelberg, pág. 82, trad. de Teófanos Egido); Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 29-30, 41, 104, 106, trad. de Roger i Moreno, Rosa). Esta idea la estudia Lema- Hincapié comparándola con Kant, pero será el tercer capítulo el que profundice en su análisis- cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*. pág. 37; (A partir de ahora se cita esta obra como *Kant y la Biblia*).

⁵⁸⁸ Cfr. Luther, *Hebräervorlesung*, WA 57, (Comentarios a las cartas del apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos pág. 235- 236, trad. de Roger i Moreno, Rosa)..

⁵⁸⁹ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 133- 147.

acomodarse a Lutero⁵⁹⁰. Conviene, pues, asomarse a lo que defiende en este escrito de 1786, un año anterior a la segunda edición de la *KrV*.

Para Kant la razón no sirve sólo para pensar y conocer⁵⁹¹, sino que tiene como uso orientar en el pensamiento.⁵⁹² Es el uso regulativo que tienen las ideas,⁵⁹³ como ya se ha visto. Este orientarse implica la aceptación de principios subjetivos, propios del juicio reflexionante, que guían al entendimiento, pero también ideas y fines de la razón, principalmente de la razón práctica, dice Kant en ese artículo⁵⁹⁴. Explica también el autor que dichas ideas nacen de la propia exigencia de la razón, que quiere cerrar el sistema.⁵⁹⁵ Estos principios subjetivos encauzan a la razón en el terreno de lo suprasensible, se desarrollan tanto en el uso teórico como en el práctico. En el teórico da lugar a hipótesis, en el práctico a postulados.⁵⁹⁶ Lutero no parece tener en cuenta esta aplicación negativa de la teología especulativa, que, sin embargo, Kant rescata y que no carece de importancia, como se ha mostrado en el desarrollo de este primer capítulo.⁵⁹⁷ La defensa, por otro lado, de una fe racional⁵⁹⁸ le separa aún más de la postura fideísta. La fe según Kant no es irracional, ni mucho menos nace de los sentimientos, sino que se funda en la razón práctica. Es fe, pero es racional. Rechazar este aspecto racional de la fe, lleva al hombre a un penoso estado, que puede devenir en un entusiasmo fanático o en un ateísmo.⁵⁹⁹ Ante el delirio fanático Kant intenta mostrar que sólo la razón y no una intuición delirante con el nombre de fe, es capaz de orientar al pensamiento.⁶⁰⁰ Para ello hay que rechazar la elevada pretensión de la razón especulativa, que debe limitarse a limpiar de contradicciones y a defenderse contra sus propios ataques sofísticos.

El título de la obra de Kant muestra esto, el hombre se orienta a través de la razón, sobre todo de la razón práctica. Cuando hablamos de orientación nos referimos a encontrar, a partir de un punto cardinal dado, los restantes, preferiblemente el oriente.

⁵⁹⁰ Cfr. Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 132-133.

⁵⁹¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 820, B 848- A 831, B 859.

⁵⁹² Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 133- 134.

⁵⁹³ Cfr. Kant, *KrV*, A 644, B 672; A647, B 675; A 671, B 699; A 680, B 708.

⁵⁹⁴ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 135- 136 (pág. 11 de la trad. de Rovira, Rogelio)

⁵⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 136 (pág. 12 de la trad. de Rovira, Rogelio); *KrV*, A 302, B 359; A 307, B 364; A 326, B 383.

⁵⁹⁶ Cfr. Kant, *KrV*, Ak, V, 142, A 256. Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 128-129.

⁵⁹⁷ Esto se ha tratado en el apartado 1.3.4.

⁵⁹⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 828, B 856- A 829, B 857; *Was heißt?*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 18 de la trad. de Rovira, Rogelio).

⁵⁹⁹ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 21 de la trad. de Rovira, Rogelio)

⁶⁰⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 9 de la trad. de Rovira, Rogelio)

Para esto hace falta el sentimiento de una diferencia; a pesar de los datos objetivos del cielo, sólo me oriento geográficamente si tengo un fundamento subjetivo de distinción, esto es, la capacidad de distinguir entre la derecha y la izquierda.⁶⁰¹ Kant amplía este término a todo el pensamiento, siendo una tarea de la razón pura que, partiendo de objetos conocidos, quiere extenderse más allá de los límites de la experiencia, pero no encuentra ninguna intuición, sólo espacio.⁶⁰² Ya no se pueden subsumir los juicios bajo una máxima según fundamentos objetivos del conocimiento, sino según un fundamento subjetivo. Este fundamento no es otro que el sentimiento de una exigencia de la razón. No es algo arbitrario, sino de una exigencia real, que hace necesario el juzgar⁶⁰³. No hay ninguna intuición del objeto, por lo que no queda más que examinar si el concepto, que está más allá de la experiencia, está exento de contradicciones y ponerlo en relación con los otros objetos de la experiencia. Con esto último no se consigue que lo suprasensible se vuelva sensible, sólo se le puede pensar de tal forma que resulte útil para el uso empírico. Sin esta precaución el pensar se convertiría en un delirio.⁶⁰⁴

El concepto que despierta esa exigencia es el de ser originario, en tanto que inteligencia suprema y en tanto que bien supremo.⁶⁰⁵ Esto de poner el concepto de lo ilimitado como fundamento de lo limitado lleva a suponer la existencia de dicho ser, sin la cual la razón no puede dar un fundamento satisfactorio de la contingencia del mundo. No es por un conocimiento por lo que Mendelssohn se orienta en el pensamiento, sino por una exigencia sentida de la razón. Pero este medio al ser una máxima, un principio subjetivo, tiene que estar limitado y constreñido al uso práctico. Mendelssohn se equivocó cuando pensó que podía extender este supuesto y pensar que podía enderezarlo todo por el camino de la demostración. Para que valga el medio por el uso práctico hay que reconocer su insuficiencia por el camino especulativo, cosa que Mendelssohn no hizo, pero que Kant sí realiza.⁶⁰⁶ Si a Mendelssohn le achaca el no haber hecho una crítica especulativa, a Jacobi todo lo contrario, el fundar la fe en un sentimiento. Ambas doctrinas

⁶⁰¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 9- 10 de la trad. De Rogelio Rovira.)

⁶⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 11 de la trad. de Rovira, Rogelio)

⁶⁰³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 12, 16 de la trad. de Rovira, Rogelio)

⁶⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 12- 13 de la trad. de Rovira, Rogelio)

⁶⁰⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 14 de la trad. de Rovira, Rogelio)

⁶⁰⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 17- 19 de la trad. de Rovira, Rogelio)

conducen a un *Schwärmerei*, terminan en un fanatismo y en una superstición. La única vía es mantener a la razón como piedra de toque de todo pensamiento.⁶⁰⁷

Lutero no mantiene a la razón como piedra de toque y su doctrina cae en el fideísmo. Declara imposible todo argumento especulativo de la existencia de Dios, y en este punto se podría afirmar que Kant sigue la línea luterana. Kant afirma también un *Deus absconditus*, pero sólo para la razón especulativa y para un uso trascendente de la misma. El agnosticismo kantiano es quizá una nueva versión de la crítica luterana a los argumentos especulativos, pero en este caso la crítica nace de la propia razón. A Dios no se le puede conocer, los argumentos de la escolástica fracasan, pero la razón sigue teniendo una función que cumplir y la teología trascendental, si se mantiene dentro de las fronteras, la realiza perfectamente. Lutero, partiendo de la finitud del hombre, acaba negando a éste para afirmar a Dios, mientras que Kant mantiene la finitud del hombre, toda su filosofía gira en torno a la definición de hombre como ser racional finito, pero no le niega, por tal motivo, ni su libertad ni su razón. El criticismo kantiano se podría caracterizar, como hace Caffarena, de humanista⁶⁰⁸. El hueco de Dios vendrá reconquistado por el hombre. Por ello, la filosofía es antropología, pero en cuanto que el hombre es tratado como ser finito. Dicha finitud contrasta con un posible absoluto. El hombre es, pues, un centro descentrado. Se mantiene su finitud, pero esta finitud no le niega, sino que de él parte todo. Ésta es la diferencia entre la postura de Lutero y la de Kant respecto a la imposibilidad de conocer a Dios. Kant hereda de Lutero su tesis de un Dios invisible para los designios del hombre, pero no por ello cae en su fideísmo ni en su irracionalismo. Es más, la idea de Dios como invisible se vuelve crucial, ya que la crítica especulativa es indispensable para abrir el camino a la razón práctica y a la fe racional. Si no se despejan los escombros que las pruebas especulativas han dejado, no se puede levantar el nuevo edificio. Sin el agnosticismo especulativo, peligra la autonomía de la voluntad y no hay lugar para la fe.

1.4.2. La función del agnosticismo especulativo. La necesidad de despejar el camino.

Aunque de esta idea ya se ha hablado, me parece oportuno profundizar más en ella, mostrando la necesidad de esta crítica a los argumentos especulativos de Dios, tanto

⁶⁰⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 22- 24 de la trad. de Rovira, Rogelio)

⁶⁰⁸ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 24-29.

para abrir un espacio a la fe racional, como para mantener la autonomía de la moral. La comprensión objetiva de la realidad no es la única posible, tanto que la vía práctica va a ser superior a ésta, ya que permite alcanzar un conocimiento de la realidad en sí, en la idea de la libertad,⁶⁰⁹ cosa que en la razón teórica había quedado sólo como uso regulativo.⁶¹⁰

Me centraré en la importancia que tiene el agnosticismo de Kant respecto a la razón práctica. Para ello, se estudiarán dos textos fundamentalmente. El primero se encuentra al final de la *KpV*, en donde se expone el problema que acarrearía tener un conocimiento completo de la divinidad respecto a la autonomía de la voluntad⁶¹¹. El segundo texto es la sección tercera del Canon de la razón pura.⁶¹² Para que la moral pueda desarrollarse sin el estrobo de la teoría y pueda entreverse, aun lejanamente, el reino de lo suprasensible, los argumentos especulativos deben mantenerse a raya. No sólo está en juego obtener un sitio para la fe, sino también mantener la pureza del mandato moral, aunque la importancia de Dios y de la fe racional parecen innegables en la filosofía de Kant.⁶¹³

La primacía de la razón práctica resulta obvia, pero conviene ver en qué se funda, para mostrar el peligro que podría ocasionar un conocimiento directo de Dios. Kant se propone en sus escritos de la fundamentación de la razón práctica hallar el principio supremo de la moral, principio por el cual se rige todo entendimiento, aunque sin conocer su formulación.⁶¹⁴ El requisito de dicho principio es la autonomía de la voluntad.⁶¹⁵ De ahí la diferencia entre imperativos hipotéticos y el imperativo categórico, en la que se separa el principio formal propio del categórico, de los otros principios que se ven contaminados por la experiencia.⁶¹⁶ Kant busca salvar a la *praxis* del cientificismo y el

⁶⁰⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 5.

⁶¹⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 155.

⁶¹¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 146- 148, A 264- 266.

⁶¹² Cfr. Kant, *KrV*, A 795, B 823- A831, B 859.

⁶¹³ “Estoy convencido de que <<hacer un lugar a la fe>> no era para Kant algo secundario, sino parte del propósito fundamental de su tarea crítica; y de que constituye una de sus más relevantes aportaciones a la filosofía, base quizá de una revolución más honda que la revolución en la relación entre sujeto y objeto en el conocimiento. Dios y la inmortalidad no son para Kant una simple reliquia de su ascendencia cristiana. Son las <<cuestiones cardinales>> de su metafísica. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 116.

⁶¹⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 392, A XV; Ak, V, 403- 404, A 20- 21.

⁶¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 433, A 74

⁶¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 414, A 39; Ak, IV, 416, A 43.

determinismo reinante en su época,⁶¹⁷ pero también de una teología trascendental, que implica un abuso del entendimiento. La moral no puede acabar dependiendo de nada que no sea la propia razón práctica.⁶¹⁸ Los motivos impulsores impuros, patológicos, no conllevan más que un cálculo de las acciones según sus consecuencias. Esto destruye la moral, se convierte en un balance de los placeres y dolores.⁶¹⁹ Nuestro obrar obedecería sólo a la puja entre las distintas inclinaciones, atendiendo a cuál de ellas nos ofrece un mayor placer y lo difícil que resulte obtenerlo.⁶²⁰

Hay, pues, dos tipos de obligaciones, las que mandan condicionadas por un fin, y las que ordenan incondicionalmente. Los imperativos hipotéticos ponen en juego la astucia de la persona, lo que Kant llamará reglas de la prudencia o mundología.⁶²¹ Al estar estas reglas condicionadas no son, en realidad, leyes, sino sólo prescripciones prácticas. No ordenan, sino que aconsejan qué camino seguir para lograr el fin.⁶²² Estos imperativos no serán morales, ya que determinan la voluntad desde la experiencia, apelando al provecho que se vaya a sacar. Para que un imperativo sea moral su único fundamento tiene que ser el deber. Por eso, la ley moral constituye una obligación interna para el hombre. Es al imperativo categórico al que se le considera ley moral, la razón es la única que determina a la voluntad sin preocuparse del fin.⁶²³ Los imperativos de la habilidad se mueven por un propósito, por una inclinación, mientras que el imperativo categórico ordena únicamente por deber, porque es lo correcto.⁶²⁴

Las acciones del hombre sólo serán realmente libres cuando su principio no esté determinado por leyes externas, que necesitan ofertar un premio o amenazar con un castigo para ordenar. Se debe someter a una ley de la que él mismo pueda considerarse el legislador y, que, a la vez, sea universal. El sujeto moral, por lo tanto, debe actuar como si fuera legislador universal. Esto es el principio de la autonomía de la voluntad.⁶²⁵

⁶¹⁷ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Kant en La prudencia en Aristóteles*, pág. 226-7. O.p.cit. pág. 112-113. Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 412, A 35.

⁶¹⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 432- 433, A 73; Ak, IV, 420, A50; *KpV*, Ak, V, 28, A 51; Ak, V, 31, A 55; Ak, V, 64, A 113.

⁶¹⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 416, A 42- 43; Ak IV, 417- 418, a 46.

⁶²⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 22-23; A 40-43.

⁶²¹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 415- 416, A 42- 43; *KpV*, Ak, V, 36, A 63- 64.

⁶²² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 418, A 47.

⁶²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 420, A 50.

⁶²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 419, A 48.

⁶²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 432- 433, A 73.

¿Qué ocurre cuando Dios con toda su majestad se presenta ante los hombres?
¿Cómo obraría el hombre si viera con claridad abrirse a su paso el reino de los cielos o el infierno? No cabría duda que los principios morales se seguirían, pero ¿cuál sería su motivación?

“Dios y la eternidad estarían con su formidable majestuosidad ante nuestros ojos incesantemente (puesto que lo que podemos demostrar vale para nosotros, en materia de certidumbre, tanto como aquello de que podemos asegurarnos mediante los ojos) Desde luego, se evitaría la infracción de la ley, se haría lo ordenado, pero como la intención con que se harían las acciones no puede ser inspirada por ninguna orden, y el aguijón de la actividad está en este caso a mano en seguida y es externo, y, en consecuencia, la razón no puede encumbrarse en primer lugar para reunir fuerzas con que resistir a las inclinaciones mediante la viva representación de la dignidad de la ley, la mayoría de las acciones legales se harían por temor, sólo pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría un valor moral de las acciones, que es lo único que importa para el valor de la persona y aún para el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría.”⁶²⁶

La ética depende totalmente de la voluntad con que se obre.⁶²⁷ La buena voluntad es lo único que tiene valor incondicionado, todo lo demás es bueno o malo por el uso que se haga de él, es decir, por la intención con la que obre.⁶²⁸ Las acciones sólo son morales si su motivación es la ley, el deber.⁶²⁹ En el momento en que se introduce otro impulso, se obra según un imperativo hipotético.⁶³⁰ Las acciones que realizaría un hombre frente a la majestad de Dios serían aparentemente conformes al deber, pero ¿serían por deber?

⁶²⁶ Kant, *KpV*, AK, V, 146, A264 (trad. de Roberto R. Aramayo, pág. 273- 274); “würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt, in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst emporarbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzen zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt, in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nichtexistieren.“

⁶²⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 72, A 127; *GMS*, Ak, IV, 399- 400, A 13- 14; Ak, IV, 401, A 16; Ak IV, 435, A 78.

⁶²⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 393, A 1.

⁶²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 400, A 14.

⁶³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 401, A 15 nota a pie de página; Ak, IV, 433, A 74; Ak, IV, 416, A 43.

Kant alaba en este punto al sabiduría divina, que ha sabido esconderse, para no hacer peligrar el principio supremo de la moralidad.

“Pero todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros y, pese a todos los empeños de nuestra razón, sólo tenemos una perspectiva muy enigmática y equívoca del futuro, de suerte que el regidor del mundo sólo nos deja conjeturar su existencia y su grandeza sin distinguirla o evidenciarla claramente; en cambio, la ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometernos o amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto desinteresado y, sólo cuando este respeto se ha vuelto activo y predominante, nos permite entonces, y tan sólo gracias a ello, vislumbrar en lontananza el reino de lo suprasensible.”⁶³¹

La moral queda a salvo gracias al agnosticismo especulativo, que muestra la imposibilidad de hallar una prueba de la existencia de Dios. Según Kant no hay una fundamentación religiosa de la moral. Con ello, se independiza la ética, tanto de la ciencia como de la religión, pasando a depender sólo de sí misma. Esto supone una ruptura con la tradición, por lo que posiblemente haya que achacar a Kant, en cierta medida, la génesis del ateísmo contemporáneo.

No hay que olvidar, por otro lado, que con la prueba moral y la fe racional se solucionan las cuestiones esenciales de la razón⁶³² y el hombre da el ansiado paso de lo sensible a lo suprasensible.⁶³³ Ahora bien, para dar tal paso hay que acabar con la metafísica como un estado de guerra continuo y la crítica se encarga de ello.⁶³⁴ Con la instauración de la paz se halla el hueco correspondiente a la fe. Para poder hablar de una religión dentro de los límites de la mera razón y de una existencia de Dios como aval del Bien sumo, tal y como se hará en los apartados siguientes, se precisa el agnosticismo especulativo. Éste despeja el terreno para que la razón práctica pueda desarrollarse plenamente, no sólo en sus aspectos formales, sino también en lo que respecta al problema

⁶³¹ Kant, *Ibidem*. Ak. V, 147; A 266, (trad. Roberto R. Aramayo, pág. 273-274); “Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißten, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fodert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt“.

⁶³² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 5, B VII.

⁶³³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 6, A 9; Ak, V, 55, A 96- 97; Ak, V, 56- 57, A 98- 100.

⁶³⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 295, B351- A 296, B353; A 751, B779; A 464, B492; A VIII

de la esperanza. Habrá que exponer la forma en la que Kant abre ese camino, ya en la primera Crítica. Dicho de otra manera, la idea de Dios-cosa, de un Dios-objeto absoluto que se afirma desde el uso teórico de la razón se debe a una exigencia de la propia razón que ningún objeto real puede colmar.⁶³⁵ Pero como exigencia del sujeto deja el camino abierto, camino que se recorrerá primero desde el deseo, razón técnico-pragmática, y luego desde la razón práctica.⁶³⁶

Para ello conviene ver los diferentes modos de asentir.⁶³⁷ Se ha expuesto los límites del conocimiento y los elementos que lo forman, pero también se ha mostrado que las ideas, aunque no tienen un correlato sensible, pueden mantenerse, e incluso tener una función, si no caen en contradicción. Con esto se muestra la distinción entre conocer y pensar, que expone en la tercera sección del Canon de la razón pura. La aquiescencia puede apoyarse en fundamentos objetivos o subjetivos. Cuando las bases son objetivas, válidas para todo ser racional, se puede hablar de *convicción*. Éste es comunicable, ya que tiene valor universal. Pero la convicción puede a su vez ser de tres tipos, dependiendo de los fundamentos en los que se apoye. Los tres grados de tener por verdad son: *opinión (Meinen)*, *creencia (Glauben)* y *saber (Wissen)*.⁶³⁸ La *opinión (Meinen)* se da cuando tantos los fundamentos objetivos como los subjetivos son insuficientes. Si, en cambio, hay bases suficientes en ambos aspectos, entonces hay *saber (Wissen)*. Éste genera convicción y certeza. La *creencia (Glauben)* es da cuando hay convicción del sujeto, pero no hay bases objetivas, es decir, los fundamentos subjetivos son bastantes, pero no así los objetivos.

En el terreno del entendimiento debe imperar el saber, el conocimiento universal y necesario. Pero en el uso trascendental de la razón se ha visto que no es así. Suponer que hay conocimiento implica un error, un abuso de las categorías. La razón especulativa no puede realizar juicios en este territorio, al faltar el correlato empírico.⁶³⁹ Es el terreno de la creencia (*Glauben*), pero ésta no es una mera fantasía subjetiva. Esto es lo que se puede pensar sin contradicción alguna, dentro de lo cual se encuentran distintos tipos de

⁶³⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa 1*, pág. 157.

⁶³⁶ Temas que se tratan en el capítulo siguiente, dedicado a la razón práctica.

⁶³⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 820, B 848.

⁶³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 821, B 849- A 822, B 850.

⁶³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 823, B 851.

creencia, entre ellas la creencia en la existencia de Dios. Las bases de dicha creencia las pondrá Kant en la razón práctica, como se verá en el capítulo siguiente.

Por ahora, sólo interesa ver cómo puede mantener este tipo de tener por verdad, cuando había afirmado que no había conocimiento de Dios. Conocimiento no hay, sólo pensamiento. Desde la razón especulativa sólo cabe la posibilidad de pensar un Ser supremo, sin contradicción.⁶⁴⁰ Para asentar la argumentación de la existencia de Dios en la moral, la razón especulativa debe dejar actuar a la práctica, aunque implique olvidar las ambiciones de ir más allá de la experiencia. Desde esta perspectiva, el agnosticismo especulativo, es decir, la crítica al uso transcendente de la razón, es la base en la que se podrá desarrollar los argumentos prácticos. Para que la razón alcance sus más altos intereses, debe dejar de lado todo intento de conocimiento respecto de Dios y de las ideas de la razón pura⁶⁴¹.

El concepto de Dios desde el uso teórico de la razón pura conduce a un agnosticismo, al no poder contestar a la pregunta de si hay o no un creador moral del mundo. Pero, a la vez, se mantiene un uso regulativo de la misma, que sirve de horizonte hacia donde orientar el saber. A pesar de esto, el concepto de Dios no dejar de ser un lugar vacío del que nada se puede conocer. Ahora que se ha despejado el camino de los antiguos edificios en ruinas⁶⁴², se puede edificar respetando las fronteras, desde la razón en su uso práctico.

La intención de este primer capítulo era mostrar los límites del conocimiento humano y, a la vez, el agnosticismo especulativo respecto a la idea de Dios. Gracias a ello la idea de Dios no irrumpe en el terreno que no le corresponde, sino que se mantiene con un uso negativo, y se deja abierta la posibilidad de llegar a ella por la razón práctica. Jiménez Rodríguez lo resume perfectamente en la siguiente cita:

“La reflexión kantiana rescata el vínculo esencial entre el problema de Dios y el problema de los límites del conocimiento utilizando un modo de hablar de Dios que, por lo pronto, deja advenir lo divino, simultánea, a la medida y mirada del hombre (...) En su reserva positivo, con su inserción en el plano práctico, y, en su respecto negativo,

⁶⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A XXVI- XXVII- nota a pie de página.

⁶⁴¹ Cfr. Kant, *KrV*, B XXX.

⁶⁴² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 852, B 880; A 835, B 863; A707, B 735.

señalando su inaccesible desmesura. Una vez que los operadores teológicos y ontológicos han perdido su capacidad de fundación recíproca, la verdad de Dios gana su espacio de juego, de manera privilegiada respecto de cualquier otro objeto de conocimiento, en el plano del correcto mirar."⁶⁴³

⁶⁴³ Cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tónica trascendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 527

II. Dios desde el punto de vista práctico.

Introducción.

En el siguiente capítulo se mostrará la prueba moral de la existencia de Dios y los distintos aspectos que dicha prueba tiene. El paso del agnosticismo especulativo a una argumentación sobre la existencia del Ser supremo lo realiza Kant desde la moral, pero la manera de llevarlo a cabo cambia dependiendo de la obra. El capítulo se centrará, en primer lugar, en ver la evolución que sufre el postulado de la existencia de Dios en relación con la moral desde el Canon hasta la *KpV*. El fundamento objetivo de la conducta es la ley misma, pero en el planteamiento de la *KrV* se propone como fundamento subjetivo la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma.⁶⁴⁴ Esto cambia en los escritos posteriores, en donde la acción moral se realiza por respeto a la ley.⁶⁴⁵ El fundamento subjetivo pasa a ser el respeto, como sentimiento moral despertado por la ley moral misma.⁶⁴⁶ A dicho sentimiento se le puede considerar como el efecto de la ley en el hombre. Esto implica una autonomía de la voluntad, que ya no depende de la religión ni de la creencia en Dios. Los postulados de la existencia del Ser supremo y de la inmortalidad pasan a ser condiciones de posibilidad de los fines de la ley moral. Pero sólo puede surgir la pregunta por los fines cuando la ley está fundamentada completamente.

El segundo apartado de este capítulo se centrará en ver el paso de la moral a la teología y a la religión. Se postula la existencia de Dios para hacer posible la unión de la felicidad y la moralidad, y dotar de sentido final al comportamiento moral. Es la satisfacción por el anhelo de justicia del hombre. Pero, al igual que la razón teórica hacía peligrar la acción libre, el postulado de Dios podría hacer peligrar a la libertad y al deber. La tensión entre lo incondicional del imperativo categórico y la búsqueda de la felicidad debe mantener ambas sin dañarlas. El distanciamiento entre los dos elementos del Bien sumo es esencial, pero no está siempre claro. El fundamento de la moral tiene que ser independiente de todo, incluido el anhelo de realización plena de la justicia o de la virtud; el postulado de la inmortalidad y de la búsqueda, natural, de su propia felicidad. Dios, por un lado, viene arreglar las injusticias, jugando el papel de aval del Bien sumo, pero, por

⁶⁴⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 809, B 837; A 811, B 839- A 813, B 841.

⁶⁴⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 72, A 127; *GMS*, Ak, IV, 400, A 14- 15.

⁶⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 78- 79, A 139- 140.

otro, podría llevar a la pérdida de la autonomía. El problema de la esperanza debe quedar postergado hasta que la ley haya encontrado su asiento.

Pero ante esto se plantean dos problemas: el primero es la imposibilidad de fundamentar del todo la ley en *GMS*, que lleva a Kant en *KpV* a partir de ella como de un *Faktum* de la razón;⁶⁴⁷ el segundo, el hecho de que se puede entrometer un cierto utopismo en la moral, que debería mantenerse sólo respecto a las consecuencias de la ley. Surge la dificultad de mantener un equilibrio entre la autonomía de la voluntad y el utopismo que parece incluir a la razón práctica. La ley moral debe ser independiente, pero pueden verse ciertos elementos que conducen a pensar en la utopía.

Éste es otro de los puntos que se quiere destacar en el presente capítulo, el problema de proponer una meta inalcanzable. Ya la misma ley moral al mandar la santidad propone una meta fuera del alcance del hombre.⁶⁴⁸ No se trata en este caso de un utopismo, sino del carácter contrafáctico de la ley, porque no se está describiendo lo que sucede, sino estableciendo un criterio de validez moral, estableciendo lo que debe suceder.⁶⁴⁹

Por otro lado, la razón práctica esconde un eudemonismo, que hace peligrar el edificio entero, pero del que no se puede librar el ser racional finito. Kant mantiene la tensión entre la autonomía de la voluntad y el problema de la esperanza y de la utopía, entre la libertad y la felicidad, entre el deber y la naturaleza. A pesar de que dicha tensión produce algunas aporías, no se puede prescindir de ella. Cualquier intento de solucionar el problema lleva a un reduccionismo de la ética kantiana y de lo que es el hombre. Es un acierto del filósofo de Königsberg mantener esa noción del hombre como un ser escindido entre dos mundos. Se atiende de esta manera a toda la complejidad que conlleva el ser humano, como animal y como ser moral, sensible y libre.

Por lo tanto, no me propongo superar la tensión, sino mantenerla como esencial a la ética de este filósofo; salvaguardar el equilibrio entre los dos aspectos, el rigorista y el utópico. La filosofía de Kant es un humanismo, en el sentido de que parte del hombre,

⁶⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 31, A 56; Ak, V, 47, A 81.

⁶⁴⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 82, A 146; Ak, V, 84, A 151; Ak, V, 122, A 220. Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 216- 217.

⁶⁴⁹ Cfr. Muguerza, Javier, “Del yo (¿transcendental?) al nosotros (¿intranscendente?): la lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo.” en *Revista de Filosofía*, nº 33, pág. 148.

como ser racional finito. La finitud se contrapone, al menos como hipótesis, a lo absoluto. De ahí que el paso a la religión se dé apoyándose en la finitud, ya que la pregunta por el esperar surge por esta finitud. Caffarena lo expresa perfectamente:

*“pienso que el criticismo- filosofía «trascendental» esencialmente modesta y por ello menos ansiosa de sistema que lo sería en los otros pensadores que la profesaron, intento de comprender como tal la finitud humana desde dentro de la misma-, acaba muy naturalmente en un afirmación del Dios de la religiosidad cristiana, hecha (como bien sabemos) en base a la convicción moral y con conciencia de ser «fe», aunque racional”*⁶⁵⁰

2.1. La evolución desde el Canon de la *KrV* a la *KpV* en la exposición de la moral y en el tratamiento de Dios.

El hombre puede persuadirse de la existencia de Dios, aunque no haya demostración posible. Ya en el Canon de la razón pura aparece la postulación de su existencia. Pero la forma de plantear esta postulación cambia desde la primera Crítica a los escritos de fundamentación de la moral, habiendo incluso un posible giro hacia el spinozismo en la obra póstuma.

*“Al igual que vimos en la filosofía teórica, la ambigüedad kantiana es aquí producto de la paulatina sustitución (y por tanto convivencia) del paradigma precrítico con una moral basada en la felicidad y en la religión (o sea, en el objeto absoluto) por un paradigma propiamente crítico, centrado en la espontaneidad del hombre como ser racional (es decir, en la acción), que va desplazando a Dios, primero del principio de la moralidad, luego, en la *Grundlegung* y en la *KpV* del motor o motivo impulsor a resorte de la misma, y finalmente en algunas reflexiones del *Opus postumum del fin final* o bien supremo al ser identificado ya con la misma razón práctica.”*⁶⁵¹

El presente apartado se centrará en ver la evolución que sufre la idea de Dios desde el Canon de la *KrV*, pasando por la *Fundamentación*, hasta la *KpV*. El paso implica una purificación de la ley moral y una menor dependencia del postulado de la existencia de Dios. En el Canon el principio objetivo es la dignidad de ser feliz y el principio subjetivo

⁶⁵⁰ Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 231-232.

⁶⁵¹ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 233.

la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.⁶⁵² En la *GMS* y en la *KpV* se abre un abismo mayor entre la presuposición de Dios y la ley moral, de tal forma que el principio subjetivo acaba siendo el mero respeto a la ley.⁶⁵³ La tensión entre estos elementos es de suma importancia y varía dependiendo de la obra. El hecho es que para que la moral sea realmente autónoma, la postura del Canon no es suficiente. Por eso, se produce ese giro, que lleva a distanciar más la moral de Dios. La ley moral se hace independiente por completo en cuanto fundamento de la ley. Aunque el equilibrio entre los dos elementos, virtud y felicidad, parece virar en ocasiones hacia uno de los dos, la tensión entre ambos es constante.

Precisamente la dualidad es una de las características de la filosofía de Kant: razón teórica y razón práctica; mundo sensible y mundo inteligible; felicidad y moralidad; determinismo y libertad; fundamento de la ley y sus posibles consecuencias. Esta dualidad se puede observar en la misma estructura de la *KrV* tanto respecto del empirismo como del dogmatismo, manteniéndose en equilibrio entre ambas posturas,⁶⁵⁴ logrando con ello evitar el reduccionismo. De igual manera tiene que alcanzar un equilibrio entre los elementos morales, la moral tiene que ser independiente, incondicionada, pero el hombre, ser finito, no puede dejar de preguntarse por las consecuencias de su obrar.⁶⁵⁵ La Crítica debe tener en cuenta ambos y colocar a cada uno en el terreno que le corresponde. Pero en el Canon la exposición se inclina a dar mayor importancia a la existencia de Dios y a la inmoralidad, con lo que la moral y la idea de Dios están en estrecha relación.⁶⁵⁶ Con esto Kant aún no ha desprendido a la moral de la religión, pero la evolución de su pensamiento en este ámbito le llevará a distanciar ese vínculo y a proponer una moral totalmente autónoma.

2.1.1. El primer esbozo de la moral y de los postulados prácticos.

2.1.1.1. El resurgir de la fe y la respuesta a los fines esenciales de la razón.

Conviene, pues, ver lo que se afirma en el Canon de la *KrV* y los aspectos que luego cambian. Hay que tener en cuenta que, aunque Kant proponga el argumento moral

⁶⁵² Cfr. Kant, *KrV*, A 806, B 834; A812, B 840- A 813- B 841.

⁶⁵³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 72, A 127; *GMS*, Ak, IV, 400, A 14- 15.

⁶⁵⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A IX- X; B XXX; B XXXIV; B XXXV- XXVI; B XIV- XV; B 22- 23; B 127- 128; A 760, B 788- A 761, B 789; A 856, B884.

⁶⁵⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 5, B VII.

⁶⁵⁶ Cfr. Kant, *KrV*, A 811, B 839.

en la primera Crítica, no es una compensación por el fracaso de la filosofía especulativa. La fe sólo tiene un estatuto subjetivo, frente al opinar y al saber.⁶⁵⁷ El Canon deja claros dos puntos. En primer lugar la conciencia moral no se funda en la teología especulativa, aunque sí hay una relación estrecha entre moralidad y teología. Pero no se basa la moral en la teología, como proponía la teología especulativa, sino justo al contrario la teología es la que se cimienta en la moral.⁶⁵⁸ En el segundo lugar, hay que destacar que la fe moral alcanza una firmeza subjetiva gracias a la conciencia moral.⁶⁵⁹

La crítica ya ha actuado cerrando el camino teórico para probar la existencia de un Ser supremo y para acceder a lo suprasensible. La humillación que supone para la razón al ver truncadas sus más ansiadas expectativas en el uso especulativo se ve en cierta medida contrarrestada por el hecho de que es ella misma la que ejerce la crítica, sin permitir una censura superior, que nos dejaría en minoría de edad.⁶⁶⁰

Habría que aclarar a qué se refiere Kant cuando habla de los intereses de la razón. En dicha aclaración no me voy a referir sólo a la primera Crítica, sino que haré referencia a escritos posteriores, aunque la noción de interés sí aparece claramente en la *KrV*.⁶⁶¹ Un interés, siguiendo la interpretación de Rogelio Rovira, es un principio que enuncia tanto la condición que posibilita que una facultad se ponga en marcha, como la condición que favorece el acercarse al objetivo final de dicha facultad.⁶⁶² Es cierto que Kant no da esta definición, pero de esta forma se aclara el concepto de interés de su filosofía.

Lo que sí lleva a cabo el filósofo de Königsberg es la distinción entre los intereses del uso teórico de la razón y los del uso práctico⁶⁶³. Si aplicamos la definición que propone Rovira al uso de la razón teórica se ve claramente que la condición de posibilidad de dicho uso es el de ser racional⁶⁶⁴, lo cual viene marcado por el principio de no contradicción. El

⁶⁵⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A820, B 848- A 831, B 859.

⁶⁵⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 819, B 847.

⁶⁵⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 828, B 856

⁶⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A XI.

⁶⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, B XXXII; A 744, B 772; A 796, B 824; A 797, B 825; A 804, B 832. La alusión a los fines esenciales de la razón también habría que destacarla aquí, ya que los intereses de la razón son aquellos en los que se ponen en juego sus fines esenciales- *Ibidem*, A VII; B 7; A 832, B 860; A 839, B 867- A 840, B 868.

⁶⁶² Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, pág. 27. (A partir de ahora se citará esta fuente como *Teología ética*)

⁶⁶³ Cfr. Kant, *KrV*, A 797, B 825; *KpV*, Ak, V, 119- 121, A 215- 219.

⁶⁶⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología ética*, pág. 29-30

objetivo final del uso especulativo sería alcanzar lo incondicionado, lo perfecto.⁶⁶⁵ Por ello los intereses de la razón especulativa se resumen en las tres ideas de la razón, que permiten remontarse a una síntesis incondicionada.⁶⁶⁶ Pero en el primer capítulo de este trabajo ya se vio como esa búsqueda de un conocimiento completo acaba en una dialéctica. Será en el uso práctico donde los intereses de la razón encuentren un suelo más firme y la metafísica pueda florecer.

Según Kant sólo se puede hablar de interés respecto a la voluntad humana, ya que es la única que depende de los principios de la razón, pero que no es por sí misma conforme a ella.⁶⁶⁷ Esto es una peculiaridad de la voluntad humana, que se halla a medio camino entre los dictados de la razón pura y la voz de los apetitos sensibles.⁶⁶⁸ Sólo en la voluntad cabe hablar de interés,⁶⁶⁹ ya que se precisa una diferencia entre la materia del querer y el fundamento de determinación del mismo.⁶⁷⁰ La relación entre ambos es lo que se denomina como interés práctico.⁶⁷¹

Habría que distinguir dos tipos de interés práctico que dependen de los usos que tiene la razón en cuanto práctica: el empírico y el puro. Los dos tipos de interés que hay son: el práctico y el patológico (en el sentido de sensible).⁶⁷² El interés patológico se mueve con miras a la felicidad, en este sentido dice el filósofo de Königsberg que la razón puede *obrar por interés*. El interés moral es el que se da cuando la acción es moral, es decir, cuando la razón *toma interés* en la misma acción y no en el objeto de la acción⁶⁷³. Aunque hay que precisar que esta distinción pertenece a *GMS*, ya que en la primera Crítica la distancia entre la moralidad y la felicidad no se ha desarrollado del todo. Pero ya se puede adelantar que el interés completo de la razón práctica supondrá la unión de

⁶⁶⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A XIII, XX, A3, B7.

⁶⁶⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A333, B 390- A335, B 392.

⁶⁶⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak IV, 413, A38, (nota a pie de página).

⁶⁶⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 20, A 36-37.

⁶⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 121, A 218-219. Sin embargo, Kant habla de un interés en el uso teórico, que consiste en el conocimiento del objeto hasta los principios a priori más elevados, es decir, hasta lo incondicionado- cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 120, A 216. Pero dicho interés queda subordinado al práctico.

⁶⁷⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 36-37.

⁶⁷¹ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 212.

⁶⁷² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 120, A 217.

⁶⁷³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 413, A38, (nota a pie de página).

ambos intereses, esto es, el Bien sumo⁶⁷⁴. Éste es la totalidad hacia la que se enfoca la razón práctica.⁶⁷⁵

Queda por ver qué interés, el del uso práctico o el del especulativo, prima sobre el otro.⁶⁷⁶ Los intentos fallidos de alcanzar lo incondicionado desde la razón teórica conducen a la propia razón a limitarse a sí misma, dejando un uso meramente negativo para las ideas.⁶⁷⁷ Kant busca alguna función positiva de la razón pura para explicar el anhelo de ésta por superar las fronteras y asentarse en ese mar tormentoso. Está en juego su mayor interés. Pero al fracasar la razón especulativa, como ya se vio, el único recorrido que puede realizar es el del uso práctico. Por ello sólo hay un Canon del uso práctico de la razón, porque es el único correcto. La tendencia natural de la razón no se supera, pero se funda en la práctica y se reinterpreta desde el punto de vista de la libertad.⁶⁷⁸

Por otro lado, el interés especulativo en las ideas no abarca lo que suponen éstas en el uso práctico. En realidad, dice Kant, la razón no se entromete en semejante tarea plagada de obstáculos por razones especulativas, sino por otros motivos más existenciales, en el sentido que ponen en juego lo que más le interesa al hombre.⁶⁷⁹ La función negativa, regulativa, ya ha quedado explicada. Se ha visto así que no son de utilidad constitutiva a la razón sus propias ideas, sino sólo regulativa.⁶⁸⁰ Sin embargo, la metafísica propone esas cuestiones, pero hay que interpretarlas desde una perspectiva práctica: *“qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro”*⁶⁸¹ Con ello, las ideas de la razón pura toman un cariz que no deja indiferente al hombre, por enfrentarle a sus fines esenciales.

Este es el motivo de que la razón práctica se alce por encima de la teórica. La razón práctica alcanza las ideas de la razón pura, que desde el ámbito teórico habían conducido a una dialéctica. Al proponer la realización del Bien sumo⁶⁸² tiene que postular, como ya se explicará, la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.⁶⁸³ Por

⁶⁷⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A 814, B842.

⁶⁷⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 108, A194.

⁶⁷⁶ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 48-50.

⁶⁷⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 642, B670 sigs.

⁶⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 796, B 824- A 797, 825.

⁶⁷⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 121, A 219.

⁶⁸⁰ Apartado 1.3.4. del primer capítulo.

⁶⁸¹ Kant, *KrV*, A800, B828, (trad. de Ribas, Pedro, pág. 627), *“was zu tun sein, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist.”*

⁶⁸² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 810, B 838- A 811, B 839.

⁶⁸³ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 52-54.

ello se puede afirmar que la razón práctica da cumplimiento a los intereses del uso especulativo, aunque no llega a constituir un conocimiento.⁶⁸⁴

2.1.1.2. Los sentidos de la libertad.

Kant comienza planteándose estos fines desde la libertad, pero en un sentido de libertad práctica. Conviene detenerse en la distinción que realiza en la *KrV*, pero que luego se viene abajo en la *KpV*, esto es, la diferencia entre la libertad transcendental y la libertad práctica.

En la primera crítica, la libertad en sentido transcendental queda ubicada en el mundo nouménico⁶⁸⁵, mientras que la libertad práctica pertenece a los fenómenos⁶⁸⁶. La intención de esta escisión es evitar que el problema de no poder afirmar la existencia de la libertad transcendental (tercera antinomia)⁶⁸⁷ afecte a la moral y a la religión, que en este escrito están aun estrechamente vinculadas. Kant pone en tela de juicio la filosofía racionalista, pero mantiene como inamovible los principios morales. Sólo cuando ha cimentado la parte teórica, se atreverá a entrar en la razón práctica y a ampliar el criticismo hasta la misma moral⁶⁸⁸.

En el Canon se contraponen la voluntad libre a la patológica, que es aquella que depende de los estímulos sensibles. Pero en el hombre no sólo afectan estos motivos, sino que puede superarlos y plantearse qué es más provechoso. Esta definición de libertad práctica no es más que un juzgar las distintas inclinaciones.⁶⁸⁹ Se precisa sólo de prudencia para ver cuáles son las mejores consecuencias posibles. En este sentido Kant mantiene un concepto de libertad práctico aún ligado con la tradición. Será en la *GMS* y en la *KpV* cuando rompa con tal idea y dé autonomía a la moral. La libertad práctica se define como el último reducto del sentido interno intelectualizado, deudor de la conciencia cartesiana y de la reflexión lockiana. Se confunde en ella el yo empírico y la apercepción transcendental⁶⁹⁰. Kant está echando mano de la conciencia psicológica de la libertad⁶⁹¹, pero sin darse cuenta de que, al ser un fenómeno, no puede jugar el papel

⁶⁸⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 121, A 218.

⁶⁸⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 445, B 473; A 553, B 561.

⁶⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A802, B830.

⁶⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 532, B 560- A 559, B 587.

⁶⁸⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 216.

⁶⁸⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 802, B 830- A 803, B 831.

⁶⁹⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 218.

⁶⁹¹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 63.

de fundamento. Es ella la que tiene que ser explicada. Esa libertad podría ser sólo una mera reflexión pragmática.⁶⁹² El sentido de libertad que pone en juego el deseo no es suficiente para la moral, aunque esté conducido por la razón prudente. La moral precisa una profundización racional pura como condición de posibilidad y una condición interior como condición de realidad.⁶⁹³

2.1.1.3. El primer esbozo de separación entre la razón práctica y la pragmática.

En el Canon, aunque hay una distinción entre la ley moral y la ley pragmática⁶⁹⁴, la moral está relacionada con la felicidad; eso puede verse en la misma definición de moralidad como lo que nos hace dignos de ser feliz⁶⁹⁵. La obtención de la felicidad y, por consiguiente, la creencia en Dios y la vida futura son también fundamentos de la moral. La moral parte de la razón, pero tiene mezcla empírica. Éste es uno de los puntos de separación con la *GMS*, en donde se afirma la pureza de la ley respecto de cualquier motivo patológico y de cualquier moral de mercaderes.⁶⁹⁶

*“Sin embargo, la esperanza de la felicidad, expresada en la tercera cuestión: ¿qué puedo esperar?, se convierte a su vez en un requisito de validez de la misma ley moral, como si la acción moral fuera el medio racional y bueno para ser feliz (...) En consecuencia, la no creencia en Dios y en la vida futura, es decir, la no esperanza asegurada «echaría abajo los mismos principios morales» (KrV. A828, B856).”*⁶⁹⁷

La unión entre la felicidad y la dignidad de ser feliz viene de mano de Dios y es el ideal de Bien supremo. Este ideal es en el Canon fundamento subjetivo de la moralidad.⁶⁹⁸ De ahí la influencia que tiene Dios y la inmortalidad en la ley moral. Esta relación tan estrecha entre la moralidad y la felicidad, y entre la moralidad y la fe racional va en detrimento de la autonomía de la voluntad. Por ello, en los escritos posteriores el Bien sumo dejará de ser el fundamento subjetivo. En la *KpV* se profundiza en la idea del

⁶⁹² La distinción entre la libertad práctica y la prudencia se da en los escritos de fundamentación de la moral- Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 36, A 63- 64.

⁶⁹³ Cfr. Kant, *Die Religion*, B53-54.

⁶⁹⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A800, B828.

⁶⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A809, B837.

⁶⁹⁶ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 397, A 9; Ak, IV, 400, A 13- 15.

⁶⁹⁷ Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad.”, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 128-129.

⁶⁹⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 813, B 841.

respeto (*Achtung*) como sentimiento moral,⁶⁹⁹ que será la base subjetiva moral del ser racional finito. El paso a la idea de Dios y a la inmortalidad del alma queda en estas obras como una exigencia subjetiva de sentido final, que no funda nada.⁷⁰⁰

Pero ya se trate del Canon ya de la *KpV* la existencia de Dios se abre camino a través de la esperanza respecto de la felicidad. Es la tercera pregunta que realiza Kant en la primera Crítica y que reaparece en la postulación de Dios y en *Die Religion*. El problema de la relación entre la moral y la religión se juega entre las preguntas de “¿Qué debo hacer?” (“*Was soll ich tun?*”), y “¿Qué me cabe esperar?” (“*Was darf ich hoffen?*”)⁷⁰¹, (de las famosas preguntas del Canon de la primera Crítica la primera (¿Qué puedo saber?) ha quedado resuelta en el primer capítulo de este trabajo). El hacer y el esperar, la moral y la fe racional tienen que ocupar cada una su lugar. El abuso de alguna de ellas, sobre todo de la tercera, conduce a romper el equilibrio y la autonomía de la voluntad puede verse dañada. Si se prescinde de la felicidad y del Bien sumo, el hombre puede caer en la desesperanza, pero si se le da demasiada importancia la moral acaba siendo un poner las distintas inclinaciones en la balanza.

A pesar de que en el Canon el vínculo entre los dos elementos del Bien sumo sea más ceñido, se puede apreciar ya la separación por parte de la moral de los motivos sensibles.⁷⁰² Kant afirma la existencia de leyes morales puras, que surgen como un a priori de la razón. Son mandatos absolutos y necesarios⁷⁰³. Se entrevé, pues, lo que será el imperativo categórico. La ley moral es la que lleva al hombre a hacerse digno de la felicidad.⁷⁰⁴ En el intento de independizar a la moral, Kant, sin embargo, la pone en relación con la felicidad y, por ende, con la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Hay una división entre lo pragmático y lo práctico, esto no se puede negar. Se percibe la separación entre la felicidad y la moral,⁷⁰⁵ pero ésta no alcanza la envergadura que tendrá después. En lugar de acercar ambos elementos, Kant los irá separando. Los únicos puentes que tiende surgirán del juicio reflexionante y de necesidades subjetivas,

⁶⁹⁹ Esta idea se desarrolla en la segunda Crítica con mayor detenimiento- cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 78, A 139- 140-, pero ya puede encontrarse en la *GMS*- Cfr. *GMS*, Ak, IV, 400, A 14.

⁷⁰⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 142- 143, A 257; Ak, IV, 143, a 259 nota a pie de página.

⁷⁰¹ Kant, *KrV*. A805, B833.

⁷⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 802, B 830- A 803, B 831.

⁷⁰³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A807, B835.

⁷⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 806, B 834; A 809, B 837.

⁷⁰⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 811, B 839.

cuando ya hayan quedado definidos los contornos y las distancias entre los dos lados del abismo. Aunque conviene decir que estos contornos amenazan a veces con desaparecer. La tarea de la filosofía crítica es mantener esas fronteras.

2.1.1.4. La primera definición de la moral como hacerse digno de la felicidad.

La primera formulación del argumento moral se apoya en esa definición de lo moral como aquello por lo que el hombre se hace merecedor de la felicidad. La razón ordena que se obre para hacerse digno de la felicidad. Ésta sería la solución a la segunda pregunta, que remite a la tercera. ¿Qué puede esperar el hombre, cuando ya se ha hecho digno de la felicidad? ¿Si se hace digno de esa dicha, puede confiar lograrla? Al definir la moral como lo que hace digno de la felicidad, se vinculan ambos términos.

“cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella; que, consiguientemente, el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura.”⁷⁰⁶

En el mundo moral, aunque prescinde de los obstáculos sensibles, dicha unión sería totalmente necesaria.⁷⁰⁷ La moral sería la causa de la felicidad, pero sólo en el caso en que todos los hombres hicieran lo que deben. No obstante esto es únicamente una idea, con todo lo que implica esta noción en la filosofía kantiana. La ley sigue ordenando, aunque ese mundo inteligible no se dé de hecho, pero sin Dios ni una vida futura, la moral queda coja. Al hombre no le queda más que esperar que una razón suprema haga posible el enlace. Esa razón suprema sería considerada, a su vez, como la legisladora de la ley. También hay que suponer una vida lo suficientemente larga para que el hombre pueda cumplir con la ley moral. Se llega así a los dos presupuestos de la razón pura (el de la libertad queda la margen por ahora); son además inseparables de la obligatoriedad de la ley. Se necesita suponer un autor santo del mundo para que los principios morales no sean meras quimeras. Lo que la ley ordena debe ser posible, las consecuencias de la moral

⁷⁰⁶ Kant, *Ibidem*, A805, B833, (trad. de Ribas, Pedro, pág. 632-33), “*jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das sistem der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.*“

⁷⁰⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A808, B 836- A809, B 837.

implican la existencia de Dios. Esto es motivo suficiente para tener las leyes morales por mandamientos divinos.⁷⁰⁸

2.1.1.5. La necesidad de los postulados de la razón práctica en la formulación de la ley moral del Canon.

Kant pasa de la moral a la religión, pero con ello introduce una heteronomía en la ley, ya que, unida a ésta, surgen o amenazas o promesas. La ley moral por sí sola no es resorte bastante para el hombre, a pesar de toda la admiración que pueda despertar.⁷⁰⁹ Se precisa de la idea de Dios y de la inmortalidad del alma para que el hombre se mueva a obrar y obedezca al deber. En este aspecto Kant distingue los fundamentos objetivos, que es la ley moral, de los subjetivos o máximas, que es el Bien sumo y las ideas que éste arrastra consigo. Esto implica una proximidad entre lo provechoso y lo moral, que desaparece en los otros escritos, en donde se percibe una necesidad de pureza respecto a la ley. Las acciones no sólo han de ser conformes al deber, sino que deben hacerse por mor del deber. La buena voluntad, que propone en la *GMS*,⁷¹⁰ implica el hacer el deber por el deber. Es la voluntad determinada sólo por motivos racionales, es decir, la libertad que se vincula indisolublemente a la razón práctica.⁷¹¹ Se distancia de este modo la moral de la felicidad, el juicio que realiza el hombre respecto de lo provechoso o lo perjudicial nada tiene que ver con el fundamento de la ley moral.⁷¹²

A pesar de que esta distinción no está del todo desarrollada en el Canon, Kant trata a la felicidad como algo secundario, que no puede constituir por sí sola el bien completo del hombre. Éste no ve como justo alcanzar la felicidad a cualquier precio, sino que la subordina a la moral. La condición de que haya felicidad es el hacerse digno de ella. Pero la moral tampoco es un bien completo, necesita que las consecuencias justas se sigan de ella. Ambas quedan vinculadas en la razón práctica con la idea de Bien supremo.⁷¹³ En un mundo inteligible la felicidad se seguiría de la moralidad. De esta

⁷⁰⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A810, B 838- 812, B 840.

⁷⁰⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 813, B841.

⁷¹⁰ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 393, A 1.

⁷¹¹ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 212.

⁷¹² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad.”, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 127.

⁷¹³ Cfr. Kant, *KrV*, A 809, B 837- A 813, B 841.

forma Kant parece querer solucionar el problema de las filosofías antiguas, los cuales buscaban unir la felicidad y la moralidad.⁷¹⁴

Lo que propone Kant es una teología moral frente a la teología especulativa, que ha acabado en fracaso. El argumento moral, aunque no sea una demostración, logra lo que la teología trascendental y la natural no consiguieron.⁷¹⁵ La divinidad es un supuesto imprescindible para los fines esenciales de la moral, que son los que mayor interés despiertan en el hombre. Esto conduce a la religión, es decir, a considerar la ley moral como proveniente de Dios.⁷¹⁶ La independencia de la moral no ha alcanzado su esplendor, pero ya puede verse la subordinación de la religión respecto de ella. La teología tiene como función inmanente la de servir a la moral, conduciendo al hombre al cumplimiento de la ley. Se instaura la creencia moral que sostiene en cierta medida la ley moral, al constituir el motivo subjetivo de la misma.⁷¹⁷ En el Canon la increencia en Dios y en la vida futura hace peligrar el edificio moral y la obligatoriedad de la ley. El único problema que podría surgir es que hubiera un hombre carente de sentimientos morales, al cual las leyes morales le dejaran indiferentes. Sin embargo, tal ser no existe según Kant.

2.1.1.6 El papel del sentimiento en la ley moral para el ser racional finito.

Conviene hacer un pequeño inciso en este aspecto, porque el problema que plantea aquí el filósofo alemán propone una línea que podría resquebrajar todo su edificio moral. Kant rechaza la idea de que haya personas indiferentes hacia las cuestiones morales.⁷¹⁸ Su metafísica de las costumbres se funda en la razón, pero implica que en el hombre se despierte un interés subjetivo por los problemas prácticos. ¿Qué ocurriría si hubiera un ser racional finito que no tuviera este interés, al cual la razón práctica no le hiciera inclinar su espíritu, sino que realmente le dejará indiferente? El mismo Kant se percató de que semejante ser es incompatible con la ética y así lo enuncia en el Canon.⁷¹⁹ Parece que la independencia de la moral respecto de un cierto interés o sentimiento no es completa. De suponer un ser racional que no tuviera ese sentimiento o carácter moral (*moralischer Gesinnungen*), como el mismo Kant lo denomina, habría que replantearse la

⁷¹⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 126- 128, A 227- 230.

⁷¹⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 815, B843-A 816, B 844.

⁷¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 819, B 847.

⁷¹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 828, B 856.

⁷¹⁸ Cfr. Gómez, Carlos, "El ámbito de la moralidad: Ética y Moral" en *La aventura de la Moralidad*, pág. 24; cfr. López Aranguren, José Luis, *Propuestas morales*, en *Obras Completas*, Cap. II.

⁷¹⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A829, B857- A830, B858.

fundamentación ética. El filósofo de Königsberg afirma que para tal hombre la creencia en Dios sería sólo negativa, no produciría buenas acciones, pero al menos serviría de freno a la mala conducta. Pero en la primera Crítica puede verse la importancia de la idea de Dios, que induce a obrar moralmente o, al menos, evitando el mal, a la persona indiferente frente a la ley moral.

Un ser que fuera indiferente a este carácter moral, como podría ser un miembro de un pueblo de demonios⁷²⁰, ¿podría reconocer la obligatoriedad de la ley? ¿Sería capaz de distinguir lo que se debe hacer y lo que no? Desde la perspectiva del Canon, le faltaría el motivo subjetivo, que es el Bien supremo y la postulación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma; lo mismo ocurriría con la idea de respeto, que surge en la *GMS* y en la *KpV*.⁷²¹ En un ser totalmente indiferente a lo moral, ¿se despertaría esa admiración, ese respeto por la ley? Hay, pues, un supuesto que está en la base de la razón práctica, ese carácter moral (*moralischer Gesinnungen*). La idea de que la moral en el hombre tenga que ver con un sentimiento, aunque sea de índole racional y moral,⁷²² conlleva la conciencia de límite y de pasividad, la idea de que la ley moral representa una autolimitación de la libertad (éste podría hacer también el mal)⁷²³, y toda limitación produce un sentimiento. El sentimiento moral, el respeto, es la muestra del límite, de la finitud del hombre frente al deber.

Por otro lado, ¿dónde se funda ese carácter? Kant parte del hecho de que el hombre es un ser moral, o que puede comportarse moralmente. Si la obligatoriedad de la ley moral depende de que se despierte en el hombre ese sentimiento o carácter, entonces la moral ¿queda subordinada en última instancia a lo sensible, a un sentimiento racional? Sin embargo, no hay tal subordinación, ya que la ética kantiana no reposa en ningún sentimiento. Su verdadero asidero es la comprensión racional de que los hombres son responsables de sus actos, de que se los imputan unos a otros. El sentimiento de respeto cumple una función subjetiva para que el hombre, como ser sensible, acoja en su máxima la ley moral. Pero para Kant es un sentimiento a priori, no puede no darse, es constitutivo

⁷²⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 35, B 32. La idea de un pueblo de demonios proviene de *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 366.

⁷²¹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 400, A 14; *KpV*, Ak, V, 72, A 127.

⁷²² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 76, A 135; Ak, V, 78, A 139.

⁷²³ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 213.

del ser humano. Si no se diera, ese hombre habría dejado de ser propiamente humano. Y el fracaso es siempre posible, porque ser humano es también una tarea.

A pesar de esto, la *KpV* deja claro que el fundamento último o *ratio essendi* de la ley moral es la libertad,⁷²⁴ y que la base moral es la misma ley moral o imperativo categórico.⁷²⁵ La fundamentación no ha quedado completa ni en el Canon ni en *GMS*, por ello Kant vuelve sobre este tema y surge la segunda Crítica, centrada totalmente en la razón práctica. Pero ésta sufrirá un giro importante, una purificación de los motivos morales. Con ello el filósofo alemán pretende solucionar los problemas que quedan vigentes y separar la ley moral de la felicidad, lograr una auténtica autonomía de la voluntad. Pero la cuestión arriba planteada de un límite respecto de algunos aspectos morales siempre quedará abierta.

*“¿Qué es exactamente lo que quiere decir con «merecer la felicidad»? ¿Por qué ha de merecerse la felicidad? Y ¿por qué se merece precisamente mediante la acción moral? Mientras estas preguntas no estén respondidas queda una escisión abierta en la concepción del hombre. Y lo moral queda infundado. Aunque Kant continuó siempre haciendo uso de la fórmula dicha, trató de respaldarla con una reflexión filosófica seria.”*⁷²⁶

2.1.2. La purificación de la ley a través de la noción de “buena voluntad” y de la categorización de la ley.

2.1.2.1 La buena voluntad kantiana.

Como el mismo Caffarena asegura, Kant no deja de intentar fundar la moral, de ahí la evolución que se produce desde el Canon de la primera Crítica a la *KpV*. El punto de inflexión de este cambio es el concepto de “buena voluntad”, con el que comienza la *GMS*.⁷²⁷ Ya no se define a la moral como lo que conduce o debería conducir a la felicidad,⁷²⁸ sino que se busca el principio moral incondicionado.⁷²⁹ Las leyes

⁷²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 4, A 5 nota a pie de página.

⁷²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V 31, A 56.

⁷²⁶ Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 176; López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 581.

⁷²⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 393, A 1.

⁷²⁸ Aunque se mantiene la idea de que la moral es la condición de hacerse digno de la felicidad- Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 393, A 2.

⁷²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 394- 395, A 3- 4; Ak, IV, 432, A 73.

pragmáticas y la moral se distancian, ya que la última hace abstracción de todo contenido material.⁷³⁰ No hay promesas ni castigos que jueguen ni siquiera el papel de fundamento subjetivo; hay una ley moral, que se vuelve categórica.

*“La ley moral se expresa en un imperativo categórico, no en uno hipotético que dijera por ejemplo: si quieres ser feliz y vivir en el cielo en una vida asegurada por Dios, entonces cumple con el deber. El principio moral hace abstracción (en él, no en el ámbito global a él subordinado de infinitas posibilidades) de todo cálculo de felicidad o provecho, de promesas o amenazas.”*⁷³¹

Kant se da cuenta de que hay una incompatibilidad entre una ley a priori, basada sólo en la razón, y la dependencia entre la moral y la existencia de Dios. La autonomía de la moral le lleva a cambiar la postura mantenida en el Canon. El postulado de la existencia y el de la inmortalidad del alma dejan de jugar el papel de motivos (*Bewegungsgrund*) respecto al deber. Éste y la felicidad se distancian, pero se mantiene la relación entre el mundo inteligible y el Bien sumo.

1. La pureza de la ley moral.

Todos los cambios entre el Canon y los escritos prácticos se podían resumir con la categorización del deber. Conviene exponer cómo se desarrolla la pureza de la ley desde la *GMS*, partiendo del concepto de “buena voluntad”, hasta la formulación del imperativo categórico. La buena voluntad se convierte en la piedra angular de la filosofía moral. Esta voluntad va a ser incondicionada. Kant se propone en la *GMS* hallar el principio supremo de la moralidad, que sirva de base a toda decisión moral.⁷³² Dicho principio, semejante al *êthos* griego, no puede apoyarse en nada empírico, ha de ser incondicionado.⁷³³ Toda capacidad, facultad o talento en el hombre tiene valor condicionado, sirve para algo, es decir, es un medio. La bondad o maldad de estas facultades depende de la intención en el obrar⁷³⁴ y no sólo de la conformidad a la ley

⁷³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 399- 400, A 13- 14.

⁷³¹ Rivera de Rosales, Jacinto, Kant: la buena voluntad.”, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 129.

⁷³² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 392, A XV.

⁷³³ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 212.

⁷³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 399- 400, A 13

moral, pues en caso contrario el acto sería legal pero no moral.⁷³⁵ Por ello, sólo hay una cosa que puede ser llamada buena sin restricciones y ésta es la “buena voluntad”⁷³⁶.

Con esto se produce una interiorización de la moralidad. El peso moral lo tiene la disposición de ánimo (*Gesinnung*), las acciones dependen de la voluntad con la que se actúa.⁷³⁷ Esta valoración incondicionada de la intención señala la verdadera fuente de la moral, que no se encuentra en los objetos, sino en la subjetividad, ya sea la individual como la comunitaria. Este nivel de subjetividad es el que Kant denomina puro o trascendental.

Hay que tener en cuenta que se trata de un a priori, y todo a priori, siendo anterior a la experiencia en el orden ontológico, se da a la vez que lo empírico, no existe lo uno sin lo otro. La voluntad se orienta, por tanto, a la praxis, al mundo. Al igual que la conciencia trascendental se determinaba por el tiempo y por la pasividad, la moral es despertada por el mundo. Sin distinción no hay conciencia, sin mundo no hay conciencia de las cosas ni conciencia de sí.⁷³⁸

Con esta noción de una voluntad buena de forma incondicional, Kant se separa de lo que había propuesto en el Canon, ya que la buena intención no mira a ningún fin, mucho menos a la felicidad.⁷³⁹ Él mismo lo afirma: no hay nada que se pueda añadir o quitar a esa disposición de ánimo.⁷⁴⁰ Precisamente por ello es incondicional, aunque no llegara a realizarse nunca, aunque tropezara con innumerables obstáculos, su valor seguiría intacto. Valor que el hombre está llamado a perseguir y que despierta en él el mayor de los respetos. Se puede traer a colación el famoso ejemplo de la amistad sincera de Kant. Aunque no haya habido ninguna amistad realmente sincera, no es motivo para no seguir buscándola ni para que ese ideal no brille con todo su esplendor⁷⁴¹. Sin obviar por ello que la “buena voluntad” está orientada a la acción, no se queda en un simple deseo.⁷⁴² La

⁷³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 398, A 10

⁷³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 393, A 1- 2.

⁷³⁷ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 169- 170

⁷³⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 131ss.

⁷³⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 396, A 6- 7.

⁷⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 394, A 3.

⁷⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 408, A 28.

⁷⁴² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 169.

felicidad queda en un segundo plano, no puede entrometerse en el fundamento de esta voluntad, ya que dejaría de ser incondicionada.

Además la felicidad es sólo uno de los elementos del fin último del querer del hombre, aquello hacia lo que tienden las inclinaciones; hay un fin superior a éste, el que es propio de la razón.⁷⁴³ El fin supremo de la razón es la “buena voluntad”, que pone en relación al hombre con el Reino de fines. La razón en cuanto pragmática no puede jugar más que el papel de medio, juzgando prudentemente qué camino escoger, cuándo, de qué manera, etc.⁷⁴⁴ Pero éste no es el fin de la razón, ya que, incluso, parece que en lugar de acercarse a la felicidad, lo que hace es alejarnos de ella. El verdadero destino de la razón es la “buena voluntad”, que es el bien supremo y debería ser la condición de los demás bienes. La felicidad y los demás bienes quedan subordinados a ella, incluso se debe prescindir de ellos si van contra el principio moral.⁷⁴⁵

Para el desarrollo de este concepto de “buena voluntad” Kant propone la idea de deber, que tiene en cuenta la limitación y los obstáculos de la naturaleza humana. El deber se convierte en la piedra de toque de la ética kantiana. Las acciones deben ser no sólo conformes al deber, sino hechas por deber. Ya no vale que el motivo impulsor sea la obtención de la felicidad a través de la moral. Si la acción es realizada escondiendo alguna inclinación, ya no es moral, sino un mero obrar egoísta, aunque pueda ser conforme al deber y por tanto legal. Cabe destacar aquí otro de los ejemplos kantianos, el del comerciante astuto que mantiene los precios no por deber, sino por un motivo egoísta, el de no perder la clientela. La acción exteriormente es legal, ya que no viola la ley ni es contraria a la misma; pero esconde un motivo que no es moral.⁷⁴⁶ No se puede asegurar, mirando sólo la acción externa, que la intención con la que se obra sea moral.

Con esto Kant ya ha dado un giro respecto al Canon. El motivo impulsor (*Triebfeder*) no es la promesa de felicidad ni la vida futura, sino la ley pura sin adornos ni ventajas. En este aspecto Kant llega a plantear una moral totalmente rígida, en la que

⁷⁴³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 395- 396, A 4- 6; cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 42, sigs; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 173.

⁷⁴⁴ Conviene aquí distinguir entre lo que aconseja la razón pragmática respecto de la felicidad y lo que afirma la razón práctica. Ésta postula que el justo sea feliz, lo que le conduce a la idea de Dios.

⁷⁴⁵ En la segunda Crítica Kant matizará la relación entre la moral y la felicidad, ya que no son necesariamente opuestas- Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 93, A 166.

⁷⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibíd.*, Ak, IV, 397- 398, A 8- 10.

no cabe ninguna mezcla de lo sensible, ni cuando las inclinaciones sean conformes al deber ni cuando parezca ayudarlo. En este caso las inclinaciones no pueden jugar el papel de fundamento. La única forma de saber si la acción es realmente buena es que sea por deber. Cargar el peso moral en la intención lleva consigo esta inseguridad a la hora de saber si la acción es o no moral.⁷⁴⁷ Al hombre siempre le queda la duda respecto a su actuación, no sabe si escondidamente se ha introducido un motivo impuro.

El distanciamiento con el Canon es obvio. Ya no vale que Dios y la promesa de felicidad sean el motivo subjetivo. La postulación de la divinidad y de la vida futura queda relegada a un tercer momento, que, aunque forma parte de la razón práctica, no juega ya nada respecto a la fundamentación del principio supremo de la moralidad. El papel de Dios vendrá cuando la moral ya está cimentada; a pesar de ello, al recuperar la idea de Dios como posibilidad de unión entre la felicidad y la libertad, la máxima puede verse contaminada. Aunque esta idea se desarrollará más adelante, parece necesario esbozarla ahora. La categorización de la ley excluye a Dios y la inmortalidad del alma, al recuperarlos para hacer posible el Bien sumo se corre el riesgo de inclinar la balanza y dejar entrar las máximas patológicas.

*“Es muy posible que ese Dios omnipotente, omnisciente y santo sea para la esperanza y la acción libre un “reaseguro” excesivo y resuelva tanto el problema de nuestra inseguridad en el ser, que, como un boomerang, ponga en peligro el principio sobre el que se ha construido todo el sistema,”*⁷⁴⁸

La razón práctica implica un equilibrio entre la pureza de la ley y las consecuencias que el hombre puede esperar de su cumplimiento. Si el peso se inclina hacia las consecuencias, la ley se convierte en meros consejos, imperativos hipotéticos, para alcanzar la felicidad. Si, por el contrario, la báscula se vuelca demasiado hacia la rigidez del deber, se acaba proponiendo una ética que no tiene en cuenta la finitud humana. Esta es una de las críticas que se le han hecho a Kant, pero, a mi juicio, es una crítica injusta. Kant mantiene los dos elementos, dando primacía, eso sí, a la pureza de la ley. En la *GMS* y en la *Analítica de la KpV* se centra en fundar el principio moral, sin que pueda introducirse ninguna excusa respecto a su cumplimiento; pero se percata del obstáculo que tiene que superar el hombre, como muestra el tratamiento del concepto de

⁷⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 406, A 25.

⁷⁴⁸ Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 136.

mal que hace en la Religión⁷⁴⁹ y de la necesidad del ser racional finito de aspirar a la felicidad.

2. Una ley formal.

El darse cuenta que existe este obstáculo, mencionado anteriormente, no impide que proponga una noción de deber rígida. El bien se realiza por deber, no por inclinación. El valor de las obras hechas por deber no está en las consecuencias, sino en la intención, además de en la conformidad a la ley moral. Las consecuencias de la acción, en el sentido del beneficio material, no tienen ningún peso moral. Se deja fuera toda inclinación y todo provecho, incluyendo a la felicidad. La voluntad del hombre se encuentra entre el deber, principio formal de la razón, y las inclinaciones, principio material. El hombre está en una encrucijada, en tensión respecto a estos dos principios.⁷⁵⁰

Para que la acción sea moral, es el principio formal el que debe determinar al hombre. Estas dos ideas, de que las acciones deben ser hechas por deber y que no se pueden tener en cuenta los efectos que vayan a resultar de ellas, llevan a una tercera, la necesidad de que las acciones sean por respeto a la ley. El respeto sólo se despierta cuando no hay ningún interés en las consecuencias de la acción. Es un sentimiento que depende de la razón, de lo formal, no de lo material.⁷⁵¹ Las acciones no pueden depender de nada más que de la forma; se hace abstracción de todo objeto de la voluntad. Sólo queda para determinar a la voluntad la mera forma de la ley.⁷⁵² El respeto será a partir de la *GMS* el único fundamento subjetivo que pueda tener el hombre. La separación con el Canon queda consolidada. No hay otro factor que la representación de la ley en la voluntad.

A través de la experiencia no se puede probar que haya ni una sola acción moral. La verdadera causa siempre queda incognoscible, incluso para uno mismo. El hombre tiene además la tendencia a excusarse a sí mismo, a creer que el motivo de su máxima es noble, cuando puede esconder un interés egoísta. Parece que el yo siempre se excusa en cuanto se examina las conductas de cerca⁷⁵³. Este pesimismo de Kant, que se funda en la

⁷⁴⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29- 32, B 21-26.

⁷⁵⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 400, A 13- 14.

⁷⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 400, A 14-15

⁷⁵² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 402, A 17.

⁷⁵³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 406- 407, A25- 27.

historia y en la experiencia, no es incompatible con la idea de “si debo, puedo”.⁷⁵⁴ La ley se convierte en algo trabajoso para el ser humano, por causa de esta tendencia a dejarse llevar por su egoísmo, pero no es imposible. No en vano la virtud, ya según Aristóteles, era el más difícil de los caminos⁷⁵⁵. No importa que en la historia no se encuentren ejemplos de deber puro, la razón lo sigue ordenando. Si la razón lo ordena ha de ser posible, la razón sólo manda aquello que está en poder de cada uno. Esto es muestra de que el mandato no se funda en la experiencia, sino en la mera razón. Los ejemplos no agotan nunca la idea de moralidad, por lo tanto no se puede deducir de ellos los mandatos morales. Los ejemplos sirven de estímulo, ya que muestra la posibilidad del cumplimiento con la ley.⁷⁵⁶ Esto no autoriza a que se base la ley en ellos, ésta tiene su único cimiento en la razón.

La moral queda purificada de todo motivo impulsor, ya sea el egoísmo, ya las inclinaciones, ya la idea de un Dios con una promesa de felicidad en justa medida. Su fundamento es el deber. Kant defiende una moral sin mezcla de antropología, de psicología, de física o de teología⁷⁵⁷. Si la moral se dedujera, por ejemplo, de la antropología, sería aplicable sólo al hombre; pero los principios morales se desprenden de la razón en general, se aplican a todo ser racional⁷⁵⁸. Si se los obtuviera de la teología, ¿qué ocurre con el ateo?, ¿deja de sentir la obligación moral? Cualquier intento de fundar la ley moral en principios que no sean de la razón pura y de la libertad acaba con ella.

La importancia de que el deber permanezca puro es esencial en su filosofía. Ya se han visto los peligros que se ciñen alrededor de ella y que pueden llevarla a caer en una moral fundada en la teología o en la psicología científica. La *praxis* se revela contra ello. El entendimiento común conoce, sin necesitar de ninguna filosofía,⁷⁵⁹ que la ley requiere una representación pura, sin atractivos empíricos⁷⁶⁰. El desinterés de la acción es fundamental. No es que el hombre deje de obrar por representación de fines,⁷⁶¹ sino que

⁷⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 408, A 28; *Die Religion*, Ak, VI, 45, B 50; Ak, VI, 62, B 76; *Der Streit*, Ak, VII, 58.

⁷⁵⁵ Cfr. Aristóteles, *Et. Nic.*, 1106b, 30-35.

⁷⁵⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 409, A 30. Esta idea la desarrolla Kant en los escritos de *Die Religion* -Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 62, B 77; Ak, VI, 63, B 78.

⁷⁵⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 410, A 33.

⁷⁵⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 411- 412, A35.

⁷⁵⁹ Salví Turró trata el tema del conocimiento previo a toda reflexión y filosofía de la bondad. La filosofía transcendental sólo saca a la luz las condiciones de posibilidad de la conducta moral. Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 210.

⁷⁶⁰ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 403- 404, A 20.

⁷⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 412, A 36.

hay en sí unos fines superiores a los sensibles⁷⁶². Estos son los fines de la razón. Siguiendo la noción de *praxis*, se podría decir que la acción es ella misma el fin, no es preciso un fin fuera de ella, no hay necesidad ni de amenazar ni de prometer.⁷⁶³ Hay que ser libres por ser libres, porque en ello nos va nuestro más propio ser, no por las posibles consecuencias. El principio supremo de la moralidad es él mismo suficiente para imponerse sobre las inclinaciones del hombre, aunque no siempre lo consiga.

La moral es un a priori de la razón⁷⁶⁴. Es por la pureza de su origen en la libertad por lo que la ley tiene dignidad. Cuando se añade algún elemento empírico la acción pierde valor. El principio supremo de la moralidad será formal, universal y necesario. Sólo los seres racionales pueden obrar por representaciones de leyes, ya que para ello se precisa de la razón. Cuando es la voluntad o la razón práctica la que determina la acción, éstas son, necesarias no sólo objetivamente, sino también en el plano subjetivo. Pero en el hombre no ocurre así, ya que hay otra influencia al margen de la razón práctica. Las acciones son subjetivamente contingentes⁷⁶⁵. La moral se reviste de la forma de un mandato, para superar el peso de las inclinaciones. Por ello, el principio moral se representa en el hombre como un imperativo categórico. La tendencia de la voluntad finita de dejarse arrastrar por sus deseos y egoísmo es constreñida por la ley moral.

La idea de una voluntad santa, que obedezca a la ley sin verse obligada a ello, surge como contraposición a la voluntad humana que se halla escindida entre dos mundos, el sensible y el inteligible, lo patológico y lo racional, entre la facultad superior de desear y la inferior.⁷⁶⁶ El imperativo muestra la finitud del hombre, la relación entre las leyes objetivas y su imperfección subjetiva por la dependencia del hombre con respecto al mundo, dependencia por la que surgen las inclinaciones. El hombre tiende, por un lado, a la dependencia respecto a las inclinaciones, y, por otro, a la espontaneidad y libertad, que implica la acción realmente moral.⁷⁶⁷ La búsqueda de la felicidad, que es una ley natural,⁷⁶⁸ propia del hombre como animal, pone de relieve la heteronomía del ser finito.

⁷⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 396, A 7-8.

⁷⁶³ Cfr. Gómez, Carlos, “El ámbito de la moralidad: Ética y Moral” en *La aventura de la Moralidad*, pág. 38.

⁷⁶⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 411, A 34.

⁷⁶⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 412- 413, A 36- 37.

⁷⁶⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 413- 414, A 38-39.

⁷⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 413- 414, A 38 nota a pie de página; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 175.

⁷⁶⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 399, A 12.

La influencia de lo finito, de la dependencia en el hombre hace que la ley moral aparezca en nuestra conciencia como un imperativo, la ley es un mandato. La libertad se convierte en obediencia a sí misma por los dos intereses que se hallan en él. El hombre es el ser entre dos mundos, que oscila entre las inclinaciones y la ley. Gracias a este conflicto entre los deseos y la moral, la ley moral se convierte en un mandato. Se muestra como una exigencia, la cual hará que el hombre tome conciencia de su libre arbitrio y que la buena voluntad resalte con mayor claridad⁷⁶⁹.

2.1.2.2. De los deseos a la libertad.

Antes de seguir profundizando en la fundamentación de la moral que realiza Kant conviene detenerse en la diferencia entre los deseos y la libertad. Siguiendo algunas indicaciones de Kant, vamos a dar aquí una interpretación de cómo podríamos comprender el paso filosófico del deseo (inferior) a la conciencia de la libertad. Dicha diferencia queda patente en la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico,⁷⁷⁰ entre la felicidad y la moralidad.

Hay dos formas fundamentales de querer, el deseo y la voluntad pura, entendidas como facultad inferior y superior de desear.⁷⁷¹ Ambas están enfocadas hacia lo incondicionado, ya que son manifestaciones del querer⁷⁷². Pero pueden entrar en conflicto, ya que las inclinaciones, como muestra de la finitud del hombre⁷⁷³, chocan en ocasiones con la voluntad pura,⁷⁷⁴ que manifiesta la espontaneidad, la acción originaria, la libertad.⁷⁷⁵ La voluntad, a la que Kant denomina la facultad de desear superior, se dirige hacia la acción en cuanto acción, es decir, a la praxis griega.⁷⁷⁶

⁷⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 397; A 8.

⁷⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 414, A 39.

⁷⁷¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 22, A 41.

⁷⁷² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Pág. 193.

⁷⁷³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 405, A 23.

⁷⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 412, A 36; Ak. IV, 453, A 110; *KpV*, Ak. V, 6, A 10 nota a pie de página.

⁷⁷⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "Una reflexión trascendental sobre lo divino" en *Éndoxa I*, pág. 150; "La moralidad. Hegel versus Kant I", en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 175.

⁷⁷⁶ Aunque cabría destacar aquí la lectura que realiza Lebrun que separa la acción moral de Kant tanto de la *poiesis* como de la *praxis*. "Desde entonces, el fin ya no es definido absolutamente como el término de una ejecución: objeto exterior al acto que lo produce (*poiesis*) o término inmanente a la actividad (*práxis*). (...) El "derecho del señor" ya no es, por tanto, el del propietario (o el del protector), como tampoco el del usuario, como pensaban los griegos: se sitúa en un más allá de nuestras relaciones con los bienes y las metas tal que él mismo aparece como más acá de ellos." Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la Metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 492. El concepto de fin cambia de sentido, no se refiere a un fin a realizar sino una voluntad que es capaz de dejar de lado lo sensible y de determinarse a obrar por sí misma. Pero este punto entraría en la *KU*, que se analizará más adelante.

1. Deseo y finitud.

El deseo parte de la conciencia de la carencia,⁷⁷⁷ de la finitud, pero dicha conciencia se despierta a través de la frustración. La conciencia empírica siempre supone un límite, una finitud y, por tanto, una frustración, un darse cuenta de lo otro como distinto de uno. Surge como contraste entre existencia y no existencia, entre realidad y mera posibilidad. La realidad es lo dado, el terreno del deseo es el de lo posible. La frustración, por lo tanto, es la constatación del desajuste entre la realidad y la posibilidad. El dolor conduce al reconocimiento de la individualidad subjetiva, que se identifica con el deseo. El deseo implica esa conciencia empírica.⁷⁷⁸ El yo empírico se expresa como deseo y a través de él se da cuenta del mundo.

*“la facultad de desear es esa vuelta, por medio de una acción real, física, del sujeto hacia al mundo para transformarlo y hacer que esa dependencia sea beneficiosa. Si lo consigue, eso le proporciona placer. El conjunto indeterminado de esos placeres es la felicidad, al menos en su primer significado.”*⁷⁷⁹

Con ello aparece la aceptación pragmática de la realidad.⁷⁸⁰ El mundo se convierte en un instrumento de los deseos⁷⁸¹ y separa del mero instinto animal. Se muestra así también la realidad fenoménica del mundo, ya que puede ser transformado para adaptarse al querer del hombre. En este sentido se podría distinguir, siguiendo la sugerencia de Rivera de Rosales, entre la transformación mágica y la real. En el primer caso se intentaría vanamente ajustar todo al antojo del hombre. En el segundo caso el desajuste entre la realidad y lo que propone la facultad desiderativa conduce a la transformación real, pero con esfuerzo y limitadamente. El hombre se da cuenta de que no lo puede todo, no lo controla todo, a partir de ahí reconoce que hay una realidad distinta a la suya, que puede ser transformada a través del esfuerzo.⁷⁸² Se tropieza con una realidad que no protagoniza,

⁷⁷⁷ El deseo, al partir de la carencia, convierte al hombre en un ser menesteroso- Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 25, A 45.

⁷⁷⁸ Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 111-112.

⁷⁷⁹ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Pág. 194. También puede destacarse esta idea en Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 151- 152, 158.

⁷⁸⁰ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 416, A 42- 43; *KU*, Ak, V, 172, B XII-XIII.

⁷⁸¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 430- 431, B 388- 391.

⁷⁸² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 112-113.

pero que puede servir a sus propios fines.⁷⁸³ Esta idea marca el carácter realista empírico de la filosofía kantiana.⁷⁸⁴

El problema del deseo es que acaba en esa frustración y en contradicción.⁷⁸⁵ Esto se debe a que busca lo incondicionado, pero condicionándolo a su deseo. Por otra parte intenta encontrar esa totalidad en la realidad del mundo y eso le hace dependiente de esa misma realidad. El sujeto no se hace en este nivel consciente de su propia espontaneidad. La necesidad de poseer estos objetos hasta el infinito es lo que se denomina pasión. Ésta se basa en la razón, que busca lo infinito e incondicionado, pero a la vez la destruye. Se funda en ella y la utiliza para conseguir lo que se propone. En esta reflexión el deseo se hace reflexivamente consciente de sí mismo.⁷⁸⁶ De ahí surge la voluntad, aunque es en un principio una razón instrumentalizada. La razón es pragmática, no enteramente libre, autónoma.⁷⁸⁷

La entrada de la razón supone un paso importante, ya que se deja atrás el instinto, que es un deseo inconsciente de sí mismo, y se abre el espacio de la conciencia reflexiva.⁷⁸⁸ En él se encuentra el juego, la comparación de unos deseos con otros. Aparecen un nuevo tipo de deseos atados a la sociedad e independientes de la naturaleza, que abren un abanico de posibilidades.⁷⁸⁹ Se desarrolla la capacidad de elegir y la conciencia de la propia espontaneidad, así como aparece también la idea de dolor y de fracaso.⁷⁹⁰ De la animalidad se pasa a la sociabilidad y a la humanidad.⁷⁹¹

El paso a la sociabilidad implica la idea de una intersubjetividad. La conciencia del deseo aparece cuando hay otros deseantes, con los que convivir y entrar en conflicto, trabajar y transformar el mundo. Da lugar al comercio, la moda, la guerra, es decir, es lo que va configurando la civilización, la cual se apoya tanto en la necesidad del otro como

⁷⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 114.

⁷⁸⁴ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, Pág. 195.

⁷⁸⁵ La salida del instinto y la apertura del espacio de la libertad lleva al hombre a sufrir infortunios y males- Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 114- 116.

⁷⁸⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión transcendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 158-159.

⁷⁸⁷ Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 113; *GMS*, Ak, IV, 417- 419, A 44- 49.

⁷⁸⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 44, A 76.

⁷⁸⁹ Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 111.

⁷⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 114- 115; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, Pág. 196.

⁷⁹¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 26, B15; *KU*, AK, V, 432, B 392- 393

en el egoísmo y la oposición entre los deseantes.⁷⁹² Se describe de esta manera el paso de la animalidad a la humanidad. Ambas son disposiciones al bien,⁷⁹³ pero no están libres de posibles conflictos y males, como son la guerra, el ansia de dominio o la explotación de unos hombres por parte de otros.

2. La dialéctica del deseo.

En este estado de pasión la conciencia empírica considera a los objetos de deseo como si tuvieran valor absoluto. Ello conduce a la dialéctica del deseo,⁷⁹⁴ siguiendo la sugerencia de Rivera de Rosales. Por mi parte, prefiero ajustarme a esta interpretación por considerarla apropiada con el sentido de lo que expresa Kant, aunque no se encuentre literalmente en el filósofo de Königsberg.

El Yo acaba en una serie de contradicciones, ya que no se llega a ese absoluto anhelado. Los deseos dejan insatisfecho al hombre, que como Fausto busca decir: “*Detente, pues ¡eres tan bello!*”⁷⁹⁵ Quiere alcanzar esa felicidad completa, de la que siempre se ve privado. Lo único absoluto es el mismo deseo, todo lo demás queda instrumentalizado. Busca lo absoluto objetivo, pero ese objeto absoluto está en realidad condicionado por la idealidad de la forma del deseo: el deseo quiere que a él se acomode el objeto. Además de encontrar lo absoluto, la subjetividad, al ser definida como acción, dejaría de darse. El deseo quedaría absorbido por lo absoluto y el hombre se convertiría en una marioneta, en un títere.⁷⁹⁶

No obstante, tampoco cabe eliminar todo deseo,⁷⁹⁷ ya que la subjetividad surge de la tensión entre la finitud y la espontaneidad. La contradicción se produce entre la espontaneidad y la absolutización de la finitud. La dialéctica del deseo lleva a la destrucción de la razón y, con ello, de la subjetividad. El fracaso tiene su origen en el

⁷⁹² Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII 20-21; *KU*, Ak, V, 432, B 392- 393.

⁷⁹³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 26- 27, B 16- 18.

⁷⁹⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 405, A 23.

⁷⁹⁵ Goethe, *Faust*, pág 423, (ed. Cátedra).

⁷⁹⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 158-161.

⁷⁹⁷ La eliminación de todo deseo es precisamente lo que Kant critica al estoicismo. La escuela estoica hace al sabio completamente independiente de las inclinaciones y, por tanto, de la naturaleza humana- cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 127, A 228- 229. Además hay que tener en cuenta que la felicidad, como meta de los deseos, es un fin natural al hombre- cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 415- 416, A 42.

camino elegido,⁷⁹⁸ se vislumbra a través del error un nuevo orden de cosas, que parte del deseo- pasión.

*“El deseo, al nivel de la reflexión racional, se enfrenta con la totalidad y pretende instrumentalizarla. En realidad no ha llegado el (re)conocimiento y aceptación de la alteridad de la otra realidad y, por tanto, tampoco al de su propia libertad y su modo de ser, cosificándola. Se erige él en lo único sustantivo y se vive acotado en su individualidad empírica bajo el principio exclusivo y mal entendido de un amor a sí. Y es justo en ese momento cuando se enfrenta a su muerte, símbolo por antonomasia de la dialéctica del deseo. (...) descubre sin embrago la finitud temporal de la existencia. Ambos, individualidad y muerte, estrechamente, unidos, constituyen una etapa necesaria para el paso a la universalidad moral.”*⁷⁹⁹

La pasión trabaja contra sí misma. Surge de la exigencia subjetiva de lo incondicionado. Su origen no es lo material, sino el mismo deseo y el choque con el otro deseante.⁸⁰⁰ Este camino lleva a una cadena infinita de medios- fines. Se tiene que dejar esta vereda y buscar otra, que no conduzca a un callejón sin salida. Es lo que Kant denomina la “revolución interior”⁸⁰¹ y da lugar a la libertad moralmente buena. El miedo a la muerte, al dolor y la frustración llevan a la subjetividad primero a poner en tela de juicio su pasión. Si, entonces, se apoya en la razón, se establece el reino de la prudencia para poner orden entre los deseos.⁸⁰² Pero esta razón prudente sigue ligada a la estructura de las cosas.⁸⁰³ Es similar a la buena deliberación aristotélica,⁸⁰⁴ que juzga la posibilidad de los deseos y su manera de llevarlos a cabo.

Tras la revolución interior la subjetividad se identifica con la voluntad pura⁸⁰⁵, no sólo primariamente con el deseo. Aparece una distinción entre estos dos elementos del querer, que según Kant se denominan la facultad inferior y superior de desear.⁸⁰⁶ No se propone la eliminación del deseo. El hombre como ser racional finito no puede

⁷⁹⁸ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 213- 214, 221.

⁷⁹⁹ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Pág. 199; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 152-1 53.

⁸⁰⁰ El choque con el otro es lo que Kant denomina “la insociable sociabilidad”- cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 21; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 360.

⁸⁰¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 47, B54; Ak, VI, 80, B109.

⁸⁰² Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 416, A 42; *KpV*, Ak, V, 36- 37, A 64- 65.

⁸⁰³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Pág. 202.

⁸⁰⁴ Cfr. Aristóteles, *Et. Nic.* 1112a- 113a; 1142b- 1143a.

⁸⁰⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 162.

⁸⁰⁶ Cfr. Kant *KpV*, Ak, V, 22, A 40.

independizarse totalmente del mundo. No hay que olvidar además que el deseo juega su papel como primer motor de la subjetividad; sin deseo no hay acción.⁸⁰⁷ En este sentido la filosofía kantiana estaría de acuerdo con la aristotélica. En ambas hay un juicio de los deseos por parte de la prudencia, sin caer en la idea estoica de la superación completa de las pasiones, miedos y deseos.⁸⁰⁸ Además la razón, como ya se ha dicho, se desarrolla gracias a los deseos.

Esta razón pragmática, jueza de los deseos, tiene como mira la felicidad y se convierte en motor de la historia. Pero la sociedad basada en el antagonismo del hombre, su insociable sociabilidad, debe dar paso a la comunidad ética.⁸⁰⁹ Con ello se entra en el terreno de la moral. Sin embargo, ésta se puede presentar a veces como contraria al deseo.⁸¹⁰ La razón pragmática puede entrar en conflicto con la razón práctica. Este choque es el que muestra a la conciencia la existencia de ambos, cuando se contraponen es cuando se toma verdaderamente conciencia de que son dos fuerzas o quererres distintos.⁸¹¹ La contraposición tendría que ser superada por la idea de Bien sumo, donde se unifican sintéticamente.⁸¹² Los pasos resultan obvios, de la pasión a la prudencia (deseo racionalmente calculado) y de ahí a la voluntad pura o moral; resta un último paso que es el del Bien sumo, unión del deseo y la libertad, de la felicidad y la moral. Con la prudencia no se sale del ámbito de la cosa, de los fenómenos, pero se da el paso a la cultura, que servirá de propedéutica para la moral.⁸¹³ La cultura consiste en el autocontrol, no en la eliminación de los deseos.

Conviene destacar lo que se podría denominar la idealidad transcendental del deseo, que evita en último término la confusión entre lo subjetivo y lo objetivo. El deseo no parte por completo de las cosas, en tal caso sería imposible controlarlo y no se podría hablar de libertad. Es esta libertad moral la que se dirige hacia la idealidad transcendental del deseo y revoluciona la máxima. El valor no está en las cosas, sino que el deseo es la condición de que éstas se manifiesten como apetecibles. El conocimiento de los deseos

⁸⁰⁷ Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 111-112; *Idee*, Ak, VIII, 19-20.

⁸⁰⁸ Cfr. Aristóteles, *Et. Nic.* 1104b. Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3- 35, B31, Ak, VI, 57, B67-68. Kant habla también del estoicismo y del error que éste comete en *KpV*, Ak, V, 111-112, A200-202; Ak, V, 127, A 228-229.

⁸⁰⁹Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII 20-21.

⁸¹⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 25, A 45; Ak, V, 36, A 63; *GMS*, Ak, IV, 405, A 23

⁸¹¹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "La Moralidad. Hegel versus Kant" en *Éndoxa 18*, pág. 403.

⁸¹² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V 113, A203.

⁸¹³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 434, B 394-395.

conduce al conocimiento de uno mismo.⁸¹⁴ Ello no implica que se pueda hablar de un voluntarismo absoluto, ya que según Kant, no hay que olvidarlo, hay un realismo empírico. Se llega con este cambio a una espontaneidad más profunda.⁸¹⁵ Este ideal es buscado por la razón, lo incondicionado que buscó a través de la pasión y la prudencia. Esta nueva espontaneidad no lo es todo⁸¹⁶, pero es absoluta porque no se encuentra atada al mundo.

2.1.2.3. La libertad transcendental y la libertad práctica.

1. La libertad transcendental en la primera Crítica.

El hombre halla un primer comienzo de su ser-acción con su libertad, una causa incausada.⁸¹⁷ El problema es que esto origina en la primera Crítica una antinomia. Conviene detenerse un momento y exponer este problema. Es la antinomia de la libertad frente al determinismo. En ella puede verse la respuesta kantiana al determinismo mecanicista de la época, sin que por ello se niegue la física newtoniana.

En este punto cabría destacar la crítica de Hegel a la exposición que hace realiza Kant de la antinomia.⁸¹⁸ La tesis de dicha antinomia defiende la posibilidad de otra casualidad distinta de la de la naturaleza, causalidad conocida con el nombre de libertad. La antítesis, por su parte, niega esta espontaneidad, decantándose por el determinismo.⁸¹⁹ Pero el argumento que sigue el filósofo de Königsberg en la tesis pasa por negar la verdad de la antítesis y viceversa. Frente a esto voy a comparar la línea que sigue Kant con la que propone Rogelio Rovira.⁸²⁰

⁸¹⁴ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 211- 212.

⁸¹⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, Pág. 206-7.

⁸¹⁶ Kant pone límites también a la libertad. Un ejemplo de esto es la exposición que realiza Kant sobre la libertad de expresión en su escrito *Was heißt*, tal idea se puede aplicar a todo uso de la libertad. La libertad supone la obediencia a la ley, lo cual marca el límite de su uso. El abuso de la libertad conlleva su destrucción. - Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 145- 146; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión transcendental sobre lo divino” en *Éndoxa 1*, pág. 155.

⁸¹⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 446, B 474. Conviene destacar que la libertad es una acción cuyo origen es la razón. No se hablaría exactamente de una acción incausada, sino de una legislación distinta de la de la naturaleza- cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 29, A 51

⁸¹⁸ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1, Buch II, Absch, 1. Kap. Anm. 2; *Gesammelte Werke*, vol. 11, pág. 114.

⁸¹⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 444, B 472- A 445, B 473.

⁸²⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 67- 69.

La prueba de la tesis consiste en proponer una causalidad distinta de la que hay en la naturaleza, ya que ésta implicaría una cadena hasta el infinito.⁸²¹ La ley de causalidad supone que siempre hay una causa anterior, un estado previo. Pero éste no puede remontarse hasta el infinito, tiene que haber un primer comienzo. Se exige la existencia de otra causalidad que evite caer en una serie infinita de causas. Hay que suponer por tanto una espontaneidad, una causalidad que inicie ella por sí sola una serie de fenómenos. Esto es la libertad trascendental. Dicha libertad no se corresponde con el concepto de libertad que tiene normalmente el hombre, el cual es de índole psicológica. La libertad trascendental muestra sólo la espontaneidad del acto, abre el campo para otra causalidad no fenoménica. Éste es el punto en el que tropieza la filosofía racionalista, ya que implica admitir una causalidad incondicionada.⁸²²

La exposición de Rovira de la tesis parte de la afirmación directa de la libertad en el hombre. Pero tal afirmación se basa en el conocimiento de las leyes morales.⁸²³ Tales leyes ponen en relieve que hay dos causalidades distintas, la de la naturaleza y la de la libertad.⁸²⁴ Éstas expresarían no una necesidad, sino un deber.⁸²⁵ Gracias a este deber se puede defender una acción originaria y espontánea en el hombre.⁸²⁶ La prueba, tal y como la expone Rovira, tiene su anclaje en los escritos kantianos⁸²⁷, por lo que se puede considerar coherente, al menos bajo mi punto de vista. De esta manera la exposición queda más clara.

La antítesis defiende que la única causalidad posible es la de la naturaleza, ya que la libertad trascendental se opone a la casualidad natural o fenoménica.⁸²⁸ No es posible un primer comienzo, todo estado tiene uno anterior. No se puede admitir una acción incausada. La libertad libera de las leyes naturales, pero también del hilo conductor que representan y de la posibilidad de conocimiento objetivo. Cuando hay ley natural, ya no hay libertad. Durante la modernidad naturaleza y libertad se oponen de igual manera que se oponen legalidad y alegalidad. Pero la postura kantiana no es ésta, sino que la libertad, según lo que él defiende, no es falta de legalidad, sino presencia de otra legalidad, la

⁸²¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 446, B 474.

⁸²² Cfr. Kant, *Ibidem*, A 448, B 476; A 451, B 479.

⁸²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 800, B 828, A 802, B 830; *KpV*, Ak, V, 3- 4, A 4-5.

⁸²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 538, B 566.

⁸²⁵ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 397, A 8; Ak, IV, 412- 413, A 36- 37.

⁸²⁶ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 67-69.

⁸²⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A547, B 575; *GMS*, Ak, IV, 455, A 113.

⁸²⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 445, B 473; A 447, B 475.

legalidad moral.⁸²⁹ Cuando el filósofo de Königsberg habla de libertad, no propone una falta de legalidad, sino una legislación distinta de la propia de la naturaleza. Nada puede existir sin ley, como él mismo afirma en *Was heisst sich im denken orientiren*⁸³⁰. La libertad práctica impondrá una ley al hombre, la ley moral.

Si se sigue con la comparación del texto kantiano respecto a la interpretación de Rogelio Rovira se tendría que partir de la negación de la libertad en el hombre. Dicha negación se basa en que todos los actos del hombre transcurren dentro del tiempo y, por lo tanto, debe regirse por la ley de causalidad,⁸³¹ tal y como se explica en la analogía de la experiencia. Al fundamentarse en un principio puro del entendimiento no cabe excepción alguna. Se debe concluir que las acciones del hombre no son libres, sino que están determinadas por sus condiciones previas. Esta argumentación también es coherente con la obra del filósofo de Königsberg.⁸³²

Siguiendo con el análisis de la libertad trascendental, cabe destacar que el primer comienzo que supone la libertad trascendental no es en el orden temporal, sino sólo en el causal⁸³³. La libertad trascendental es una idea pura de la razón, que no toma nada de la experiencia. La razón exige un primer principio en la cadena de causas para poder obtener una totalidad. El peso de esta antinomia es obvio, ya que la libertad práctica se apoya en el concepto de libertad trascendental⁸³⁴. En el Canon de la primera Crítica Kant distingue entre la libertad trascendental y la práctica,⁸³⁵ pero luego ambos conceptos se identificarán hasta que la distinción desaparezca en la *KpV*.⁸³⁶ La libertad en sentido práctico es la independencia respecto a lo sensible. Si sólo se diera la ley de la naturaleza todo quedaría determinado por ella, lo que supondría el final de cualquier libertad, no únicamente de la trascendental. Ésta abre el camino para otras nociones de libertad, lo

⁸²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A446, B 474; A541, B 569.

⁸³⁰ Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 145- 146, pág. 24-25 de la trad. Rogelio Rovira; Otro punto que se puede destacar en esta misma línea es el ejemplo de la paloma, que cree que volaría más alto sin aire, sin darse de que es el aire el que le permite volar- cfr. Kant, *KrV*, A 5, B9; cfr. Gómez, Carlos, “El ámbito de la moralidad: Ética y Moral” en *La aventura de la Moralidad*, pág. 31.

⁸³¹ Cfr. Kant, *KrV*, A449, B 477.

⁸³² Cfr. Kant, *Ibidem*, A189, B 232; A550, B 578.

⁸³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 450, B478; A 551-552, B579-580.

⁸³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 533, B561.

⁸³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 802, B 830.

⁸³⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 29, A 51-52; Ak, V, 33, A58-59. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad”, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 126ss.

despeja de obstáculos. La libertad práctica supone una independencia frente a lo fenoménico y frente a su causalidad. Se precisa una cierta espontaneidad en el hombre.

Que la libertad trascendental sea precisa para la razón práctica, no implica que la antinomia esté resuelta sin más en el ámbito teórico. Se necesita otro ámbito en el que se pueda hablar de causalidad por libertad, sin negar por ello la causalidad por naturaleza y toda su legalidad. Si se pudieran conocer objetivamente los objetos tal y como son, la antinomia no hallaría solución.⁸³⁷ La causalidad por naturaleza es innegable, al pertenecer a una de las categorías del entendimiento.⁸³⁸ Pero se trata de ver si puede ser compatible con otro tipo de legislación. El mismo efecto podría depender de una causa natural y de una libertad, sin caer en contradicción.

Dicha contradicción se evita con la distinción entre fenómeno y cosa en sí.⁸³⁹ Lo fenoménico debe tener algún fundamento que no sea fenoménico.⁸⁴⁰ La causalidad inteligible de este fundamento no está determinada por los fenómenos, aunque sus efectos se vean en el mundo sensible. Dicho de otra forma, es libre respecto al ámbito del fenómeno. Al poner la libertad fuera del fenómeno, se la pone también fuera de los caracteres temporales, con lo que queda abierta la posibilidad lógica de una acción espontánea y determinada a la vez.⁸⁴¹ La antinomia halla su solución gracias a esta distinción. La causalidad por naturaleza es propia del mundo fenoménico, la causalidad por libertad lo es en tanto que inteligible.⁸⁴²

2. La libertad práctica y la armonización de dos tipos distintos de causalidad.

La causalidad de la razón queda patente en los mandatos morales.⁸⁴³ Es el deber el que posibilita, si no el conocimiento, sí, al menos, un cierto saber de la libertad⁸⁴⁴. La naturaleza no versa sobre lo que debe ser, sino sobre lo que es de hecho. Sin embargo, el deber muestra un acto como posible cuyo fundamento es un concepto, en contraste con el fundamento de la naturaleza que es un fenómeno. Pero el acto marcado por el deber no puede ir contra las leyes de la naturaleza. Estas no originan el deber, sólo son capaces de

⁸³⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 538, B 566.

⁸³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 80, B 106.

⁸³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 539, B567.

⁸⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 238- 239, B 297- 298; A 249- 250; *GMS*, Ak, IV, 451, A106.

⁸⁴¹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 69-70.

⁸⁴² Cfr. Kant, *KrV*, A 541, B569.

⁸⁴³ Cfr. Kant, *KrV*, A 547, B575.

⁸⁴⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A5; *GMS*, Ak, IV, 397, A 8.

crear un querer, algo siempre condicionado. Con el deber la razón se independiza de lo sensible, no se pliega al orden de lo fenoménico, sino que construye ella misma otro orden según sus propias leyes. Proclama la necesidad de acciones que pueden no haber sucedido nunca, por lo tanto, espera ejercer una influencia en el mundo sensible.

El hombre tiene, pues, una voluntad con carácter empírico,⁸⁴⁵ que sigue las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, no es libre, en el sentido de independiente de lo sensible. Pero en el uso práctico aparece una regla y un orden distinto del natural. Desde esta perspectiva sí se puede considerar al hombre como libre.⁸⁴⁶ Aunque hay que tener en cuenta que la causalidad inteligible no comienza en ningún momento determinado del tiempo fenoménico. No se halla determinada por lo sensible, por lo que tampoco pertenece a lo temporal fenoménico. Pero es claro que mi acción libre cae en el tiempo, aunque mi determinación no está sujeta a la temporalidad heterodeterminada de los fenómenos. La serie es, entonces, incondicionada, ya que se encuentra fuera de la serie de los fenómenos, en lo inteligible. Sin embargo, la voluntad tiene también un carácter empírico, los actos no comienzan *ex nihilo*, sino que remiten a otro estado anterior. La libertad es la condición incondicionada de los actos volitivos. Sus efectos, sin embargo, sí comienzan en el tiempo, son fenómenos⁸⁴⁷. Pensar que la libertad está detrás de los actos implica hacer responsable al hombre de sus acciones, ya sean buenas o malas.⁸⁴⁸ Lo que supera la capacidad humana es conocer por qué el carácter inteligible puede dar lugar a modificaciones en los fenómenos. Dicha cuestión queda sin respuestas.⁸⁴⁹

La contestación que da Kant para hacer compatibles la libertad y la necesidad en la primera Crítica se apoya en la división entre el fenómeno y la cosa en sí.⁸⁵⁰ Pero esta solución no satisface del todo, ya que tal respuesta es sólo un *nihil obstat* racional. Prueba de ello es el hecho de no haber demostrado la libertad, sino sólo despejado el camino.

⁸⁴⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 539, B 567.

⁸⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 540, B 568- A 541, B 569.

⁸⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 548, B576; A553-554, B581-2.

⁸⁴⁸ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 62.

⁸⁴⁹ Aunque Kant sí dice algo de ello en la *KU*, por ejemplo en la Introducción IX afirma que debe ser el hombre fenoménico. Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 195-97, BLIII- LVII. Se tendría que pensar en el cuerpo propio con el que nos identificamos, por tanto un cuerpo que es a la vez sujeto-objeto. Hacia esto apunta Kant en la “Crítica del Juicio teleológico”, pero está más preocupado por la posición de la teleología en la investigación científica que por el paso de la libertad a la naturaleza, y por tanto no llega a esa idea.

⁸⁵⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 541, B 569.

La segunda Crítica, al profundizar en la causalidad por libertad, deja al hombre escindido entre dos mundos. Según Kant el hombre aparece primeramente disociado en virtud del análisis filosófico de las dos primeras Críticas; disociación que queda patente en el famoso texto en el que se destacan las dos cosas que colman el ánimo de admiración, la naturaleza, “el cielo estrellado sobre mí”, y la conciencia moral y, por ende, la libertad en mí⁸⁵¹. El ser humano queda como un lugar en el que se encuentra dos tipos distintos de causalidad.⁸⁵²

La tensión entre naturaleza y libertad se intensifica. El abismo se abre, pues, en el uso práctico. Tendrá que ser en la *KU* en donde se halle un atisbo de solución. Pero el hombre, según Kant, está siempre partido en dos, dividido entre lo sensible y lo inteligible, entre la felicidad y la moral, la naturaleza y la libertad. Esta tensión no puede ser superada sin que ello repercuta en el resto de su sistema. Uno de los caminos para conciliar esos dos mundos, esos dos motivos de admiración, es postular la idea de un Ser supremo capaz de unificarlos⁸⁵³. Aunque esto no proporciona ningún conocimiento.

Kant aborda también la armonización de la libertad y la naturaleza desde el ámbito de la historia. Pero aquí “naturaleza” tiene otro significado: no se trata de los objetos del mundo, sino de un principio que rige la historia y que escapa a nuestra conciencia como sus actores individuales.⁸⁵⁴ La historia es la historia de la libertad en su lado externo, como legalidad⁸⁵⁵. No hay que olvidar que la libertad del hombre es la libertad del ser histórico. Es el ser en el tiempo.

Esto plantea una serie de problemas que ponen de relieve la tensión entre los dos mundos kantianos. Entre estos problemas destaca la conciliación entre el progreso cultural y el moral, en el que Kant, al igual que Rousseau, mantiene una postura crítica⁸⁵⁶.

⁸⁵¹ Cfr. Kant. *KpV*. V, 162, A288-9.

⁸⁵² Sin detenerme en este punto me gustaría destacar la postura de Salví Turró. Turró habla de dos infinitudes heterogéneas entre sí, pero que guarda a su vez una relación. La infinitud exterior nos descubre la interioridad moral, la conciencia moral del hombre, que tiene mucho más valor. De tal manera que Kant no está proponiendo un juicio objetivo sobre la naturaleza en este texto, sino un juicio estético que sirve de analogía con la moralidad. Esto sería una conceptualización del cielo estrellado como sublime. Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 225.

⁸⁵³ Cfr. Kant. *KpV*. V, 125, A225-6.

⁸⁵⁴ Kant se sirve de forma analógica del término naturaleza como sinónimo de Providencia o de Destino. Esto dota a la Naturaleza de un capacidad teleológica, manteniendo el argumento dentro del carácter reflexionante- Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 17- 18, 25, 27, 29, 30; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 360- 362.

⁸⁵⁵Un ejemplo de este intento de conciliación entre la casualidad por libertad y la casualidad por naturaleza se encuentra en *Idee*, Ak, VIII; 17- 31.

⁸⁵⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 19, B 4-5.

También se constata en el problema del mal. Kant parte de la idea de una propensión al mal, pero sin obviar los mandatos de la razón práctica⁸⁵⁷. Ya afirma el filósofo alemán en la *KrV*, cuando habla de la mentira maliciosa, que a la hora de tratarla se tiene en cuenta, en primer lugar, su carácter empírico. El hecho de que la persona que ha emitido esa falsedad tenía una educación y que se veía envuelto en unas circunstancias concretas, etc. Sin embargo, a pesar de tener estos motivos sensibles en cuenta, la culpa recae sobre él. La reprobación se funda en la ley de la razón, de carácter inteligible. Se postula, pues, una causa libre.⁸⁵⁸ Pero el mismo Kant reconoce que no se puede saber cómo la razón es capaz de determinar a los fenómenos.⁸⁵⁹ Reaparece entonces el abismo entre la necesidad y la libertad.

3. El querer puro o moral.

La razón teórica quiere completar el sistema y alcanzar una plenitud de conocimiento.⁸⁶⁰ Al analizar cualquier serie retrospectivamente se encuentra necesidad. El conocer objetivo es necesitante. En cambio, desde la perspectiva práctica no ocurre lo mismo, ya que ésta mira hacia delante. El conocimiento parte del efecto, la necesidad está ya impuesta. Por ello excluye la libertad, que rompe el hilo conductor. El territorio de la demostración es el de la finitud, ya que demostrar es hacer depender, condicionar a algo. Produce conocimiento, pero en ella no se agota la realidad. La razón demostrativa tiene un ámbito restringido, delimitado por la *KrV* al mundo fenoménico, que deja espacio a otro tipo de razón mostradora, hermenéutica. Ésta abre campos de sentido.⁸⁶¹ Es la forma de hacer un sitio a la libertad y de mostrar otro punto vista, que tiene su origen en los intereses prácticos de la razón.

La idealidad del deseo, de la que antes se habló, conduce no a mirar el objeto del deseo, sino a fijar la atención en el querer mismo como fuente originaria. Es el querer del querer, la autonomía. El interés que se esconde tras esto es el moral. Es en este punto cuando surge la libertad real.

⁸⁵⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Erstes Stück.

⁸⁵⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 554, B582- A555, B583.

⁸⁵⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 556, B 584- A 557, B 585.

⁸⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 322, B 379.

⁸⁶¹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 214.

*“Mediante una reflexión trascendental se descubrió, como su fundamento, la espontaneidad del “Yo pienso”, que es sólo una espontaneidad lógico- trascendental, ciertamente, pero que nos pone, sin embargo, en el camino, y nos apunta la idea de una espontaneidad real del sujeto. Si por un imposible fuéramos meras inteligencias, simples conciencias representativas, no habría más. Pero nos hemos descubierto como deseo, querer, acción. De ahí surgirá en la conciencia una exigencia que nos permitirá, como un eco, como una llamada, descubrir la voz originaria. Es la exigencia del deber.”*⁸⁶²

Hay que distinguir entre la acción técnico-práctica, que tiene como meta la felicidad, de la acción realmente libre, que se mueve por principios categóricos y busca la realización de la libertad en cuanto tal, de manera categórica, es decir, siempre y en cualquier circunstancia⁸⁶³. El primer tipo de acción, aunque tenga como meta la totalidad, no la alcanza.⁸⁶⁴ Su búsqueda conduce a la pasión y a su propia destrucción. El querer, primero el querer prudente o razón prudente, y después el querer puro o moral, surge como límite a esta dialéctica.⁸⁶⁵ Por ello supone una independencia de lo empírico y un darse cuenta de su modo de ser originario.⁸⁶⁶ Dicho querer se expresa a través del imperativo categórico, que es puramente formal. Sólo el querer puro puede fundar la moral. Esta autonomía supone el giro copernicano en el modo de pensar: no es el objeto el que determina el querer, sino a la inversa, el querer el que determina la acción y el efecto.⁸⁶⁷ Ésta será la piedra angular de la razón práctica.⁸⁶⁸ El valor no se puede hallar en ninguna cosa, sino en el querer mismo, lo que conduce a la idea de autonomía. Lo único que tendrá valor absoluto será la buena voluntad.⁸⁶⁹ Este valor absoluto procede de la libertad.

En un primer momento, siguiente el análisis de Jacinto Rivera de Rosales, que en mi opinión es coherente con el sistema kantiano, el sujeto piensa que la ley moral procede de fuera, de una instancia distinta de él, como puede ser la religión. Esto se debe a la

⁸⁶² Rivera de Rosales, Jacinto, *Ibidem*, pág. 215.

⁸⁶³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 414-416, A 39- 43; *KrV*, A 800, B 828.

⁸⁶⁴ La acción técnico- práctico tiene como mira la felicidad. Ésta, aunque sea considerada como una totalidad, genera problemas no sólo a la hora de llegar a ella, sino también a la fijar su concepto de una forma clara- cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 418, A 46-47; *KU*, Ak, V, 430, B 388- 389; *KrV*, A 806, B 835.

⁸⁶⁵ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV 405, A 23.

⁸⁶⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 221; cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, pág. 82.

⁸⁶⁷ Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 30.

⁸⁶⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 222.

⁸⁶⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 393, A1.

identificación entre el yo transcendental y el empírico. Esta confusión tiene como resultado la dualidad entre el deseo, con el cual el sujeto se identifica, y el deber. Por ello se piensa la ley como un mandato externo.⁸⁷⁰ Se está frente a un realismo dogmático, al que le sigue una etapa escéptica. En dicha etapa el sujeto se desprende de las ataduras externas, pero se corre el riesgo de perderse a sí mismo⁸⁷¹. La conciencia moral real se encuentra gracias al punto de vista transcendental.⁸⁷² Se acaba con la alienación de la subjetividad. Aquí se podría citar a Hegel, a pesar de las diferencias entre los dos autores⁸⁷³:

*“La conciencia moral es este profundísimo aislamiento interno consigo, donde ha desaparecido todo lo externo y toda limitación,”*⁸⁷⁴

La conciencia moral es la subjetividad que es perfectamente consciente de su libertad. Aunque según Kant no es una soledad, sino un acción originaria. La soledad para el filósofo de Königsberg sería sólo respecto al mundo sensible, es decir, abstracción de todo contenido empírico.⁸⁷⁵ La autonomía ideal sólo puede surgir de la autonomía y espontaneidad ideal- real⁸⁷⁶. Hegel confunde el ser y los contenidos empíricos, de los que se hace abstracción en el imperativo categórico⁸⁷⁷, con el ser y el contenido originario, que dan lugar a la ley⁸⁷⁸. Según Kant la conciencia moral es voluntad legisladora, realmente autónoma respecto tanto del individuo como de la comunidad, mientras que según Hegel es sólo la conciencia particular del individuo, que debe estar sometida a lo

⁸⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 432-433, A 73. Cabría destacar aquí el análisis que realiza Anna Szyrwínska sobre los problemas de la externalización respecto a la acción moral- cfr. Szyrwínska, Anna, “Die Grunlage der Normativitat bei Kant und Spener” en *Argument: Biannual Philosophical Journal* 2, pág. 229- 230.

⁸⁷¹ Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 145-147.

⁸⁷² Cfr. Kant, *KrV*, A 853, B 881- A 856, B 884.

⁸⁷³ Diferencias entre las que cabe destacar el aislamiento que propone Hegel cuando habla de la conciencia moral. Dicho aislamiento conduce a una idea de la libertad meramente formal, que hace abstracción de todo contenido. Esto conlleva una arbitrariedad en las decisiones. En la moral kantiana y fichteana, el sujeto se enfrenta a lo objetivo, a lo exterior. Su moralidad parte de la escisión, de la diferencia. El sujeto moral según Hegel queda como una pieza de sistema dialéctico, que no coincidiría con lo que proponen ni Kant ni Fichte. Estos autores hablan de un sujeto transcendental, que es la apertura de la conciencia más allá de los fenómenos. Dicho sujeto va del modo de ser condicionado hacia el ser originario. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, pág. 388- 390.

⁸⁷⁴ Hegel, *Los fundamentos de la filosofía del derecho*, § 136.

⁸⁷⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 29, A 51- 52.

⁸⁷⁶ Esta idea de una acción ideal- real según Kant estaría más cercana a la propuesta de Fichte, a pesar de las diferencias entre ambos, en las que no se va a profundizar en este punto. El desarrollo de la idea de una actividad real- ideal en Fichte se encuentra en Jiménez Redondo, Manuel, “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa 30*, p. 77- 102

⁸⁷⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 420- 421, A 49- 51.

⁸⁷⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, pág. 390- 391.

universal legislado, ya que ella misma no tiene ningún contenido.⁸⁷⁹ La moral es la muestra del modo de ser más profundo de la subjetividad⁸⁸⁰.

2.1.2.4. La formulación del imperativo categórico y su posibilidad.

Esta conciencia formal, originaria y originante se manifiesta a través del imperativo categórico. Conviene analizar cómo formula Kant este imperativo y ver el distanciamiento con el Canon de la razón pura de la *KrV* con la *GMS* y la *KpV*. Dicho distanciamiento queda claro en dos puntos: el cambio que va experimentando el concepto de libertad y la separación entre la moral y la religión, que se resuelve con la independencia de la primera respecto a la segunda. En realidad, los dos son equivalentes, ya que el concepto de autonomía se consigue gracias a la purificación de la ley. La deducción del imperativo categórico es la deducción de la idea de libertad.⁸⁸¹

Los imperativos pueden mandar hipotética o categóricamente.⁸⁸² Los primeros son condicionados, ordenan con vistas a un fin; mientras que el imperativo categórico prescribe una acción como buena en sí misma. Toda acción que se proponga conseguir algún fin pertenece a los imperativos hipotéticos, ya sea el propósito real o posible. Si el bien buscado es posible se tiene un mandato problemático-práctico, mientras que si es real, el principio es asertórico-práctico. En ambos casos sólo se miran los fines de la acción, sin preguntarse si ella misma es o no buena. Los imperativos se puede clasificar según la triada: “posibilidad”, “realidad” y “necesidad”.⁸⁸³ El único que ordena una acción como necesaria es el imperativo moral.⁸⁸⁴ Aunque esto no significa que se haya probado que tal imperativo se dé, sino que si se da, ordena una acción categóricamente.⁸⁸⁵

La facultad para escoger los medios que mejor se adapten al fin se llama prudencia (*Klugheit*) cuando son fines pragmáticos, conducentes a la felicidad. En este punto conviene distinguir entre imperativos de la habilidad y de la prudencia⁸⁸⁶. El fin real en todos los seres racionales finitos es la felicidad. Fin que puede suponerse en todos

⁸⁷⁹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *Ibidem*, pág. 294.

⁸⁸⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 225.

⁸⁸¹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 79. sigs.

⁸⁸² Cfr. Gómez, Carlos, “El ámbito de la moralidad: Ética y Moral” en *La aventura de la Moralidad*, pág. 36-37.

⁸⁸³ Cfr. Sevilla, Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 69-70.

⁸⁸⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 414- 415, A 39- 40.

⁸⁸⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 420, A 51; Ak, IV, 444- 445, A 95.

⁸⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 415- 416, A 41- 43.

ellos como propósito natural.⁸⁸⁷ El imperativo que ordena los medios para conseguir la felicidad recibe el nombre de imperativo de la prudencia, frente al de la habilidad, que busca los medios para cualesquiera fines posibles del hombre. El imperativo categórico, en contraste con estos dos, demanda la acción inmediatamente. No hace referencia a la materia del obrar, sólo se centra en su forma. De tal forma que la acción es buena si la intención del que la realiza es buena y si su máxima se acomoda a la ley moral. Es la única que conlleva necesidad en el mandato⁸⁸⁸; las otras dos, leyes de la habilidad o principios de la prudencia, sólo pueden proporcionar consejos o preceptos, no leyes universales para todos los seres racionales.

La libertad real puede ser tanto la práctica como la pragmática.⁸⁸⁹ Se mantiene una ambigüedad en el concepto de voluntad, ya que éste engloba al deseo y a la libertad.⁸⁹⁰ De ahí que sea preciso esclarecer el móvil de la razón práctica y la formulación de la misma ley moral como imperativo categórico, separar el mandato moral de los meros consejos y preceptos pragmáticos.⁸⁹¹ Todo imperativo es prescriptivo, ya que son fórmulas de determinación de una acción.⁸⁹² La diferencia entre el imperativo categórico y los hipotéticos se debe al modo de determinar a la voluntad, esto es, por la fuerza prescriptiva.⁸⁹³ Dicha fuerza prescriptiva depende de la relación con la razón pura práctica.

1. La formulación del imperativo categórico.

En los dos primeros capítulos Kant se centra en ver como se formula el imperativo categórico⁸⁹⁴, dejando de lado si dicho imperativo es real o si es sólo una quimera. A continuación se va a seguir el mismo recorrido del filósofo de Königsberg analizando dichas formulaciones.

⁸⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 399, A 12; Ak, IV, 415, A 42.

⁸⁸⁸ Cfr. Sevilla, Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 63, 68.

⁸⁸⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 59-60.

⁸⁹⁰ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 213.

⁸⁹¹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 226-7.

⁸⁹² Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 413, A 37.

⁸⁹³ Cfr. Sevilla, Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 69.

⁸⁹⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 420, A 50- 51.

a) La primera formulación del imperativo categórico.

Esta ley es la mera forma de una legislación universal. Para que la moral no se convierta en una quimera, donde se estimen las distintas inclinaciones, se la debe sustraer de todo lo sensible y obrar según una máxima que pueda valer universalmente, como una ley universal⁸⁹⁵. O dicho de otra manera, si se prescinde de toda condición sólo queda la necesidad de adecuarse a la ley, la universalidad de la misma. De esta manera se evita cualquier tipo de relativismo respecto a la moral. Además si el imperativo categórico tuviera un contenido empírico se convertiría en un mero consejo práctico, en un imperativo hipotético. Por ello se propone establecer los rasgos de todo código moral posible, es decir, la mera forma de una legislación universal. De ahí que Sergio Sevilla afirme que la fundamentación kantiana de la moral es una anticipación de la meta-ética.⁸⁹⁶

Pero conviene señalar un punto importante. Kant busca las condiciones de la ley moral, ley que ya está dada en la razón práctica. Las máximas tienen valor moral si pueden ser universalizadas, pensadas para todo ser racional.⁸⁹⁷ Pero esto no implica que las reglas morales no tengan contenido alguno.⁸⁹⁸ La moral es siempre concreta, pero sus máximas tienen que poder ser pensadas como universales.⁸⁹⁹ Cuando se dice que el imperativo categórico hace abstracción de todo contenido empírico se está refiriendo a la fundamentación de la ley moral.⁹⁰⁰ De ahí la diferencia entre los escritos de fundamentación, la *KpV* y la *GMS*, con el texto de la *MS*.

Con esto se llega a la primera formulación del imperativo categórico, que marca la universalidad de la ley. Cualquier máxima que se contradiga al pensarla como ley universal, queda excluida como principio moral, al igual que todas aquéllas que, sin contradicción interna, implican una contradicción con el querer. No se puede pretender que tales máximas se conviertan en leyes universales.⁹⁰¹ En estos casos es la voluntad la que entra en contradicción consigo misma. En esto se basa la diferencia entre el deber

⁸⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 421, A 52; *KpV*, Ak, V, 30, A54.

⁸⁹⁶ Cfr. Sevilla, Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 80.

⁸⁹⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 421, A 51, nota a pie de página; Ak, IV, 425, A 59.

⁸⁹⁸ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 215-216.

⁸⁹⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 34, A 60.

⁹⁰⁰ En realidad la ley moral sí marca un contenido, un fin de la acción, la humanidad como fin en sí misma. Esta idea se desarrolla en la segunda formulación del imperativo categórico- Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 436, A 80.

⁹⁰¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 424; A 57.

estricto y el meritorio: en el primero no se puede pensar la desobediencia de sus máximas, ya que implica una contradicción; mientras que en el segundo la desobediencia no implica una contradicción por sí misma, pero no se puede querer que ese incumplimiento sea universal.⁹⁰²

El hombre no quiere realmente que su máxima, en caso de no ser moral, sea ley universal, únicamente busca que se acepte una excepción a la ley en provecho propio. La voluntad se contradice a sí misma, ya que piensa un imperativo que debe mandar siempre, pero, a la vez, acepta las desviaciones ocasionales de dicha orden. Esto se debe a que no sólo hay una influencia de la razón práctica, sino también de los intereses patológicos. La excepción a la ley es propuesta por la facultad inferior de desear, no por la razón. Desde el punto de vista de las inclinaciones se piensa la universalidad de la ley como una mera generalidad.⁹⁰³ El hecho de que no sea posible justificar estas acciones es una señal de que la ley es universal. La razón práctica es un juez imparcial, que no acepta las excusas. Los añadidos empíricos no pueden mezclarse con la ley.⁹⁰⁴

Con ello, se muestra de nuevo el distanciamiento con el Canon. La pureza del deber es tal que no admite ni la más pequeña intromisión por parte de lo sensible. El valor de la ley depende de que se halle libre de todo interés. Cuando se ve contaminada por elementos patológicos, la virtud se enturbia, ya no se puede hablar de moralidad, sino de una mera copia bastarda. Sin una ley realmente incondicionada, no hay moral.⁹⁰⁵ De ahí la importancia de poner en su lugar no sólo a la religión sino también a la ciencia.

b) La segunda formulación del imperativo categórico.

Si la primera formulación hacía hincapié en la validez universal de la ley, la segunda se apoya en la diferencia entre fines subjetivos, relativos y los fines objetivos, absolutos.⁹⁰⁶ Esto supone la aparición del concepto de persona como lo que tiene valor

⁹⁰² Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 227- 228.

⁹⁰³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 424, A 58- 59.

⁹⁰⁴ Cfr. Sevilla, Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 86- 87. Esta formulación del imperativo categórico constituye además un modelo lingüístico sintáctico y semántico común que tiene todo código oral partícula.

⁹⁰⁵ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 425- 426, A 59- 61.

⁹⁰⁶ Cfr. Kant, *Ibíd.*, Ak, IV, 428, A 64- 65.

por sí mismo. El peso moral, a mi juicio, se carga en la segunda y la tercera formulación.⁹⁰⁷

La determinación de la voluntad por la razón, es decir, la autodeterminación hace referencia a lo que es además fin en sí; en contraposición con lo que es puro medio o cosa. Los fines subjetivos son los estímulos, mientras que los objetivos reciben el nombre de motivos. Resulta obvio que los fines materiales o estímulos no pueden tener más que un valor relativo, dependen de lo que se propongan conseguir. No valen de forma universal y sólo generan imperativos hipotéticos. La ley moral se apoya, en cambio, en lo que tiene valor absoluto, lo que es fin en sí mismo.⁹⁰⁸ Aunque Kant aquí no se preocupa de la fundamentación del imperativo categórico, sino sólo en formular la ley moral, se puede anticipar que será este valor absoluto lo que funde la ley moral. Lo que tiene valor absoluto es la persona, y lo tiene porque es un ser libre, o sea, una acción autónoma, originaria.

El hombre y cualquier ser racional tienen un valor absoluto. El valor de los objetos es condicionado, relativo. Éstos últimos son cosas y, como tales, tienen precio. El ser racional tiene valor incondicionado, es persona, tiene dignidad. Se recupera aquí el concepto de personalidad, que en la *KrV* fue rechazado como conocimiento⁹⁰⁹. El hombre es persona en la medida en que es un ser moral. Ser persona implica que no se le puede usar como puro medio, es decir, que es objeto digno de respeto. Sin él no se encontraría nada que tuviera valor en sí mismo, y sin un fin en sí, no habría principio supremo de la moralidad.⁹¹⁰ La naturaleza racional es fin en sí, por lo que es el fundamento de la moral. Aunque esta conclusión no se saca de los dos primeros capítulos de la *GMS*, pero sí del tercero⁹¹¹ y de la *KpV*.⁹¹²

Cabría preguntar ¿por qué el ser racional tiene dignidad? ¿En qué se basa Kant para afirmar que es fin en sí mismo? El ser humano es fin en sí mismo por el mismo

⁹⁰⁷ En esta línea parece ir la lectura que realiza Carlos Gómez, que considera que la fuente de la moral kantiana se debe buscar en el Reino de los fines. La razón de la legislación universal tendría su raíz en la idea del hombre como fin en sí, es decir, en la igualdad moral de todos los seres racionales. Cfr. Gómez, Carlos, “Ética y Religión” en *La aventura de la Moralidad*, pág. 289.

⁹⁰⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 427- 428, A 63-64.

⁹⁰⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A362- A366.

⁹¹⁰ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 428- 429, A 66.

⁹¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 448- 452, A 100- 109.

⁹¹² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 87, A 155- 156; Ak, V, 131, A 237.

motivo por el que es autónomo: porque es un ser libre racional.⁹¹³ La libertad es una acción incondicionada, y no puede ser tratada como mera condición o medio para otra cosa. Sería un error ontológico. Algo similar ocurre con la cuestión acerca de qué quiere decir “merecer la felicidad”⁹¹⁴ ¿Por qué es a través de la ley moral que se la merece? Esta pregunta se hace eco de uno de los gritos morales más antiguos: que el injusto no triunfe y que el justo no sea aplastado. Sin embargo, es cierto que hay una diferencia entre que la justicia triunfe y que los justos sean además felices. El concepto de “merecer la felicidad” es quizá un concepto infantil o familiar, que opera con esa regla: quien se porte bien, tendrá una recompensa, merecerá el premio de la felicidad. Pero es asimismo cierto que un ser bueno moralmente también quiere la felicidad de los otros. Por ello aparece en la *MS* como uno de los deberes.⁹¹⁵ Alguien que no quiere la felicidad de los otros y trabaja en contra de ello, no se le considera un hombre de buena voluntad.

El hombre debe fundar la moral, debe hallar el principio moral. La razón práctica tiene primacía sobre la teórica. En el sentido práctico no queda más remedio que juzgar,⁹¹⁶ y para ello la razón tiene que poder asentarse en un punto, en lo que tiene valor por sí mismo⁹¹⁷. Aunque este punto no sea sometido a crítica, sino que constituya el límite y el cimiento de la moral. De igual manera que lo sublime es el límite de la imaginación, el lugar donde la imaginación se queda pasmada;⁹¹⁸ la persona como fin en sí podría considerarse el límite de la razón práctica, donde ésta misma halla asidero y aquello que despierta su asombro y respeto.

De la misma forma que detrás de la síntesis de aprehensión había una comprensión estética,⁹¹⁹ detrás del imperativo categórico hay también una comprensión, la de una realidad como fin incondicionado. ¿Cuál es el origen de tal comprensión? ¿La estética o la teleología? La teleología halla un nuevo terreno en la razón práctica. Si la síntesis de la percepción se fundaba en la evaluación de ritmos, el juicio práctico, llamado imperativo

⁹¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 86- 87, A 154- 155.

⁹¹⁴ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, Pág. 176.

⁹¹⁵ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 387-388.

⁹¹⁶ Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 133- 147, pág. 12 de la trad. Rogelio Rovira.

⁹¹⁷ Cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 57- 58.

⁹¹⁸ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 245, B 76.

⁹¹⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A 99; *KU*, Ak, V, 251- 252, B 87.

categorico, se funda en la evaluación de las acciones como fines y como medios y en la comprensión de una realidad que no puede ser sólo medio porque tiene dignidad.⁹²⁰

Y en este punto se abre el abismo, ¿por qué el ser racional es fin en sí? ¿Por qué hay que considerar al hombre o a cualquier otro ser racional como persona? Si lo sublime matemático o el espectáculo de la mar en calma, despiertan en el hombre un respeto,⁹²¹ mayor respeto surge cuando se topa con este ser racional finito, que es fin en sí.⁹²²

Pero, ¿por qué en ambos casos aparece ese respeto? ¿Cuál es el origen de este sentimiento?⁹²³ Dicho origen se encuentra en la limitación de la acción, el imperativo categorico propone una realidad contra la cual no se puede ir.⁹²⁴ El límite nos procura un sentimiento. Como ya se dijo, la libertad queda declarada como incognoscible teóricamente para que haya ley moral, universal y necesaria,⁹²⁵ pero según la *KpV* es afirmable a partir de la conciencia moral; lo mismo se podría aplicar a la noción de persona. Ésta, al igual que la libertad, no pudo ser demostrada en la razón teórica, sino que superaba los límites del conocimiento.⁹²⁶ Es el ámbito de la cosa en sí, el cual debe quedar a oscuras. Desde la razón teórica debe ser así porque la libertad no tiene la forma de ser de un objeto, de algo condicionado, sino que constituye, en cambio, es una acción, y una acción incondicionada, o sea, porque tiene otra forma de ser. Lo sublime rompe la síntesis y pone al hombre en contacto con lo infinito,⁹²⁷ el respeto ante el ser racional también enfrenta a la razón con un límite y abre el espacio de lo infinito, de lo suprasensible,⁹²⁸ aunque en un sentido distinto que el infinito de lo sublime para la imaginación.

⁹²⁰ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 428- 429, A 65- 66.

⁹²¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 256, B 95, Ak, V, 270, B 118- 119; cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tónica trascendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 526.

⁹²² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 86- 87, A 154- 155. Àlex Mambrú Mora desarrolla esta analogía entre la idea de respeto que despierta la ley moral y el sentimiento de lo sublime- cfr. cfr. Mambrú Mora, Àlex, “ El concepto de exposición simbólica en Kant”, en *Endoxa 29*, pág. 54- 57.

⁹²³ Cfr. Pardo, José Luis, *Esto no es música*, pág. 295.

⁹²⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 430- 431, A 69- 70; Ak, IV, 437, A 82.

⁹²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 448- 449, A 101- 102.

⁹²⁶ Cfr. Kant, *KpV*, A362- A366.

⁹²⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 253- 255, B91- 92.

⁹²⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 451- 453, A 106- 111 ; *KpV*, Ak, V, 6- 7, A 9- 13 ; Ak, V, 55, A 96- 97.

c) La tercera formulación del imperativo categórico.

El imperativo práctico se apoya, pues, en ese objeto que despierta respeto y que es fin en sí. Con esto la segunda formulación abre el Reino de los fines. El mundo moral pasa a ser el reino de los fines y con ello surge la tercera formulación, que es síntesis de las dos anteriores y que propone la autonomía de la voluntad. La voluntad es tenida como universalmente legisladora. La unión de las dos formulaciones anteriores, de la universalidad, como forma, y de la personalidad, como materia, dan lugar al tercero de los principios, el de la autonomía⁹²⁹.

La libertad según Kant es obediencia, pero obediencia a la propia razón.⁹³⁰ La voluntad es considerada como autolegisladora, ya que la ley surge de ella. Para que la acción sea moral, no puede haber ningún interés patológico. Cuando se obedece a leyes que provienen del exterior, siempre hay algún motivo patológico mezclado, ya sea una promesa o bien una amenaza.⁹³¹ La única forma de que se considere una máxima de la voluntad como ley universal, es decir, de que haya un imperativo categórico es que la voluntad, a la vez que obedece a la ley, sea su autora. De esta forma se tiene un principio realmente incondicionado, que no depende de ningún interés. Ya no es una voluntad obedeciendo una ley que le viene del exterior, y que despierta esperanza o miedo, sino una voluntad que se da a sí misma la orden.

Es la noción de autonomía, piedra fundamental de la moral. Si la segunda formulación es la que pone el cimiento moral del imperativo categórico, ésta es la que hace posible que se pueda hablar de él. Sin autonomía no hay moral, se cae en imperativos hipotéticos, en la heteronomía. Este concepto de autonomía separa la moral de la teología; como afirma el mismo autor en el Canon de la *KrV*, no se obedece la ley por ser una orden divina⁹³². La ley se funda en la razón, ya se verá si se la puede tener o no como mandamiento divino y hasta qué punto es necesaria tal idea.

Con esto la independencia de la ley moral se lleva hasta sus últimas consecuencias. La moral no precisa de Dios como fundamento subjetivo, es más, tal cosa

⁹²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 431- 433; A 70-74; Ak. IV, 436, A80.

⁹³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 439- 440, A 86.

⁹³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 432- 433, A 73.

⁹³² Cfr. Kant, *KrV*, A 819, B 847.

iría en detrimento suyo, ya que supondría que la ley promete o amenaza.⁹³³ Si esto es así, no hay ley moral. La autonomía es la ley moral. Sin ella sólo queda el juego de la balanza de las inclinaciones. La ley heterónoma sólo implica ver qué es lo que mejor conviene, qué intereses son los que tienen más peso, pero no hay un juicio realmente moral. Éste sólo se da en la base de una universalidad y de un ser racional que es fin en sí mismo y para una voluntad que sea autónoma, y que, por tanto, no mezcle ningún motivo externo.⁹³⁴

2. Dos sendas para llegar al imperativo categórico.

La noción de un ser racional que se juzga legislador universal implica la idea de un Reino de los fines.⁹³⁵ Antes de seguir con la exposición de lo que es el Reino de los fines, conviene detenerse en un aspecto de las formulaciones, el cual destaca Gómez Caffarena⁹³⁶. En el Canon de la primera Crítica se puede hablar de dos fuentes, en el sentido de que la libertad es el principio objetivo mientras que Dios y la inmortalidad el principio subjetivo.⁹³⁷ Pero eso es eliminado en la *GMS* al ponerse como principio subjetivo el respeto a la misma ley, el cumplir el deber por el deber.⁹³⁸ La primera fuente que destaca Caffarena parte del rigorismo y toma como modelo la ley natural⁹³⁹, mientras que la segunda se podría considerar como la vía “utópica”. En esta segunda vía hace referencia a la idea de Dios y el teísmo moral; mientras que el camino del respeto es el que destaca la categorización del deber.

Este apartado ha querido mostrar la distancia entre la fundamentación del Canon con los escritos posteriores, con lo que se ha fijado en la primera vía. Sin embargo, para que la exposición sea completa, es preciso revisar si no hay rastro de Dios en este deber categórico, que ha alejado de sí todo interés no moral. La ley moral se da gracias a la autonomía. Pero la misma ley debe ser universal, por lo que la autonomía tiene también pretensiones de universalidad. A grande rasgos, esta vía es la que se ha explicado hasta ahora. La segunda formulación del imperativo categórico, sin embargo, tiene un trasfondo

⁹³³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 147, A 265.

⁹³⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 434, A 76.

⁹³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 433, A 74.

⁹³⁶ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 186-197.

⁹³⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 812, B 840- A 813, B 841.

⁹³⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 400, A 14.

⁹³⁹ El que la ley moral tome de modelo la ley de la naturaleza queda patente en la primera formulación del imperativo categórico. Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 421; A 52.

y una complejidad, en las que parece verse no sólo ese fondo incognoscible que antes se destacó, sino también la alusión a la vía utópica.

Una distinción parecida hace Carlos Thiebaut, cuando diferencia dos caminos en la *GMS* para fundar la moral: el epistemológico (*ordo cognoscendi*) y el metafísico (*ordo essendi*).⁹⁴⁰ Aunque conviene destacar que Kant no está intenta fundar la moral hasta el tercer capítulo de la *GMS*, en este punto sólo plantea las formulaciones de imperativo.⁹⁴¹ El camino epistemológico es el que se recorre en la primera formulación y correspondería con la vía rigorista que propone Caffarena.⁹⁴² En él se parte de la universalidad de la ley,⁹⁴³ por ello se toma de modelo la ley natural. De la universalidad se pasa a la autolegislación⁹⁴⁴ y la dignidad,⁹⁴⁵ ya que las tres formulaciones están relacionadas.⁹⁴⁶ Pero, siguiendo la idea de Thiebaut, si el recorrido es el inverso, de la autolegislación a la universalidad, entonces se trata de la senda metafísica, que parte de la idea del ser racional como ser moral. En siguiente texto se puede ver que la distinción de Thiebaut mantiene una relación entre los dos órdenes:

“nuestros dos porqués, el que responde al camino epistémico y el que responde al camino metafísico, están, en la concepción kantiana, coimplicados, son dos caras de una misma moneda, de ninguna de las cuales podemos desprendernos a riesgo de quedarnos sin ella o de convertirla en una imagen suya (...) En efecto, ¿cómo podríamos pensarnos metafísicamente miembros de un reino de fines y a la vez no pensar que, de ser tales, nos habríamos de comportar como universalmente imparciales?”⁹⁴⁷

Habría que marcar la diferencia entre ambos análisis, el de Thiebaut y el de Caffarena, ya que el primero señala esta relación, mientras que en la interpretación de Caffarena parece marcarse más la distancia entre el rigorismo de la ley y la utopía, que pertenecería no a la fundamentación de la ley, sino a las consecuencias de la misma. Las dos distinciones, aunque parecidas, no llegan a ser equivalentes. La vía utópica no es

⁹⁴⁰ Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*.

⁹⁴¹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 420, A 51.

⁹⁴² Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 186-197.

⁹⁴³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 421, A 52.

⁹⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 432, A 71.

⁹⁴⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 429, A66- 67.

⁹⁴⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 436- 438, A 79- 83.

⁹⁴⁷ Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 227.

exactamente el camino metafísico del que habla Thiebaut. Tiene unas implicaciones que no se ven en ese *ordo essendi*, implicaciones que parecen conducir a Dios y a la idea de una comunidad ética; mientras que el camino metafísico deja al margen estas cuestiones utópicas. Según Caffarena ambos recorridos no son equivalentes, sino que cada uno aporta un punto importante al otro, aunque formen parte de la razón práctica.⁹⁴⁸ Según Thiebaut, sin embargo, no queda ninguna duda de que son dos recorridos en la comprensión de lo mismo: de la ley moral. La ética se asienta en tres aspectos de una misma realidad: la voluntad, la razón práctica y el universalismo. Parece necesario que haya una relación entre ellos, ya que de no estar coimplicados los dos caminos, se corre el riesgo de afirmar que el hombre es un sujeto moral por la vía metafísica, pero rechazar la universalidad, propia de la vía epistémica⁹⁴⁹.

3. El Reino de los fines.

Conviene ahora centrarse en la noción del Reino de los fines, que se había dejado abierta. Es por ser libre por lo que el hombre puede pertenecer como legislador al Reino de los fines.⁹⁵⁰ El hombre tiene dignidad, es persona sólo en la medida en que es moral⁹⁵¹. Todo lo que se encuentra en este mundo moral tiene precio o tiene dignidad⁹⁵². Lo que tiene precio es lo que es intercambiable por otra cosa. La dignidad implica, sin embargo, un valor interno, es incondicional.⁹⁵³ La moralidad es lo que dota al ser racional de dignidad, la que le posibilita como fin en sí mismo.

La buena voluntad, que es lo único incondicional y también es lo que da paso al hombre a ese Reino de fines. La moral se presenta como aquello que no necesita de añadidos externos, que vale por sí misma. La buena voluntad se yergue como objeto de respeto absoluto, no precisa ni amenazar ni prometer.⁹⁵⁴ Ella misma tiene valor. Esta idea de la dignidad se justifica por el hecho de que el hombre participe en la legislación universal y sea miembro del Reino de los fines.⁹⁵⁵ En este aspecto es libre respecto de las

⁹⁴⁸ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 186-197.

⁹⁴⁹ Cfr. Thiebaut, Carlos, "El sujeto moral y sus razones", en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 228.

⁹⁵⁰ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 433, A 75.

⁹⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 435, A 77- 78. La idea de la personalidad puede verse también en: *Die Religion*, Ak. VI, 27- 28, B18-19 y *KpV*, Ak. V, 86-87, A 154-5.

⁹⁵² Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 434, A 77.

⁹⁵³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 428, A 65.

⁹⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 434, A 76.

⁹⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 438, A 83.

leyes naturales, sólo se ve obligado por los imperativos que surgen de su razón. La autonomía es la que le abre este camino, por la que se le otorga esa dignidad.⁹⁵⁶

El Reino de fines, que se piensa por analogía con el de la naturaleza,⁹⁵⁷ sería efectivo si todos los seres racionales siguiesen la ley moral sin desviaciones.⁹⁵⁸ Ahora bien, el hombre no puede contar con que esto se realice, aunque la ley no deja por ello de obligar.⁹⁵⁹ Esto muestra el carácter contrafáctico de la moral kantiana. Se tropieza con la diferencia entre el Reino de los fines y el de la naturaleza; el hombre en su grandeza moral es independiente a lo sensible, pero como ser natural halla en él la influencia de estos resortes que le atan a la naturaleza. A pesar de este abismo en el que se encuentra el ser racional finito, la ley no pierde su valor interno ni su obligatoriedad. La moral no se ve afectada por su finitud, se mantiene la autonomía de la voluntad, pues ésta es el principio supremo de la moralidad.⁹⁶⁰ Sin embargo, su conocimiento no puede surgir de la experiencia, ya que no valdría universalmente, tiene que ser a priori. Con esto el deber se separa de cualquier heteronomía. No hay fundamento para la ley que no sea la misma ley y el respeto que ésta produce.⁹⁶¹ Ya no se ordena cumplir con el deber para hacerse digno de la felicidad, el imperativo no afirma que haya que obrar bien para alcanzar la bienaventuranza asegurada por Dios; la autonomía implica que se debe obrar siguiendo la ley porque es lo correcto.

Por ello las otras vías para fundamentar el deber, al margen de la crítica, son ilícitas.⁹⁶² Se parte o de la experiencia o de la razón.⁹⁶³ Cuando se originan en la experiencia pueden deducirse de la felicidad o de un sentimiento moral. Las racionales, en cambio, provienen o del principio de perfección o del concepto de una divinidad.⁹⁶⁴ La moral no puede fundarse sobre bases empíricas, porque no sería una moral universal. La felicidad no sirve de fundamento a la moral. Es clara la diferencia entre un hombre feliz y un hombre bueno; aparte de esto, fundar la ley moral en la búsqueda de la felicidad

⁹⁵⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 436, A 79.

⁹⁵⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 438, A 84.

⁹⁵⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 810, B 838; *GMS*, Ak, IV, 433, A 74- 75.

⁹⁵⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 408, A 28; Ak, IV, 438- 439, A 84.

⁹⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 428, A 66.

⁹⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 439, A 85

⁹⁶² La determinación de la voluntad por motivos que no surgen de la razón práctica es considerada por Pedro Jesús Teruel un tipo de prejuicio, ya que confunde los principios subjetivos por los objetivos, como ocurre en el uso teórico de la razón- cfr. Teruel, Pedro Jesús, "La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant" en *Anales del seminario de historia de la filosofía vol. 30 n° 2*, pág. 469- 470.

⁹⁶³ Cfr. Kant *KpV*, Ak. V, 38- 39, A 67-8.

⁹⁶⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 441- 442, A 89-90.

supone privar a la moral de su grandeza, de su dignidad. Respecto al sentimiento moral añade a la moral un interés que no proviene de ella.⁹⁶⁵ Cabría preguntar a Kant si el respeto como sentimiento racional y fundamento subjetivo de la acción no entraría dentro de esto⁹⁶⁶. Aunque es cierto que no es equiparable a los sentimientos de raíz patológica.

En cuanto a los caminos que se apoyan en la razón es preferible el que busca la perfección. Esto no implica que se deba basar la moral en la idea de perfección, ya que es una idea muy indeterminada, que, no siendo capaz de proponer un concepto concreto de moralidad, la acaba presuponiendo, sin llegar a explicarla. Pero mucho menos se puede apoyar la argumentación en Dios, ya que esta noción se deduce de los conceptos morales, con lo cual se caería en un círculo. A pesar de que el principio basado en la perfección y el del sentimiento no dañan a la moral, ninguno de ellos sirve de fundamento completo. Son imperativos condicionados, que ordenan con vistas a un fin distinto. Este tipo de mandatos dependen de la naturaleza, son contingentes y no pueden ofrecer una regla apodíctica, como es la ley moral. La heteronomía supone una pasividad por parte del sujeto, mientras que la autonomía implica un ser libre, capaz de determinarse a obrar por una ley que se da a sí mismo. La buena voluntad es la que es influenciada sólo por la autonomía, por la mera forma de una legislación universal, sin que surjan motivos de otra índole.⁹⁶⁷

4. Las tres formulaciones de un solo imperativo moral.

Esta forma de una legislación universal se ha estudiado en las tres formulaciones del imperativo categórico. Voy a detenerme un momento en la relación de las tres formulaciones para mostrar el papel y la importancia de cada una.

La tercera formulación propone la autonomía de la voluntad, lo que hace posible que el sujeto moral se determine a obrar por sí mismo.⁹⁶⁸ La autonomía suministra las razones, regula las máximas de la acción. Éstas para que sean válidas tienen que serlo para todo ser racional, por lo tanto tienen que tener pretensión de universalidad.⁹⁶⁹ La validez de la moral parece depender de la universalidad y de la independencia de las

⁹⁶⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 42, A 90- 91.

⁹⁶⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 442, A 91.

⁹⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 443- 444, A 92- 95.

⁹⁶⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 431, A 70.

⁹⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 436, A 80.

acciones, es decir, de las máximas que se escojan. De ahí la razón de la primera formulación del imperativo,⁹⁷⁰ que marca la obligatoriedad de la ley y la necesidad del espacio público. La moral precisa de este espacio. Siguiendo a Carlos Thiebaut, la autonomía individual de cada sujeto moral tiene su apoyo, en el sentido de que es su condición de la predicación (*la ratio dicendi*), en la autonomía colectiva⁹⁷¹. Aunque ésta a su vez se basa en aquélla, que es su *ratio essendi*. Es sólo en el Reino de los fines donde se puede hablar de sujetos morales y se puede tener al hombre como fin en sí. La autonomía sólo se entiende dentro de una comunidad moral.⁹⁷²

Esta autonomía puede explicarse a partir de tres niveles: la autonomía de la dignidad, la autonomía de la autodeterminación y la autonomía de la autolegislación. El sujeto que se autolegisla se da así mismo la ley,⁹⁷³ es decir, se autodetermina y ello gracias a su dignidad como sujeto moral⁹⁷⁴ y a la inversa. Según Thiebaut esta dignidad puede ser pensada como un supuesto o como una muestra de la autolegislación⁹⁷⁵. Cada formulación enlaza estos tres momentos,⁹⁷⁶ haciendo más hincapié en uno u otro, pero pertenecen a lo mismo.

*“No son, como sabemos, imperativos diferentes, sino una caleidoscópica presentación de los distintos aspectos que habría de tener, si es moral, un mandato que, también por moral, habrá de ser absoluta. En las tres fórmulas se nos supone con capacidad de autodeterminación; (...) También en las tres se nos define como sujetos con dignidad. (...) Por último, el tercer momento, el de la autolegislación, aparece también en las tres fórmulas”*⁹⁷⁷

Convendría adentrarse en cada uno de los sentidos de la autonomía. En primer lugar, si se toma al hombre como un sujeto autónomo se le está reconociendo como

⁹⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 421, A 52.

⁹⁷¹ Cfr. Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 222s.

⁹⁷² Al igual que el desarrollo de los talentos y disposiciones naturales del hombre se realiza dentro la sociedad,- cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 21- el desarrollo moral también precisa de una comunidad. Dicha comunidad será representada en la idea de un Reino de los fines o por la idea de una Iglesia universal- *Die Religion*, Ak, VI, 96, B 133; Ak, VI, 98, B 137; Ak, VI, 99, B139.

⁹⁷³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 432- 433, A 73.

⁹⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 435, A 78.

⁹⁷⁵ Cfr. Theibaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 225.

⁹⁷⁶ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 436, A 80.

⁹⁷⁷ Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 225-226.

persona, es decir, como sujeto moral.⁹⁷⁸ Ello no significa que sólo se trate al hombre con dignidad cuando su comportamiento es moral. Se parte de su realidad como ser moral en todo momento, aunque su conducta no se ajuste siempre a la ley moral. Esta atribución de dignidad es universal. Todo hombre la predica de los demás⁹⁷⁹ y es, a su vez, tomado y reconocido como tal.⁹⁸⁰

La dignidad incluye dos voces: la primera, el “yo” y el “nosotros”, pero también la segunda, el “tú” y el “vosotros”. La autonomía como dignidad involucra la primera persona y la segunda, tanto del plural como del singular. El “yo” es tomado como sujeto moral, como persona. Sin embargo, este sujeto moral por la universalidad marcada de la primera formulación es también, o mejor dicho sobre todo, un “nosotros”. El “tú” surge cuando se trata al otro como fin en sí, ya sea a un “tú” singular ya a toda la humanidad, al “vosotros”. La segunda persona alza su voz en la formulación que propone las relaciones entre los hombres como si estos fueran fines en sí, y no sólo medios. Se reconoce a cada hombre irremplazable, insustituible, enlazando con la definición tradicional de persona como: “*la sustancia individual de naturaleza racional*”⁹⁸¹, dada por Boecio. Esto es lo que plantea la vía metafísica, el partir de cada hombre como un ser único.

Una vez comentado lo que sucede respecto a la dignidad, queda por analizar qué ocurre con el reconocimiento de la autodeterminación y con la autolegislación. Respecto a la autodeterminación se puede entender como un corolario de la dignidad y a la inversa. De la espontaneidad (originariedad, creatividad) se sigue su carácter de insustituible, que implica una libertad; dicho de otra manera, que los actos del hombre sean imprevisibles es una consecuencia de su libertad.⁹⁸² O se recorre el sendero de la autodeterminación a la dignidad o se recorre el camino inverso.⁹⁸³

⁹⁷⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 436, A 79.

⁹⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 429, A66.

⁹⁸⁰ Cfr. Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 230.

⁹⁸¹ Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas*, cap. 3 en Fernández, C., *Los filósofos medievales*, Selección de textos, pág. 545. En publicaciones en latín como: Boecio, *De Persona et Duabus Naturis*, ii, iii, in P.L., LXIV, 1342 sqq.; Rickaby, *Metafísica General*, 92-102, 279-97. Y también con S.Th. I, q. 29, a. 1, a. 4.

⁹⁸² Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 436, A 79.

⁹⁸³ Cfr. Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 231ss.

En cualquiera de los casos, se reconoce, ya sea por un camino o por otro, la libertad del hombre. La misma idea de recriminar a alguien o a uno mismo una determinada actuación, de considerarle digno de castigo⁹⁸⁴, de discutir con él, de aconsejar o ser aconsejado, constata esa libertad. Esta capacidad de autodeterminación implica la cuestión de la validez moral de las acciones. Esas acciones que parte de uno mismo tienen que quedar justificadas moralmente.

Con ello aparece en escena la tercera persona al reconocer a los otros como libres.⁹⁸⁵ La autodeterminación implica a un sujeto moral y las razones de su obrar. Se abre el espacio público, el *ágora*, donde los hombres pueden discutir sobre el fundamento de la moral. El reconocimiento de la autodeterminación lleva consigo que las máximas tengan que ser comprensibles. Se le pide cuentas al sujeto moral de lo que hace y de por qué lo hace. Por ello se remite a la comunidad ética, donde las acciones de los demás están relacionadas con las de uno mismo. De la universalidad a la comunidad ética y al Reino de los fines⁹⁸⁶. Como explica Thiebaut:

*“Y, sobre todo, ¿podríamos realmente, hacernos inteligible un mundo moral de mudos empecinados, de personas que se negaran a decirnos lo que hacen y el por qué lo hacen, y que implica, para ellos y para nosotros, que hagan lo que hacen? El sorprendido reconocimiento de la libertad real de cada uno, aunque fuera un punto de partida originario, no puede excluir a priori la inteligibilidad de las acciones.”*⁹⁸⁷

La autonomía implica el eje de la dignidad y el de la autodeterminación, por lo tanto, conlleva la unión de la primera, la segunda y la tercera persona.⁹⁸⁸ Se reconoce al otro y a uno mismo como ser con dignidad,⁹⁸⁹ se le considera irremplazable y capaz de crear nuevas líneas de acción. Pero esto sólo cabe hacerlo en el espacio público, haciendo referencia con “espacio público” a cualquier relación con el otro. Al atribuir dignidad a los demás, sus acciones toman un cariz moral.⁹⁹⁰ Se les reconoce como sujetos morales

⁹⁸⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 37, A 66.

⁹⁸⁵ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 438, A 83.

⁹⁸⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 96, B 133; Ak, VI, 98, B 137; Ak, VI, 99, B139.

⁹⁸⁷ Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 233.

⁹⁸⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 431, A 70.

⁹⁸⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 429, A 66- 67.

⁹⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 435, A 77.

miembros de un posible Reino de los fines. La co-legislación incluye un diálogo entre los miembros del mundo moral. Éste es un mundo de dialogantes:

*“Indicamos que el mundo moral no podía concebirse como un mundo de mudos si es que la inteligibilidad de las acciones de los otros es relevante, y lo es, para nuestro propio comportamiento moral, que- paze Muguerza- no era, quizá, un mundo de solitarios por solidarios que fueran. Pero tampoco es un mundo de seres transparentes que, a primera vista, y casi sin verse, se entienden y comprenden unos a otros. Porque es un mundo de diferentes, de insustituibles porque son diferentes, no es un mundo que no requiera el esfuerzo de la comprensión en el lenguaje y en la acción, el trabajo de las acciones. Y, por ello, no es, tampoco, un mundo de sordos a las razones que los otros dicen tener para hacer lo que hacen.”*⁹⁹¹

La comprensión ética se funda en el *lógos*, y no en la empatía ni en el sentimiento o en las inclinaciones, es decir, de forma patológica, en el sentido de pasiva.⁹⁹² Este *lógos* se estructura en estas voces que acaban fundiéndose en la primera voz del plural en el Reino de los fines.

Cabría preguntar si puede plantearse un conflicto entre la voz singular y la voz plural, como ocurre, por ejemplo, en la tragedia de *Antígona*. Esto es lo mismo que preguntar si es posible que haya un choque entre dos principios⁹⁹³, entre dos deberes.⁹⁹⁴ Se supone que en un reino realmente moral tal cosa no sucedería, pero la sociedad no se ajusta a este Reino de los fines.⁹⁹⁵ Thiebaut apuesta por dar voz también a los disidentes

⁹⁹¹ Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 242.

⁹⁹² Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 441, A 88.

⁹⁹³ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 224.

⁹⁹⁴ En este punto también se podría destacar la postura de Hegel en *Los fundamentos de la filosofía del derecho* y en otros escritos suyos, en donde trata el choque de dos principios morales que se resumen en el derecho de indigencia. Éste plantea si, cuando alguien está en peligro de muerte, tiene derecho a robar para sobrevivir. En este ejemplo chocaría el derecho a la propiedad, derecho abstracto, con el derecho al bienestar. Uno de los problemas es que sin éste último el derecho a la propiedad no tiene sentido. Pero una objetivación de la libertad no puede volverse contra otra. El hombre alcanza su valor originario en el uso de la libertad. Pero, por otro lado, la vida es el conjunto de todos los intereses, propósitos e intenciones de la voluntad natural. Dicha voluntad tiene derecho a la vida. Se podría concluir que el derecho a la vida es superior al derecho a la propiedad. En peligro de vida se tendría derecho a la propiedad del otro, pero siempre de forma restrictiva- cfr. Hegel, *Los fundamentos de la filosofía del derecho* § 127- Pero a pesar de esto Hegel no consigue solucionar el antagonismo entre propietarios y desposeídos. El problema de integrar una voluntad particular con la universalidad de la ley tiene difícil solución. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La Moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, pág. 385-386; “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 168..

⁹⁹⁵ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 438, A 84.

para la forja de ese reino moral. La forma de casar la primera persona del singular con la del plural es precisamente uno de los problemas que tiene que solucionar el sujeto moral para dar el paso de la sociedad civil a la comunidad ética.⁹⁹⁶ El mundo moral se constituye como un horizonte donde constatar las acciones e intenciones de este mundo. Al fin y cabo, el mundo del deber ser es la meta que marca la razón práctica cuando afirma que las cosas puede ser de otro modo. La voz de la razón alzándose para gritar “debería ser de otro modo”.⁹⁹⁷

“...lo que llamamos mundo del deber ser no es sino la expresión de nuestra insatisfacción o nuestro descontento con lo que este mundo es, es decir, con ‘lo que hay’ en este mundo o con ‘lo que no hay’ en él pero pensamos que debiera haberlo.”⁹⁹⁸

De esta forma se muestra la relación entre las tres formulaciones del imperativo categórico.⁹⁹⁹ Yo me decanto por dar primacía a la segunda y tercera formulación, sin embargo Kant da primacía a la primera en la Analítica de su *KpV*.¹⁰⁰⁰ La dignidad sigue pareciendo, en mi opinión, que es la que lleva el peso moral; mientras que la tercera es la que afirma la autonomía. Pero, tal y como lo propone Thiebaut y como defendía Kant¹⁰⁰¹, las tres formulaciones van juntas, y caen juntas si se renuncia a la idea de moralidad. Al partir del hombre como ser moral las tres perspectivas constituyen el imperativo moral.¹⁰⁰² Cabría ahora preguntar si tal imperativo se da, ya que en la *GMS* Kant sólo lo trata como algo posible¹⁰⁰³.

5. ¿Cómo es posible el imperativo categórico?

En este punto, el tercer capítulo de la *GMS* plantea una cuestión interesante, que le llevará a Kant a un callejón sin salida.¹⁰⁰⁴ La pregunta es acerca de cómo es posible el

⁹⁹⁶ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 21.

⁹⁹⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 427, A62.

⁹⁹⁸ Muguerza, Javier, “Del yo (¿transcendental?) al nosotros (¿intranscendente?): la lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo.” en *Revista de Filosofía*, n° 33, pág. 148.

⁹⁹⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 436- 437, A 80- 81.

¹⁰⁰⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 30, A 54.

¹⁰⁰¹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 436, A 79.

¹⁰⁰² Cfr. Thiebaut, Carlos, “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 240.

¹⁰⁰³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 444-445, A 95-96.

¹⁰⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 453, A 109.

imperativo categórico. Respecto a los hipotéticos no hay ningún problema, ya que si el hombre se plantea un fin, debe aceptar los medios para lograrlo¹⁰⁰⁵.

Sin embargo, la búsqueda de la felicidad, a pesar de presentarse como hipotética, conlleva cierta dificultad, debido a que la noción de felicidad es indeterminada. Surge de la experiencia, pero exige una totalidad. La felicidad será un ideal de la imaginación.¹⁰⁰⁶ Al ser ideal implica un *máximum* que incluye el bienestar en todo tiempo¹⁰⁰⁷. El hombre, por muy prudente y cauto que sea, no puede prever lo que le va a hacer feliz. La felicidad es un concepto mudable, que cambia dependiendo de la persona, e incluso en la misma persona. En este aspecto el hombre es un ser contradictorio, que tan pronto quiere una cosa como su contraria. Por ello, sus reglas lo máximo que pueden hacer es aconsejar, sin atreverse a dar un mandato.¹⁰⁰⁸ Son posibles, no cabe duda. El hombre quiere ser feliz y busca los medios para obtener ese bienestar; pero el contenido de ese ideal no es predecible universalmente. Saber en qué cifra el hombre la felicidad no es tarea sencilla, como ya mostró Aristóteles. A pesar de todo, sigue siendo analítico, como el de la habilidad, ya que si se quiere el fin se quiere también el camino para lograrlo.

En cambio no ocurre lo mismo con el imperativo categórico. La *GMS* acaba en un atolladero, no se puede saber si el imperativo de la moralidad es posible, es decir, si tiene alguna posibilidad de ser realidad y no mera idea. Al partir en este escrito de la ley moral como algo hipotético¹⁰⁰⁹, Kant se encuentra en un callejón sin salida. Si hay deber, entonces se formula a través del imperativo, pero ¿hay deber o es una mera ilusión? La experiencia, ya se ha visto, no puede dar muestras de ello; la moralidad depende también de la intención y ni siquiera uno mismo puede asegurar que su intención sea totalmente buena.¹⁰¹⁰ La solución viene por parte de la libertad. Sólo es posible hablar de un imperativo categórico, si hay libertad.¹⁰¹¹ Pero ¿cómo mostrar la realidad de la libertad sin echar mano a la ley moral,¹⁰¹² dado que teóricamente no es posible? Esto le lleva a

¹⁰⁰⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. IV, 417; A 44-45.

¹⁰⁰⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 417- 418, A 46- 47.

¹⁰⁰⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A806, B834.

¹⁰⁰⁸ Cfr. Kant, *GMS*, Ak. IV, 417-418; A 45-47; *KpV*, Ak, V, 28, A 50- 51.

¹⁰⁰⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 419- 420, A 49- 50.

¹⁰¹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 406, A 25; Ak, IV, 408, A 28- 29; Ak, IV, 445, A 114.

¹⁰¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 454, A 111.

¹⁰¹² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 458- 459, A 120.

Kant a caer en un círculo¹⁰¹³, que resolverá en la *KpV*. La ley se convierte en un *Faktum* de la razón práctica¹⁰¹⁴.

La ley es posible porque el hombre o cualquier ser racional es libre, pero la libertad es presupuesta a partir de la moral¹⁰¹⁵. El pensamiento kantiano se vuelve más complejo. Comienza a identificarse la libertad trascendental y la práctica. Se sobrepasan los límites impuestos a la metafísica en el ámbito teórico. Si se quiere partir de la moral, entonces hay que aceptar el principio supremo de la moralidad, tal y como ha quedado expuesto. Sin embargo, no hay fundamento para afirmar su existencia. La experiencia en este aspecto no sirve, la ley es un a priori de la razón. Sólo cabe admitirla para que la moralidad no acabe siendo un vano fantasma. Pero a su vez la libertad no es una mera hipótesis *ad hoc*. El hueco dejado por la razón teórica es llenado por la ley moral. El único problema es que la realidad de la libertad no se ha podido demostrar. Se mantiene como dudosa, ya que la demostración implica un condicionamiento y esto acaba con la libertad¹⁰¹⁶.

2.1.3. La segunda crítica como el último paso para fundar la independencia moral y el distanciamiento con la idea de Dios.

En la evolución de la moral y de su relación con la idea de Dios y la inmortalidad del alma, queda por ver lo que se propone en la segunda Crítica. Es aquí donde se encuentra la completa separación entre estos dos elementos del Bien sumo. Se propone más claramente la categorización del deber y su independencia con respecto de todo motivo impulsor externo al mismo, incluyendo la promesa de felicidad avalada por la divinidad. Se podría destacar, en primer lugar, la solución al problema planteado en la *GMS* de la posibilidad de la ley y el círculo en la argumentación entre libertad y ley moral.¹⁰¹⁷ Pero también hay que reseñar el peso del respeto, sentimiento de índole racional, que constituye el fundamento subjetivo de la moral.¹⁰¹⁸ La noción de respeto ya había surgido en la *GMS*,¹⁰¹⁹ pero es en la *KpV* donde se la expone con mayor precisión

¹⁰¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 450, A 104-105.

¹⁰¹⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 31; A 56; Ak, V, 47, A 81; Ak, V, 91, A 163; Ak, V, 104, A 187.

¹⁰¹⁵ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 447- 449, A 99- 103.

¹⁰¹⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 229.

¹⁰¹⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 453, A 109.

¹⁰¹⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 74, A 132.

¹⁰¹⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 400, A 14.

y donde queda patente la distancia con el Canon. Por ello me voy a centrar ahora en la *KpV*.

2.1.3.1. La consolidación de la ley moral como *Faktum der Vernunft*.

En el siguiente apartado se va a estudiar el análisis que realiza Kant en la *KpV* de la ley moral y de la libertad. Es en esta obra donde se trata a la ley moral como un *faktum der Vernunft*,¹⁰²⁰ lo que consolida el distanciamiento con la propuesta del Canon de la *KrV*. La ley moral queda como el punto de partida, la piedra de toque. Lo mismo puede decirse de la libertad en la medida en que se puede hablar de una identificación sintética entre ésta y la ley moral.¹⁰²¹

1. La libertad como *ratio essendi* de la ley moral.

La noción de libertad tiene varios tratamientos, cabe distinguir no sólo la libertad trascendental y la libertad práctica, y la separación entre los deseos y la espontaneidad, como ya se ha visto, sino también la libertad como autonomía y la libertad como presupuesto. La autonomía de la voluntad se convertirá en la segunda Crítica en un *faktum* de la razón práctica¹⁰²². Con ello la noción de libertad también se ve modificada respecto a la que mantenía en el Canon de la *KrV*. Ya no se puede hablar de una libertad experimentada.¹⁰²³ El hombre no puede asegurar que su acción no esconda motivos sensibles,¹⁰²⁴ por lo tanto por el camino de la experiencia no se puede decir si hay o no libertad¹⁰²⁵.

Esto lleva a Kant a identificar el concepto de libertad práctica con el de libertad trascendental,¹⁰²⁶ discutido en la tercera antinomia. La libertad instaaura una nueva legalidad, distinta de la que propone la naturaleza.¹⁰²⁷ El imperativo categórico depende de que haya libertad moral, pero ésta no se descubre a través de la experiencia, sino sólo

¹⁰²⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 31; A 56; Ak, V, 47, A 81; cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 572.

¹⁰²¹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 440, A 87- 88; *KpV*, Ak, V, 29, A 52 ; Ak, V, 33, A 58- 59 ; Ak, V, 43, A 74.

¹⁰²² La idea de un *Faktum* de la ley moral o de la libertad se puede ver en los siguientes pasajes, *KpV*, Ak, V, 3-4, A 4-5; V, 32, A56; V, 43, A74; V, 47, A82; V, 55, A96.

¹⁰²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 94, A 168.

¹⁰²⁴ Cfr. Kant, *GMS*; Ak, IV, 406, A 25.

¹⁰²⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 72.

¹⁰²⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 3, A 4; Ak, V, 97, A 173.

¹⁰²⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 16, A 32; Ak, V, 47, A 82; Ak, V, 49, A 85.

por esa misma ley moral ¹⁰²⁸. En la *GMS* se propone que si hay deber, debe haber libertad¹⁰²⁹; pero Kant lo trata desde una perspectiva hipotética.¹⁰³⁰ Cabe preguntar, ¿hay deber? En la *KpV* se parte directamente de la ley como un *faktum* de la razón práctica, con lo cual se supera el problema. La libertad es real, es la *ratio essendi* de la moral, mientras que ésta es la *ratio cognoscendi* de la libertad¹⁰³¹. Para hablar de deber y de culpa se precisa un ser libre.¹⁰³² Esta libertad, *ratio essendi*, requiere lo mismo que la libertad transcendental: ser una acción incondicionada en el orden de las causas capaces de iniciar un cambio o modificación en los fenómenos. Lo que hace al hombre moral es la libertad. Se parte de un hecho para fundar la moral, pero un hecho no empírico, sino el único que surge de la razón.¹⁰³³

*“Para comprender esto tenemos que tener en cuenta que la ley moral es la forma misma de la razón en el ámbito del actuar (...) Es, por tanto, un acto del querer absolutamente espontáneo. (...) Si existe, por tanto, un acto de espontaneidad consciente, reflexivo, ha de ser apoyándose y guiándose en la sola razón, en la razón pura, que es pura forma.”*¹⁰³⁴

La libertad es el punto esencial de la razón práctica, la culminación del sistema, que había fracasado en el uso especulativo. El acceso al campo del noumeno lo abre la libertad, único noumeno del que llega a saberse algo.¹⁰³⁵ Las otras dos ideas, Dios y la inmortalidad del alma, se apoyarán en él para obtener la realidad. Aunque no se alcanza un conocimiento del mundo nouménico, éste no queda como una mera ficción. La libertad abre la puerta a ese ámbito, por ello Kant la toma como la confirmación de la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí. Pero la libertad no sólo da cuenta de ese mundo inteligible, sino que gracias a ella se puede saber algo positivo de él.¹⁰³⁶

¹⁰²⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 4-5; Ak, V, 29- 30, A 52- 53. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 130ss.

¹⁰²⁹ Cfr. Kant, *GMS*, AK, IV, 454, A 111.

¹⁰³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, IV, 425, A 59; Ak, IV, 444-445, A 95.

¹⁰³¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 3-4, A 4-5.

¹⁰³² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 37, A 65- 66; cfr. Gómez, Carlos, “El ámbito de la moralidad: Ética y Moral” en *La aventura de la Moralidad*, pág. 30.

¹⁰³³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 31, A 56.

¹⁰³⁴ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 232.

¹⁰³⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 101.

¹⁰³⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 5- 6, A 6- 10; Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 103.

Siguiendo la línea de investigación de Rogelio Rovira¹⁰³⁷ se puede destacar cuatro determinaciones del mundo nouménico. La primera es que está habitado por seres personales,¹⁰³⁸ es decir, seres capaces de determinarse a obrar por principios racionales.¹⁰³⁹ De ahí que Kant llegue a identificar la libertad y la personalidad.¹⁰⁴⁰ La segunda determinación conduce a pensar que la naturaleza nouménica no depende de la condición empírica, sino que se halla bajo la autonomía de la razón pura práctica. Un mundo gobernado por la ley moral exige que los seres racionales se relacionen entre sí como fines en sí¹⁰⁴¹. Por ello se puede deducir, en tercer lugar, que el mundo inteligible es un *Reino de los fines*. Queda por destacar una cuarta característica y es que la felicidad se pliega a la virtud. Esto conduce a la idea de Bien sumo,¹⁰⁴² pero también al problema de la armonización entre el mundo sensible y el inteligible, la ley de causalidad de la naturaleza y la ley de causalidad por libertad. Por ello el Bien sumo queda como un ideal, un arquetipo a perseguir.¹⁰⁴³

A pesar de estas características a las que se llega gracias a la libertad, no hay conocimiento del mundo de las cosas en sí.¹⁰⁴⁴ Las ideas de las que se parte, libertad, inmortalidad y Dios, son sólo presupuestos de la razón práctica, de los que no cabe el conocimiento, ni siquiera de cómo serían posibles. Esta afirmación, pues, no entra en conflicto con lo que se vio respecto de la primera Crítica. Se asevera la realidad de estos nouómenos, pero no se pretende una determinación teórica. No hay un conocimiento, sólo un uso práctico. La siguiente cita de Rogelio Rovira viene a aclarar este punto perfectamente:

“Tal es, pues, el extraño modo en que la realidad objetiva de la libertad nos introduce en el mundo nouménico. El hombre, que es un ser ciego totalmente para la realidad en sí, tiene, sin embargo, el destino singular de tener que atravesar, en larga peregrinación, el mundo real, sin poder tropezar, ni siquiera rozarse, con ninguno de los objetos que en él se hallan. Para guiarse en este viaje, sólo encuentra la ley moral, hilo venido de ese mundo real que le permitirá conducirse en el mundo ignoto. (...) Mas este

¹⁰³⁷ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 105-108.

¹⁰³⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 43, A 74.

¹⁰³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 29, A 51- 52; Ak, V, 32, A 57.

¹⁰⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 87, A 155; *Refl.* Ak, XVII, 434; *Die Religion*, Ak, VI, 27-28, B 18- 19.

¹⁰⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 131- 132, A 237; *GMS*, Ak, IV, 428- 429, A 64- 67.

¹⁰⁴² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 110- 111, A 199.

¹⁰⁴³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 43, A 74-75.

¹⁰⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 134- 135, A 242- 243; Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 108.

plano ideal no obra como efecto la curación de la ceguera del hombre y la visión consiguiente de esos seres; es un plano que sólo le sirve al hombre para andar por el mundo real y que se desvanece y desdibuja tan pronto como el hombre quiere detenerse y mirar: su ceguera incurable le impide la contemplación.”¹⁰⁴⁵

Las categorías se mantienen en su territorio, sin aventurarse más allá de la experiencia. Se llega a las ideas de la razón por un camino distinto que no supone una ampliación del conocimiento. Tiene realidad sólo para el uso práctico¹⁰⁴⁶. Por tanto aquí las categorías no tienen una aplicación teórica; no conocemos objetos, pues no tenemos intuición sensible de esas ideas de la razón¹⁰⁴⁷. En el uso teórico las categorías se quedan con un significado meramente lógico, mientras no tengan una intuición sensible a la que aplicarse.¹⁰⁴⁸ Pero si hay un nuevo elemento de realidad, como ocurre con la conciencia moral y su ley, entonces las categorías cobran un nuevo significado y una nueva aplicación, en este caso no designan objetos, sino acciones.¹⁰⁴⁹ En la determinación del mundo nouménico se da un uso analógico de las categorías¹⁰⁵⁰.

Para dotar de realidad objetiva a un concepto de forma directa se precisa de una intuición. A la acción que realiza esto se le denomina esquematismo. Pero si el concepto no se determina de forma directa, sino indirecta, la acción recibe el nombre de simbolización.¹⁰⁵¹ Hay, pues, dos formas de obtener realidad o mediante el esquema o mediante el símbolo. Por lo que se puede concluir que hay dos usos de las categorías: el uso directo¹⁰⁵², que es el que proporciona conocimiento, y el uso indirecto o analógico. Este uso analógico consiste en aplicar las categorías a objetos que sobrepasan el límite de la experiencia posible a través de la semejanza entre dos relaciones. En la analogía filosófica se parte de tres términos conocidos no para alcanzar el conocimiento de un cuarto término, sino para conocer la relación de éste con los precedentes. No da lugar a un conocimiento, sino que es reguladora. En este caso no se obtiene la imagen de un

¹⁰⁴⁵ Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 109.

¹⁰⁴⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 5, A 8-9.

¹⁰⁴⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 51, B75; *KpV*, Ak, V, 54, A 94- 95.

¹⁰⁴⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, A 19, B 33; A 50, B 74- A 51, B 75.

¹⁰⁴⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 112- 113.

¹⁰⁵⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 56- 57, A 98- 100.

¹⁰⁵¹ Cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 279-280.

¹⁰⁵² Este uso es considerado directo porque se presenta el objeto mismo a través de la intuición. Pero la aplicación de las categorías a las intuiciones empíricas precisa de un mediador, que es el esquema transcendental producto de la imaginación, como ya se vio en el primer capítulo de este trabajo.

objeto, sino el símbolo de una idea, que es fruto de la razón¹⁰⁵³. Pero esto no conlleva por ello un conocimiento de los objetos noumáticos.¹⁰⁵⁴ Se trata de una exposición simbólica de la relación entre la idea y los objetos sensibles.¹⁰⁵⁵

El uso analógico, a pesar de no proporcionar un conocimiento, sí tiene un valor tanto en la razón especulativa como en la práctica. En la primera Crítica se destaca que las ideas de la razón, que sobrepasan los límites de la experiencia, unifican el conocimiento. Funciona como ideas reguladoras. En la razón práctica es donde estas ideas van a jugar su papel más importante, al convertirse en los postulados de la razón práctica.¹⁰⁵⁶ Es aquí donde la razón puede dar su ansiado paso a lo suprasensible.¹⁰⁵⁷

Para concluir este apartado conviene decir que hay una primacía de la libertad sobre los otros dos postulados, ya que la libertad es condición de la ley moral, mientras que las nociones de una divinidad y de una vida futura son necesarias sólo para hacer posible el triunfo final de la ley, pero no la ley misma.¹⁰⁵⁸ También es preciso recordar la diferencia entre la libertad como postulado y la autonomía de la voluntad. Esta autonomía es la independencia de la voluntad respecto a lo sensible y la capacidad de la razón de determinarse a obrar por principios propios.¹⁰⁵⁹ Es el principio supremo de la razón, como se concluye en la *GMS*. La autonomía precisa de la libertad, ella misma implica libertad. Por este motivo Kant acaba identificando la libertad con la moral¹⁰⁶⁰. Considero que la libertad como autonomía no es un presupuesto, sino un *faktum* de la razón práctica. Kant afirma que el *faktum* es la ley moral¹⁰⁶¹, pero ésta se identifica sintéticamente con la autonomía.

¹⁰⁵³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 351- 352, B 255- 257; Ak, V, 464, B 447-449; Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 114

¹⁰⁵⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 119.

¹⁰⁵⁵ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 464, A 448-449; cfr. Mumbrú Mora, Àlex, “ El concepto de exposición simbólica en Kant”, en *Endoxa* 29, pág. 47- 48.

¹⁰⁵⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 135, A 244; Ak, V, 142, A 256; Cfr. Jiménez Rodríguez, Alba, „Dios como fundamento: la tónica transcendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, pág. 525.

¹⁰⁵⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A811, B 839; *KpV*, Ak, V, 5, A 8-9.

¹⁰⁵⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 5- 6.

¹⁰⁵⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 433, A73-4.

¹⁰⁶⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 29, A 52; Ak, V, 33, A 59; Ak, V, 87, A 155- 156

¹⁰⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 31, A 56.

2. La ley moral como principio sintético a priori.

El deber se presenta a través del imperativo categórico con sus formulaciones. Pero ya en la *KpV* no se pregunta por su posibilidad, sino que se parte de este deber como un *faktum* de la razón. Conviene detenerse en esta idea, ya que es un punto crucial de la moral kantiana y se presenta como respuesta a la cuestión que había quedado abierta en *GMS*. Según el filósofo de Königsberg la ley se impone, es un principio sintético a priori.¹⁰⁶² Pero cabe preguntar ¿qué significa ser un *faktum* de la razón práctica? ¿Cómo la razón puede encerrar algo fáctico, perteneciente de suyo al territorio de la experiencia?¹⁰⁶³ Obviamente cuando se habla de un *faktum* moral no se refiere al mismo sentido que se emplea en el uso teórico¹⁰⁶⁴. El hecho de la razón práctica es una acción originaria y no un objeto de conocimiento. Aunque concretamente el hecho de conciencia es la ley moral, mientras que la acción originaria es la libertad acomodándose a esa ley.

Hay una ambigüedad de sentidos en la noción de *faktum* ya que Kant la aplica en algunas ocasiones a la ley moral¹⁰⁶⁵ y en otras a la conciencia de esa ley¹⁰⁶⁶. En el primer caso se estaría hablando del enlace sintético del mandato categórico y la voluntad racional¹⁰⁶⁷, mientras que el segundo caso se refiere a la representación de la ley moral que hay en el hombre.¹⁰⁶⁸ Se establece una síntesis entre un deber absoluto y una voluntad racional. Mas ¿cómo es posible el enlace sintético a priori de estos dos elementos? Se puede rechazar el camino empírico para explicar este enlace sintético, ya que, como el mismo Kant aclara, es un juicio sintético a priori. Pero ¿la razón pura puede explicar esta síntesis, puede ser el fundamento de determinación de la voluntad? Conviene recordar aquí que no se trata de la razón teórica, la cual necesita aplicar las categorías a la experiencia posible, sino de la ley moral. No se busca el conocimiento de la realidad, se pretende explicar cómo la razón puede ser el fundamento de la existencia de los objetos.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 32, A 57.

¹⁰⁶³ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 82.

¹⁰⁶⁴ Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 59-60.

¹⁰⁶⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 47, A 81.

¹⁰⁶⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 31, A 56.

¹⁰⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 48, A 83.

¹⁰⁶⁸ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 85.

¹⁰⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 46, A 80-81.

El juicio sintético a priori que supone la ley moral es, pues, peculiar, ya que no puede ser explicado. Si se tuviera una intuición intelectual de la libertad, la proposición se consideraría analítica y no habría ningún problema. Pero éste no es el caso del hombre, que apenas puede postularla.¹⁰⁷⁰ ¿Qué camino queda para explicar que la ley moral sea un juicio sintético a priori?¹⁰⁷¹ Frente a esta cuestión cabrían dos posibles respuestas: la que parte de la experiencia y la que propone que la ley moral es un hecho de la razón pura.

La primera supondría desechar la ley moral como una mera quimera, lo que conduciría a un empirismo ético como el que propone Hume.¹⁰⁷² Desde esta perspectiva la ética se reduce a la satisfacción que produce una determinada acción, de modo que se funda la moral en los sentimientos de placer y displacer. Sin embargo, esto implicaría que la ley moral no puede tener una validez universal ni necesaria.¹⁰⁷³ Se tendría entonces un imperativo hipotético, que conduciría a poner en la balanza los distintas inclinaciones y ver cuál es la que más conviene. La razón no determinaría a la voluntad, no lo movería a obrar, sería sólo la encargada de juzgar entre los deseos. El papel de la razón quedaría reducido al de la prudencia. Esto llevaría pensar en una moral basada en la felicidad propia y el amor a sí mismo, que Kant tanto critica.¹⁰⁷⁴ Desde la perspectiva empírica sólo queda poner el placer como fuente de la moral, lo cual acaba con ella.

Por ello Kant deja de lado esta vía y busca una fundamentación racional de la moral¹⁰⁷⁵. Es cierto que esto conlleva que no haya una seguridad completa de que el hombre esté obrando por deber, que no esconda en el fondo de su ánimo alguna inclinación.¹⁰⁷⁶ Pero lo que sí puede saber el hombre es que cabe la posibilidad de esa determinación racional de la voluntad.¹⁰⁷⁷ El conocimiento de la ley moral es un hecho de la razón, es el punto de partida de todo el edificio ético. Kant parte de la ley como de un *Faktum der Vernunft*.¹⁰⁷⁸ El vínculo entre la obligación absoluta y la voluntad racional

¹⁰⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 93, A 167-168.

¹⁰⁷¹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 87.

¹⁰⁷² Cfr. Hume, *A Treatise of Human Nature; being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Book III, Part I, Sect. II, pág. 247.

¹⁰⁷³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 34, A 60.

¹⁰⁷⁴ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 416, A 42-43; *KpV*, Ak, V, 35- 36, A 62-63; cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 88.

¹⁰⁷⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 16, A 30- 31.

¹⁰⁷⁶ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 407, A 26.

¹⁰⁷⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 25, A 45.

¹⁰⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 55, A 96.

tiene los rasgos de un hecho, ya que la ley moral “se impone por sí misma” y tiene una certeza apodíctica¹⁰⁷⁹. Hay que tener en cuenta que esta certeza no se da en el sujeto empírico. Esta certeza es el registro indubitable de lo moral en el hombre, se da en la razón misma.¹⁰⁸⁰ Por ello se lo tiene como un hecho de la razón pura, no pertenece al ámbito de la experiencia. Y es además un hecho de la razón práctica, de modo que no supone un conocimiento, no puede ser demostrada por ninguna deducción especulativa.¹⁰⁸¹

Lo que Kant propone para fundamentar la moral supone una prueba indirecta de la libertad. Apela a la ley moral, como hecho de la razón que no precisa de deducción alguna, y a la conciencia que tiene el hombre de tal hecho para llegar a la libertad, como se ha visto en el apartado anterior. La ley moral es la forma de la razón en el ámbito práctico.¹⁰⁸² Por ello se presenta como un hecho, del que no cabe indagar más; pero sí se puede inquirir cuál es la condición de su posibilidad, siendo ésta la tarea llevada a cabo por la exposición transcendental. Para que se dé la ley moral se precisa una causalidad distinta de la que se da en los fenómenos, la causalidad por libertad. Ésta es la condición de posibilidad de la ley moral¹⁰⁸³, como se vio en el apartado anterior.

En resumen, la moral es un a priori de la razón práctica, que no se cimienta en ninguna intuición. El a priori es lo que no se funda en la experiencia, pero se aplica a la misma. El deber no se fundamenta en las inclinaciones ni deseos del hombre, sino en la razón. Por ello es una mera forma que se aplica a la experiencia. Esta forma es que la máxima valga como ley universal, como la primera formulación del imperativo categórico. Por ello vale para todo ser racional y no sólo para el hombre. Una voluntad santa también encuentra en sí la ley, pero no en forma de mandato. No lo precisa, no hay inclinaciones que ofrezcan resistencia a la moral.¹⁰⁸⁴ Dicha voluntad pura determinada sólo por la ley juega un papel de arquetipo moral, que posteriormente en los escritos sobre religión encarna la figura de Cristo¹⁰⁸⁵. El hombre debe aspirar a dicho ideal, que

¹⁰⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 31, A 56; Ak, V, 47, A 82.

¹⁰⁸⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 89- 90.

¹⁰⁸¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 47, A 82.

¹⁰⁸² Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 232.

¹⁰⁸³ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 92.

¹⁰⁸⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 20, A 36-37; Ak, V, 32-33, A 57-58; *GMS*, Ak, IV, 414, A 39.

¹⁰⁸⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 60, B73.

constituye una meta siempre vigente y siempre inalcanzable del todo. Es en cierta medida una meta ucrónica,¹⁰⁸⁶ o más bien una meta contra-fáctica.

3. La ley moral como axioma práctico. El “Yo- actúo”.

La cuestión que cabría plantear aquí es si la moral queda fundada suficientemente con esa apelación a un *Faktum der Vernunft*. Esta idea parte de una cierta vivencia que deben compartir todos los hombres, como expone Gómez Caffarena:

“Más claramente que antes hay que decir que esto es articular la vivencia moral, no «fundamentarla» en sentido estricto (...) Kant acaba renunciando explícitamente a una fundamentación en sentido estricto. Tal renuncia es lo que dice la expresión conocida según la cual la conciencia moral es Faktum der Vernunft. (...) no tiene modo de argüir contra quién niegue todo eso. Desde su vivencia del «hecho de la razón» y como muestra precisamente el llamarlo así, interpreta a todo ser racional como participante de una vivencia análoga, pero sin poder ir más lejos (...) Sigue siendo primariamente una toma de postura a favor del hombre.”¹⁰⁸⁷

La salida que propone Kant es en cierta medida la demarcación de la frontera de la crítica. Se podría plantear si consigue fundar del todo la moral, o más bien remite simplemente a una vivencia intersubjetiva. Aunque hay que tener en cuenta que Kant no es Descartes, no parte de la duda ni funda la moral para los escépticos. Él parte de la validez del conocimiento objetivo y científico, de la validez de la moralidad y de lo estético, y busca sus condiciones de posibilidad en la subjetividad trascendental, con tal de que expliquen esos datos de la conciencia. El filósofo de Königsberg erige a la ley moral y a la libertad como piedra de toque de su filosofía.

Cabría contestar a la idea de Caffarena de esa renuncia por parte de Kant de fundamentar la ley. Es cierto que el filósofo alemán asienta la moral en ese *Faktum der Vernunft*, pero no tanto como una vivencia intersubjetiva, sino como un axioma. Gracias

¹⁰⁸⁶ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*.

¹⁰⁸⁷ Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 182-83.

a la ley moral se puede conocer la libertad, el “yo actúo”.¹⁰⁸⁸ Pero él mismo permanece incognoscible, funciona como un primer principio.¹⁰⁸⁹

“La ley moral es la conciencia de la libertad, la huella formal de su acto, de igual modo que el principio de identidad es la huella formal del acto de unidad sintética del ‘yo pienso’.”¹⁰⁹⁰

Este *faktum*, como le ocurre al “yo pienso”, no es una piedra estática, sino una tarea, que puede acabar en fracaso. La ley moral está en todo ser racional, pero llegar a tener conciencia de ella implica un proceso, que va del deseo a la libertad real.¹⁰⁹¹ En dicho proceso el sujeto se hace consciente de sí.¹⁰⁹² La ley es un a priori y como tal tiene que desarrollarse a partir de la experiencia, es decir, a partir de los deseos y las acciones del hombre. El no tener en cuenta la ley moral puede conducir a la pasión, a la dialéctica del deseo y al mal moral. Se requiere comprender el mandato, superando ese primer yo-deseo. Esto lleva al sujeto a ser capaz de reconocer su voluntad profunda, en donde se pone en juego su identidad personal, como ser racional y moral.¹⁰⁹³ De la tensión entre su originalidad y su finitud surge la acción.

La autonomía es la clave, ya que este término hace posible la unión entre la ley moral y la libertad¹⁰⁹⁴. El sujeto se vuelve hacia sí mismo, no hacia fuera, hacia lo trascendente. Supera la alienación y descubre el yo profundo, nouménico.¹⁰⁹⁵ Éste exige su desarrollo pleno, que no se da a través de la finitud ni de los deseos, sino de lo que hay de divino en el hombre. Esto es la ley moral, que el mismo Kant califica de sacrosanta¹⁰⁹⁶. De este modo no es de extrañar que acabe identificándola con Dios en la obra póstuma.¹⁰⁹⁷ Esto se puede considerar, siguiendo la línea de la interpretación de Jacinto Rivera de Rosales, la aportación ontológica de Kant.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁸⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 5 nota a pie de página.

¹⁰⁸⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 89.

¹⁰⁹⁰ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 235.

¹⁰⁹¹ Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 111-113; *KpV*, Ak, V, 117, A 212.

¹⁰⁹² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 30, A 54; Ak, V, 44, A 76; Ak, V, 118, A 213; *GMS*, Ak, IV, 397, A 8; *MS*, Ak, VI, 217.

¹⁰⁹³ Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 114.

¹⁰⁹⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 33, A 58- 59.

¹⁰⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 43, A 74- 75.

¹⁰⁹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 87, A 155.

¹⁰⁹⁷ Cfr. Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 144 ; XXI, 145.

¹⁰⁹⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 237.

Pero esta libertad no parte de la nada, no es creación *ex nihilo*, sino que surge de decisiones previas, de una educación, una cultura. Aunque también supone una ruptura con ellas, ya que como acto libre es originario.¹⁰⁹⁹ Las distintas formas culturales muestran maneras y desarrollos diferentes de la originariedad y de la finitud. Ninguna de ellas agota las posibles síntesis, la complejidad del hombre como ser racional finito.¹¹⁰⁰ Esto es uno de los aciertos de Kant, mostrar al hombre en toda su complejidad sin caer en el reduccionismo. En él se une lo finito, los deseos, y la libertad, lo racional. El hombre está atado al mundo, pero también es abertura, aunque no abertura desde la nada. Como afirma Shakespeare: “*El destino reparte las cartas, pero nosotros somos los que jugamos*” Se debe tener conciencia tanto de la finitud como de la originariedad, de la libertad.¹¹⁰¹ La subjetividad se convierte en una aventura¹¹⁰², donde el paisaje ya está marcado, pero el camino se hace andando, como proponía Antonio Machado.

4. La ley moral y la felicidad.

Si la moral se yergue como principio sintético falta ver cómo se da en el mundo sensible y qué relación se establece entre ella y la felicidad como unión de todas las inclinaciones del hombre. La moralidad es el acto de identificación del hombre en cuanto ser racional consigo mismo, en cuanto que ahí el hombre acepta realizar su propio ser libre¹¹⁰³. Pero no quiere decir esto que el principio supremo de la moralidad sea la perfección, este principio es criticado por Kant¹¹⁰⁴. Que la moral sea la forma en que él llega a identificarse consigo mismo implica que es el camino para alcanzar los fines esenciales de la razón.¹¹⁰⁵ Es un principio de identidad a través de la acción de la razón. Se lo podría comparar con la noción de *libertad absoluta* que maneja Fichte, lo que propone este pensador es una radicalización de la idea de libertad de Kant como la capacidad de iniciar por sí mismo un estado. Esa libertad fichteana supone el propio origen del Yo.¹¹⁰⁶

¹⁰⁹⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 28, B19-20; Ak, VI, 25, B14-15.

¹¹⁰⁰ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 238.

¹¹⁰¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 19, A 36; Ak, V, 84, A 149- 150; Ak, V, 61, A 108; Ak, V, 110, A 198.

¹¹⁰² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 239.

¹¹⁰³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 133; “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 176.

¹¹⁰⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 41, A 70-71.

¹¹⁰⁵ Cfr. Kant, *GMS*, AK, IV, 396, A7.

¹¹⁰⁶ Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa 30*, p. 82.

Esto pone de manifiesto la diferencia entre felicidad y libertad,¹¹⁰⁷ la primera es sólo el acuerdo entre los acontecimientos del mundo y los deseos; mientras que la libertad es el paso a lo suprasensible y la realización del modo de ser originario del hombre. Por ello, el hombre, como ser racional, alcanza su plenitud en la moral.¹¹⁰⁸ La razón da el ansiado paso a la metafísica, a la que se llega gracias a la moral.¹¹⁰⁹ La felicidad es algo condicionado¹¹¹⁰, depende de algo distinto del sujeto, la ley moral es incondicionada.¹¹¹¹ La moral es la acción libre, la *praxis*, llevada a cabo por mor de la libertad. No puede servir de medio ni proponer usar a los hombres, fines en sí, como puros medios.¹¹¹² Se erige el respeto hacia la ley y hacia el ser moral.

“La acción moral no es, en consecuencia, sino una correcta conciencia ontológica puesta en acción: significa tratar al ser originario como tal y no como cosa instrumentalizable. En esto nos va el ser o no ser y su comprensión.”¹¹¹³

Es en el terreno de la moral donde se alcanza esta dignidad ontológica¹¹¹⁴. Éste es el motivo de la primacía de la razón práctica sobre la teórica.¹¹¹⁵ Es por ella por la que se consigue esa dignidad que convertirá al ser racional finito, no sólo en fin en sí y en miembro de un Reino de los fines, sino también en fin final (*Endzweck*) de la creación¹¹¹⁶. La misma idea de un Reino de los fines se apoya en el respeto a la ley y a los demás, tal y como ordena el imperativo categórico. Algo similar le ocurre a la idea de fin final, que se basa en la noción del ser racional como fin en sí, como ser originario. El respeto es el sentimiento moral originado por la dignidad de la ley moral y por la dignidad de los seres

¹¹⁰⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 124, A 224; La idea de la felicidad como un elemento que depende de la finitud y de lo sensible puede verse también en: Ak, V, 35, A 61- 62; Ak, V, 70, A 125; Ak, V, 36, A 63- 64; *GMS*, Ak, IV, 393, A 1-2; Ak, IV, 395, A 4.

¹¹⁰⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 43, A74.

¹¹⁰⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 56, A 99; Ak, V, 103, A 185; Ak, V, 106, A 190; Ak, V, 135, A 243- 244; Ak, V, 141, A 255.

¹¹¹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 22, A 40.

¹¹¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 32, A 57.

¹¹¹² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 87, A 155- 156.

¹¹¹³ Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 135.

¹¹¹⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 24- 25, A 45; Ak, V, 88, A 157; Ak, V, 130, A 234; *Die Religion*, Ak, VI, 27, B 18; *KU*, Ak, V, 435, B 398.

¹¹¹⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 52.

¹¹¹⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 435, A 398; cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 58.

capaces de cumplir con ella¹¹¹⁷. El verdadero fin de la razón es la moral y la dignidad de la ley.

Habría que aclarar que, a pesar de esto, no es contrario a la moral perseguir la felicidad, e incluso la felicidad de los demás es considerada un deber¹¹¹⁸. Lo que sí es contra el deber es que la felicidad se erija en fundamento de la ley moral.¹¹¹⁹ La oposición entre los dos elementos del Bien sumo no implica que el deseo no pueda acompañar a la buena voluntad, sino sólo que no puede ser la base de ésta. El problema está en que en estos casos en que una inclinación y la ley moral coinciden caben dudas sobre cuál de los dos es el impulso. Pero si la acción es realmente moral, estas dudas no le privan de valor. Es sólo que el hombre no puede estar seguro de si ha obrado por deber o por inclinación. La sospecha en este sentido preexiste siempre, ya que cabe la posibilidad de que haya una inclinación oculta. No se puede asegurar, basándose en esto, que no existan actos realmente libres y que se esconda en toda acción un motivo último de carácter patológico. La voz de la razón práctica sigue, a pesar de ello, exhortando al hombre a obrar correctamente. Por otro lado, lo que la razón ordena tiene que ser.¹¹²⁰ Por ello, la moral se mantiene inquebrantable, a pesar de la dificultad de su realización.

La línea fronteriza entre el egoísmo y la moral queda perfectamente delimitada incluso para el entendimiento común. El egoísmo persigue la felicidad propia para la que no hay ley, sino reglas universales que no pueden valer para todos.¹¹²¹ La ley moral sí posee una validez universal, extensiva a todo ser racional y con voluntad. Las reglas de la felicidad obedecen los consejos de la prudencia, la acción moral se rige por los mandatos de la razón. También los consejos de la prudencia proceden de la razón, pero no de la razón práctica, sino del uso pragmático de la razón¹¹²². Los mandatos de la razón práctica además no necesitan de ningún conocimiento ni cultura, sino que la autonomía se impone y es fácilmente comprensible hasta por el entendimiento común. La prudencia, sin embargo, exige cierta astucia, que no se da en todo hombre, y que implica una

¹¹¹⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 73, A130.

¹¹¹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 34, A 60-61; *MS*, Ak, VIII, 387-88; Cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, pág. 760- 761, 764.

¹¹¹⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 25, A 45- 46; Ak, V, 93, A 166- 167.

¹¹²⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B, 50; *GMS*, Ak, IV, 408, A 28

¹¹²¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 91-92, A 164

¹¹²² Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 42.

oscuridad en los preceptos. Es lo que Kant llama mundología, la capacidad de adaptar los acontecimientos a los deseos propios y de satisfacer las inclinaciones.¹¹²³

La oposición es evidente, como se pone de manifiesto en los ejemplos que expone Kant. Incluso el hombre que ha perseguido su felicidad, aún en detrimento de la ley moral, no deja de notar esta distancia entre ambas. Distancia que le marca la razón práctica al exigirle un cumplimiento con el deber. Este cumplimiento sobresale con mayor relieve cuando el hombre antepone la felicidad al cumplimiento del deber. El considerarse indigno o el hacerse digno de castigo es una muestra de la existencia de la ley moral como un *faktum* innegable en todo ser racional.¹¹²⁴ La comprensión racional parte tanto de que los hombres son responsables de sus actos, como de que se imputan dicho actos unos a otros.

Por ello los principios, ya sean subjetivos, como es el de la educación, u objetivos, como es la perfección o la apelación a una teología moral, no fundamentan completamente la ley.¹¹²⁵ Estas ideas ya se habían tratado en la *GMS*¹¹²⁶ y Kant mantiene en la *KpV* la misma línea. La forma de una legislación universal es el único principio posible.¹¹²⁷ La voluntad humana, determinable por la ley, puede producir un sentimiento de índole no patológica.¹¹²⁸ El sentimiento, aunque moral, no es la fuente de la noción de deber, sino que es al revés, es el deber el que lo origina a él. Este sentimiento se convierte en motivo subjetivo de la acción, el fundamento objetivo es la misma ley. Ésta se identifica con la libertad, por ella el hombre pertenece a dos mundos: el sensible y el inteligible. El hombre queda como un ser escindido, el cual, por un lado, obedece a las leyes naturales y, por otro, es capaz de determinarse a obrar por principios propios. La ley moral pretende realizarse en el mundo sensible, sin por ello ir contra la legalidad de la naturaleza. El mundo suprasensible es aquel donde se cumple la ley moral, donde se realiza la autonomía de la voluntad. Este mundo es un arquetipo, un ideal, que debe cumplirse en el mundo sensible.¹¹²⁹

¹¹²³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 36, A 64.

¹¹²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 37, A 65- 66.

¹¹²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 39-41, A 68-70.

¹¹²⁶ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 443- 444, A 92- 94.

¹¹²⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 41, A 71.

¹¹²⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 75, A 134; Ak, V, 80, A 143.

¹¹²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 42- 43, A 72-75.

5. La realización de la libertad en el mundo sensible.

Antes de continuar con el análisis de la segunda Crítica, conviene detenerse un momento en esta idea según la cual la autonomía se debe realizar en el mundo. Este es uno de los problemas de mayor envergadura con los que se tropieza Kant. Este apartado se centra en la posibilidad que abre la libertad de que el hombre se realice, de que alcance su fin supremo. La libertad debe poder realizarse en el mundo sensible y, por tanto, tener consecuencias en él.

El ideal de la razón práctica implica un mundo donde se dé de hecho la moral acompañada de su justa consecuencia, que es la felicidad, es decir, el Bien sumo. La razón propone este Reino de los fines como ideal a cumplir en la tierra. Tal idea se encuentra en el hombre como brújula de su conducta.¹¹³⁰ Hay en él un conocimiento o conciencia práctica, no teórica, porque ese no es un mundo de objetos, sino un reino de las acciones libres. La libertad es la que hace posible que ese fin pueda realizarse y que se pueda hablar de él. Esta libertad conlleva que los objetos no sean las causas de las representaciones de la voluntad, sino que sea la voluntad la que es causa de los objetos¹¹³¹.

Si la voluntad puede ser determinada por la razón, y no sólo por motivos sensibles, entonces la ley moral es posible y el Reino de los fines se mantiene como ideal. El problema es que la esfera del mundo sensible y la esfera de la libertad están separadas por un abismo. Por ello desde la razón práctica no se puede determinar nada respecto al conocimiento teórico. Parece imposible saltar ese abismo, transitar de un ámbito al otro. Sin embargo, las consecuencias de lo suprasensible se tienen que poder ver en el mundo fenoménico.¹¹³² Esto se debe a la causalidad por libertad.¹¹³³

El efecto de la libertad ha de existir en el mundo sensible o de lo contrario ésta y la ley moral quedarían vacías. Para Kant lo que permite el salto de lo suprasensible a lo sensible es el juicio, que hace posible tanto el tránsito del uso de la razón teórica a la razón práctica, como la conformidad entre las leyes de la naturaleza y el fin último de la razón práctica¹¹³⁴. El concepto que sirve de bisagra es el de *finalidad* de la naturaleza,¹¹³⁵

¹¹³⁰ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 133-147.

¹¹³¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 44, A77.

¹¹³² Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 56- 57.

¹¹³³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 195, B LIII- LIV; *KpV*, Ak, V, 47, A 82.

¹¹³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 168, B V- VI; Ak, V, 176- 179, B XXI- XXV; *KpV*, Ak, V, 68, A 120- 121.

¹¹³⁵ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 220.

ya que da pie a hablar del *fin final* que se debe dar en la naturaleza para ser real.¹¹³⁶ Pero esto introduce el discurso dentro de la tercera Crítica, en la que se profundizará más adelante.

Hay otro punto que conviene destacar aquí, ya que pone de relieve las posibles consecuencias de la ley moral en el mundo sensible. Las posibles consecuencias de la libertad en el mundo sensible se pueden tomar desde la perspectiva de la realización del Bien sumo y de la libertad, pero también desde el problema del mal y de la responsabilidad del hombre. Unida al deber surge una idea esencial, que pone de relieve la libertad de la acción, a saber, la imputabilidad. La libertad y la responsabilidad son dos caras de la misma moneda. De ahí que la noción de mal radical, que se trata en *Die Religion*, sea considerada como imputable al hombre, es decir, como un acto de libertad.¹¹³⁷ La falta contra la ley es punible porque hay libertad. El hombre, al igual que se hace digno de la felicidad, también se hace indigno o digno de castigo. Pero hay que tener cuidado en no caer en el determinismo ni en volver a la idea del Canon. Si el castigo o la recompensa se convierten en una manera por parte de un poder superior para que la ley se cumpla, entonces no hay libertad.¹¹³⁸ Esto equivaldría a convertir las consecuencias de la acción en fundamento de las mismas, con lo cual no se tendría un imperativo categórico, sino un mero mandato condicionado.

2.1.3.2. La pureza de la moral y el problema de los móviles.

Una vez que la noción de libertad y de ley moral como *faktum* ha quedado lo suficientemente clara, conviene centrarse en el otro punto que la *KpV* destaca respecto del Canon, el cual no es otro que el que trata acerca de la pureza de la ley. Esta pureza implica que no haya motivo determinante que provenga del mundo sensible.¹¹³⁹

1. La distinción entre la moral y la prudencia.

La pureza de la ley conlleva que la ética no sea un corolario de la teoría y que se independice de las inclinaciones. Por ello conviene ver la distinción que propone Kant entre la razón práctica y la prudencia. Dicha distinción es crucial, ya que la razón práctica

¹¹³⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 195-196, A LIV- LV.

¹¹³⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 25, B 14- 15.

¹¹³⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 147, A 265.

¹¹³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 33, A 58- 59; Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 62.

no puede consistir en pesar las inclinaciones en una balanza atada a la sensibilidad. Tal cosa acabaría con la ética, que desde esta perspectiva sería una mera puesta en escena de la razón teórica, como lo son los imperativos hipotéticos.¹¹⁴⁰ De ahí la rotunda separación entre la prudencia y la moral¹¹⁴¹, que queda patente por la dificultad respecto a la primera a la hora de establecer la medida justa, mientras que la moral se presenta de forma inmediata a todo hombre.

*“Aquello que ha de hacerse conforme al principio de autonomía del albedrío es comprendido muy fácilmente y sin titubeos por el entendimiento más común; lo que ha de hacerse bajo el supuesto de la heteronomía es harto complicado y exige mucha «mundología». Aquello que constituye el deber se brinda por sí mismo a cualquiera, mientras que cuanto reporta un provecho auténtico y perdurable (si debe abarcar toda la existencia) se ve siempre envuelto en una impenetrable oscuridad y requiere mucha prudencia para acomodar aceptablemente a los fines vitales la regla práctica que se ve determinada por la oportunas excepciones.”*¹¹⁴²

Kant habla de la prudencia (*Klugheit*) como perteneciente a los imperativos hipotéticos, aquellos que ordenan con vistas a un fin. Tales imperativos apuntan al fin real de todo hombre, la felicidad. La prudencia es puesta del lado de la habilidad en la filosofía de este pensador, por lo que es reducida al rango de arte, de una técnica.¹¹⁴³ Para Kant los juicios morales son un a priori de la razón, por ello mismo son formales y ordenan de una forma incondicionada. Pero las reglas de la *Klugheit* no entrarían dentro del a priori, ya que dependen de la experiencia. Kant se da cuenta de que si la prudencia consiste en ver qué medios necesito para un cierto fin, nada tiene que ver con la moral, con que la acción sea hecha con buena voluntad. Si se hace depender la moral de la prudencia se acaba en una ética instrumental, en la que lo único que cuenta es el balance de los distintos

¹¹⁴⁰ Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 71-73.

¹¹⁴¹ Esta misma diferencia se puede ver también entre los dos intereses de la razón práctica: el interés puro y el patológico (atado a las inclinaciones). Remito aquí al análisis que realiza R. Rovira. Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 42-43.

¹¹⁴² Kant, *KpV*, Ak, V, 37, A 65, (Trad. De Rodríguez Aramayo, Roberto, pág. 107). “*Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu tun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu tun sei, schwer, und erfordert Weltkenntnis; d. i. was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar ; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktische darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen.*“

¹¹⁴³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 172, B XIII; Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 77.

deseos.¹¹⁴⁴ De estos no se puede tener reglas generales, no puede haber mandatos, tal sólo consejos y una cierta actitud cauta, prudente.

La conexión entre la ley moral como un juicio sintético a priori y su significado prescriptivo está en relación con la pureza de la ley, es decir, con el hecho de que se excluya todo elemento empírico.¹¹⁴⁵ Lo empírico sólo proporciona un conocimiento probable, nunca necesario. Por ello, los imperativos hipotéticos son vagos. La acción que ordenan no puede asegurar totalmente que el fin sea alcanzado y menos aún en el caso de la felicidad. Kant no puede otorgarle otro estatuto que el de ser un juicio asertórico.¹¹⁴⁶ La prudencia se encarga de ver si las acciones se acomodan al proyecto de vida elegido, que el hombre supone le acercará a la felicidad. Ésta es una idea¹¹⁴⁷, según Kant, y como tal no tiene realidad en el mundo sensible.

Según Kant la *Klugheit* acaba siendo un problema epistemológico, mientras que según Aristóteles y según la filosofía griega en general siempre está en el lado de la *praxis*. Que según el filósofo alemán sea un problema epistemológico o que dependa en cierta medida de él, queda claro en la *KU*, cuando trata a la prudencia como un corolario de la ciencia¹¹⁴⁸. La modernidad ha convertido la práctica en una mera aplicación de la teoría. Durante la época clásica la acción, la *praxis*, gozaba de una autonomía que se veía peligrar en la edad moderna. El hombre quería ser el señor de todo y con la ciencia había logrado dominar a la naturaleza, pero se imaginaba que una psicología científica¹¹⁴⁹ podría lograr lo mismo en el ámbito de la moral.¹¹⁵⁰ Sin la autonomía la acción libre del hombre queda reducida al nivel de la *poiêsis*. Kant se opone a esto y busca evitar que la moral quede vacía de contenido. Para ello la deja como una formulación, que sólo da la

¹¹⁴⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 71, A 126.

¹¹⁴⁵ Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 63-64.

¹¹⁴⁶ Cfr. Aubenque, Pierre, *La prudencia en Kant*, en *La prudencia en Aristóteles*, pág. 217.

¹¹⁴⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 418-419, A46-48.

¹¹⁴⁸ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 178, B XIII- XIV.

¹¹⁴⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 9, A 16- 17 nota a pie de página; *KU*, Ak, V, 461, B 443; Ak, V, 479, B 474-475. Las referencias de la *KU* introducen la idea de una teología, idea que aún no se ha estudiado en este trabajo. Pero en ellas se ve el distanciamiento con la psicología, que es lo que se pretenden destacar en este punto.

¹¹⁵⁰ “Kant no vuelve, pues, sobre el postulado de la unidad de teoría y práctica que caracteriza, desde el comienzo de la modernidad, la concepción técnico y operativa del saber científico. Pero pone en guardia contra la extensión de ese postulado a la totalidad de la práctica. La tentación era grande, en efecto- y la filosofía de las luces parecía haber sucumbido a ella-, esperar del progreso del saber científico la solución de los problemas morales. Así como la física nos hace señores y poseedores de la naturaleza... igualmente se podría imaginar que una psicología suficientemente científica podría hacer al hombre señor y dueño de su propia naturaleza” Aubenque, Pierre, *La prudencia en Kant*, en *La prudencia en Aristóteles*, pág. 226- 227.

forma de una legislación universal. Si se considera a la moral como un arte, ésta deja de ser lo que es. Hay que mantener un campo virgen para la moral, en el que no se introduzcan elementos técnicos ni empíricos. La moral debe ser a priori. Por ello, el filósofo de Königsberg rechaza basar la moral en la prudencia, para que no termine siendo una psicología; para que la acción moral siga en el ámbito de la *praxis*, Kant abre el abismo entre la moralidad y la prudencia.

2. El objeto de la ley moral.

La razón práctica obra al margen de los motivos sensibles, pero ello no significa que no tenga un objeto. Este epígrafe se centrará en el análisis del objeto de la ley moral.

a) Un principio práctico formal, independiente de la experiencia.

Para que la razón no proporcione sólo máximas, tiene que haber un principio práctico capaz de determinar a la voluntad. En la voluntad humana los principios prácticos pueden entrar en conflicto con la facultad desiderativa inferior. Por ello la moral es un imperativo. Kant expone en la *KpV* la misma distinción que hiciera en la *GMS*¹¹⁵¹, pero partiendo de los términos de máxima y de ley¹¹⁵². Las máximas son los fundamentos subjetivos de la voluntad, no pueden ser imperativos. Por otro lado, los imperativos que se centren en un objeto son empíricos e hipotéticos. Estos se mueven o por búsqueda de un placer o por huir de un dolor. No se puede saber a priori si un objeto dado resultará placentero, doloroso o indiferente, por lo que el principio práctico es en ese caso material. Tales principios no pueden ser leyes, ya que su valor es meramente subjetivo. Tienen como objetivo el amor a sí mismo o la felicidad propia, sin ninguna excepción. Las reglas que se mueven por el placer y el dolor ponen en juego una determinación del arbitrio basada en la felicidad.¹¹⁵³

El arbitrio puede verse influenciado por la facultad apetitiva inferior o por la superior. La diferencia entre ambas viene porque la primera depende del agrado, sin que sea relevante si el sentimiento es despertado por los sentidos o por el entendimiento. Kant se revela aquí contra los que distinguen los placeres meramente sensibles de los que son

¹¹⁵¹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 413, A37.

¹¹⁵² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 19, A35.

¹¹⁵³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 20- 22, A 37- 40.

más racionales para fundamentar la moral.¹¹⁵⁴ Si bien es cierto que hay placeres que implican un dominio de sí y un uso de la razón,¹¹⁵⁵ no dejan de ser placeres, siguen determinando a la voluntad empíricamente. La facultad de deseo inferior expresa la finitud del hombre, su dependencia, mientras que la superior expresa su espontaneidad, su libertad, que es la fuente de la moral. Esta facultad determina a la voluntad sin necesitar de ningún placer o dolor, de ninguna promesa o castigo¹¹⁵⁶.

La felicidad es el objetivo de todo ser racional finito. Es algo que viene impuesto al hombre por su propia naturaleza finita y que le hace depender de los objetos. Es un ser necesitado y dicha necesidad sólo se puede satisfacer por la experiencia. Por ello, la felicidad no puede ser el fundamento, ni siquiera subjetivo, de la ley moral. No da lugar a leyes, sino a un principio, que, aunque práctico, es contingente. No proporcionan necesidad alguna. Esto abre el abismo entre la felicidad y la moralidad, que ya se habían escindido en la *GMS* e, incluso, se esbozaba en el Canon. La filosofía kantiana implicará siempre esta separación entre felicidad y moralidad en el fundamento moral de la acción, de la misma manera que se mantiene la tensión entre los dos tipos distintos de legalidad, la de la naturaleza y la de la libertad. Las leyes de la felicidad no supondrían más que una causalidad por naturaleza, ya que el que determina la acción es el objeto deseado.¹¹⁵⁷ No implican una espontaneidad y no tienen, por tanto, que apelar a otro tipo de causalidad, como es la libertad trascendental.

b) Los dos pliegues de la libertad.

Se ha hablado del concepto de libertad en varias ocasiones, pero conviene aún exponer ciertos matices suyos. La voluntad como arbitrio (*Willkühr*) puede ser determinada, como se acaba de ver, o por una facultad inferior de desear o por una superior.¹¹⁵⁸ En este sentido el libre arbitrio es la capacidad de verse afectado por motivos sensibles o racionales. Pero la libertad como autonomía implica la elección de los motivos racionales, excluyendo de ellos toda mezcla empírica.

¹¹⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 22- 24, A 41- 43.

¹¹⁵⁵ Cfr. Kant, *Muthmasslicher Anfang*, Ak, VIII, 113- 114.

¹¹⁵⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 24-25, A 44-45.

¹¹⁵⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 25- 26, A 45- 48.

¹¹⁵⁸ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 213.

Por ello se puede hablar de dos pliegues de la voluntad o de una doble contraposición.¹¹⁵⁹ El primer pliegue se muestra en la oposición de fuerzas enfrentadas en la conciencia: por un lado, las inclinaciones y, por otro, la moral. Este pliegue se debe a la división de la facultad de desear, en grado inferior y superior, y el mal moral se presenta entonces como una debilidad de la superior frente a la inferior, una debilidad de la libertad moral o voluntad pura frente a las inclinaciones¹¹⁶⁰. Este pliegue expone una debilidad en el carácter del hombre, lo que Fichte llamará inercia.¹¹⁶¹ Es el nivel más bajo de maldad de los que distingue Kant.¹¹⁶²

El segundo pliegue es el que hay entre la voluntad pura y el libre albedrío como dos momentos de la facultad superior de desear: la primera es la voluntad moral, la ley moral como voluntad de la libertad¹¹⁶³ y el segundo es la libertad, eligiendo ser acción originaria o ponerse al servicio de la finitud, de las necesidades, de las inclinaciones¹¹⁶⁴. Aquí el mal moral se ve como decisión del libre albedrío, pero decisión libre, o sea, como acto inteligible.¹¹⁶⁵ El hombre se ve influenciado, o al menos debería, por la forma de la ley. En caso de no seguir la ley se produce el mal moral, no ya como mera debilidad, sino como un acto de libertad, que invierte el orden moral.¹¹⁶⁶ Ya se expondrán estas ideas con más detenimiento en el tercer capítulo, pero puede percibirse ya que el mal queda como un problema de orden.¹¹⁶⁷ Pero la existencia del mal, del arrepentimiento o la imputación moral son una muestra clara de la voluntad humana tiene estos dos pliegues, ya que puede obrar o siguiendo la ley moral o ignorándola o, incluso, en contra de ella¹¹⁶⁸.

La voluntad puede determinarse por la mera forma de la ley y, en este caso, no se ve influenciada por los fenómenos.¹¹⁶⁹ Queda libre de la legislación natural, no está necesitada ni dependen de ningún objeto externo. Una voluntad de este tipo es una voluntad libre. En este sentido la independencia se identifica con la libertad trascendental.

¹¹⁵⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 59-60; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 171.

¹¹⁶⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36, B 34.

¹¹⁶¹ Cfr. Fichte, *Ética*, F 199- 200, A 182- 183.

¹¹⁶² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29, B 22.

¹¹⁶³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 29, A 51- 52.

¹¹⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 23, A 41- 42; Ak, V, 25, A 45- 46.

¹¹⁶⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 23-24, B 10-13.

¹¹⁶⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 134-5.

¹¹⁶⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 50, B59; Ak, VI, 29-32, B 21-27.

¹¹⁶⁸ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 62.

¹¹⁶⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 27, A 48- 49.

La independencia respecto a las causas sensibles es el momento negativo, mientras que la autonomía es el momento positivo de la libertad.¹¹⁷⁰ Ahora bien, esta voluntad humana, a pesar de ser libre, tiene que hallar también un motivo determinante subjetivo de la acción moral. Pero ahí no puede haber otro motivo salvo la propia ley, el sentimiento de respeto por la ley,¹¹⁷¹ de otro modo la acción no sería moral. La distancia en este punto con el Canon es completa. No puede haber ningún motivo, ni siquiera la esperanza de alcanzar una felicidad en proporción con la virtud. Lo único que queda es la forma de la ley.

Esta forma de la legislación es la que se identifica con la libertad. Pero a la afirmación de la libertad se llega por la conciencia de la ley. De la moral el hombre es consciente por el vestido con el que aparece ante él. Al ser un imperativo, la ley conlleva una necesidad de la razón, necesidad no de hecho sino de derecho. La influencia de lo finito en este ser racional que es el hombre, se muestra en que la ley moral aparece como un mandato, como un imperativo, que puede ser seguido o no.

La libertad se vuelve obediencia a causa de los dos intereses que hay en él. El hombre no posee una voluntad santa, sino que tiran de él dos intereses, los patológicos en el sentido de dependencia, de finitud, de pasividad, (*pathos*) y el puro.¹¹⁷² En esta encrucijada se sitúa el libre arbitrio (*Willkür*). El “yo actúo” se mueve entre las inclinaciones y la razón.¹¹⁷³ Este conflicto entre los deseos y la ley, hace que ésta tenga que presentarse como un imperativo, con toda su fuerza y exigencia.¹¹⁷⁴ El hombre toma conciencia de su libertad porque la moral es en él una orden y, por tanto, porque hay una resistencia a su cumplimiento que hace posible que sea distinguida y comprendida como tal¹¹⁷⁵. Se es consciente de la ley por la propia finitud, que se le opone y que hace al hombre depender de lo fenoménico. La libertad, que propone la superación de esa misma finitud, es puesta de relieve por esa distinción. Esto no significa que se conozca empíricamente, sino que se sabe de la libertad por la ley y la ley moral se conoce porque

¹¹⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 33, A 58- 59.

¹¹⁷¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 71- 72, A 126- 127; Ak, V, 74, A 132.

¹¹⁷² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 82, A 146.

¹¹⁷³ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 213.

¹¹⁷⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 61-62.

¹¹⁷⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 134; “La Moralidad. Hegel versus Kant” en *Éndoxa 18*, pág. 403- 404.

la razón la presenta como una proposición necesaria, semejante a las que afirma la razón teórica. Se juzga libre el hombre por la conciencia del deber.

La autonomía de la voluntad queda como el único principio moral, frente a la heteronomía. La ley implica una independencia de lo sensible. Esto es la libertad en sentido negativo. En cambio la legislación propia de la razón práctica es la libertad en su aspecto positivo.

c) La ley moral como punto de partida.

El hombre es libre porque puede determinarse a obrar al margen de las inclinaciones por principios racionales morales. Esta idea ha quedado también marcada en la exposición de la *GMS*. Si la libertad implica una determinación que no provenga de lo fenoménico, ¿cuál es el objeto que determina a la voluntad? Los únicos objetos que puede tener la razón práctica son el bien (*Guten*) y el mal (*Bösen*)¹¹⁷⁶. Aquí surge una de las aparentes paradojas de la ética kantiana. Estas dos nociones no son las que determinan la ley, sino que ésta es la que marca qué es bien y qué mal¹¹⁷⁷. Cuando estas ideas son anteriores a la ley, siendo el fundamento de ésta, se acaba en una ética pragmática. El bien se convierte en lo beneficioso y el mal en lo perjudicial, es decir, se termina dependiendo del sentimiento de placer y displacer. Para evitar esto el mismo lenguaje común diferencia lo agradable de lo bueno, y lo desagradable de lo malo. Estas nociones deben fundarse en la razón, no en la experiencia. La experiencia sólo podría proporcionar conceptos condicionados, buenos o malos en la medida en que sirven para algún otro fin. Lo bueno en sí no viene dado de la experiencia ni encuentra su base en el placer, pues entonces no habría algo realmente bueno.

La ambigüedad de algunas expresiones del lenguaje lleva a error.¹¹⁷⁸ El término *bonum* tiene dos sentidos, lo mismo que el término *malum*.¹¹⁷⁹ No distinguir esta ambigüedad puede llevar a poner en jaque la ética, haciéndola depender de la utilidad. La diferencia entre “*das Guten*” y “*das Wohl*”, por un lado, y “*das Böse*” y “*das Übel*”, por otro, marcan los dos sentidos, impidiendo el equívoco.¹¹⁸⁰ “*Wohl*” y “*Übel*” se

¹¹⁷⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 57-58, A 101.

¹¹⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 63, A110.

¹¹⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 58- 59, A 102- 104.

¹¹⁷⁹ Cfr. Gómez, Carlos, “El ámbito de la moralidad: Ética y Moral” en *La aventura de la Moralidad*, pág. 34-35.

¹¹⁸⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 59-60, A104-105.

refieren al placer o displacer de la acción. Lo agradable o desagradable sólo se conoce cuando se ha acudido a la experiencia. Las nociones de “*Das Guten*” y “*das Böse*”, sin embargo, hacen referencia a una voluntad determinada o no por la ley moral. Con esto el bien y el mal se centran en las acciones, no en el estado del sujeto.

*“Este bien o mal queda por lo tanto estrictamente referido a acciones, y no al estado sensitivo de la persona; y, de haber algo absolutamente bueno o malo (bajo cualquier respecto y al margen de toda condición), o que sea tenido por tal, únicamente podría serlo el modo de actuar, la máxima de la voluntad y por ende la propia persona que actúa en cuanto bien o mal ser humano, mas nunca cabría calificar así a una cosa.”*¹¹⁸¹

El bien o el mal depende de la intención, por ello lo único que puede denominarse bueno sin restricciones es la buena voluntad. Por otro lado se separan radicalmente los imperativos hipotéticos, condicionados, del categórico, totalmente incondicionado, pero también la felicidad, vinculada al placer o dolor, se distancia de la moral¹¹⁸².

Respecto a la finitud del hombre todo depende de la felicidad, de lo agradable o desagradable. En este aspecto el hombre es un ser necesitado, menesteroso. La razón aquí cumple también una misión, intentar conquistar esa felicidad. Pero en esta función realiza la misma tarea que el instinto en los animales. Ahora bien, el hombre no se queda en su mera animalidad, sino que la razón puede proponer sus propios principios. Estos tienen como objeto el bien y el mal, que son conocidos sólo por la razón. Cuando la ley moral determina a la voluntad, la acción es buena en sí. Si hay una voluntad que esté siempre condicionada por la ley, será absolutamente buena. Cualquier acción que no esté determinada por la ley no será absolutamente buena, sino sólo buena respecto al fin que se proponga, es decir, agradable. Kant realiza aquí un giro al pensamiento tradicional, por el cual ya no son los fines los que determinan la acción, sino la propia legislación moral.

¹¹⁸¹ Kant, *Ibidem.*, Ak, V, 60, A 105-106. (Trad. De Rodríguez Aramayo, Roberto, pág. 143.) “*Das Guten oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.*”

¹¹⁸² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 61- 62, A 108- 109.

Sólo se puede saber si una acción es buena o mala, si se hace referencia a la ley moral, es decir, si la acción se ajusta a lo que ordena dicha ley.¹¹⁸³

Por lo tanto, el concepto de bien y el del mal no se determinan sino después de la ley y por la ley moral, a la que pretendidamente querían servir de fundamento. La determinación de lo que está bien o mal no se puede realizar basándose en la experiencia, sino que se debe esperar al juicio de la razón práctica.¹¹⁸⁴ Si se intenta determinar de antemano la noción de bien, sin contar con la ley de la razón práctica, se acabaría apelando, a falta de otra cosa, al sentimiento de agrado o desagrado que produce una determinada acción. Esto llevaría a la moral a depender de la experiencia. No habría leyes prácticas a priori, no sería una moral pura.¹¹⁸⁵ No es el objeto bueno el que determina la ley moral, sino al contrario, la ley moral es la que determina lo que es el bien y lo que es el mal. Ésta es la única manera de no caer en la heteronomía, argumentado que sólo la forma de una legislación universal puede determinar a la ley.¹¹⁸⁶

La buena voluntad, que fue catalogada como lo único bueno sin restricciones, es buena porque acepta la ley moral y se identifica con ella. Que ésta sea formal no implica que se halle vacía.¹¹⁸⁷ La ley es la que determina a la voluntad o a la persona como buena, ésta marca qué se debe hacer y qué no. No es vana, sino que la autonomía la llena por completo dotándola de una legislación universal.

“La moral kantiana no dice que hemos de ser buenos para ser buenos, pues ‘buenos’ entonces sería un lugar vacío que cada cual podría llenar con sus preferencias empíricas o culturas particulares, o tal vez con un narcisismo hipócrita (cosas todas ellas que han sido criticadas en Kant, pero mal traídas), sino que la buena voluntad, como lo bueno, queda determinada por la ley moral, no vacía, sino plena con el modo de ser de la libertad y su proyecto.”¹¹⁸⁸

La ley moral se especifica gracias a las categorías de la razón práctica que son las categorías de la causalidad por libertad; aunque estas categorías no precisan, como las del

¹¹⁸³ Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, pág. 31.

¹¹⁸⁴ Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Ibidem*, pág. 29, 81.

¹¹⁸⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 63- 64, A110- 112.

¹¹⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 64, A 113.

¹¹⁸⁷ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La Moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, pág. 394- 395, 398- 399, 407-408.

¹¹⁸⁸ Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 138.

uso teórico, de ninguna intuición, tienen por sí misma significado. La tabla de categorías de la libertad según las nociones de bien y mal se dividirían también en cuatro grupos: de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. En la cantidad se encuentra las máximas, como subjetivas, los principios, como objetivos, y las leyes, principios objetivos y subjetivos de la razón práctica a priori. Respecto de la cualidad se puede hablar de reglas prácticas del obrar, reglas prácticas del abstenerse y reglas prácticas de la excepción. En la categoría de la relación está la relación con la persona, con el estado de la persona, y la relación mutua entre la persona y el estado. Por último, la categoría de modalidad consiste en las distinciones entre lo lícito y lo ilícito; el deber y lo contrario al deber; y deber perfecto y deber imperfecto.¹¹⁸⁹ Ésta es la tabla de categorías de la razón práctica, que Kant no cree preciso explicar por su propia obviedad. Aunque cabría preguntar, al igual que se hizo en el uso especulativo, sobre si sería posible otra. Pero no es uno de los puntos que interesa destacar en el presente trabajo.

d) La facultad de juzgar respecto a la razón práctica.

Para conocer si una determinada acción se encuentra o no bajo la ley moral, se precisa la facultad de juzgar práctica. Esta capacidad aplica la norma general a lo concreto¹¹⁹⁰. Sería semejante a la noción de prudencia de Aristóteles,¹¹⁹¹ en donde la ley ya viene dada y lo que hace la *phrónesis* es atribuirla a las acciones y circunstancias particulares¹¹⁹². La dificultad no es poca. La bondad de una acción depende de que sus máximas puedan valer como ley universal. Por ello toda decisión moral tiene que juzgar la universalidad de las máximas, a pesar de que toda acción se da en unas circunstancias concretas.¹¹⁹³ El juicio práctico debe ser capaz de ver lo universal y lo particular, de aplicar la regla general al caso concreto o de generar una nueva regla para un particular que no se subsuma bajo las anteriores.¹¹⁹⁴

La cuestión es, pues, la siguiente: cómo aplicar la ley moral al caso concreto a fin de saber qué hacer y orientarse en la acción, lo cual no es una acción real sino ideal, una fórmula que sirve de orientación¹¹⁹⁵. La causalidad por naturaleza no plantea problemas,

¹¹⁸⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 65- 66, A115- 117.

¹¹⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 67, A119.

¹¹⁹¹ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 213.

¹¹⁹² Cfr. Aristóteles, *Et. Nic.* 1140a-b, 1142a, 1143a, 1145a.

¹¹⁹³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 68, A 120- 121.

¹¹⁹⁴ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 212-213.

¹¹⁹⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 109.

se aplica al fenómeno a través del esquema de la imaginación, pero ¿y la causalidad por libertad? Ésta no puede tener un esquema que la enlace con lo concreto. La base de aplicación no es la imaginación, sino el entendimiento que propone una ley. El juicio práctico se sirve de algo análogo al esquema para sensibilizar la ley moral. Por su carácter suprasensible la ley moral no puede fijarse en el contenido sensible, sino que se centra sólo en la forma. Es la forma la que hace apta a la naturaleza sensible como *tipo* de una naturaleza suprasensible.¹¹⁹⁶ De ahí que la ley moral sea el criterio que emplea el Juicio para determinar si una determinada máxima es o no moral. Lo esencial en este punto es que el principio subjetivo de la acción sea capaz de formularse como ley universal. Esto explica la insistencia de Kant en la primera de las formulaciones del imperativo categórico, siendo la que elige de las tres formulaciones que había propuesto en la *GMS*.¹¹⁹⁷

La regla del juicio respecto a la razón práctica consiste en preguntarse si la acción concreta podría ser parte de una legislación natural y si se la podría considerar como posible mediante la voluntad propia. A partir de esta norma cada persona juzga los distintos actos. Pero este juicio no parte de criterios privados, sino que lo propio del juicio es su constitución intersubjetiva¹¹⁹⁸, como destaca el filósofo alemán en la tercera Crítica.¹¹⁹⁹ Esta regla no es más que una versión de la primera formulación del imperativo categórico, semejante a la que afirmaba que se debía obrar de tal modo que se quiera que la máxima valga como ley universal de la naturaleza. Pero también incluye la tercera formulación que constituye al hombre como colegislador de un posible Reino de fines. Es equivalente a la pregunta: ¿qué clase de mundo se elegiría si dependiera de uno mismo? El hombre puede aceptar ciertas excusas, a favor de su egoísmo, pero no puede querer que éstas se constituyan en ley universal. Las máximas que no puedan revestirse como mandatos universales de la naturaleza o que la voluntad no pueda querer como tales, son imposibles moralmente¹²⁰⁰.

Kant considera lícito el uso de la naturaleza como modelo para la aplicación de la moral y de la libertad.¹²⁰¹ Se piensa el mundo inteligible en analogía al mundo

¹¹⁹⁶ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 74-76.

¹¹⁹⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 69- 70, A 122- 124.

¹¹⁹⁸ Cfr. Turró, Salvi, "Bondad y Sabiduría", en *Endóxa 18*, pág. 214.

¹¹⁹⁹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 294, B 158.

¹²⁰⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 69-70, A 123.

¹²⁰¹ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 74.

sensible¹²⁰². Esto sería una analogía, ya que el conocimiento de lo suprasensible está vetado.¹²⁰³ Al igual que se puede pensar a Dios por analogía con el artista y al mundo como obra de arte¹²⁰⁴; se puede pensar el Reino de los fines por analogía con el mundo sensible. Sólo hay que tener en cuenta los límites de este tipo de argumentación, que no proporcionan conocimiento teórico. La realidad que se consigue es únicamente para el uso práctico y se llega a ella por la exigencia de la ley moral. La razón práctica tiene el derecho de servirse de la naturaleza para juzgar.

Esto salva a la razón de dos peligros: el empirismo, que hace depender la ley de la experiencia y, en último término, de la felicidad; y un cierto misticismo, el cual convierte en esquema lo que era un mero símbolo. La crítica supera ambos peligros. No se deja llevar por el empirismo, sino que propone una ley moral fundada exclusivamente en la razón. Tampoco traslada al mundo suprasensible lo que es posible pensar dentro del mundo sensible. En este aspecto es más peligroso el empirismo, ya que supone el fracaso de la moral, al dejarla reducida a una mera balanza de inclinaciones. Con ello se rompe la ley moral y el respeto que ésta despierta.¹²⁰⁵

3. El respeto como único móvil de la razón práctica.

La noción de respeto, que surge en la *GMS*,¹²⁰⁶ toma mayor importancia en la segunda crítica. Ocupa el lugar, como fundamento subjetivo, que las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma jugaban en el Canon de la primera Crítica. Con ello la separación con el Canon se hace totalmente evidente. La ley moral es independiente de todo preguntar por las consecuencias, incluyendo la felicidad de la que el hombre se ha hecho digno. En el terreno de la fundamentación sólo cabe una pureza de la ley. Cualquier otro factor la convierte en un imperativo hipotético. Ahora bien, no es que el hombre deje de representarse fines, sino que surgen fines de otra índole. Si la ley es el fundamento objetivo, el respeto será el fundamento subjetivo. A continuación se expone qué es lo que entiende Kant por este respeto hacia la ley y hacia el hombre, como ser moral.

¹²⁰² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 70, A 124; *GMS*, Ak, IV, 421, A52.

¹²⁰³ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 118, sigs.

¹²⁰⁴ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 438, B 402.

¹²⁰⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 70-71, A 125-126.

¹²⁰⁶ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 400- 401, A 15.

Las acciones que se realizan de acuerdo con la ley, pero esconden otro motivo, reciben el nombre de legalidad¹²⁰⁷. Se oponen a ellas las acciones morales, que no sólo coinciden con la letra del deber, sino que su intención es el cumplimiento de la misma ley. La moral se juega en el terreno de los móviles, al menos en los seres racionales finitos. Es en éstos donde la ley se ve obligada a hacerse valer por encima de las inclinaciones. Respecto de una voluntad santa o divina no se puede hablar de motivos impulsores, el deber y el querer no están dissociados. En el hombre, sin embargo, sí lo están, por lo que la ley moral se presenta como una exigencia, un imperativo. Ésta debe ser no sólo el fundamento objetivo, sino también el subjetivo. La intención de la voluntad es también importante, ésta es la que debe coincidir con la ley. No se puede admitir ningún móvil que no provenga de la ley moral, ni siquiera, como se propuso en el Canon, la promesa de gozar de una recompensa en otra vida.

a) De qué modo la ley moral se torna móvil de la voluntad.

Hay que ver de qué modo la ley moral se torna motivo impulsor de la voluntad. El ser racional finito necesita, debido a su propia finitud, de ese fundamento subjetivo para determinar su voluntad. Se precisa para esta voluntad menesterosa de un sentimiento de índole racional, el respeto. El sentimiento procede de la limitación que la ley moral impone a mi libertad de atenerse a ella y de no hacer el mal moral.¹²⁰⁸ Todo sentimiento supone una conciencia de limitación, pero aquí se trata de una auto-limitación, y por eso no es un sentimiento empírico, sino a priori, producido por la misma razón práctica. Se parte de ello como de un supuesto necesario, como un axioma. Sin la autonomía el hombre quedaría reducido a su animalidad y sus acciones serían las de un autómeta.¹²⁰⁹

En el *Fedón* de Platón¹²¹⁰ se encontraría un argumento respecto a la inmortalidad del alma que será similar a la postulación de Kant acerca de la existencia de Dios y de la vida futura.¹²¹¹ Aunque no se pueda probar que el alma sea inmortal, al hombre le conviene actuar *como si* lo fuera, es decir, *como si* las acciones fueran a tener las consecuencias que se merecen. Este argumento supondría también tomar un partido por el hombre en cuanto ser libre y moral. Pero conviene marcar algunas diferencias con lo

¹²⁰⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 71-72, A 127; Ak, V, 81, A 144.

¹²⁰⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 72- 73, A 128- 129.

¹²⁰⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 101, A 181.

¹²¹⁰ Cfr. Platón *Fedón*, 107c-d.

¹²¹¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 132- 133, A 238- 239.

que defiende Kant. La línea que sigue Platón es la misma idea del Canon, tanto en el texto del filósofo griego como en la primera Crítica se están planteando las consecuencias del obrar, lo que introduce un motivo patológico.¹²¹² En cambio, en la *KpV* se está hablando de la fundamentación de la razón, de la capacidad de la razón de ser motivo impulsor de la acción, al margen de estos motivos patológicos. La pureza de la ley se vuelve crucial y separa el argumento kantiano de la segunda Crítica del presente en el Canon y del propuesto por Platón. Al igual que el discurso platónico acaba en una defensa de la moral, el discurso kantiano también propone como punto de partida la libertad y la dignidad del ser racional en tanto que ser moral¹²¹³. Se trata de un solo presupuesto, ya que la libertad y la personalidad acaban identificándose.

Hay, pues, que suponer que la ley despierta un respeto (*Achtung*) en el hombre, que es el fundamento subjetivo de la acción moral.¹²¹⁴ Kant no propone una ética ni para dioses, como se ha sugerido en algunas ocasiones, ni para demonios, sino una ética para el ser que es a la vez libre y finito, moral y egoísta; que puede ser bueno, pero para el que dicha tarea es complicadísima. Al mantener esta tensión no se reduce al hombre ni a una máquina, ni a un ser dependiente de una fuerza suprasensible, ni a un espíritu sin apetitos.

A continuación se muestra cómo actúa en el ánimo del hombre la ley moral para convertirse en móvil de su voluntad. La ley se convierte en móvil en la medida en que rechaza los motivos sensibles; sin embargo, los rechaza como fundamento último de acción, pero no como motivos subordinados de la acción, cuando estos no van en contra de la ley moral.¹²¹⁵ El primer efecto del deber es, pues, negativo.¹²¹⁶ La ley moral supone un menoscabo de las inclinaciones, lo que es conocido de forma a priori. Implica que se conoce también a priori la influencia de la ley moral en la voluntad. El hombre es consciente de la ley por el prejuicio de ésta en sus inclinaciones. Este menoscabo conlleva un cierto sentimiento de dolor.

El conjunto de las inclinaciones, lo que recibe el nombre de felicidad, da también lugar al egoísmo. Éste se manifiesta como una indulgencia hacia uno mismo (*philautia*) o como arrogancia, es decir, como complacencia consigo mismo. Esta pareja es el amor

¹²¹² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 75, A 133.

¹²¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 87, A 155- 156; Ak, V, 131- 132, A 237.

¹²¹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 74, A 132.

¹²¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 93, A 166.

¹²¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 72, A 128- 129.

hacia sí mismo y la vanidad. La ley moral va contra el amor hacia uno mismo sólo en la medida en que éste se opone al deber, ya que dicho amor es algo natural.¹²¹⁷ Pero no resulta tan indulgente con la vanidad, cuyas propuestas son totalmente nulas al pretender dar un valor al margen del moral. Lo que da valor al hombre y le hace tener dignidad es el hecho de ser moral. La vanidad tiene la pretensión de dotar de un valor que resulta falso e ilícito. La moral reprime esta tendencia del hombre, que se halla entre sus inclinaciones. Esta es la consecuencia meramente negativa. Ahora bien, la libertad es un hecho positivo, por lo que es a la vez objeto de respeto. Éste es un sentimiento cuyo origen no son las inclinaciones ni ningún elemento sensible, sino la razón, producido por la ley moral. Es conocido a priori¹²¹⁸.

En el hombre se impone, en primer lugar, los motivos sensibles, como si fueran lo único que forma el yo. El yo se identifica en principio con los deseos, con el egoísmo y con el yo empírico. Busca en ellos una plenitud, una totalidad. Esto conduce a la dialéctica del deseo¹²¹⁹, lo cual acaba autodestruyéndose, como se mostró anteriormente. Es la tendencia a convertir los deseos y fundamentos subjetivos en objetivos, que es lo que se conoce como mal moral.¹²²⁰ El hombre tiende a ponerse en el centro, esto es el egoísmo o solipsismo. Cuando el amor hacia uno mismo se erige como principio práctico se le llama vanidad. Ésta pretende quitarle el puesto legítimo a la ley moral. Pero es humillada por ella. La moral gana en la comparación con la vanidad, es lo que produce la humillación. Al mismo tiempo despierta el respeto, como motivo determinante de la voluntad. Con ello la ley moral se torna fundamento subjetivo¹²²¹.

Dicho sentimiento moral no es anterior a la ley, debido a que esto implicaría una heteronomía, sino que es despertado por la misma. Su naturaleza no deja de ser paradójica, ya que es un sentimiento, pero su raíz es intelectual, no patológica. Como efecto en las inclinaciones de un cierto desagrado es algo sensible. Sin embargo, como consecuencia positiva de la conciencia moral, llamada respeto, no es un mero sentimiento, sino un juicio racional¹²²². Elimina el obstáculo de las inclinaciones, al humillarlas, por

¹²¹⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 27, B 17.

¹²¹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 73, A129- 130.

¹²¹⁹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág.194.

¹²²⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 30, B 23.

¹²²¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 74- 75, A131-133.

¹²²² Cfr. Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía II*, pág. 233-234.

lo cual se le compara con un fundamento de la causalidad por libertad.¹²²³ De ahí que reciba el nombre de sentimiento moral. La ley, de esta forma, es fundamento tanto objetivo como formal y motivo subjetivo y material de la acción.

Pero no hay sentimiento, ni siquiera el moral, que sea anterior a la ley, ya que ésta es libre de todo lo sensible. El respeto se origina a través de la influencia de la ley en las inclinaciones, de la puesta en su lugar del amor hacia sí mismo y del desmoronamiento de la vanidad. Se podría decir que el respeto es la moralidad misma hecha motivo de la acción. Al rechazar a la vanidad y al egoísmo eleva la ley a los ojos del ser racional finito. El respeto es la influencia de la ley en el hombre, pero sólo se da en la medida en que es un ser finito. Todo sentimiento, incluido el moral, pone de manifiesto su finitud, se despierta por la conciencia de la misma. Por ello en una voluntad santa no se daría este respeto, ya que no habría una sensibilidad que se opusiera a la ley. El respeto es, pues, la consecuencia de la ley en la finitud del hombre. No sirve como fundamento de la moral ni para juzgar las distintas acciones. Su función es la de ser el móvil de la ley objetiva.¹²²⁴

El respeto está enfocado siempre a las personas, no a los objetos. Esto enlaza con la segunda formulación del imperativo categórico, que se centraba en la dignidad del ser racional como ser moral. Esta dignidad es reconocida precisamente mediante el respeto¹²²⁵. Los objetos o animales producen en el ánimo una inclinación o un temor. En la segunda Crítica Kant afirma que lo más cercado es la admiración, aunque en la *KU*¹²²⁶ hay otro sentimiento parecido al respeto moral, que es el que despierta lo sublime dinámico, el que habla de la superioridad moral de la libertad frente a la fuerza de la naturaleza, aunque ésta sea superior físicamente a la fuerza del hombre. A pesar de ello, el sentimiento moral tiene por objeto únicamente a los seres racionales en cuanto capaces de acciones libres.

“Fontenelle dice: «yo me inclino ante los nobles, mas no así mi espíritu» Yo puedo añadir: «ante un hombre corriente en el cual advierto una integridad de carácter superior a la mía propia se inclina mi espíritu, al margen de que yo quiera o no hacerlo y por muy alta que lleve la cabeza para hacerle notar mi rango» ¿Por qué? Su ejemplo

¹²²³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 75- 76, A 134.

¹²²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 76, A134- 135.

¹²²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 87- 88, A 156. 157.

¹²²⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 244- 245, B 74-76.

me muestra una ley que aniquila mi vanidad, cuando cotejo mi conducta con esa ley cuyo seguimiento y viabilidad veo ante mí demostrado por los hechos.”¹²²⁷

Este ejemplo, que pone aquí Kant, sirve para mostrar el valor de la ley moral. El hecho de desconocer en el otro hombre lo que puede haber de egoísmo o maldad, en contraste con la visión propia, ayuda a consolidar dicho ejemplo. Éste no agota la ley, sino que es un reflejo que humilla la vanidad, por un lado, y, por otro, hace florecer el respeto, lo quiera el hombre o no. Pero la sacrosanta ley se impone como digna de este sentimiento moral. La humillación que rebaja el valor de las inclinaciones, incrementa, a la vez, el valor moral, que es el legítimo, a través del respeto.

Resulta curioso destacar que esta idea de que la ley moral humilla la vanidad del hombre venga de la influencia luterana que tiene Kant. Lutero, a pesar de ver como imposible el cumplimiento con la ley debido a la corrupción de la naturaleza humana¹²²⁸, afirma que la ley cumple un papel. Dicho papel consiste en humillar al hombre mostrándole su finitud.¹²²⁹ La diferencia con Kant es clara, ya que para el filósofo de Königsberg el cumplimiento de la ley es posible, mientras que para el reformador protestante no; y para Lutero el cumplimiento de la ley es un don divino, mientras que para Kant procede de la libertad del hombre. Según Kant la humillación del amor propio sirve al hombre como paso para adquirir el respeto como sentimiento moral. Según Lutero es también un paso, pero no para lograr cumplir la exigencia moral, sino sólo para que el hombre reconozca su incapacidad y se vuelva a Dios.

La defensa de un fideísmo y de una salvación sólo por la gracia es lo que diferencia a ambos, a pesar de la similitud del argumento.¹²³⁰ Según Kant la ley puede ser una ardua

¹²²⁷ Kant, *KpV*, Ak, V. 77, A 136, (trad. de Rodríguez. Aramayo, Roberto, pág. 168); „Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in ienem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehmen, bückt sich mien Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Tunlichkeit desselben, ich durch die Tat bewiesen vor mir sehe.“

¹²²⁸ Cfr. Luther, *Heidelberger Disputation*, WA 1, 353- 374, (Controversia de Heidelberg, pág.80 trad. Teófanos Egido); *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6.530, (pág. 440).

¹²²⁹Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57, (Comentarios a las cartas del apóstol S. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos. pág.242- 4, trad. De Roger i Moreno, Rosa); *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7, 20- 38, (pág. 158-160 de la trad de Teófanos Egido).

¹²³⁰Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA, 57, (Comentarios a las cartas del apóstol S. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos, pág. 84, 104, 162- 3, 194, 264-

tarea y pueden quedar siempre dudas sobre si las máximas son realmente morales, pero lo que la razón ordena debe ser posible.¹²³¹ Este es el carácter contra-fáctico de la ley moral.

La postura del filósofo de Königsberg estaría más cercana en este punto a la Spener, quien, al contrario de Lutero, sí habla de una restauración en el bien.¹²³² El esfuerzo para alcanzar la renovación es la clave de la religión pietista a la que pertenecía Kant.¹²³³ Aunque el filósofo de Königsberg no menciona en muchas ocasiones a Spener¹²³⁴, la idea de la posibilidad de un cambio interior por parte del individuo está presente en su obra¹²³⁵.

Respecto a la relación entre Kant y el pietismo cabría destacar tres puntos, siguiendo el análisis de Anna Szyrwínska: en primer lugar la idea de que la acción moral se apoya en la razón¹²³⁶; en segundo lugar, tanto Spener como Kant destacan la tensión entre las inclinaciones y la ley moral¹²³⁷; por último, la posibilidad por parte de la voluntad de cumplir con la ley¹²³⁸. La diferencia entre Kant y el teólogo protestante se vería en el hecho de que mientras el segundo propone un origen divino de la ley moral, según Kant, aunque la ley puede considerarse como mandamiento divino, lo esencial a la misma es que emana de la razón práctica.

b) El interés moral de la razón.

Volviendo al estudio de la moral kantiana, puede verse que junto a la idea de móvil aparece siempre la de interés, que es el móvil de la voluntad representado por la razón. El

5, 274, 295, trad. De Roger i Moreno, Rosa). Un resumen de las ideas de Lutero se encuentra en la obra de Lortz, Joseph, *Geschichte der Kirche in Ideengeschichtlicher Betrachtung*, pág 96-216.

¹²³¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B 50.

¹²³² Cfr. Spener, *Pia Desideria*, 162; *Die evangelische Glaubens-Lehre 1688*, 698; *Der hochwichtige Articul von der Wiederburt*, 21.

¹²³³ Cfr. Szyrwínska, Anna, “Die Grundlage der Normativität bei Kant und Spencer”, en *Biannual Philosophical Journal*, pág. 226.

¹²³⁴ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 54.

¹²³⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 47, B 54; cfr. Szyrwínska, Anna, “Die Grundlage der Normativität bei Kant und Spencer”, en *Biannual Philosophical Journal*, pág. 226- 227

¹²³⁶ Cfr. Spener, *D. Philipp Jacob Spener Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luther*, 123- 124.

¹²³⁷ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 417-419, A 45- 48; *KpV*, Ak, V, 35, A 61- 62; cfr. Spener, *D. Philipp Jacob Spener Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luther*, 131.

¹²³⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B 50; cfr. Spener, *Der hochwichtige Articul von der Wiederburt*, 844- 861; *D. Philipp Jacob Spener Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luther*, 123; cfr. Szyrwínska, Anna, “Die Grundlage der Normativität bei Kant und Spencer”, en *Biannual Philosophical Journal*, pág. 228- 229, 232.

interés moral es aquel que es puro, sin el concurso de lo sensible. Una máxima será moralmente buena, si el interés es moral. Los tres términos, el de móvil, el de interés y el de máxima, surgen por la finitud del hombre.¹²³⁹ Por lo tanto, implican la distinción entre la ley moral, la felicidad y el egoísmo. La voz de la razón práctica se eleva contra este egoísmo, sin que se pueda impedir y por mucho que el hombre se niegue a oírla. Esta voz es la que despierta el respeto y la que humilla la vanidad y el amor propio, en la medida en que se opone a la moral.

La diferencia entre obrar sólo conforme a la ley y obrar además por amor de la ley se basa en este respeto¹²⁴⁰. El primer tipo de acciones esconden motivos sensibles, no son hechas por respeto a la ley. Sólo hay acción moral, si ésta no sólo se acopla a la letra de la ley, sino que su móvil es la misma ley a través del sentimiento moral. Esto conlleva ya una autonomía de la ley, que no depende de nada más que de su propio valor interno para hacerse escuchar. Ahí estriba la importancia de mirar con recelo la búsqueda de la felicidad propia. El deber ordena ayudar a la felicidad ajena,¹²⁴¹ pero la de uno mismo tiende a erigirse en motivo impulsor, desplazando la ley moral. Esto es lo que ocurre con la vanidad y el amor a uno mismo. La felicidad propia sólo es admisible en la medida en que puede servir a la ajena. La ley moral excluye todo motivo ilícito, incluso el amor entre los hombres (no el amor práctico, que Kant trata como un deber)¹²⁴². Este amor como inclinación es totalmente natural en el hombre, pero no es la máxima moral de la conducta. Estos intentos de buscar otro motivo de la moral, que no sean la propia ley, son vanos. La moral en el hombre se presenta a través de la obligatoriedad; pretender que haya acciones morales hechas por amor entendido como una inclinación es olvidar su naturaleza finita. El hombre es legislador de un posible Reino de fines, pero también es súbdito.¹²⁴³ Cuando no olvida sus pretensiones egoístas, obra contra la ley, aunque aparentemente sea buena su conducta entonces su acción es legal, pero no moral.

En este punto Kant diferencia el amor como inclinación del amor práctico, cuyo ejemplo toma de las Escrituras. El primer tipo de amor no se puede ordenar, pero el segundo es considerado un deber. El mandamiento de “Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo” se traduce en el cumplimiento de la ley moral, que es

¹²³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 79, A 141.

¹²⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 81, A 144.

¹²⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 34, A 60.

¹²⁴² Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 449, 451- 452.

¹²⁴³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 82- 83, A 147- 148.

tenida como mandato divino, y en la relación con los demás como fines en sí.¹²⁴⁴ Este cumplimiento debe ser querido, no sólo obligado. Eso es el amor práctico, cumplir con el imperativo categórico a gusto. Tal cosa en el hombre, como ser finito, queda como una aspiración, una intención de mejora.¹²⁴⁵ Ordenar que se obre por deber a gusto es contradictorio para una naturaleza como la del hombre. Esta ley del Evangelio expresa la perfección moral, el ideal de santidad, al que el ser racional finito tiene que aspirar en un progreso continuado, aunque nunca logre tal perfección¹²⁴⁶. El ejemplo del ideal de santidad será representado por la figura de Cristo¹²⁴⁷.

A pesar de ello el mandato no pierde validez ni obligatoriedad. Se propone un ideal, una meta ucrónica, cuyo tema ya se ha mencionado anteriormente. La intención propia del hombre se mueve por respeto hacia a la ley, no por una propensión voluntaria o por una inclinación. La imposibilidad de cumplir de forma plena con la ley, no lleva a pensar ni que el hombre es incapaz de acciones buenas ni que la ley pierde su valor. Según Kant hay una idea que queda muy clara, si la ley lo ordena es posible¹²⁴⁸. Si no se puede alcanzar el ideal, porque como idea está fuera del alcance para un ser finito y sensible, al menos la intención debe encaminarse a ello. En esto se apoyará posteriormente la idea de una conversión interior en el hombre para superar la propensión al mal¹²⁴⁹, (tema que se tratará en el posterior capítulo) y el postulado de la inmortalidad. La noción de virtud conlleva esa lucha, es una intención moral en lucha contra la oposición del egoísmo y la vanidad. El hombre puede ser virtuoso, no santo, aunque se le exige la santidad¹²⁵⁰.

Cuando se trata de la moral, sólo cabe llevar las acciones a cabo por el deber, no por ensoñaciones ni afectos. Éstos introducirían un motivo patológico en la conducta y llevarían a un imperativo hipotético, enfocado hacia la felicidad. Es el deber y el respeto que despierta lo que debe llevar a la moral, los otros caminos, por muy sentimentales que sean, quedan rechazados.

¹²⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 129, A233; Ak, V, 83, A 148. Esta idea del amor práctico puede verse también en *GMS*, Ak, IV, 399, A13 y en la *MS*, Ak, VI, 448- 452.

¹²⁴⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 61, B 74.

¹²⁴⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 84, A 149-150.

¹²⁴⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 60- 62, B 73-77.

¹²⁴⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 44- 46, B 49-53, Ak, VI, 66- 67, B 84- 86. Una muestra de ello es el famoso ejemplo de la lealtad en la amistad que pone Kant en *GMS*, Ak, IV, 408, A28.

¹²⁴⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 47, B 54; Ak, VI, 67, B 85

¹²⁵⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 84-85, A151; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "La moralidad. Hegel versus Kant I", en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 177.

El deber supone para el hombre una humillación que no es más que el autoconocimiento de su propia naturaleza finita, con su vanidad y su amor propio. Este deber no amenaza ni promete, sino que se presenta desnudo frente al hombre; en esa desnudez reside su belleza y el respeto que despierta. Las acciones hechas por cualquier otro fin, ya tienen su valor en ese premio que prometen; pero la ley moral se hace valer por sí misma. El deber se gana el respeto sin necesitar de añadidos, a pesar de que no siempre consiga su realización. De todas formas el deber eleva al hombre por encima de esa vanidad y de ese mundo sensible, y lo enlaza con un orden distinto de cosas. Su origen en el hombre es la personalidad, es decir, la libertad.¹²⁵¹ Esta personalidad denota que el ser humano sea fin en sí mismo.

El cumplimiento con esta ley santa no lleva a la felicidad, pero sí proporciona un cierto contento de sí y tranquilidad en el ánimo¹²⁵². Dicho contento es sólo negativo, por ello no puede ser considerado como felicidad. Sólo es la satisfacción que produce el comportarse dignamente. Esta dignidad implica un valor que está por encima de toda satisfacción e incluso por encima de la misma vida. La ley moral muestra este valor en el hombre, esta existencia suprasensible que despierta el respeto. El hombre como sujeto moral es digno de respeto.¹²⁵³

Pero la satisfacción que produce el deber no puede equiparse con la felicidad. Moral y felicidad no pueden mezclarse cuando se trata de buscar el fundamento de la ley. Esto supondría el fin de la moral¹²⁵⁴. Con dicha separación se fija la evolución que se planteaba respecto de la moral según Kant y su relación con el postulado de Dios en cuanto al fundamento de la acción se refiere. Dios ya no es el fundamento subjetivo, pero se abre de nuevo camino en la Dialéctica de la razón práctica. Se recupera la idea de Dios y de la inmortalidad del alma, y a la vez se mantiene la obligatoriedad y la pureza de la ley. El sumo Bien viene a reconciliar los dos elementos, pero plantea la cuestión de si el elemento formal, que es la ley, pertenece al orden de los fines. Se podría afirmar que la ley es “fin en sí”, es, por tanto, el fin objetivo y logra una influencia en el ánimo del hombre, un móvil subjetivo, el respeto. Queda ahora por ver cómo se propone la idea de

¹²⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 86-87, A154-155.

¹²⁵² Cfr. Kant, *Ibidem*, AK. V, 88, A 157.

¹²⁵³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 87, A 155-156.

¹²⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 89, A 159.

Dios en los escritos prácticos y la relación que se produce entre los postulados prácticos y la autonomía de la voluntad.

2.2. El postulado de la existencia de Dios.

Hasta ahora a través de la evolución de la filosofía práctica se ha destacado la primacía de la ley moral y la importancia de su pureza. Sin embargo, la exposición de la ética kantiana no sería completa si no se tuvieran en cuenta los postulados de la razón práctica. La felicidad y la idea de Dios, a pesar de haber sido eliminados de la fundamentación, no dejan de tener su función dentro de la moral. Al igual que las ideas de la razón pura jugaban un papel regulativo en el uso especulativo, estas mismas ideas tiene su correspondiente lugar en la razón práctica.¹²⁵⁵

Si se quiere comprender la filosofía kantiana de forma completa es necesario tener en cuenta los dos elementos del Bien sumo. La tensión entre ellos es innegable e inevitable, pero también necesaria. La ley manda categóricamente, pero esto no evita que el hombre se pregunte por las consecuencias de su obrar.¹²⁵⁶ Una vez afirmado y fundado el deber y después de remarcar la autonomía de la voluntad, queda por saber qué ocurre con el mundo cuando uno se comporta dignamente.¹²⁵⁷ Quizá cabría contestar que no importa cómo sea esa realidad, si se obtiene o no la felicidad, la ley se impone de todas formas. Ciertamente es que la ley ordena sin restricciones su cumplimiento, sin fijarse jamás en los fines o consecuencias que puedan surgir de ella; pero el hombre por su naturaleza finita racional no puede evitar esa pregunta.¹²⁵⁸ Si se hablara de una voluntad santa, este problema no se daría, pero al ser la voluntad de un ser racional finito sí se origina dicha cuestión. Se podría considerar que la moral kantiana tiene dos caras, o dos fuentes: la del deber y la del esperar:

“La moral kantiana presenta, pues, un rostro jánico, en el que una de sus caras, de aire serio y circunspecto, como corresponde a su vertiente rigorista, convive con esa otra de semblante alegre y optimista, en cuyo lado moraría lo que aquí hemos dado en llamar el «imperativo elpidológico». Mientras la primera vuelve la vista hacia lo que se

¹²⁵⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 108, A 194.

¹²⁵⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 5, B VII.

¹²⁵⁷ Cfr. Dörfinger, Bernd, “Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants”, en *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, 2004, pág. 207-209.

¹²⁵⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3-4, B III- V; *KrV*, A VII, A 797, B 825.

ha dejado atrás, para hacer balance a la hora del ocaso, la otra clava su mirada en el porvenir, escudriñando el despuntar del alba”¹²⁵⁹

Este doble rostro que destaca Aramayo sería comparable con los dos caminos del fundamento moral, que destaca Gómez Caffarena: el rigorista y el utópico¹²⁶⁰. Plantean siempre la tensión de una moral autónoma, que necesita como contrapunto la esperanza y la utopía. Pero sin dejar que ésta se convierta en el apoyo de la ley moral. No hay que olvidar que es una vía cuyos cimientos son subjetivos. El camino utópico adquiere su máxima expresión con la postulación del Bien sumo, hacia donde se enfocan las esperanzas del hombre.

En realidad se está hablando de los dos intereses que tiene la razón práctica, es decir, de los intereses de aquello que es posible mediante la libertad.¹²⁶¹ La voluntad humana está escindida en dos mundos, siente, por un lado, la voz de la razón práctica y, por otro, su propia finitud como ser sensible. Este es un tema que ya se ha discutido sobradamente en el presente trabajo, pero del que aún quedan cosas que decir. De estos dos mundos entre los que se mueve la voluntad humana surgen dos intereses: el interés puro de la razón práctica y el interés sensible, patológico.¹²⁶² El interés práctico es el que lleva al hombre a perseguir la santidad como el fin supremo de la razón¹²⁶³, mientras que el interés sensible se mueve por la felicidad.¹²⁶⁴ Este es el imperativo epidológico del que habla Aramayo. La unión de los dos intereses de la razón, es decir, de la virtud y de la felicidad, da lugar a la idea de Bien sumo¹²⁶⁵, que será la que abra el camino hacia el ámbito utópico.

Se ha dicho que la moral según Kant precisa de una serie de postulados, como es la suposición de la libertad. También se encuentra en su fundamentación moral un claro punto de partida, la propia ley moral, que implica pensar al ser racional como un ser con dignidad. Pero los postulados de Dios y la inmortalidad del alma no alcanza la necesidad de la ley moral como *Faktum der Vernunft* ni de la propia libertad que es también un postulado. La presuposición de Dios y de la inmortalidad del alma es de índole subjetiva.

¹²⁵⁹ Rodríguez Aramayo, Rodrigo, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 57.

¹²⁶⁰ Cfr. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, pág. 186 ss.

¹²⁶¹ Cfr. Kant, *KrV*, A 800, B 828.

¹²⁶² Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 41-44.

¹²⁶³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 396, A 6-7; *KpV*, Ak, V, 81, A 144

¹²⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, AK, IV, 395, A 4-5; Ak, IV, 413, A 38.

¹²⁶⁵ Cfr. Kant, *KrV*, A 813, B 841; *KpV*, Ak, V, 108, A 194; cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 47.

De la libertad sí se sabe algo a priori, aunque no llegue a ser demostrada¹²⁶⁶. Ella es el cimiento de la ley, sin ella la moral se desmorona. En cambio, Dios y la inmortalidad del alma no alcanzan este nivel, no fundamentan la ley. El hueco que les corresponde viene de la mano del objeto de la ley, cuando el hombre se pregunta acerca de qué le cabe esperar, es decir, cuando la razón lanza su exigencia de justicia. En este momento aparece la idea del Bien sumo, que viene a reconciliar la felicidad con la moralidad. Para hacer posible esta unión se apela, ya que las fuerzas del hombre parecen insuficientes, a la idea de una divinidad.¹²⁶⁷

La postulación se divide en dos pasos: uno primero más objetivo, que afirma la posibilidad del Bien sumo derivado y que incluso se convierte en un mandato¹²⁶⁸; el segundo, más subjetivo, postula a Dios como condición de posibilidad de que pueda darse el Bien sumo derivado¹²⁶⁹. Esta postulación implica una subjetividad, entra en el terreno de la fe, de la pregunta por el sentido y por el esperar.

El argumento moral de la existencia de Dios se funda en la tercera pregunta del Canon, la de la esperanza¹²⁷⁰. Se presenta a través de la antinomia práctica entre deber y felicidad en la Dialéctica de razón práctica y posteriormente en el texto *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* y en *Die Religion*. La antinomia de la Dialéctica de la *KpV* es de índole distinta a la que aparece en la primera Crítica con las antinomias teóricas. Esto no se debe a un intento de alcanzar el conocimiento de la cosa en sí, ni tampoco coincide en que ambas tesis sean verdaderas, pero en ámbitos distintos. En la antinomia práctica la tesis de que la felicidad produce moralidad es totalmente falsa e implica la destrucción de la ley, al introducir motivos sensibles en el mandato. La antítesis, según la cual es la moralidad la que origina la felicidad, no es falsa; pero precisa de la postulación del Ser supremo para llegar a producirse, pues no es un juicio analítico, sino sintético.¹²⁷¹

¹²⁶⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 4, A 5-6.

¹²⁶⁷ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 253

¹²⁶⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 119, A 214- 215; Ak, V, 15, A 262; *Die Religion*, Ak, VI, 7, B XII nota a pie de página.

¹²⁶⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 122, A 220; Ak, V, 124, A 224.

¹²⁷⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 805, B 833- A 806, B 834.

¹²⁷¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 114, A 206.

La nota a pie de página de *Die Religion* presenta el mismo argumento que la Dialéctica de la *KpV*, que puede verse con alguna diferencia en la *KU*¹²⁷² y en el discurso sobre el fracaso de la teodicea¹²⁷³. Este último plantea también la pregunta por la esperanza y las consecuencias del obrar, pero introduce el problema del mal y la exigencia de justicia de una forma más clara. En el presente apartado se expondrá las cuatro variaciones del argumento moral de la existencia de Dios con sus diferencias. No se puede hablar de una evolución tan marcada como la que se ve con el Canon, donde la idea de Dios es parte de la fundamentación de la moral; en estos escritos, en cambio, se mantiene la obligatoriedad del deber, como ya se ha visto.

La tensión entre esta pureza de la ley y la postulación de la existencia de Dios estará vigente en toda la filosofía kantiana. Mantener el equilibrio entre una moral autónoma, que no precisa más que de sí misma, y la postulación del Bien sumo derivado y originario resulta difícil.¹²⁷⁴ Ya se ha mencionado qué pasa cuando se prescinde de alguno de los elementos de la razón práctica, teniendo en cuenta que el mayor peligro es que la pureza moral se vea contaminada. La negación de Dios y de una vida futura no supone más que dejar de lado la cuestión de la esperanza, o enfocarla por otro ámbito que no sea el de la fe, como puede ser el político y el de la historia¹²⁷⁵. Al ateo la ley se le impone con la misma exigencia que al creyente y la cuestión de la esperanza también surge en él, ya que es propia del ser finito.¹²⁷⁶

2.2.1. La prueba moral de la existencia de Dios en la Dialéctica de la *KpV*.

Al igual que en el uso teórico, la razón en el uso práctico tiene su dialéctica, que responde a su tendencia natural a sobrepasar los límites y buscar lo incondicionado. La crítica viene a desentrañar el laberinto y muestra con ello un orden de cosas distinto, en el que el hombre ingresa como ser moral. La razón pura práctica busca la incondicionada totalidad del objeto de la voluntad, lo que se conoce con el nombre de Bien supremo.¹²⁷⁷

¹²⁷² Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 447- 453, B 418-429.

¹²⁷³ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255- 271.

¹²⁷⁴ Cfr. Dörflinger, Bernd, (2004), „Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants“ in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pág. 207.

¹²⁷⁵ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica a la razón ucrónica*, pág. 48- 50; Cap. 2 “El Bien Supremo y sus postulados. (Del formalismo ético a la fe racional)”, pág. 59- 102.

¹²⁷⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 241- 242, B 426.

¹²⁷⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 107- 108, A 192- 194.

Que el Bien sumo sea el objeto de la voluntad no significa que ésta introduzca motivos heterónomos en su fundamento. La ley moral sigue siendo el único cimiento donde debe asentarse una voluntad pura. Esto es crucial, ya que la autonomía de la voluntad se funda en esta independencia de la voluntad respecto de todo móvil que no sea la ley formal.¹²⁷⁸ Y precisamente lo que separa los escritos prácticos del Canon es esta pureza de la ley. El Bien sumo y con él el postulado de Dios y de la inmortalidad no pueden constituir un fundamento de la acción moral. Ésta es la razón por la que la dialéctica presenta un tema tan delicado. Cualquier interpretación errónea puede echar a perder lo expuesto en la analítica respecto a los conceptos de bien y mal. Ambos eran determinados por la ley y no al contrario, no son ellos los factores que determinarán la ley moral.¹²⁷⁹ Tal cosa equivaldría a una heteronomía, lo que anula el principio de la moralidad. En cambio, si en la idea de Bien supremo se parte de que la condición de la moral es la ley, el Bien supremo queda incluido dentro de la moralidad. La diferencia radica en qué juega el papel de fundamento. Dicho rol sólo puede ejercerlo la misma ley formal. La modificación del orden implica la destrucción de la moral y de la autonomía de la voluntad¹²⁸⁰.

2.2.1.1. El concepto de Bien sumo y el peligro de la antinomia.

Al centrarse en la noción de Bien supremo se percibe una ambigüedad, ya que el adjetivo de supremo tiene un doble significado, como lo más alto (*supremum*) y como lo perfecto (*consummatum*). Lo primero hace referencia a la condición incondicionada, aquella que no está sometida a otra, lo que Kant denomina *originarium*. El segundo sentido se centra en lo *perfectissimum*, aquel conjunto que no es parte de otro mayor.¹²⁸¹ La virtud es el Bien supremo, en el sentido de que es condición suprema de toda satisfacción, es decir, es lo que hace al sujeto digno de la felicidad. Pero siendo el fundamento supremo no es todo el bien, ya que éste incluye también a la felicidad.¹²⁸² Esto no conlleva un egoísmo, sino que supone un juicio imparcial. La dignidad de ser feliz queda incompleta, como totalidad, si no le acompaña esa bienaventuranza. Hay que tener en cuenta además que la felicidad universal es un deber, ya que supone poner a la

¹²⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 109- 110, A 196- 197.

¹²⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 63, A 110.

¹²⁸⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 110, A197.

¹²⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 110, A 198; cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, pág. 749- 750.

¹²⁸² Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 46- 47.

humanidad como fin de las acciones y evita los obstáculos que pueden llevar al hombre a incumplir la ley moral.¹²⁸³ Por ello se puede afirmar, siguiendo a Stephen Engstrom, que la felicidad de la persona virtuosa es un objeto de la propia razón práctica.¹²⁸⁴

El Bien supremo es la unión, pues, de la virtud con la felicidad, siendo ésta proporcional a aquélla. El objeto de la voluntad es el Bien supremo de un mundo posible, lo que incluye el conjunto de todo el mundo donde la virtud sea la causa de la felicidad. La virtud es la condición, porque la ley es lo único que puede determinar a la voluntad moral. La felicidad sólo es buena absolutamente si se piensa como resultado de un comportamiento conforme al deber.¹²⁸⁵ El Bien supremo propone el enlace de estos dos elementos, en tal unión uno jugará el papel de fundamento y el otro el de consecuencia.¹²⁸⁶

Toda síntesis puede considerarse como analítica, cuando el enlace es lógico, o como sintética, cuando es real¹²⁸⁷. Si fuera analítica se seguiría de la ley de identidad, por lo que virtud y felicidad serían lo mismo. En este error de confundir dos conceptos tan heterogéneos han caído algunas escuelas griegas como la de los epicúreos y la de los estoicos.¹²⁸⁸ Éstos sostenían que la virtud constituye el Bien supremo y que la felicidad es la conciencia de su posesión. Los epicúreos, en cambio, trataban a la felicidad como el Bien supremo, mientras que la virtud era sólo el medio para lograrla. Pero ambos yerran, ya que la felicidad y la virtud son conceptos distintos y sus máximas son heterogéneas. La posibilidad del Bien supremo no se soluciona por esta vía. La moral y la felicidad no tienen el mismo origen, sino que son totalmente distintas, como se ha visto en la fundamentación de la moral.¹²⁸⁹ El error en el que caen estas posturas, según Kant, es reducir el concepto de Bien sumo, con lo que acaban identificando, cada una a su manera, el principio práctico formal con el principio práctico material.¹²⁹⁰

La relación entre moral y felicidad ha de ser sintética, y no analítica. Pero la síntesis ha de basarse en la razón, porque la unión de los elementos del Bien sumo se

¹²⁸³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 429, A 66- 67; *MS*, Ak, VI 387-388.

¹²⁸⁴ Cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, pág. 764.

¹²⁸⁵ Cfr. Dörflinger, Bernd, "Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants", en *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pág. 209-210.

¹²⁸⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 110- 111, A 199.

¹²⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 111, A200.

¹²⁸⁸ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 158-159.

¹²⁸⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 112-113, A 202-203; *Refl.* Ak, XIX, 106-107, A 6607.

¹²⁹⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 159-160.

conoce como necesaria.¹²⁹¹ No se puede fundar en la experiencia, sino que su deducción debe ser trascendental. Es necesario que sea a priori la producción del Bien sumo, a través de la libertad. De aquí surge la antinomia de la razón práctica. Virtud y felicidad en el Bien sumo se da unidas, al tener que ser sintético en el enlace una debe ser a causa de la otra. Esto deja dos posibilidades: o bien la felicidad es la que origina la virtud o bien es al revés, la virtud es la causa de la felicidad. La primera opción implicaría una ética heterónoma, pues el móvil sería la felicidad. Sin embargo, la segunda posibilidad tampoco parece factible.¹²⁹² De la observancia a la ley no cabe esperar una felicidad. Ésta se mueve en el ámbito de las leyes naturales, mientras que la virtud implica una causalidad por libertad.

La antinomia es irresoluble, lo que lleva a poner en duda la validez de los principios morales. Esto es así no porque la felicidad sea el fundamento subjetivo, como se propuso en el Canon, sino porque la ley moral ordena que se dé el Bien sumo, ya que si éste resulta imposible, todo mandato de la razón práctica se ve puesto en duda. Si la ley lo ordena debe poder realizarse. Esta idea es crucial en la filosofía de Kant. La razón no puede mandar nada imposible, ya que de lo contrario sería absurda. La imposibilidad del Bien sumo tiene repercusiones en la validez moral. Si no pudiera realizarse, la ley quedaría como una mera fantasía, irrealizable también¹²⁹³. O sería realizable como mero deber, pero nunca enteramente realizada.

No obstante, cabría plantear a Kant la siguiente cuestión: ¿por qué va a ser absurdo que un ser finito nunca llegue a la perfección, que ésta quede como aspiración, que nuestro destino no sea alcanzar esa meta, sino estar siempre en el camino? La función de la razón volvería a ser la de señalarnos nuestra imperfección y ponernos siempre la tarea de la acción, señalarnos la dirección y la orientación y, por tanto, no sería absurda. De ahí la importancia de solucionar desde la crítica esta antinomia.

La eliminación de la misma no seguirá los mismos derroteros que las antinomias del uso especulativo, como ya se ha mencionado. No se puede recurrir a la distinción entre fenómeno y noumeno para superarla, como ocurría en la antinomia entre causalidad

¹²⁹¹ Cfr. Dörfinger, Bernd, "Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants", en *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, 2004, pág. 211-212.

¹²⁹² Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 112- 113, A203- 204.

¹²⁹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 114, A 205.

por naturaleza o causalidad por libertad. En aquel caso ambas, tesis y antítesis, eran verdaderas, pero en sentidos distintos. En la antinomia práctica no ocurre así, la primera de ellas, que propone a la felicidad como fundamento de la virtud, es totalmente falsa¹²⁹⁴. La antítesis, que afirma que la causa de la felicidad es la virtud, sólo es falsa si se parte de una causalidad sensible. Si se supone que el hombre únicamente es capaz de una existencia sensible, entonces la antítesis también es imposible. Pero la ley moral abre un mundo distinto e inteligible al hombre, con lo que es posible pensar una causalidad distinta. Esto implica que la virtud puede ser la fuente, al menos indirectamente, de la felicidad. El Bien supremo es posible, la razón lo propone como meta de la voluntad (no como fundamento). Esta exigencia de la razón práctica es el motivo por el que los antiguos filósofos vincularon virtud y felicidad¹²⁹⁵.

Es cierto que la conciencia de haber obrado correctamente produce en el hombre una cierta satisfacción, un contento de sí moral.¹²⁹⁶ La ley cuando determina a la voluntad va acompañada de este contento, que no es el motivo de la acción, sino sólo su efecto. Se produce una ilusión en este sentido, ya que la determinación de la voluntad origina un impulso para la acción parecido al que produciría un sentimiento de agrado, se considera que lo que se hace es algo que sólo se siente pasivamente. Esto lleva a tomar el móvil moral por un motivo sensible.¹²⁹⁷ Esta ilusión, a pesar de considerarla como algo sublime en el hombre, no deja de implicar cierto peligro al rebajar el fundamento subjetivo de la acción, que es la misma ley. Es el respeto, el sentimiento moral, y no una complacencia ni una felicidad, que son sentimientos patológicos.¹²⁹⁸ Las acciones según Kant sólo pueden ser hechas en último término por deber, como ya se vio, pero esto no conlleva que la felicidad sea siempre contraria a la ley moral o que, incluso, no pueda acompañarla. El deseo o cierto contento consigo mismo puede ir de la mano de la acción buena, siempre y cuando no se erija como motivo impulsor. El problema está en que, cuando la felicidad se entromete en la conducta moral, no se puede estar seguro de que la intención del obrar sea totalmente el deber. En el hombre siempre hay motivos de dudas y de sospechas, de ahí el empeño de Kant en apartar la felicidad del fundamento del obrar. Hay textos en que el abismo entre el deber y la felicidad se abre inexorablemente, como se ha mostrado en

¹²⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 114, A 206.

¹²⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 115, A 206- 208.

¹²⁹⁶ Esta idea ya se ha tratado en el apartado anterior, concretamente en el punto 2.1.3.2, subapartado 3.2.

¹²⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 116-117, A 210.

¹²⁹⁸ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 43.

el estudio de la Analítica de la razón práctica; pero se entiende esta postura tan rígida por el peligro de corromper la moral con máximas impuras. Ello no implica que Kant afirme, como dice Schiller, que cuando se obra por deber no pueda surgir alguna inclinación o satisfacción¹²⁹⁹, sino sólo que el fundamento de la voluntad es únicamente la ley y el respeto que ésta produce.¹³⁰⁰

Además conviene recordar que la satisfacción por la buena acción no es más que un agrado negativo, que no puede equiparse con la felicidad plena. Ésta, por otro lado, parece inalcanzable, ya que las inclinaciones no dejan de crecer y cambiar, y se corre el riesgo de que su satisfacción deje un vacío o que esté en manos del hombre¹³⁰¹. Puede encaminarse a fines buenos, como la ayuda a los demás, pero no producir una moralidad¹³⁰². Si interviene como motivo impulsor puede, incluso, estorbar a la acción moral. Es la ley pura sin el concurso de otros móviles la que debe determinar a la voluntad en última instancia. En la acción pueden entrar también otros componentes, por ejemplo el agrado, con tal de que no sea el criterio último de acción. Porque si lo fuera, entonces cuando no se diera, no se cumpliría el deber. La conciencia de este dominio de las inclinaciones y de la independencia respecto a ellas implica un contento y un agrado negativo, esto es, una satisfacción con la propia persona. La libertad y la moral originan un goce, pero no felicidad.¹³⁰³ Ésta es el ideal de la imaginación, que incluye la satisfacción de todas las inclinaciones tanto *estensive*, como *intensive*, como *protensive*, es decir, en variedad, grado y duración.¹³⁰⁴ El mero agrado negativo no puede compararse con ello.

No obstante, se puede desprender una unión moral y necesaria entre la virtud y la esperanza de felicidad en proporción con ella.¹³⁰⁵ Esto no significa que este enlace sea evidente, pero sí que puede darse. Queda, sin embargo, como algo imposible que la felicidad produzca virtud. El Bien supremo tiene los dos elementos, pero la moral como condición y la felicidad como lo condicionado. Esta subordinación constituye el objeto

¹²⁹⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 117- 118, A 212- 213.

¹³⁰⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "Kant: la buena voluntad" en *Cómo se comenta un texto filosófico*, pág. 140-141; "La moralidad. Hegel versus Kant I", en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 174-175.

¹³⁰¹ Cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, pág. 757.

¹³⁰² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 118, A 212- 213.

¹³⁰³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 38, A 67.

¹³⁰⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A806, B834.

¹³⁰⁵ Cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, pág. 750.

de la razón práctica, por lo tanto, debe pensarla como posible. La ley exige al hombre que contribuya lo más posible en su realización en este mundo. Pero su unión no obedece a las leyes de los sentidos, sino a las relaciones suprasensibles, a pesar de que sus efectos se vean en el mundo fenoménico.¹³⁰⁶

2.2.1.2. El Bien sumo y los intereses de la razón pura.

Las distintas formas en que Kant intenta resolver esta unión entre la virtud y la felicidad puede resumirse en cuatro versiones: la ética, la jurídica, la teología moral y la filosofía de la historia. Son los cuatro momentos en que se cruzan las dos cuestiones del Canon: qué debo hacer y qué me cabe esperar, las cuales implican la encrucijada entre el deber y la esperanza.¹³⁰⁷ También es el lugar donde surgen una serie de aporías y se muestra la tensión inherente al sistema kantiano.¹³⁰⁸ La respuesta del sumo Bien saca a relucir el eudemonismo de este autor, pero como corolario de la virtud, que debe jugar siempre el papel principal. Sin embargo, se destaca la idea de que el imperativo categórico, a pesar de una independencia, va acompañado de un imperativo epistémico, como destaca el Prof. Rodríguez Aramayo:

“«Obra como si todo dependiera de tu buen hacer (o dejar hacer), confiando al mismo tiempo en que alguna otra instancia distinta de la casualidad o el ciego azar (esto es, la naturaleza, un dios providencial o el destino), y que cuenta con capacidad para ello, administrará consecuentemente tus bien intencionados esfuerzos y culminará tus afanes morales»”¹³⁰⁹

Parece que la voluntad kantiana conlleva una cierta fe, ya en un Dios¹³¹⁰, ya en la historia o en la política¹³¹¹. Hay un constante acercamiento hacia estos ideales utópicos. Ahora bien, esto puede poner en peligro la autonomía de la voluntad. De ahí la tensión que surge cuando se adentra en estos territorios. Kant mantiene la independencia de la

¹³⁰⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 119, A 214- 215.

¹³⁰⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 805, B 833, A809, B 837.

¹³⁰⁸ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la Razón ucrónica*, pág. 27.

¹³⁰⁹ Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la Razón ucrónica*, pág. 29.

¹³¹⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 126, A 227.

¹³¹¹ La idea de Dios en el ámbito de la historia o de la política quedaría traducido como una Naturaleza que obra con intencionalidad. Aunque convendría emplear mejor que el término fe la noción de una esperanza, de un destino o de una Providencia, tal y como lo hace Kant.- Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 18; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 360- 361.

ley, todo queda supeditado a la buena voluntad.¹³¹² Por ello, lo que importa es el camino y la dirección, y no tanto la meta, que parece, por otro lado, inalcanzable.

La condición de posibilidad del Bien sumo es la virtud. Esto implica que no sólo hay una primacía de la razón práctica¹³¹³, sino dentro de la misma una primacía de la autonomía de la voluntad. No hay que olvidar que el Bien sumo pertenece a la razón práctica, pero supone también una unión con la especulativa. Ya propone Kant en el Canon que la tercera pregunta es práctica y teórica.¹³¹⁴ Hay una preferencia por los intereses de la ley moral sobre la felicidad¹³¹⁵. Cada facultad tiene su propio interés, aquello por lo que se mueve. El interés especulativo de la razón es alcanzar el conocimiento de lo incondicionado, llegar a los principios supremos a priori.¹³¹⁶ El uso práctico tiene otro interés distinto, consistente en la determinación de la voluntad respecto al fin último.¹³¹⁷

Surge la pregunta sobre cuál de los dos intereses es el supremo. ¿Debe la razón especulativa admitir lo que le ofrece la práctica o sucede al revés? Sólo habría un caso en que la razón especulativa, aunque sería más bien la razón pragmática, se pondría por encima de la práctica¹³¹⁸. Este caso se daría si el fundamento de ésta fueran las inclinaciones y la búsqueda de la felicidad.¹³¹⁹ Esto convertiría a la razón práctica en un corolario de lo teórico, en un mero instrumento¹³²⁰. Los imperativos serían hipotéticos. Pero si hay razón pura práctica, entonces la voz cantante la llevará ella. La conciencia moral del hombre muestra que existe esta razón pura, que determina a la voluntad al margen de los deseos¹³²¹.

Además no hay que olvidar que la razón es sólo una, a pesar de sus distintos usos, y que es ella la que juzga siguiendo principios a priori. En el uso teórico, aunque no se produzca una contradicción, no alcanza los fines propuestos, como se ha visto en el primer capítulo. Sin embargo, en el uso práctico se ve obligada a aceptar esas mismas

¹³¹² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 129, A 234; Ak, V, 132, A 238; *Die Religion*, Ak, VI, 3- 4, B III- V.

¹³¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 121, A 219.

¹³¹⁴ Cfr. Kant, *KrV*, A805, B833.

¹³¹⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 79- 80, A 141- 142; Ak, V, 81, A 144

¹³¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 119-120, A 216.

¹³¹⁷ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 25- 56.

¹³¹⁸ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 172, B XIII.

¹³¹⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 120, A 217.

¹³²⁰ Cfr. Aubenque, Pierre, "La prudencia en Kant" en *La prudencia en Aristóteles*, Pág. 227.

¹³²¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 121, A 218.

proposiciones. Hay una cierta ampliación desde la razón práctica, ampliación que no puede considerarse bajo ningún concepto conocimiento, pero que le otorga primacía.¹³²² A los fines esenciales de la razón se llega desde el uso práctico, no desde el teórico. Por ello en la unión a priori de ambas la razón práctica mantiene esta primacía. Sin olvidar que todo interés es siempre práctico, incluso el que se propone la razón especulativa¹³²³. Esto encaja con la idea griega de la *praxis*, que incluye a la teoría como un tipo de *praxis* concreta.¹³²⁴ Por ello, en la filosofía antigua no se oponía lo práctico a lo teórico, sino la *praxis* a la *poiesis*.¹³²⁵

Conviene destacar el intento de unir los usos en una única razón. Kant parte de la unidad de la razón, aunque ésta se dedique a distintas funciones. Pero, a pesar de defender esta idea, no logra superar el abismo abierto entre los dos usos, como tampoco consigue superar la tensión entre libertad y necesidad, o entre felicidad y moralidad, aunque en la *KU*¹³²⁶ y en otros escritos intente aunar estas dualidades. Su filosofía se podría considerar como una antropología en la que el hombre, o mejor dicho, el ser racional finito es un cruce de caminos, el punto de contacto donde se encuentran una serie de vías divergentes entre sí, y cuya raíz común se desconoce y se presupone. Es la filosofía de la tensión que no puede ser superada sin caer en algún tipo de reduccionismo.

2.2.1.3. Del Bien sumo al postulado de la inmortalidad del alma.

Hasta ahora se ha presupuesto el Bien supremo, como la unión entre virtud y felicidad, siendo la primera la causa o el fundamento moral de la segunda. Este presupuesto tiene un carácter más objetivo, ya que es una orden de la razón. Pero de ahí se salta a los postulados subjetivos, que son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Respecto a la inmortalidad del alma se puede destacar dos caminos para acceder a ella.

¹³²² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 132- 133, A 238-240; Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 48, sigs.

¹³²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 121, A 219.

¹³²⁴ Esta identificación entre lo práctico y lo teórico se puede ver en Platón, en donde no hay separación entre las nociones de *phronesis* y *sophia*. Sin embargo, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* las distingue como dos virtudes distintas. Cfr. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, pág. 31-32. A pesar de ello parece que se mantiene un vínculo entre las virtudes intelectuales y las morales. Cfr. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, pág. 136, 198, Sin embargo, se podría contraponer con la postura de Lebrun, que separa la ética kantiana de la noción griega de *praxis*. Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la Metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág.492.

¹³²⁵ Cfr. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, pág. 44, 79, sigs.

¹³²⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 174-176, B XVI- XX; Ak, V, 178- 179, B XXIV- XXV.

a) La inmortalidad del alma como un progreso continuado hacia la santidad.

El primero de los caminos se funda en la necesidad de tener tiempo para cumplir con la moralidad, con el ideal de santidad. La condición del Bien sumo es que la intención sea conforme a la ley y tal cosa debe ser posible, ya que si no la ley perdería validez, por lo tanto, la santidad debe poder alcanzarse. Pero ésta resulta imposible para el ser racional finito, al menos en su existencia sensible. La razón se ve necesitada de un lapso de tiempo mayor para que el hombre pueda cumplir con dicha tarea. Se precisa un progreso continuado hasta el infinito para lograr esa perfección moral. Ello implica una existencia distinta de la que tiene el hombre en este mundo, esto es, la inmortalidad del alma. El Bien supremo parece que implica necesariamente la inmortalidad del alma. Es, pues, un postulado de la razón práctica, es decir, una proposición teórica que sólo puede asegurarse desde la razón práctica, el uso teórico no puede demostrarla, pero tampoco niega su posibilidad¹³²⁷.

Este postulado adquiere relieve respecto a la religión. Sin ella la ley moral pierde su posibilidad de realizarse por completo. Esto puede implicar que la santidad quede como una meta inalcanzable, con lo que la ley que la ordena perdería consistencia. También podría ocurrir que el hombre se perdiera en sueños teosóficos, que no le conducen a nada y que incluso ponen trabas a la buena voluntad.¹³²⁸ La ley moral es un imperativo estricto, pero real. No consiste en un mero ideal. Pero el ser racional finito precisa un progreso hasta el infinito para alcanzarlo. Lo que se puede esperar de él es sólo un continuado mejoramiento moral, que se continuaría de haber una existencia después de ésta. Se plantea la idea de un “como si” (*als ob*), pero de índole práctica. El hombre debe progresar en su comportamiento moral “como si” fuera a lograr la santidad. Si para ello se precisa una vida futura, está legitimado a suponerla.¹³²⁹

Sin embargo, cabe hacer una doble crítica a esta postulación, antes de pasar a exponer el postulado de Dios. En primer lugar, se puede preguntar si es suficiente con un progreso hasta el infinito para que el hombre alcance la santidad. Parece que se precisaría la superación de su parte sensible, con lo cual se necesitaría un cambio del corazón, es decir, de la intención, como propondrá Kant en los escritos sobre Religión. Mientras no

¹³²⁷Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 122, A 219-220.

¹³²⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 122- 123, A 221.

¹³²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 123, A 222; *Die Religion*, Ak, VI, 67-68, B 85- 88.

se culmine esta transformación, no se podrá franquear el abismo entre su finitud y el ideal.¹³³⁰ Hay dos momentos: el de la revolución interior, que sucede en un instante, y el de la acomodación de nuestro carácter sensible a ese nuevo estado de ánimo o *Gesinnung*, que sucede paulatinamente en el tiempo¹³³¹. Por otra parte Kant piensa que muy pocos logran esa revolución interior. Entonces tendríamos que suponer que esos dos momentos lo tendrán que hacer después de la muerte. ¿Pero cómo pensarlos? ¿Cómo pensar el tiempo en lo nouménico, donde no habría tiempo? ¿Cómo pensar ese nuevo mundo? Ni siquiera su posibilidad nos es alcanzable, dice Kant en el Prólogo a la *KpV*.¹³³²

De este problema se da cuenta el filósofo de Königsberg e intenta solucionarlo en una nota a pie de página¹³³³. El hombre que haya seguido en su vida un cierto mejoramiento moral, puede esperar que, de haber una vida futura, este progreso continuará. Pero a pesar de esto el hombre sabe que la santidad queda lejos de él, puede esperar que al menos a Dios le valga con la intención moral, aunque no sea completa.¹³³⁴ Que la santidad no puede ser alcanzada por el ser racional finito es algo obvio, por su propia finitud, pero al menos cabe la esperanza que un acercamiento constante a ella sea suficiente, el resto se puede esperar de Dios. Con ello se introduce lo que será posteriormente la noción de gracia, que propone Kant, como un suplemento a la buena voluntad¹³³⁵. Sin embargo, con esto no se soluciona la aporía, sino que parece que se propone un *Deus ex machina*. Además el progreso hasta el infinito queda como una meta ucrónica, siguiendo la idea de Aramayo¹³³⁶. Pero, por otro lado, todo lo que ordena la razón ha de poder realizarse, de lo contrario el imperativo pierde consistencia. Ésta es la idea que llevaba a presuponer una vida futura donde se podría alcanzar esa buena voluntad de forma completa.

Hegel apunta otra aporía en su *Fenomenología del espíritu*: el postulado quiere darnos tiempo para llegar a la santidad, pero supone que a ésta nunca se llega, por tanto la inmortalidad destruye el mismo presupuesto por la que fue postulada.

¹³³⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 47, B54; Ak, VI, 66- 67, B 84-85.

¹³³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 68, B 87- 88; Ak, VI, 47- 48, B 54-55

¹³³² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 11, 22- 23 nota a pie de página.

¹³³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 124, A 223.

¹³³⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 67- 68, B 86- 87.

¹³³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 75, B 101; Ak, VI, 45, B 50.

¹³³⁶ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la Razón ucrónica*.

Kant propone desde la filosofía de la historia un intento de solución del problema del Bien sumo sin necesidad de apelar a una inmortalidad del alma. Sería un Bien sumo histórico no alcanzable para el hombre como individuo, sino como especie.¹³³⁷ Se habla también de un progreso hasta el infinito, pero como una serie ininterrumpida de generaciones, que se acercan incesantemente al ideal, a la implantación de una sociedad legal, (y no meramente civil)¹³³⁸. Este destino es el mismo que el que se muestra en la ética, es la misma utopía, que corre paralela, asintótica, al obrar del hombre¹³³⁹. La aporía que surgía con el postulado de la inmortalidad del alma no halla respuesta. A esto se une que la felicidad no la disfruta el mismo hombre que se ha hecho digno de ella, sino sus descendientes. Queda esperar que cada generación sea más legal que la anterior y que esté más cerca de la meta ideal¹³⁴⁰. Sin embargo, conviene tener en cuenta que en lo moral no hay progreso en la especie, sino que cada individuo tiene que comenzar de cero, hacer su revolución interior propia y adecuar su *Gesinnung* a la ley moral¹³⁴¹. Es una tarea que otros no pueden hacer por él. En perspectiva histórica se mantiene el desinterés, pero la utopía se vuelve ucrónica en ambos casos.

Además esta noción de Bien sumo histórico corre el riesgo de caer en una teodicea, en donde el mal sirve como instrumento del destino.¹³⁴² El problema es que Kant crítica esta idea de justificación del mal, cuyo representante más conocido es Leibniz.¹³⁴³ La cuestión de una posible teodicea, o antropodicea, se tratará más adelante, cuando se haya expuesto la crítica de Kant a la misma y su defensa del mal radical. Por ahora esta cuestión se deja abierta.

Por otro lado, lo expuesto desde la filosofía de la historia no es incompatible ni absolutamente intercambiable con lo que se afirma desde la fe racional. En los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios se trata el problema desde un punto de vista individual, no específico. La filosofía de la historia sólo ofrece una línea distinta desde donde afrontar el problema. El desinterés se mantiene intacto en este caso, pero

¹³³⁷ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 18-19, 20, 23 nota a pie de página.

¹³³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 21 .

¹³³⁹ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica a la Razón ucrónica*, pág. 94.

¹³⁴⁰ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 23

¹³⁴¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 48, B 55- 56; Ak, VI, 25, B 14

¹³⁴² Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 20- 21, 22, 24.

¹³⁴³ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255-271, A 194- 225.

desde la teología moral se satisface la demanda individual de justicia de la razón práctica, que quedaría pendiente en la respuesta histórica.

b) La idea del Reino de los cielos.

El segundo camino que Kant emplea para hablar de una inmortalidad del alma se apoya en el postulado de la existencia de Dios. Junto a éste aparece la noción de un Reino de los cielos (y su contrario, un infierno), donde cada persona recibe según haya obrado¹³⁴⁴. Esta idea supone el cumplimiento del Bien sumo en su totalidad. Se funda en la exigencia de justicia de la razón práctica. Por lo tanto se pueden distinguir dos formas distintas de proponer la inmortalidad del alma, que además no son reductibles la una a la otra.

La primera, que es propiamente el postulado kantiano, sería equivalente a la noción cristiana de purgatorio, donde se otorga a las almas un tiempo extra para expiar sus culpas y acercarse a la santidad. Para entrar en él se precisa que haya en esta vida sensible una intención de mejorar moralmente, de modo que las que no cumplen con tal requisito son castigadas¹³⁴⁵. Una vez cumplido con el ideal de santidad, el alma puede pasar al cielo, lo que propone la segunda noción de inmortalidad del alma. Ésta queda explicada perfectamente en los escritos del *Fedón* y del *Fedro*¹³⁴⁶, entre otros, de Platón. En ellos se ve la defensa de la inmortalidad del alma, basándose no en argumentos teóricos, sino en la exigencia de justicia. En el diálogo del *Fedón* se ve perfectamente cómo todos los caminos recorridos para demostrar la inmortalidad del alma acaban en una aporía. Es un recorrido que no puede realizarse desde el uso especulativo, como muestra Kant¹³⁴⁷. Pero al final del diálogo platónico del *Fedón* el personaje expone el argumento moral de la existencia de Dios y de un Reino de los cielos.

“Pero entonces, amigos -dijo-, es justo que reflexiones sobre esto, que, si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella. Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que

¹³⁴⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 127- 128, A 230- 232.

¹³⁴⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 69, B 88- 89.

¹³⁴⁶ Cfr. Platón, *Fedro*, 248b-249a.

¹³⁴⁷ Cfr. Kant, *KrV*, A 345, B 403; A 384, A 393- 395, B 413- 414, B 424-425, B 427.

del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza,"¹³⁴⁸

No se puede probar la inmortalidad del alma, pero el hombre debe comportarse “como si” ésta fuera inmortal y “como si” fuera a ser juzgada por sus acciones. Dicho de otra manera lo que presenta Platón en este texto es el argumento moral, que según Kant conduce a la razón práctica a proponer esa justicia, que da a cada uno según sus obras¹³⁴⁹. Aunque este argumento según el filósofo alemán no desembocaría en el postulado de la inmortalidad del alma, sino en el de Dios¹³⁵⁰. De ahí que posteriormente Platón exponga un mito explicando el peso de las almas y los distintos caminos en los que pueden acabar¹³⁵¹. Incluso puede verse en estos pasajes cómo habla de un desprendimiento del cuerpo, idea que podía interpretarse, desde una perspectiva kantiana, como una superación de la naturaleza sensible. Pero más interesante que esto es, por un lado, el fracaso del camino teórico, y, por otro, la postulación de esa inmortalidad fundada sólo en la idea de justicia. De no darse ésta, los preceptos morales perderían su validez. Quizá este argumento platónico esté más cerca a la idea que aparece en el Canon, como ya se ha dicho, pero no deja de ser la misma idea de justicia por la que llega a la noción de una divinidad y de un Reino de los cielos.

No se pretende hacer aquí una comparación entre Platón y Kant, por muy interesante que pudiera resultar, sino sólo usar el discurso del filósofo griego como medio para exponer el otro aspecto de la inmortalidad del alma según Kant. No se cae en ella en la paradoja que surgía con la otra argumentación, pero no hay que olvidar que se está presuponiendo esa otra explicación de la vida futura. El cumplimiento del Bien sumo tiene como condición la intención santa y, por tanto, se precisa esa inmortalidad del alma, no en un Reino de los cielos, sino en un tiempo extra para irse purificando.

El problema no queda solucionado. Es una de las aporías kantianas; le ocurre como a los diálogos de Platón, en donde el lenguaje no es capaz de agotar la realidad. Le

¹³⁴⁸ Platón *Fedón*, 107c-d., (trad. de Carlos García Gual).

¹³⁴⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 130, A 234- 235.

¹³⁵⁰ Cfr. Kant, *Ibíd.*, Ak, V, 125, A 226.

¹³⁵¹ Cfr. Platón *Fedón* 113d-114c.

queda la postulación, el territorio del “como si”, con todo lo que ello acarrea. Aunque Kant no emplea esta expresión del “como si” respecto a la inmortalidad del alma, considero que se puede entender de esta forma, ya que pertenece al ámbito de la esperanza y de las necesidades subjetivas de la razón.

2.2.1.4. El postulado de la existencia de Dios.

Conviene, pues, antes de seguir con esta crítica, exponer detenidamente el postulado de la existencia de Dios. Éste se propone para hacer posible la unión entre felicidad y moralidad. La felicidad es el ideal de la imaginación, que consiste en que la vida se ajuste a los deseos e inclinaciones. Se funda en alcanzar una cierta concordancia entre la naturaleza y la voluntad humana. La ley moral, sin embargo, debe ser independiente de la naturaleza y de todo lo sensible¹³⁵². De ahí la idea de una autonomía de la voluntad. Esto abre un abismo entre la moral y la felicidad y deja a un ser escindido entre dos mundos, el sensible y el inteligible con sus respectivas causalidades¹³⁵³. Pero, por otro lado, la misma razón práctica ordena el enlace necesario entre estos dos elementos tan distintos. El punto de partida de la prueba moral de la existencia de Dios es este deber de producir el Bien sumo en el mundo¹³⁵⁴. La necesidad categórica que se vincula a él es lo que lleva a postular a una sabiduría suprema que la haga posible.¹³⁵⁵ Se postula una causa capaz de unir los dos elementos heterogéneos del Bien sumo.

Si el principio que ordena la persecución del Bien sumo surge de la ley moral, y ésta a su vez depende de la libertad, como condición de posibilidad, la libertad se convierte en la condición de posibilidad del Bien sumo. Pero este deber halla un obstáculo en su realización, ya que la felicidad, su segundo ingrediente, no depende de la ley moral. La obtención de la felicidad, de acuerdo con la virtud, no está totalmente en manos del hombre¹³⁵⁶. De ahí que el Bien sumo precise no sólo de la libertad como condición de posibilidad, sino también de la idea de Dios como condición de su realización efectiva.¹³⁵⁷ La virtud y la felicidad obedecen a leyes distintas, por lo que su unión supone un puente entre el mundo inteligible y el sensible. El deber de fomentar el Bien sumo parece

¹³⁵² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 124, A 224; *Die Religion*, Ak, VI, III- IV, B 3.

¹³⁵³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 171, B XI- XII; Ak, V, 174- 175, B XVII.

¹³⁵⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 126, A 226- 227

¹³⁵⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 158.

¹³⁵⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 113- 114, A 205; *Die Religion*, Ak, VI, 6-7, B X- XI.

¹³⁵⁷ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 161- 162.

imposible de cumplir por las solas fuerzas del hombre. Para no caer en un absurdo práctico,¹³⁵⁸ donde la razón ordena algo irrealizable se precisa de un aval que asegure la realización de ese Bien sumo, pero sin que la obligatoriedad se vea dañada. La misma ley moral, que se presenta como un hecho práctico, nos conduce a presuponer la posibilidad de realización del Bien sumo, esto es, a postular la existencia de Dios.¹³⁵⁹

Dicha causa no sólo debe ser el origen de la felicidad, sino que debe estar de acuerdo con la intención moral. Esto implica que posea inteligencia y voluntad, es decir, que sea la causa del mundo. Un fundamento suprasensible y moral no es otra cosa que la idea de Dios propia del teísmo. El Bien sumo derivado, el mejor mundo, lleva consigo la postulación del Bien sumo originario, la existencia de la divinidad.¹³⁶⁰ La razón, al ordenar promover el Bien sumo derivado, necesita de la idea de Dios, ya que es el aval de este enlace entre felicidad y virtud. Es moralmente necesario presuponer a Dios, pero esta necesidad es, como ya se anunció, subjetiva.¹³⁶¹

No puede ser un deber suponer la existencia de una cosa, para probar la existencia se requiere experiencia y se accede a ello por el uso teórico, no por el práctico. Por lo tanto, no se considera que se haya demostrado la idea de Dios como algo real. Tampoco se pretende afirmar que se precise a Dios para sostener la ley moral. Tal idea tiraría por tierra toda ética, supondría un paso atrás. Ni se demuestra a Dios ni éste se convierte en la base de la ley moral. Estas dos ideas deben quedar claras para mantener la pureza de la ley y su obligatoriedad. De ahí el peligro, que ya se anunció, de postular la existencia de Dios. Dios puede hacer que el edificio ético se tambalee, que se pierda el formalismo; pero al mismo tiempo la razón práctica lo exige o, al menos, parece exigirlo. Se tropieza de nuevo con la tensión propia de toda la filosofía kantiana. La razón llega al postulado por la necesidad subjetiva de posibilitar el Bien sumo. La idea de un Ser supremo, que en principio es teórica, toma un cariz práctico con lo que se denomina fe.¹³⁶²

En este punto Kant realiza un breve análisis en donde compara la postura de las antiguas escuelas griegas con la teoría cristiana, que toma de ejemplo. El fallo de los estoicos fue precisamente pretender que la libertad del hombre era el único motivo que

¹³⁵⁸ Cfr. Kant, *Phil. Rel. Pöl.*, Ak, XXVIII, 1083, 147.

¹³⁵⁹ Cfr. Kant, *KpV*, AK, V, 125, A 225; cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 163-164.

¹³⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 125, A 226.

¹³⁶¹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 168.

¹³⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 126, A 227; Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 175.

precisaba el Bien sumo. Esto les sirvió para proponer la independencia moral respecto de la idea de Dios. Los epicúreos erraron al defender la felicidad como máxima moral, además de una noción de felicidad a la medida de la prudencia humana, lo que implica dejar de lado muchas inclinaciones. Con ello rebajaron el ideal del Bien sumo para que el hombre pudiera alcanzarlo por sus propias fuerzas. Los estoicos sí que acertaron a la hora de elegir el principio supremo de la moral, la virtud; pero no supieron escrudñar bien la naturaleza humana. Ésta implica, por un lado, que la santidad o realización completa de la virtud es imposible, y, por otro, que el fin último del querer humano es también la felicidad. El estoicismo no parece percatarse de que la naturaleza humana es finita, de que la santidad siempre escapa a ella y de que es menesterosa. De ahí que la noción de sabio que manejan sea equivalente a una voluntad santa, sin verse acosada por el mal. Finalmente tampoco buscaban la felicidad, sino que se contentaban con la satisfacción moral.¹³⁶³

El cristianismo¹³⁶⁴ es el que más se acerca no sólo al ideal del Bien sumo, sino también a la noción de autonomía de la voluntad.¹³⁶⁵ El Reino de Dios es el ejemplo de Bien sumo derivado que mejor satisface las demandas de la razón práctica. Por un lado se impone una ley sagrada e inexorable, a pesar de saber que el hombre no llega a la santidad plena, sino que se queda en la virtud, es decir, en un combate constante contra las inclinaciones y el egoísmo¹³⁶⁶. Por ello mismo debe proponer un progreso hasta el infinito para que se pueda ir acercando a ese ideal. Además esta ley de la que habla el cristianismo no toma como fundamento subjetivo del obrar la promesa de felicidad. Pero, por otro lado, suple la falta con la noción del Reino de Dios, escenario donde la conducta alcanza la santidad y unida a ésta la felicidad, gracias a la acción de un autor santo. Se mantiene un deber independiente de la felicidad, como muestra el hecho de que ésta sólo se alcanza en la vida futura, pero como consecuencia del deber cumplido. No convierte la esperanza en esta bienaventuranza ni el conocimiento de Dios en móviles del comportamiento. El principio moral no es teológico, sino que la ley se presenta con toda

¹³⁶³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 126-127, A 228- 229.

¹³⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 127- 128, A 229- 231. Hay que tener en cuenta que Kant toma el cristianismo como mero ejemplo de religión moral. Ello no supone que su teísmo moral sea una defensa de esta corriente. Lo que Kant alaba en esta religión es aquello que se ajusta a su propia filosofía moral- Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 251-272. Aunque no se puede negar la influencia que tuvo en él.

¹³⁶⁵ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, pág. 4.

¹³⁶⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 84, A 51.

su pureza. Kant alaba esto del cristianismo, el mostrar tan claramente la idea del Bien sumo sin privar a la ley de su autonomía.¹³⁶⁷

La ley moral parece conducir a la religión, es decir, a tener los deberes morales como mandamientos divinos.¹³⁶⁸ Pero manteniendo la autonomía de la ley. Ésta no proviene de una voluntad ajena arbitraria, sino que son las leyes que se daría una voluntad libre racional, consideradas, a la vez, como provenientes de un Ser supremo. El Bien sumo sólo puede venir de una voluntad santa y omnipotente, esto es, de Dios, en el sentido de que sólo él puede garantizarlo. Pero esto no significa que la moral se convierta en una ley heterónoma, que manda prometiendo o amenazando. La única forma que tiene el hombre de hacerse digno de ese Reino de Dios es a través de la ley sacro-santa. La moral queda, según Kant, como la doctrina de cómo hacerse digno de la felicidad¹³⁶⁹. Sólo posteriormente, cuando se dé el paso a la religión, se abren las puertas a la esperanza. Sólo cuando el formalismo está asentado, el hombre puede preguntar por las consecuencias de su obrar, por el mundo que deja tras de sí.

2.2.1.5. La tensión entre la autonomía de la voluntad y la cuestión de la esperanza.

Se vuelve a destacar las dos caras de la moral kantiana. Normalmente se caracteriza su ética como contractualista y antieudemonista, o lo que es lo mismo, como formal y autónoma; pero se deja de lado la cuestión de la esperanza, en todas sus vertientes, no sólo en la que conduce a la religión. La moral queda independiente de ésta, ya no es un apéndice de ella. Éste es uno de los mayores logros de Kant, el cual se alcanza con la crítica a los argumentos especulativos. Pero esta moral autónoma y formal abre una pequeña puerta a la felicidad, sin caer, a pesar del riesgo, en una ética heterónoma, eudemonista y utilitarista. Se reserva un papel a la felicidad y a la idea de Dios, se puede decir que se les deja entrar a condición de que no se erija en móviles de la acción moral.

“El bien supremo recibe una especie de salvoconducto en virtud del cual puede cruzar impunemente por las aduanas del formalismo ético del filósofo de Königsberg,

¹³⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak. V, 128- 129, A 231- 232.

¹³⁶⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 819, B 847; *KU*, Ak, V, 476-477; *KpV*, Ak, V, 129, A 233.

¹³⁶⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 130, A 234.

algo vedado para el resto de los objetos que pudiera tomarse como materia de determinación de nuestra voluntad.”¹³⁷⁰

Este salvoconducto permite dar el salto a la religión, sin que se niegue la pureza moral. De ahí que pueda afirmar en el prólogo a *Die Religion* que la moral, sin necesitar de nada ni de ningún otro motivo que su propia ley, conduce a la religión.¹³⁷¹ El tratamiento que tiene el postulado de la existencia de Dios y la pureza de la ley se mantiene en este escrito. La religión responde a la cuestión de la esperanza, cuestión que se plantea el hombre por su naturaleza finita. Con comportarse moralmente debería bastarle, pero no puede evitar preguntar qué saldrá de su obrar bien, de su buena voluntad. No puede impedir preguntar por el resultado de sus acciones. De esta forma la ley se amplía, deja entrar ese fin, que, por otro lado, es mandado por la razón¹³⁷². Pero lograr el Bien sumo en el mundo resulta tarea imposible para la fuerzas del ser racional finito, por ello se acepta como necesario un ser moral todopoderoso¹³⁷³.

La tensión que esto supone es innegable. Se deja a Dios y a la felicidad fuera de juego para limpiar a la ética de todo interés y de todo mercantilismo¹³⁷⁴. Sin embargo, al dejarle pasar de nuevo se corre el riesgo de contaminar las máximas morales, que el hombre no obre por respeto a la ley, sino sólo por ganarse ese cielo. Esto supondría el fracaso de la autonomía de la voluntad. Por ello, Kant remarca el hecho de que la moral no precisa de la religión, que se basta a sí misma, como afirma Rodríguez Aramayo:

“La fe racional hace acto de presencia en el sistema transcendental, sólo entra en escena- por decirlo así-, cuando la decisión moral ha hecho mutis por el foro. Su coincidencia en un mismo cuadro escénico significaría la fulminante muerte del formalismo ético.”¹³⁷⁵

Sólo se puede dar el paso a la religión cuando la ética no depende de ella. Se deja entrar a Dios, pero tiene que respetar el lugar que le corresponde. Al igual que en la razón teórica las ideas de la razón pura eran admitidas por su uso regulativo, en el uso práctico

¹³⁷⁰ Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la Razón ucrónica*, pág. 76.

¹³⁷¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3-5, B III- VII; Cfr. Dörflinger, Bernd, “Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants”, en *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pág. 212-213.

¹³⁷² Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 133, A 240.

¹³⁷³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 6-8, BX-BXIII.

¹³⁷⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 147, A 265.

¹³⁷⁵ Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la Razón ucrónica*, pág. 101.

se da el paso a lo suprasensible con la condición de que este no sobrepase el terreno que le ha sido adjudicado por la crítica. Por ello, ni el postulado de Dios ni el de la inmortalidad del alma supone una ampliación del conocimiento.¹³⁷⁶ Es una postulación de orden subjetivo, que se propone como aval del Bien sumo. Lo único que puede hacer el hombre es comportarse moralmente, ya que lo que más honra a Dios es el respeto a la ley moral.¹³⁷⁷ Una vez cumplido esto se puede esperar la felicidad como consecuencia justa. Pero el respeto a la ley es la piedra fundamental donde se apoya; el intento de trastocar el orden supondría el derrumbamiento del edificio.

El ser racional finito entra de este modo en el Reino de los fines, lo que implica que él es fin en sí, como ya proponía la segunda formulación. Esto le eleva a lo suprasensible, el hombre como la ley moral es digno de respeto, o habría que decir que el hombre en cuanto ser moral despierta el respeto. Este aspecto es sagrado, como la ley es sagrada. En esto consiste la personalidad, en ser susceptible al respeto que produce la ley. Por ello, personalidad y libertad acaban identificándose¹³⁷⁸.

2.2.1.6. La ampliación de la razón pura desde un punto de vista práctico.

La libertad es la piedra de toque de la filosofía moral kantiana¹³⁷⁹. Es cierto que pertenece a los postulados de la razón práctica, pero también que es el único del que se sabe algo a priori, al ser condición de la moral. Los postulados no consiguen ampliar el conocimiento, ni siquiera es ésta su misión, sino que dan realidad a las ideas de la razón pura desde una perspectiva práctica.¹³⁸⁰ Cada uno de ellos es precisado por la razón como condición de algo: la libertad, como condición de la misma ley; la inmortalidad, como condición de la obtención de la santidad- como causa del Bien sumo-; y Dios, como condición del Bien sumo derivado- unión de la felicidad en justa proporción con la dignidad de ser feliz¹³⁸¹-. Con esto se da el ansiado paso a lo suprasensible, la metafísica consigue su objetivo, que había fracasado en el uso teórico¹³⁸².

¹³⁷⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 132, A 238.

¹³⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 128, A 230; *Die Religion*, Ak, VI, 61, B 75; Ak, VI, 112, B 161-162.

¹³⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 131-132, A 237.

¹³⁷⁹ Esta idea de la libertad como eje fundamental es una característica esencial de la modernidad. Esto mismo lo destaca Jiménez Redondo respecto a la filosofía de Fichte- cfr. Jiménez Redondo, Manuel, "Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)" en *Endoxa 30*, pág.99-100.

¹³⁸⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 133, A 240.

¹³⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 132, A 238-239.

¹³⁸² Cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 288; Ak, XX, 292.

Progresar hasta el fin final es un deber, por lo que Kant defiende que se tiene que poder dar el paso a la metafísica. El problema es que la teoría en la que se apoya dicho paso no tiene lugar respecto a lo que el hombre conoce en los objetos, en lo que sería el uso teórico, sino que se mueve en el terreno práctico. Es en este territorio en donde se halla lo suprasensible: en cuanto libertad o lo suprasensible *en* el hombre, en cuanto divinidad o lo suprasensible *sobre* el hombre y en cuanto inmortalidad del alma, lo suprasensible *después* de la vida del hombre¹³⁸³. Pero el conocimiento de estas ideas no es por la razón teórica, sino por la práctica. No se investiga la Realidad en sí según lo que ella es, sino sólo según el modo en el que el hombre tiene que pensarla en adecuación al Objeto dogmático- práctico del principio moral, esto es, al fin final de la razón práctica. De esta forma se evita que la razón se pierda en el camino transcendente¹³⁸⁴.

El tipo de asentimiento (*Fürwahrhaltens*) es el propio de la creencia.¹³⁸⁵ La fe moral consiste en un asentimiento a una proposición teórica desde la razón práctica. A partir de la razón pura práctica se puede dar la libre adhesión al credo de la misma, tal y como lo propone Kant: la creencia en un Ser supremo y en la inmortalidad, para que el Bien supremo sea posible¹³⁸⁶. Pero la validez de estas ideas es sólo subjetiva, no puede implicar ni conocimiento ni, mucho menos, un mandato moral. Se admite que tales ideas tengan realidad por su importancia respecto a la acción moral.¹³⁸⁷

Esto se puede plantear a través de la relación entre lo objetivo y lo subjetivo. Hay que destacar que se pueden distinguir dos usos de estos términos, lo que puede conducir a una confusión. Kant señala en algunos pasajes que los postulados otorgan realidad objetiva a las ideas de la razón, pero dicha realidad hay que entenderla en sentido práctico¹³⁸⁸. En este sentido los fundamentos objetivos se refieren a las proposiciones que brotan de la razón pura, ya sea en el uso teórico como en el práctico; mientras que, según la filosofía kantiana, se podría distinguir un empleo más estricto del término objetivo, que alude al juicio constituyente propio del conocimiento teórico de los objetos.¹³⁸⁹

¹³⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XX, 294- 295.

¹³⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XX, 296- 297.

¹³⁸⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XX, 297- 298; *KrV*, A 823, B 851, A 828, B 856

¹³⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XX, 298; *KpV*, Ak, V, 146, A 263.

¹³⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XX, 299.

¹³⁸⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 132, A 238; Ak, V, 138, A 249.

¹³⁸⁹ „En algunos pasajes se afirma el carácter objetivo de los fundamentos propios de la fe racional práctica y, en otros, su carácter subjetivo. El motivo reside en el desplazamiento semántico del término “objetivo”. En los primeros casos (afirmación) se refiere a la condición propia de las proposiciones que

El problema de la inmortalidad en la razón teórica sólo conducía a un paralogismo, ya que faltaba el atributo de la permanencia que sirve de apoyo para proponer un sujeto último. En el uso práctico se postula para poder alcanzar una conformidad con la ley. Lo mismo ocurre con la libertad, que en la razón especulativa sólo llevaba a una antinomia, es postulada como condición necesaria para la ley moral; y con la idea de Dios, que sólo podía ser pensada como mero ideal indeterminado, recibe determinaciones gracias a la razón práctica. La noción de Dios que se precisa para el postulado del Bien sumo es la que propone el cristianismo, haciendo hincapié en sus características morales.

Con ello los objetos trascendentes pasan a ser inmanentes, pero sólo en el uso práctico. No cabe preguntar, por ejemplo, cómo es posible la libertad, sino que se debe partir de su realidad para que la ley moral también lo sea.¹³⁹⁰ Eso sería en el orden del ser, pero en el orden del conocer Kant toma el camino contrario: parte de la conciencia moral para poder desde ahí afirmar la realidad de la libertad.

No se conocen las ideas de la razón pura, sólo se postulan para que el fin objetivo de la ley moral, el Bien sumo, sea posible. Esta noción precisa de las tres ideas teóricas, que no poseen correlato sensible. La razón práctica da su permiso para presuponer esos conceptos de índole teórica, sin que supongan una ampliación de la razón especulativa. No hay un uso positivo de estas ideas desde lo teórico, su función queda restringida a lo práctico.¹³⁹¹ No se alcanza ninguna proposición sintética a priori con sentido teórico. Las tres ideas no entrañan conocimiento, pero sí pueden ser pensadas, como ya se vio, y alcanzan el estatuto de postulados para el uso práctico. No obstante, hay que tener muy en cuenta que no dan lugar a conocimiento, no pueden juzgarse sintéticamente ni se las puede determinar teóricamente. Obviar esto implicaría olvidar todo cuanto se dijo en la primera Crítica y caer en una heteronomía moral. El conocimiento tiene sus límites

brotan de la razón pura (estén fundamentadas sobre juicios teóricos o prácticos); en los segundos (negación) con "carácter objetivo" se alude a la característica que revisten las proposiciones propias de la razón pura teórica (que constituyen sus objetos sobre la base de intuiciones)." Teruel, Pedro Jesús, "Una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*. La polémica entre Thomas Wizenmann y Immanuel Kant" en *Thémata. Revista de filosofía* n° 38, pág. 184.

¹³⁹⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 133, A 239-240.

¹³⁹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 134, A 242.

perfectamente fijados por la razón. La prueba moral tiene validez sólo en sentido práctico, determina la existencia de Dios para el hombre en cuanto ser moral.¹³⁹²

Por lo tanto, se puede concluir que con los postulados no se amplía el conocimiento, ya que no se determinan teóricamente ningún objeto; pero sí se obtiene realidad práctica.¹³⁹³ Lo práctico hay que entenderlo como no siendo objeto sino acción. Quizás tendríamos que entender esos postulados como algo inmanente a la acción moral, es decir, que la acción moral misma postula la inmortalidad (un tiempo ilimitado para llegar al ideal) y la existencia de Dios, o sea, un garante del triunfo final del bien moral. No es una fe teórica, una fe en enunciados, sino una fe práctica, una fe en la acción, en una acción que pide moral y racionalmente llegar al ideal.¹³⁹⁴

Con ello se puede decir que la razón sí aumenta su capacidad, aunque siempre con un uso inmanente.¹³⁹⁵ El uso trascendente de las ideas de la razón pura quedó prohibido en la *KrV*. Las tres ideas pasan a ser fundamentos de posibilidad del objeto de la razón práctica, (la libertad requeriría un tratamiento aparte, ya que no es condición del Bien sumo, sino de la propia ley moral). Pasan de ser hipótesis de trabajo en el uso teórico a ser postulados. Esto se debe a la necesidad, aunque sea subjetiva, que implica la razón práctica. En la razón teórica sólo se precisa de su función regulativa si se quiere juzgar, se tiene la posibilidad de elegir; en el uso práctico no queda más remedio que juzgar, que actuar,¹³⁹⁶ y en la acción está la fe, o sea, si reflexionamos filosóficamente sobre la acción moral, encontramos en ella una confianza en su éxito, y eso implica, según Kant, que hay inmortalidad y Dios.

Pero quizás convenga corregir a Kant y decir que la fe en la inmortalidad y en Dios es una manera, quizás no la más correcta desde el punto de vista transcendental, de expresar esa confianza en la acción moral. Lo máximo que puede hacer el uso teórico con las ideas es servirse de ellas para aclarar, regular, como se hace con la noción de finalidad y de una inteligencia creadora en las ciencias naturales. Pero, por otro lado, la restricción de un uso trascendente de las ideas es crucial para evitar la superstición y el fanatismo,

¹³⁹² Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 168.

¹³⁹³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 135, A 243- 244;

¹³⁹⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 171, 175- 176, 148- 149.

¹³⁹⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 137, A 246-247; Cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 300- 301.

¹³⁹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 142, A 256- 257; cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 53- 54.

y dejar libre a la razón práctica.¹³⁹⁷ El único fin de la razón teórica respecto de las ideas trascendentales es admitir su posibilidad, pensarlas a través de las categorías, sin intentar ir más allá. La razón práctica les ofrece un objeto, el Bien sumo, en el que apoyarse para poder decir algo de ellas. Sin que ello implique un aumento del conocimiento. Como el mismo Kant afirma:

*“En un respecto teórico no podemos, por mucho que se esfuerce la razón, llegar ni por asomo al convencimiento de la existencia de Dios, de la existencia del bien supremo o del anuncio de una vida futura, dado que no hay para nosotros intelección alguna en la naturaleza de objetos suprasensibles. Pero en un respecto práctico somos nosotros mismos quienes nos hacemos estos objetos, así como juzgamos si sus ideas son favorables al fin final de nuestra razón pura”*¹³⁹⁸

2.2.1.7. La determinación de la idea de Dios.

La forma de determinar el concepto de Dios, sólo válida para la razón práctica, implica las nociones precisas sobre la ley moral y el Bien sumo. De ahí la importancia de las características morales, la santidad, la libertad y la justicia; éstas son las que van a definir a esa idea, junto con el resto de cualidades trascendentales que se le añaden para completarla. Pero limitando el uso al aspecto moral, ya que en la razón teórica la idea de Dios no era más que un concepto regulativo, que no podía ser determinado. Si se intentara su determinación desde la teología trascendental se tendría que recurrir a la antropomorfización¹³⁹⁹. Fuera de ésta sólo queda un concepto vacío. Sin embargo, en el terreno práctico la idea de Dios halla realidad objetiva gracias a la ley moral.¹⁴⁰⁰ Su conocimiento por medio de meros conceptos es imposible, ya que no se puede hacer un juicio sintético sin una intuición. El hombre no tiene intuición de ningún objeto que no sea sensible. El único camino posible es el práctico, y éste no puede demostrar la existencia de tal ser suprasensible, sino sólo postularla.

¹³⁹⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 135- 136, A 244- 245.

¹³⁹⁸ Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 299.

¹³⁹⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 135, A 244.

¹⁴⁰⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 182.

a. Los atributos morales de Dios.

Quien permite otorgar realidad objetiva a la idea de Dios es la razón práctica, por lo que resulta lógico que los rasgos más importantes de dicha idea sean los morales. La idea de Dios queda determinada según Kant como legislador santo, gobernador bueno y juez justo. Estos tres rasgos tienen una relación con la idea de Bien sumo, que es el origen del postulado de Dios.¹⁴⁰¹

La santidad proviene del primer elemento del Bien sumo, la virtud. La idea de Dios tiene que plegarse a la ley moral.¹⁴⁰² A esta voluntad santa se la tiene además como legisladora, es decir, que manda según la ley moral. Kant no habla de que Dios sea el autor de la ley moral, sino que es el legislador, es decir, que es el autor del carácter obligatorio de la ley. Dios como legislador santo es la idea de un ser moral cuya voluntad es ley para todos los demás seres racionales, pero sin ser por ello autor de la misma ley.¹⁴⁰³ Con esto Kant quiere evitar que la ley se convierta en algo contingente, en el producto de un capricho de quien la dicte.¹⁴⁰⁴ De esta manera soluciona el problema, que ya se habían planteado los griegos, de si Zeus estaba por encima de la justicia.

A la idea de bondad como atributo divino se llega por el segundo elemento de Bien sumo, la felicidad. Obviamente una voluntad santa no precisaría de felicidad ni de nada sensible, ya que su propia definición lo descarta.¹⁴⁰⁵ Pero tal voluntad no se encierra en sí misma, sino que busca determina el Bien sumo fuera de sí. Se presupone un Dios bueno, que busque la felicidad de los otros.¹⁴⁰⁶ Tal voluntad será también gobernadora. Por ello se puede afirmar que Dios es gobernador bueno.¹⁴⁰⁷

Queda finalmente la idea de justicia, que correspondería con el problema de unir la virtud y la felicidad. La característica de juez justo viene a acallar la demanda de justicia de la razón práctica.¹⁴⁰⁸ Kant la propone como un límite de la bondad a la santidad¹⁴⁰⁹, de

¹⁴⁰¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 139- 140, B 211.

¹⁴⁰² Cfr. Kant, *Phil. Rel. Pöl.* Ak, XXVIII, 1075-1076, 134-135; *Nat. Theol. Volck*, Ak, XXVIII, 1185, 138.

¹⁴⁰³ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 227.

¹⁴⁰⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 141, B 213- 214; Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 184-185.

¹⁴⁰⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 32, A 57- 58; *GMS*, AK, IV, 414, A 39.

¹⁴⁰⁶ Cfr. Kant, *Über den Gemeinspruch*, Ak, VIII, 280; *Phil. Rel. Pöl.* Ak, XXVIII, 1076, 135.

¹⁴⁰⁷ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 185-186.

¹⁴⁰⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 141, B 214.

¹⁴⁰⁹ Cfr. Kant, *Danz. Rat. Theol.*, Ak, XXVIII, 1286, 74.

la misma manera que la virtud se constituye como condición de la felicidad. Es necesario que Dios sea capaz de retribuir a cada cual según su intención, ya que se le ha postulado para que haga posible el Bien sumo, es decir, la concordancia entre la virtud y la felicidad según su justa medida.¹⁴¹⁰

Estas tres características tienen un orden jerárquico, que Kant compara con el gobierno de una nación. En el gobierno se encuentran separadas, pero en Dios se dan unidas.¹⁴¹¹ En el libro *Die Religion* aplica estos tres rasgos a la trinidad cristiana, representando cada una de las personas una de las propiedades.¹⁴¹² En el orden jerárquico la santidad iría en primer lugar, de la misma manera que la virtud quedaba por encima de la felicidad en el Bien sumo. Además suponer que la felicidad y la bondad de Dios quedan por encima de la santidad, haría peligrar la obligatoriedad de la ley moral.¹⁴¹³ La felicidad no puede determinar a la moral. El orden moral debe mantenerse también en la determinación del Ser supremo. Respecto al tercer rasgo, la justicia, resulta obvio que es la unión de la santidad y la bondad, con lo cual presupone las dos anteriores.¹⁴¹⁴

Pero estos atributos morales son en realidad la representación de la razón práctica. De ahí que en el *Opus Postumum* Kant llegue a identificar la idea de Dios con dicha razón.¹⁴¹⁵ Por eso puede afirmar que la moral conduce a la religión.¹⁴¹⁶

b. Los atributos no morales de Dios.

Queda ahora por ver cómo llega Kant al resto de atributos divinos, que se ajustan a la noción de Dios que propone el cristianismo. Estos atributos son: la omnisciencia, la omnipotencia, la omnipresencia y la eternidad. Kant asegura que si parte del conocimiento que tenemos del mundo no se podría llegar a pensar a Dios como omnisciente y omnipotente, pero que es lícito aplicar tales caracteres al autor del mundo si se parte de las necesidades morales. Es decir, Dios no es un concepto que salga del mundo, sino de la moral. Los puntos que se precisan para el Bien sumo son las características morales de santidad, bondad y justicia; pero ¿qué pasa con el resto de los

¹⁴¹⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 186

¹⁴¹¹ Cfr. Kant, *Phil. Rel. Pöl*, Ak, XXVIII, 1074, 132-133.

¹⁴¹² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 142-144, B 214- 218.

¹⁴¹³ Cfr. Kant, *Theodizee* Ak, VIII, 257, A 200 (nota a pie de página).

¹⁴¹⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 187-188.

¹⁴¹⁵ Cfr. Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 142, 144, 146-1 47; *Der Streit*, Ak, VII, 59; *Praktische Philosophie* Powalski, Ak, XXVIII, 197.

¹⁴¹⁶ Cfr. Kant, *Phil. Rel. Pöl*, Ak, XXVIII, 1075, 133.

atributos divinos?; ¿en qué se apoya el filósofo de Königsberg para proponerlos? Kant admite las cualidades trascendentales de Dios sin tener en cuenta la crítica, pero ¿por qué realiza esto?

Si se parte de Dios como juez moral, también hay que pensarle con un entendimiento omnisciente.¹⁴¹⁷ Pero a la divinidad no se le atribuye un entendimiento discursivo como al ser racional finito, sino un entendimiento que es capaz de una intuición intelectual.¹⁴¹⁸ Sin embargo, ya en la primera Crítica se ve que tal concepto es sólo una construcción mental, a la que se llega en contraposición con el entendimiento humano.¹⁴¹⁹ Se retoma dicho concepto desde la perspectiva práctica, ya que sólo un entendimiento omnisciente es capaz de conocer los corazones y juzgar las intenciones.¹⁴²⁰

Si se habla de la omnipotencia ocurre algo similar, ya que se necesita un Dios capaz de unir la virtud y la felicidad.¹⁴²¹ Ese Dios kantiano tiene que ser omnisciente y omnipotente para ser capaz justamente de solucionar el problema en virtud del cual es postulado: que la naturaleza se acomode a las necesidades y realidades morales. Para ello tiene que tener un poder absoluto frente a la naturaleza.¹⁴²²

Queda por ver qué ocurre con los atributos de omnipresencia y eternidad.¹⁴²³ Resulta obvio que si se postula un Ser supremo apoyándose en las leyes morales, dicho Ser debe quedar fuera del mundo fenoménico, espacio- temporal.¹⁴²⁴ Pero esto supone pensar un concepto vacío, ya que no puede ser llenado por ninguna intuición sensible. Es gracias a la razón práctica como se recuperan también estos atributos. Si Dios conoce el interior de las conciencias y las acciones pasadas y futuras, no puede estar limitado por el tiempo ni por el espacio.¹⁴²⁵ Esto supondría pensar a Dios con una duración nouménica, es decir, como eterno.¹⁴²⁶ Esta noción de una temporalidad fuera de la fenoménica no deja

¹⁴¹⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 140, A 252.

¹⁴¹⁸ Cfr. Kant, *KrV*, A 138-139; B 307; A 256, B 312; A 277, B333.

¹⁴¹⁹ Cfr. Kant, *Prol*, Ak, IV, 355, A 57.

¹⁴²⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 48, B 55.

¹⁴²¹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 193-194.

¹⁴²² Cfr. Kant, *KrV*, A 551, B 579, (nota a pie de página).

¹⁴²³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 140, A 252.

¹⁴²⁴ Cfr. Kant, *KrV*, B 71-72.

¹⁴²⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 195.

¹⁴²⁶ Cfr. Kant, *Das Ende aller Dinge*, Ak, VIII, 327.

de parecer chocante y se la puede rastrear en varios sitios en los textos de Kant,¹⁴²⁷ pero no me voy a ocupar aquí de ella, ya que me alejaría del tema principal.

En la segunda Crítica y en general en los textos que se van a tratar Kant acepta este añadido de las cualidades divinas, aún a pesar de no poder demostrarlas ni postularlas. La idea de un autor santo parece incompleta si no se le añaden los demás atributos.¹⁴²⁸ Por ello, el filósofo alemán afirma que debe ser omnisciente para conocer la verdadera intención del hombre, omnipotente para poder imponer las debidas consecuencias al obrar, etc.¹⁴²⁹.

Habría que destacar de entre las cualidades divinas la omnipotencia, ya que en el problema de la teodicea será un punto esencial.¹⁴³⁰ La discusión se centra en la incompatibilidad entre las cualidades morales y la omnipotencia. El mal en el mundo se presenta como una objeción frente a esta idea de un Dios bueno y todopoderoso. Aunque la omnipotencia de Dios entra sobre todo en competencia con la libertad humana.

Ya la filosofía antigua pareció darse cuenta de los problemas que la idea de Dios entrañaba. Por ello dejaron la investigación natural y encontraron la necesidad práctica. Pero cayeron en el error de pensar que de lo suprasensible se podía hacer deducciones y tener un conocimiento fiable; ejemplo de ello es Platón con su teoría de las ideas. La crítica a la razón viene a impedir estos abusos que convierten a la teología en una “linterna mágica de fantasmas quiméricos”. De esta forma se las puede dar un uso correcto, las ideas ocupan, entonces, el lugar que les corresponde. El uso debe ser inmanente, no trascendente. Se limita la razón especulativa para dejar un hueco a la práctica.¹⁴³¹ El acierto de la crítica es que reduce el componente dogmático- especulativo. Dicho componente es lo que lleva en la filosofía antigua, entre otras, a hipostasiar ingenuamente las exigencias morales en un conocimiento del mundo. Se toma la exigencia subjetiva por una afirmación teórica- apodíctica.¹⁴³²

¹⁴²⁷ Uno de los ejemplos más claros es cuando Kant habla de la asunción del principio originario de acción o de la culpa innata. Cfr. Kant, *Die Religion*, AK, VI, 21- 22, B8; Ak, VI, 25, B 14- 15; Ak, VI, 38, B 37.

¹⁴²⁸ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 196.

¹⁴²⁹ Cfr. Kant, *Phil. Rel. Pöl*, Ak, XXVIII, 1073, 130-131.

¹⁴³⁰ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255-271, A 194- 225.

¹⁴³¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 140- 141, A 253- 255.

¹⁴³² Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 223-224.

2.2.1.8. La fe en Dios como el resultado de una exigencia subjetiva de la razón pura.

Una vez aclarado esto se puede ver que la fe en Dios, como ya se anunciaba en el Canon, se funda en una exigencia subjetiva (*Bedürfnis*) racional¹⁴³³. Ésta, a su vez, se apoya en el deber, en la orden de hacer que este mundo se acerque lo más posible al Bien sumo.¹⁴³⁴ La ley sigue siendo apodíctica, no se basa en los postulados, sino que los postulados y la fe racional se fundamenta en ella.¹⁴³⁵ Con esto Kant da la vuelta al argumento moral e independiza la ética de la religión, de forma que es ésta la que pasa a depender de la aquélla, lo que supone un giro revolucionario. El centro de todo es el hombre o, mejor dicho, el ser racional libre, aunque sea un centro descentrado, de ahí la alusión a un giro copernicano en el filósofo de Königsberg.¹⁴³⁶ El punto de partida es siempre el ser racional, por ello la forma de llegar a la religión será por una necesidad subjetiva. Remarca los límites del conocer, dejando un lugar a la fe, que se propone con vistas a un fin práctico. El hombre que obra rectamente, cuya intención es por mor de la ley, puede querer que haya un Dios, que su conducta no caiga en el vacío, sino que una instancia superior le haga justicia, la lleve a cumplimiento allí donde no lleguen sus fuerzas, aunque esto no garantice nada. No es una inclinación, un querer interesado, sino un anhelo racional de justicia, de que las penas y las alegrías sean proporcionales con el obrar de cada de uno¹⁴³⁷.

Según afirma Kant en *Die Religion*,¹⁴³⁸ la moral conduce a la religión. Pero ello no quiere decir que la fe se imponga por mandato moral.¹⁴³⁹ Tal cosa resulta absurda. La única imposición que tiene el hombre es la de tener una voluntad de acuerdo con el deber y por respeto al mismo. El ateo está igualmente obligado por la ley, aún a pesar de su increencia¹⁴⁴⁰. La fe no se impone, pero surge de forma natural a partir de la razón práctica.

¹⁴³³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 142, A 256, nota a pie de página.

¹⁴³⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 177.

¹⁴³⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 142- 143, A 257- 258.

¹⁴³⁶ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El Teísmo moral de Kant*, pág. 25, sigs.

¹⁴³⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 143, A 258.

¹⁴³⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 6, B IX-X

¹⁴³⁹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 144, A 260.

¹⁴⁴⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 241- 242, B 426.

Poner en duda el postulado podría ocasionar daños al imperativo¹⁴⁴¹, a pesar de su independencia respecto a todo interés. Esto genera una tensión que parece poner en peligro la independencia moral, como ya se ha marcado anteriormente. Sin embargo, Kant mantiene ambos elementos. La moral no precisa de nada, ni de la religión ni de la especulación, pero remite a la primera. En el terreno de la religión no hay un juicio sintético, apodíctico; sino una mera necesidad de carácter subjetivo, (*Bedürfnis*), que se basa en el deber de hacer real el Bien sumo. El imperativo de promover el Bien sumo es objetivo, pero la postulación de Dios y de la vida futura es subjetiva. Lo único que puede decir la razón, con seguridad, es que lo que ella ordena, debe poder realizarse. Si tal realización depende, a parte de la conducta del hombre, de otra instancia, ésta ha de pensarse también como posible. Es aquí donde entra la condición subjetiva.

Éste es el motivo de que se pueda hablar de varias versiones del Bien sumo, entre las que se podría destacar la teología moral, la reflexión jurídica o la filosofía de la historia.¹⁴⁴² Desde la fe, la sociedad y la historia Kant busca distintas soluciones, no incompatibles, a la adecuación entre virtud y felicidad, a la satisfacción de este anhelo de justicia humano. En todas ellas se da un paso hacia lo utópico, es el terreno de la esperanza y, por tanto, también de la fe. En estos tres discursos se postula una instancia, llamada a veces destino, naturaleza o Dios, que ayude al hombre a dar el paso que su finitud le impide dar, suponiendo siempre una buena voluntad. Son las tres vertientes de la encrucijada entre el deber y la esperanza, el encuentro de las dos últimas preguntas del Canon. De estas vías, la que interesa destacar en el presente trabajo es la que lleva al hombre a dar el paso a la religión. Aquí sólo se pretende mencionar las otras alternativas del Bien sumo, sus otros nombres, a parte del de Reino de Dios. Estos nombres son el Paz perpetua y progreso asintótico de la historia.¹⁴⁴³

Cabría decir que el hombre, no prescinde nunca del Bien sumo, simplemente opta por una u otra de sus versiones. Un ejemplo de ello serían las teorías políticas que se desarrollaron a largo del S. XIX y del S. XX. Esto daría la razón a Kant cuando dice que la razón no prescinde del Bien sumo y afirma como posible su realidad. Tal cosa repercutiría en la ley moral, la dejaría desvalida frente al mal y la desilusión. El hombre

¹⁴⁴¹ cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 59- 60.

¹⁴⁴² Cfr. Rodríguez, Aramayo, Roberto, *Crítica a la razón ucrónica*, pág. 115- 116; 59- 102; 48, sigs.

¹⁴⁴³ Cfr. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Suplemento primero; Ak, VIII, 368; *Idee*, Ak, VIII, 18, Ak, VIII, 29.

necesita pensar que el mundo puede ser un lugar bueno, a pesar de toda la maldad (incluyendo la suya propia), y justo, a pesar de toda la injusticia.

De ahí que se diga que la suposición de la posibilidad de ese Bien sumo es necesaria objetivamente, lo subjetivo es la forma de darse, la manera en la que el hombre se la plantea. Este requerimiento es subjetivo, pero tiene una base objetiva. De él nace la fe racional o creencia moral.¹⁴⁴⁴ Esto implica que no es una fe impuesta, sino un juicio propiciado por la razón práctica, que viene a dar sentido a la intención moral al dotarla de su fin legítimo.¹⁴⁴⁵

La acción, la *praxis*, que se revela como irrepetible y como libre- independiente de lo sensible- exige de repente un final acorde con ella misma. Esta exigencia no es otra que el clamar por la justicia y por el sentido. Supone abrir las puertas a un terreno que parece guiado por una mano invisible. Se cruzan una acción libre, por un lado, y, por el otro, la necesidad de la adecuación entre la buena voluntad y los fines. Preguntar por el fin es preguntar por el sentido del obrar bien, es, a la vez, exigir que la historia tenga sentido, que sea posible un Reino de Dios. De ahí que Kant denomine a la religión como la más antigua de las poesías¹⁴⁴⁶. La poesía como el terreno de la imitación, donde los fines son los que deberían ser. Es el terreno donde la estatua de Mitis cae sobre el asesino. La acción, la moral implica un deber ser, por lo tanto, un desajuste entre la ley y la realidad. La poesía viene a arreglar este desajuste, proporciona al hombre un fin adecuado a la historia.

2.2.2. De la físico-teología y de la teología moral. El discurso en la tercera Crítica (1790).

La *KU* supone un intento de superar la escisión entre: naturaleza/ libertad, fines subjetivos/ mecanismo natural y conciencia/ mundo.¹⁴⁴⁷ La experiencia moral lleva a postular la libertad, esto es, una realidad que no se rige por las leyes naturales. Se abre así

¹⁴⁴⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak. V, 146, A 263.

¹⁴⁴⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 175-176.

¹⁴⁴⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 19, B3.

¹⁴⁴⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 176, B XX; Ak, 178- 179, B XXIV- XXV.

el Reino de los fines. La finalidad se introduce de nuevo en el horizonte, al margen del determinismo científico.¹⁴⁴⁸

Por ello el discurso de la tercera Crítica se funda en el concepto de finalidad¹⁴⁴⁹. A nivel teórico el principio de la finalidad posibilita la formación de conceptos empíricos a partir de lo dado en la experiencia y sistematiza esos conceptos¹⁴⁵⁰. En la perspectiva práctica la finalidad abre la posibilidad de que el fin final de la libertad se dé en el mundo sensible.¹⁴⁵¹ Para que se pueda hablar de una teología moral, los fines morales deben poder darse en la naturaleza, sino el proyecto moral sería imposible.¹⁴⁵² El principio de la finalidad de la naturaleza propone la condición material de la realización de los fines de la razón práctica. De ahí que se cargue con una significación moral indirecta¹⁴⁵³, que es la que me interesa destacar en este apartado.

En el análisis que se va a realizar se centrará en la distinción entre fin último (*letzter Zweck*)¹⁴⁵⁴ y fin final (*Endzweck*)¹⁴⁵⁵, que contrapone la idea de un demiurgo con la noción de una causa moral del mundo. Se retoma el argumento físico-teleológico, pero como propedéutica a la prueba moral. La fundamentación del fin final se apoya en tres puntos: el primero es el concepto de fin en sí (*Zweck an sich selbst*) de la segunda formulación del imperativo categórico; el segundo se asienta en la noción de bien supremo como fin de la acción humana; y el último da ya el paso a un ámbito teológico, con la noción de Reino de los fines simbolizada en la idea de un Reino de Dios. La combinación de estas tres finalidades aclara la idea de fin final (*Endzweck*) de la creación, que implica ya la postulación de Dios¹⁴⁵⁶.

2.2.2.1. Mecanismo y finalidad.

El término de fin último depende del argumento físico-teleológico y sirve de apoyo a las ciencias para estudiar la naturaleza como si se tratará de un sistema. Es un

¹⁴⁴⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant” en *Kant y las ciencias*, pág. 139-140.

¹⁴⁴⁹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 180, B XXVIII.

¹⁴⁵⁰ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 59.

¹⁴⁵¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 196, B LV; cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 220-221.

¹⁴⁵² Cfr. Kant, *KU*, Ak V, 448, B 420.

¹⁴⁵³ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 60.

¹⁴⁵⁴ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 430- 434, B 388-395.

¹⁴⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 434- 436, B 395-399.

¹⁴⁵⁶ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 203.

juicio reflexionante, es decir, tiene un uso meramente regulativo, no constitutivo.¹⁴⁵⁷ El resurgimiento de la finalidad¹⁴⁵⁸ se debe a la necesidad en algunos casos, por ejemplo en la comprensión de los seres vivos y orgánicos, de una subordinación de la explicación mecánica al principio teleológico.¹⁴⁵⁹ El principio teleológico es, además, una consecuencia de la estructura discursiva del entendimiento humano, y no una mera ficción.¹⁴⁶⁰ Por ello se le considera un principio subjetivo.¹⁴⁶¹

Se podría hablar de una antinomia entre el principio mecánico y el teleológico¹⁴⁶². Dicha autonomía se produce cuando se toma el principio mecánico como el único posible para comprender los fenómenos.¹⁴⁶³ En realidad esta contradicción es una reedición de la tercera antinomia que aparece en la primera Crítica. La solución consiste en no tomar los principios desde la perspectiva dogmática, sino desde la crítica. En la pluralidad de la experiencia particular se deja hueco a la finalidad, ya que hay unos seres, los organismos, que no se pueden explicar de forma suficiente a través del mero mecanismo.¹⁴⁶⁴ Es cierto que reaparece la problemática que ya se había tratado en la *KrV*, pero en la *KU* esta antinomia tiene una peculiaridad. Ya no se trata sólo de una Idea regulativa que busca encarrilar la investigación, sino que se la evoca por la presencia de ciertas realidades. Parece que el estudio de estos objetos pierde sentido si no se recurre a la finalidad.¹⁴⁶⁵

*“Más que una licencia del lenguaje, la hipótesis de la producción final se ha convertido en un código indispensable de desciframiento.”*¹⁴⁶⁶

¹⁴⁵⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 375, B 294-5; Ak, V, 379, B 301-2; cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 151.

¹⁴⁵⁸ El tema de la finalidad ya lo había tratado Kant en la primera Crítica, pero en la *KU* profundiza en este principio. En la *KrV* el uso regulativo de las ideas de la razón tenía un papel de unificar los conocimientos empíricos del entendimiento. Pero poseen sólo una validez problemática e indeterminada en relación con los objetos de la naturaleza. No se aclara en la primera Crítica el supuesto fundamental del uso regulativo de las ideas de la razón, el motivo de la correspondencia entre las ideas de la razón y las leyes empíricas. Ésta será la tarea de la tercera Crítica. Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 91- 96.

¹⁴⁵⁹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 372- 376, B 289- 295; Ak, V, 418, B 367- 368; cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 180.

¹⁴⁶⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 405- 406, B 345- 346; cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 457.

¹⁴⁶¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 375, B 295; Ak, V, 389, B 318- 319; Ak, V, 398, B 333- 334; Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 101.

¹⁴⁶² Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 387, B 314- 315.

¹⁴⁶³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant.” En *Kant y las ciencias*, pág. 153.

¹⁴⁶⁴ Cfr. Kant *KU*, Ak, V, 400, B 337-338; Ak, V, 409- 410, B353.

¹⁴⁶⁵ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 102- 103.

¹⁴⁶⁶ Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 445.

Esto supone que el mecanismo no tiene por qué agotar el discurso, sino que hay cabida a otras miradas¹⁴⁶⁷. No todo se deja pensar a través de reglas objetivantes. En la experiencia hay fenómenos en los que el todo parece ser esencial. El principio mecánico no procede desde esta dirección, del todo a las partes, sino al revés, las partes son la causa del todo¹⁴⁶⁸. La salida a este problema es que el principio teleológico es meramente regulativo, no constitutivo.¹⁴⁶⁹ No se vuelve a un dogmatismo por recobrar la finalidad.¹⁴⁷⁰

No obstante, a pesar de esta subordinación, conviene llevar la explicación mecánica, que sí se apoya en juicios constitutivos, lo más lejos posible¹⁴⁷¹, y no olvidar los límites, perfectamente marcados, del entendimiento. Pero en los seres organizados se precisa otro principio a parte del mecánico. En la relación mecánica el fenómeno queda condicionado por otro, que juega el papel de causa. Es captado desde la heteronomía. Se pretende el dominio del objeto, mientras que en la relación teleológica, el fenómeno mantiene cierta autonomía o autoafirmación.¹⁴⁷² No es causa de sí mismo en el sentido de que no crea de la nada, pero sí es fundamento de su forma.¹⁴⁷³

A partir de estos seres, que presentan una finalidad interna difícil de explicar por meras leyes mecánicas, se puede entender la naturaleza como un sistema.¹⁴⁷⁴ Las semejanzas entre las distintas especies parecen avalar esto, pero no se puede asegurar con toda certeza. La finalidad no es concluyente, los juicios utilizados en este sentido son sólo reflexionantes.¹⁴⁷⁵

Pero dicha finalidad interna que presentan los organismos supone un punto curioso en la filosofía de Kant. Se trata de una transición entre la causalidad mecánica y la causalidad racional, que juega el papel de hipótesis.¹⁴⁷⁶ Los seres organizados remiten

¹⁴⁶⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 387- 388, B 315- 316.

¹⁴⁶⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, , Ak, V, 373-374, B 290- 292; Ak, V, 377, B 297- 298; Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant.” En *Kant y las ciencias*, pág. 157-158.

¹⁴⁶⁹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 389, B 318; Ak, V, 398, B 333- 334

¹⁴⁷⁰ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 445.

¹⁴⁷¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 418, B 367; Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant.” En *Kant y las ciencias*, pág. 159.

¹⁴⁷² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *Ibidem*, pág. 147.

¹⁴⁷³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 370-, B 286- 287; *Von einem neuerdings erhobenen Ton vornehmen in der Philosophie*, Ak, VIII, 405.

¹⁴⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 380, B 303.

¹⁴⁷⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 375, B 294- 295.

¹⁴⁷⁶ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 447.

a una causa que obra con intencionalidad, ya que el mecanismo no es suficiente para dar cuenta de ellos.¹⁴⁷⁷ Ambas explicaciones son necesarias,¹⁴⁷⁸ aunque ello plantea el problema de cómo se combinan estas dos clases distintas de causalidad. Dicha unión pertenece al sustrato suprasensible, que supera la capacidad cognoscitiva del hombre.¹⁴⁷⁹

Es la desconocida raíz común de Kant¹⁴⁸⁰, cuyo rastro se vislumbra, según algunas interpretaciones como puede ser la de Marzoa¹⁴⁸¹, en la imaginación, pero, según otra línea que casaría con la que postura de Fichte, en el Yo transcendental.¹⁴⁸² Sin embargo de una forma u otra, en la *KU* se busca la síntesis, el punto de unión que supere la escisión entre la libertad y la Naturaleza, entre el mecanismo y la finalidad.¹⁴⁸³ Para comprender esta unión, así como el concepto de finalidad interna, se tendría que acudir a una subjetividad prerreflexiva. La imaginación sería la que indicaría el camino hacia dicha subjetividad, ya que es la primera responsable de la síntesis antes de ser llevada al concepto. Precisamente Marzoa pone la raíz común en la imaginación debido a que en ella se encuentra la primera síntesis, donde se halla la pura adecuación del libre juego de la imaginación a la posibilidad de conceptos en general.¹⁴⁸⁴ La interpretación de Jacinto Rivera de Rosales pone la raíz común no tanto a la imaginación, sino en una subjetividad prerreflexiva.¹⁴⁸⁵ Pero para llegar a dicha subjetividad anterior al concepto la imaginación sería el camino perfecto. Esa imaginación productiva no sólo se daría en la razón teórica de la *KrV*, sino también en la imaginación artística en cuanto naturaleza del genio que da la regla al arte.¹⁴⁸⁶

¹⁴⁷⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 417- 418, B 366- 367.

¹⁴⁷⁸ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 446.

¹⁴⁷⁹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 386- 388, B 313-316; Ak, V, 411- 412, B 356- 357.

¹⁴⁸⁰ Esta idea de una raíz común ya se ha mencionado en el primer capítulo, aunque sólo de pasada. En este momento tampoco se va a profundizar en ella, pero conviene recordarla.

¹⁴⁸¹ Cfr. Martínez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común*, pág. 34-37. Casaría con esta idea la interpretación de José Luis Pardo, Cfr. Pardo, José Luis, *Esto no es música*, pág. 295-296. Algunos pasajes de la obra de Kant deja entrever esta línea de pensamiento, en donde habla del esquematismo, por ejemplo, como un arte oculto en lo profundo del alma humana.- cfr. Kant, *KrV*, A 141, B 181.

¹⁴⁸² Cfr. Fichte, *Ética*, F1- 4, A 21- 23. “*Lo Uno que es dividido, que por tanto se halla a la base de toda conciencia y en virtud de lo cual lo subjetivo y lo objetivo son puestos en la conciencia como siendo uno sin mediación, es absoluto= X, como ser simple, no puede de ninguna manera llegar a la conciencia*” F 5, A 24; *Ética*, F 8-9, A 26-27.

¹⁴⁸³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant.” En *Kant y las ciencias*, pág. 139-140, 148.

¹⁴⁸⁴ Cfr. Martínez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común*, pág. 52-53.

¹⁴⁸⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant.” En *Kant y las ciencias*, pág. 152; “La Moralidad. Hegel versus Kant” en *Éndoxa 18*, pág. 413; “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa 1*, pág. 171.

¹⁴⁸⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 307- 311, B 181- 187; Ak, V, 342, B 239-240.

La tensión que presentan estos dos tipos de causa, la mecánica y la teleológica, no parece alcanzar ninguna conclusión, de modo que se mantiene al hombre escindido entre estos dos mundos. La *KU*, que buscaba su reconciliación, acaba ahondando más en el abismo que las separa.¹⁴⁸⁷ Aunque no es asunto de esta tesis analizar con más profundidad este asunto, aquí sólo se le menciona. La tensión queda como imprescindible, el intento de superación puede llevar a un reduccionismo, ya sea por un lado o por otro.¹⁴⁸⁸

Uno de los posibles caminos para armonizar la libertad y la naturaleza, que no conlleva la superación de la distinción, es la hipótesis de una acción directa de Dios. Se hace posible pensar las dos causalidades unificadas en lo suprasensible, aunque no se puede penetrar en las condiciones de dicha unión¹⁴⁸⁹. Esto es lo que da origen a la fe racional. La idea de sumo Bien, que es la unión de la felicidad, perteneciente al mundo fenoménico, y la virtud, como resultado de la libertad, se dan gracias a ese aval que es el Ser supremo. Pero esta solución no deja de ser imprecisa.

2.2.2.2. Finalidad de la naturaleza y fin natural.

En la tercera Crítica se busca salvar la distancia entre libertad y naturaleza a través de la noción de finalidad. La finalidad interna propia de los organismos lleva a preguntar por la finalidad de la naturaleza¹⁴⁹⁰. Se parte de una posible armonía, aunque este camino no llega a satisfacer a Kant. Este argumento lleva a la idea de fin último (*letzter Zweck*), que encuentra cierto apoyo en lo “cultural”¹⁴⁹¹. El cultivo de las habilidades del hombre parece ser el fin último de la naturaleza, al obligarle al hombre a sacar todo desde sí mismo. Esto entronca con la filosofía de la historia: la naturaleza, a través de la insociable sociabilidad, nos obliga a sacar lo mejor de nosotros mismos, a que nos cultivemos y nos hagamos hábiles para todos los fines de la razón.¹⁴⁹²

¹⁴⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 413, B 359.

¹⁴⁸⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 391- 392, B 322- 323.

¹⁴⁸⁹ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 458.

¹⁴⁹⁰ Aunque conviene distinguir ambos principios. La *finalidad formal de la naturaleza* y la noción de *fin natural* no son equivalentes ni se deducen el uno del otro- cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 378, B 299- 300. El principio de la *finalidad formal de la naturaleza* es la condición de posibilidad que permite ordenar la experiencia como si fuera un sistema- cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 380, B 303. Es un principio a priori, mientras que el *fin natural* se constata a posteriori, al observar a unos seres que poseen una estructura peculiar. Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 107-108.

¹⁴⁹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 431- 432, B 391-2.

¹⁴⁹² Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 20-21; *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 113.

Sin embargo, puede haber un cambio de perspectiva y partir de la otra noción de fin, la de fin final de la creación. Desde la naturaleza no hay un fin final, pues todo ser natural puede servir de medio para otros, y así el hombre en cuanto objeto de la naturaleza puede servir de alimento al león¹⁴⁹³. Sólo el hombre en cuanto ser moral no debe ser utilizado como puro medio, sino ser el fin final de todo otro ser.¹⁴⁹⁴ Pero ya no estamos en una consideración teórica, sino práctica. Será ésta la que aporte el puente que una el deber y la felicidad, la naturaleza y la libertad. Dicha unión implica el postulado de la existencia de Dios¹⁴⁹⁵. La armonía se alcanza, pues, a través de la fe racional, que hace confluir el mundo natural y el moral. Se mantiene la primacía moral y la tensión nunca se supera del todo.¹⁴⁹⁶

Conviene analizar lo que entiende Kant por finalidad externa frente a la interna, que es la que manifiestan los organismos.¹⁴⁹⁷ Estos son productos naturales organizados de tal forma que todo es fin y medio a la vez.¹⁴⁹⁸ Esto es la finalidad interna. Cabría destacar tres características de esta finalidad interna. La primera hace hincapié en la capacidad de engendrarse a sí mismo. Se tiene un individuo que crece desde sí mismo, incorporando la materia, pero no mecánicamente, sino con una peculiar conexión. El todo-individuo es lo esencial, las partes están en función de ese todo.¹⁴⁹⁹ Ese todo no está escindido de las partes, sino que se realiza por ellas. Éste sería el segundo rasgo, en donde la finalidad se hace Naturaleza¹⁵⁰⁰. Cada individuo es una comunidad de partes que configuran un todo.¹⁵⁰¹ Dichas partes son capaces de actuar con cierta autonomía, pero cada una existe para los demás y para el todo, como instrumento interno, es decir, como órgano.¹⁵⁰² Es su propia causa productora.¹⁵⁰³ Como tercera característica habría que destacar que los seres organizados proceden los unos de los otros. Aquí la fuerza

¹⁴⁹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 430- 431, B 390.

¹⁴⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 435, B 398; Ak, V, 443, B 412.

¹⁴⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 444, B 413- 414.

¹⁴⁹⁶ De la forma cómo aborda Kant este problema desde una perspectiva empírica ya se habló en el primer capítulo. Se remite además a lo que defiende Gómez Caffarena, José en su obra *El teísmo moral de Kant*, pág. 204-228.

¹⁴⁹⁷ Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 182-183.

¹⁴⁹⁸ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 376, B 295- 296.

¹⁴⁹⁹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la naturaleza y la biología” en *Kant y las ciencias*, pág. 148.

¹⁵⁰⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 371- 372, B 287- 288.

¹⁵⁰¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 375, B 294 nota a pie de página.

¹⁵⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 374, B 292.

¹⁵⁰³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La finalidad en la naturaleza y la biología” en *Kant y las ciencias*, pág. 148-149.

configuradora se propaga y puede abarcar a todas las especies.¹⁵⁰⁴ En este punto entraría la cuestión de la sexualidad, que supone que la pareja actúa como un todo organizante, pero que no está organizado en un solo cuerpo.¹⁵⁰⁵ Esto implica que la finitud no puede crear la materialidad, sólo transformarla según su propia autonomía formal. El nuevo individuo se verá limitado igualmente en el espacio y tendrá una finitud temporal. De ahí que la idea todo tendrá que emigrar a nuevos individuos orgánicos, capaces de engendrar a su vez a otros. Se establece una comunidad de seres vivos en virtud de esta fuerza formadora.¹⁵⁰⁶

Esta finalidad interna se puede explicar a través de dos analogías. La primera de ellas compara el *fin natural* con la actividad teleológica del hombre. En dicha actividad el fin es el motivo impulsor de la acción. Pero los objetos que construye el hombre son artificiales, por lo que son una mera yuxtaposición de partes. Ahí se halla el límite de la analogía. Un producto natural no puede compararse con un objeto fruto de la técnica¹⁵⁰⁷.

La segunda analogía busca suplir esta deficiencia. Se basa la semejanza entre la finalidad interna y el concepto de *vida* que propone Kant. La *vida* es la capacidad de una sustancia de determinarse por sí misma a actuar a partir de un principio interno.¹⁵⁰⁸ Con esta analogía se destaca el carácter interno, pero se corre el riesgo de pensar a la materia como capaz de un cambio interno. Esto supone el peligro de caer en un *hilozoísmo*, es decir, de atribuir dogmáticamente vida a la materia.¹⁵⁰⁹ El uso de la analogía es válido, siempre y cuando se recuerden los límites de la misma y no se sobrepase la frontera marcada por la primera Crítica. Por ello conviene recordar que esta finalidad interna es una máxima del Juicio reflexionante que posibilita el estudio de la naturaleza.¹⁵¹⁰

Sin embargo, hace legítimo replantear la noción de una finalidad en toda la Naturaleza.¹⁵¹¹ Queda abierta la posibilidad de concebir la Naturaleza como si fuera un sistema. Los objetos inertes, como el agua, serían medios para los seres vivos, y ser medio

¹⁵⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 419-420, B 370- 371.

¹⁵⁰⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 425, B 381.

¹⁵⁰⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "La finalidad en la naturaleza y la biología" en *Kant y las ciencias*, pág. 149-150.

¹⁵⁰⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 374, B 292- 293.

¹⁵⁰⁸ Cfr. Kant, *Anfangsgründe*, Ak, IV, 544.

¹⁵⁰⁹ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 110-112.

¹⁵¹⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 374- 376, B 293-296.

¹⁵¹¹ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 474-475.

es lo propio de la finalidad externa ¹⁵¹². La finalidad interna no se fija en la relación del organismo con el medio, si puede o no ser considerado como fin; mientras que la finalidad externa se centra en ese factor relacional. ¹⁵¹³ Pero hay que tener en cuenta que la relación entre el ser vivo y el medio no supone una armonía preestablecida, en todo caso se podría hablar de un espacio abierto. ¹⁵¹⁴ Esto se debe a que la finalidad que se da en los organismos no es extrapolable a la Naturaleza, como si ésta siguiera un programa. ¹⁵¹⁵ No hay que olvidar que apelar al orden o a la belleza no proporciona un conocimiento. En este ámbito el hombre se mueve en el terreno de la interpretación. ¹⁵¹⁶ La finalidad no deja de ser un principio subjetivo del entendimiento humano. ¹⁵¹⁷

2.2.2.3. El Fin último (*letzter Zweck*) de la naturaleza.

Si se parte de la pregunta para qué existe una cosa en la naturaleza, caben dos respuestas. La primera vendría desde el mecanismo y afirmaría que la existencia de un producto no tiene ninguna relación con una causa inteligente. La segunda, en cambio, sí piensa que hay un fundamento intencionado, el cual lo vincularía a la idea de organismo. ¹⁵¹⁸ Respecto a la segunda alternativa, el fin de la existencia de algo en la naturaleza puede estar en él, lo que lo convertiría en fin último, o estar fuera de él, con lo que sería fin y medio, a la vez, de la cadena. Con todo, la finalidad supone una guía, un entendimiento que sirva de causa. ¹⁵¹⁹

El problema está en que en la naturaleza no parece existir nada que pueda ser considerado como fin último de la creación. ¹⁵²⁰ Podría concluirse que el hombre es este fin, ya que es el único que puede hacerse un concepto de fines gracias a su razón. ¹⁵²¹ Pero, aunque en una relación el hombre puede ser tenido como fin (cuando se recorre la cadena desde las plantas hasta los animales y, por último, al hombre), también, según otro

¹⁵¹² Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 377- 379, B 298- 301.

¹⁵¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, 425, B 379- 380.

¹⁵¹⁴ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 465.

¹⁵¹⁵ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 107-108.

¹⁵¹⁶ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 470, sigs.

¹⁵¹⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 379, B 301.

¹⁵¹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 425- 426, B 381; Ak, V, 398, B 334- 335.

¹⁵¹⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 406, B 346.

¹⁵²⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant," en *Kant y las ciencias*, pág. 151.

¹⁵²¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 426- 427, B 382- 383.

sistema, puede ser tenido como un mero medio para equilibrar el sistema.¹⁵²² Además no parece que la naturaleza haya actuado de forma distinta con el hombre que con el resto de especies, ya sea en sus fuerzas destructoras como en las creadoras¹⁵²³. No hay un fin que se dé en la forma de un ser un viviente elegido.¹⁵²⁴ Da la impresión que todo queda sometido al mecanismo estricto. Las consecuencias de los elementos como son el agua o la tierra se explican mejor de esta manera, mecánicamente. Con ello no parece poder deducirse que el hombre sea el fin último de la naturaleza y el mecanismo retoma la voz cantante. Para mantener la teleología no se debe olvidar que ésta se constituye a partir de juicios reflexionantes. De esta forma no surge ninguna antinomia. La razón misma tiende a pensar la naturaleza como un sistema de fines. Es una tendencia subjetiva del hombre¹⁵²⁵.

El hombre se constituye como fin de este sistema, pero ¿en base a qué? ¿Qué hay en el ser racional finito que pueda ser considerado fin de toda la naturaleza? Kant plantea dos alternativas: o la felicidad, fin del querer del hombre, o la cultura. La felicidad, como ya se ha dicho, es una idea, pero es un ideal de la imaginación. Es la idea de un estado. El problema que tiene este concepto es que en él se entrometen el entendimiento, la imaginación y la sensibilidad. Además es una idea tan variable que resulta imposible fijar en qué consiste y qué leyes conducen a ella (aún en el supuesto de que la naturaleza estuviera sometida a la voluntad humana). Sólo cabe guiarse por consejos. El hombre tiene el problema añadido respecto a la felicidad de no poder alcanzarla nunca, ya que su propia naturaleza jamás queda satisfecha.¹⁵²⁶ La naturaleza no parece dirigirse a tal fin¹⁵²⁷, ya que no facilita al hombre su camino, sino que más bien parece entorpecerlo.¹⁵²⁸ Tanto es así que el hombre ha corrido la misma suerte que el resto de los animales respecto a los efectos destructivos de la naturaleza, como son las inundaciones o los terremotos. Además a esto se suma los problemas que él mismo se ocasiona, por ejemplo la guerra. A este respecto el hombre no es fin último, ya que no es más que otro miembro de la cadena. La naturaleza no lo trata como fin¹⁵²⁹.

¹⁵²² Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 244.

¹⁵²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 430- 431, B 389- 390.

¹⁵²⁴ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 479.

¹⁵²⁵ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 428- 429, B 385- 387.

¹⁵²⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 429- 430, B 388- 389; *GMS*, Ak, IV, 417- 418, A 45- 46.

¹⁵²⁷ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 480.

¹⁵²⁸ Cfr. Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 245.

¹⁵²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 430- 431, B 389- 390.

Pero, por otro lado, al ser el único con entendimiento, sí puede considerarse que ostente el título de señor de la naturaleza. Aunque supone la condición de que comprenda esto y sea capaz de darle a la naturaleza y a sí mismo una relación de fines, que sea independiente de la naturaleza y se baste a sí misma. Esto no puede ser buscado en la naturaleza. Para encontrar ese fin último, primero hay que ver qué hace la naturaleza para preparar al hombre hacía allí. Lo que le queda al hombre, al margen de la naturaleza, es la capacidad de ponerse a sí mismo fines y de emplearla como medio. Esto recibe el nombre de cultura, ésta es el fin último de la naturaleza, porque es una preparación para ser capaz de cumplir sus fines morales.¹⁵³⁰ Se da el paso de la animalidad a la humanidad, de la mera extensión de los individuos al desarrollo de las disposiciones.¹⁵³¹

Kant distingue entre cultura de la habilidad y cultura de la disciplina para ver cuál de ellas es el fin último. La primera es la condición subjetiva para conseguir fines, pero no es suficiente para favorecer la voluntad. La cultura de la disciplina consiste en liberar a la voluntad del influjo sensible dando la posibilidad al hombre de elegir libremente, al margen del despotismo de los apetitos. Esta cultura propone libertad para tomar o rechazar los instintos de la naturaleza y ponerlos al servicio de los fines de la razón.¹⁵³²

En el hombre la habilidad se desarrolla a través de la desigualdad entre los hombres, lo que se denomina la insociable sociabilidad del hombre¹⁵³³. Los males y la desigualdad crecen a medida que la cultura progresa. Este §83 conecta con la filosofía de la historia, y es el lugar en el que la filosofía de la historia se inserta en el sistema kantiano: el fin último de la naturaleza (tomando aquí “naturaleza” como un principio teleológico regulativo, para la comprensión de fenómenos incomprensibles sin el recurso a ese principio regulativo) es el mismo fin de la historia.¹⁵³⁴

La naturaleza alcanza su última intención a través de la sociedad civil, que constituye una fuerza legal capaz de terminar con los abusos de la libertad. Éste es el lugar donde el hombre puede lograr el más alto desarrollo de sus disposiciones naturales. Ésta es la condición formal de ese fin último de la naturaleza. Pero para llegar a semejante

¹⁵³⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 431- 432, B 390- 392; Cortina, Adela, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, pág. 245.

¹⁵³¹ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 482.

¹⁵³² Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 111-113; *Idee*, Ak, VIII, 18- 21.

¹⁵³³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 432, B 392- 393; *Idee*, Ak, VIII, 20-21.

¹⁵³⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 429- 430, B 388.

meta es preciso un estado cosmopolita, de esta forma se evita el peligro de una guerra entre estados. Ésta es una empresa no premeditada por parte de los hombres, aunque puede verse como un interés escondido de la suprema sabiduría y sirve para preparar a los Estados hacia la paz y hacia una sociedad ética. Esta exigencia de la cultura lleva al hombre a fines más elevados que los que le proporciona la naturaleza. Ayuda a eliminar un obstáculo en el hombre por el dominio de la animalidad y el desarrollo de la humanidad¹⁵³⁵.

Con ello la *KU* consagra la escisión entre naturaleza e historia. Pero ello no implica que el hombre se haga mejor moralmente, sólo más civilizado por mediación de un placer que puede ser comunicado universalmente. Así se gana terreno a lo sensible y se acostumbra al hombre al imperio de la razón. La historia sería el lugar intermedio entre lo patológico (en sentido kantiano, es decir, lo sensible) y lo moral. Se abre el terreno de lo pragmático¹⁵³⁶. No es que se dé el reinado de la razón, sino que se deja un hueco para que la razón pueda ejercer su poder. Se prepara al hombre para otro régimen distinto. No se evita el mal moral del hombre, pero se disponen fines más elevados para él.¹⁵³⁷

Antes de pasar a este fin más elevado, que no es otro que el que propone la moral, conviene detenerse un momento en esta idea, ya que en ella subyace una de las versiones del Bien sumo¹⁵³⁸. Parece que la naturaleza, vista desde este juicio reflexionante que es la finalidad, es una especie de sabiduría escondida que rige el devenir histórico¹⁵³⁹. Sería semejante a la idea de la mano invisible de Adam Smith. Se marca al hombre una meta de ese curso de acontecimientos que es la historia. Ésta parece tratarse de dos maneras: como simple discurrir mecánico, sin intencionalidad ninguna ni sentido, y como historia, en donde los acontecimientos se dirigen hacia un progreso y parecen obrar con una intencionalidad. Sin embargo, esta segunda noción implica la ficción del “como si”

¹⁵³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 432- 433, B 393- 394; *Idee*, Ak, VIII, 21- 22; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 366.

¹⁵³⁶ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Pág. 483.

¹⁵³⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 433- 434, B 395; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 366- 367; *Idee*, Ak, VIII, 20- 21, 26, 30.

¹⁵³⁸ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 114-141.

¹⁵³⁹ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 18, 27; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 360- 361.

kantiano¹⁵⁴⁰. La filosofía de la historia propone su propia utopía, su idea de Bien sumo, igualmente perseguida e inalcanzable.¹⁵⁴¹

*“El filósofo no puede afrontar la historia sino como escenario donde se interpreta un determinado guion (el suyo propio), merced al cual el género humano se acerca gradualmente hacia un destino que, por lo demás, ha de ser inalcanzable.”*¹⁵⁴²

De ahí la identificación, que hay en algunos textos kantianos, entre “naturaleza”, “destino” y “providencia”¹⁵⁴³, parece que son tres nombres de la misma función. Son términos que designan justamente ese principio regulativo de la finalidad. Siguiendo el discurso de Aramayo, se les podría tildar de ser la consecuencia de la debilidad de esa insobornable razón ilustrada, cuando deja entrar a la esperanza en su discurso. Al fin y al cabo, la razón ilustrada es razón práctica, universal, pero también razón de un ser finito.

El progreso en la historia se logra gracias al antagonismo, la insociable sociabilidad, que se pone al servicio del desarrollo pleno del hombre. En este caso se trata al Bien sumo como un principio regulativo del devenir histórico. La humanidad tiene que armonizar el proceso cultural a través de la moral, en una especie de armonía potencial. La doctrina del Bien sumo desde la perspectiva de la historia, que recibe el nombre de “destino” (*Bestimmung*) tiene su desarrollo en los escritos antropológicos y políticos, en la *KU* sólo se trata como medio para hablar del fin final¹⁵⁴⁴. Sin embargo, a pesar de ello, se puede entrever la idea de una planificación secreta de la naturaleza respecto de la especie¹⁵⁴⁵. Pero eso es un principio regulativo para el Juicio reflexionante. Además aquí “naturaleza” no significa el mundo de los objetos, sino que en este caso se refiere al juego de las libertades entre los hombres, y se le denomina “naturaleza” para indicar que no está bajo el dominio de nuestra conciencia reflexiva, conceptual.

¹⁵⁴⁰ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 37. Un ejemplo de ello lo vemos en la forma como la explicación mecánica echa mano de la teleología. Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 441, B 409.

¹⁵⁴¹ Esta idea puede verse como el desarrollo de las disposiciones naturales del hombre y el establecimiento de un Estado cosmopolita- Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 28- 29. Aunque dicha idea no supondría un estado ético- Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 26.

¹⁵⁴² Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 43.

¹⁵⁴³ Cfr. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 360- 362; Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 48.

¹⁵⁴⁴ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 433, B 394- 395.

¹⁵⁴⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 426, B 381; 427, B 383- 384; Ak, V, 419- 420, B 370- 371 Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 121.

Esta idea plantea una serie de problemas entre los que cabe destacar la justificación del mal, de las desigualdades entre los hombres. Contrasta además con la crítica que hace el mismo filósofo a toda teodicea especulativa¹⁵⁴⁶. La forma de salvar este obstáculo es a través de la diferenciación entre juicio determinante y reflexionante.

Otra de las dificultades es esa noción de un continuado progresar¹⁵⁴⁷ en la sociedad acercándose a la sociedad ética, ya que es sólo un concepto heurístico y constituye más una meta asintótica¹⁵⁴⁸. La noción de Dios como arquitecto del mundo o la idea de una naturaleza que es obra de un actor inteligente no tiene carácter dogmático, no entra dentro de los discursos especulativos¹⁵⁴⁹. Es una mera hipótesis de trabajo, que sirve de apoyo al mecanicismo y a la filosofía de la historia con su progreso cultural¹⁵⁵⁰. Siguiendo la interpretación de Lebrun la finalidad en la historia no es la revelación del espíritu, sino la entrada en escena de la esperanza desde un escenario distinto del que se ve en *Die Religion*.¹⁵⁵¹ La idea de un fin de la historia que suponga la instauración de un sociedad civil y de la paz perpetua es sólo un ideal, una meta ucrónica Pero no deja de ser una teodicea.

*“La filosofía de la Historia se convierte así en una especie de teodicea hipersecularizada que cumple a nivel jurídico- político la misma misión asignada dentro del plano ético a su Teología moral: establecer las condiciones de posibilidad para la meta práctica que se persigue.”*¹⁵⁵²

Se podría considerar también como una teodicea de índole estoica, ya que la naturaleza dirige las inclinaciones del hombre hacia ese fin, hacia ese estado legal¹⁵⁵³. Hay una astucia de la naturaleza que sirve de apoyo a la moral. Se juega en el terreno de la esperanza, es “como si” el destino, la naturaleza o un Dios santo ayudaran al hombre a aproximarse al Bien sumo.

¹⁵⁴⁶ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255-71, A 194- 225.; Rovira, Rogelio, *Teología Ética*. pág. 222- 223, 225, 233- 234.

¹⁵⁴⁷ Cfr. Kant, *Recensionen von JG. Heders*, Ak, VIII, 65; *Idee*, Ak, VIII, 23.

¹⁵⁴⁸ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 27, 41-42, 94-6.

¹⁵⁴⁹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 429, B 386- 387.

¹⁵⁵⁰ Cfr. Cubo Ugarte, Oscar, *Kant. Sentido común y subjetividad*, pág. 117.

¹⁵⁵¹ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 484.

¹⁵⁵² Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 181.

¹⁵⁵³ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 19-20

La interpretación kantiana de la historia se sitúa entre la historia- teodicea hegeliana y la historia natural del hombre. Kant no habla de un progreso temporal, sino de un ideal que es sólo el horizonte al que tender¹⁵⁵⁴. Aunque se pueda destacar un progreso, un acercarse a ese final de la historia, éste no es nada a la vista del ideal. La ayuda de la Naturaleza no disminuye la firmeza de la moral, aunque pueda haber cierto peligro. El destino moral en la cultura es sólo negativo. La Naturaleza despeja el camino para que el hombre descubra un fin superior, supere la tosca disposición natural y dé paso al desarrollo de la razón.¹⁵⁵⁵ La filosofía de la historia muestra donde no hay que buscar.¹⁵⁵⁶ De ahí la distinción entre fin último (*letzter Zweck*) y fin final (*Endzweck*).

Cabría destacar también otro problema de la teodicea, que lleva a pensar que la Naturaleza trata al hombre como un instrumento más. El punto de vista que se adopta es el de un Dios- técnico, la mirada de Dios, que puede llevar a negar la libertad en el hombre. Éste puede convertirse en un simple juguete en manos de la Naturaleza.¹⁵⁵⁷ Por ello hay que tener en cuenta que la finalidad es sólo un concepto heurístico, que permite leer la historia como si hubiera un progreso. Cuando Kant deja entrar los conceptos heurísticos, las vías utópicas, hay un cierto aflojamiento del formalismo ético y se pone en peligro la libertad.

2.2.2.4. El fin final (*Endzweck*) de la creación.

Una vez esbozado, aunque sea brevemente, esta versión del Bien sumo, que se da en la historia, y de los problemas que conlleva, conviene centrarse en la idea de fin final (*Endzweck*), que es la interesa destacar aquí. Con la finalidad entra en juego una causalidad distinta que la propia del mecanismo, lo que da pie a preguntar cuál es la finalidad de la creación. Ésta es la cuestión del sentido. Pero este fin se aleja de la naturaleza, al ser incondicionado.¹⁵⁵⁸ Se busca un ser en quien apoyar esta causalidad. Sólo existe un tipo de seres que actúe en conformidad a fines y que, al mismo tiempo, se determine a obrar según una ley que es incondicionada, pero necesaria. Por ello no cabe preguntar para qué existen hombres, ya que su existencia tiene el fin más alto.¹⁵⁵⁹ De tal

¹⁵⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 17, 30.

¹⁵⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 21; *KU*, Ak, V, 432, B 392- 393.

¹⁵⁵⁶ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 485-6.

¹⁵⁵⁷ Cfr. Lebrun, Gérard, *Ibidem*, pág. 488.

¹⁵⁵⁸ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 434- 435, B 396- 397.

¹⁵⁵⁹ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 488.

manera que el hombre puede hacerse independiente de la naturaleza y someterla a dicho fin. Sólo él puede ser considerado fin final de la creación, pero en la medida en que es sujeto moral. El hombre ya no se encuentra perdido en una cadena de medios- fines, sino que se alza como fin final.¹⁵⁶⁰ Se eleva por encima de la habilidad y de la prudencia consiguiendo la independencia de la acción con respecto a la naturaleza.¹⁵⁶¹ Se esconde aquí el argumento moral, puesto que no sólo se piensa una causa del mundo, sino una causa moral que tiene como fin el cumplimiento del deber. Además, la idea del ser racional como fin en sí y toda la ética kantiana sólo cobran sentido pleno si se incorporan en la problemática del fin supremo.¹⁵⁶² Se entra así en el terreno de la teología moral.¹⁵⁶³

Por otro lado, la diferencia entre el fin último y el fin final sirve de anclaje para la distinción entre teología física y teología moral. En relación al *letzter Zweck* se llega a la noción de un arquitecto del mundo, una especie de demiurgo; mientras que si el argumento se apoya en la noción de fin final se postula un Dios moral.¹⁵⁶⁴ Esta postulación se apoya en el hecho de que el hombre sea capaz de una conducta libre, moral¹⁵⁶⁵. Con ello, siguiendo la interpretación de Lebrun, el fin no es definido como el término de una ejecución, como un objeto exterior al acto (*poiesis*), pero tampoco como un término inmanente (*praxis*).¹⁵⁶⁶ Aparece una finalidad distinta, ya que se tienen unos seres que no sólo se dirigen a fines, sino que también se dan a sí mismos la ley para proponerse esos fines.¹⁵⁶⁷ El fin supremo no hay que buscarlo fuera, ni al final del camino, sino que es el vacío, en el sentido de que a la pregunta “¿qué es el hombre?” no se puede contestar completamente ni desde la biología ni desde la historia.¹⁵⁶⁸ La respuesta se encuentra en la acción libre de la que el hombre es capaz.

La teología física es considerada como introducción a la moral, ya que para concluir de las cosas del mundo una causa suprema¹⁵⁶⁹, hay que partir de que hay fines

¹⁵⁶⁰ Cfr. Lebrun, Gérard, *Ibidem*, pág. 496; cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág.57-58.

¹⁵⁶¹ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 435- 436, B 398- 399.

¹⁵⁶² Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 498.

¹⁵⁶³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 444, B 414.

¹⁵⁶⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 436- 438, B 400- 402; Ak, V, 441, B, 408; Ak, V, 444, B 413- 414; Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, pág. 149, 163.

¹⁵⁶⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 443, B 412.

¹⁵⁶⁶ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 492.

¹⁵⁶⁷ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 435, B 398.

¹⁵⁶⁸ Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 495.

¹⁵⁶⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 148.

en la naturaleza, lo que llevará a buscar un fin final y el principio de la causalidad de dicha causa. La teología física no puede decir nada respecto al fin final, puesto que ni siquiera se plantea el fin para el que existe la naturaleza. Puede legitimar el concepto de causa inteligente, pero no determinarlo plenamente.¹⁵⁷⁰ No puede fundar una teología que llegue a un Dios como lo quiere el teísmo.¹⁵⁷¹ No hay determinación del concepto de una causa omnisciente, al ser los principios empíricos. El hombre no puede elevarse por encima de la experiencia y contemplar ese concepto de una inteligencia suprema, pues no puede llegar a objetivar la totalidad. Ello sería un paso ilegítimo, al suponer *toda* la perfección donde sólo se puede pensar *mucha*, o suponer un solo ser cuando se puede hablar de varios.¹⁵⁷² Estas son adiciones llevadas a cabo por la razón teórica, las cuales no se apoyan en definitiva más que en el argumento ontológico. Aunque, por otro lado, en un examen detenido se encuentra en el hombre una idea de un ser supremo, que tiene su origen en un a priori de la razón, pero en este caso de la razón práctica¹⁵⁷³. Dicha idea lleva a completar lo defectuoso del argumento teleológico-físico.

Desde la teología teórica no se puede lograr una noción que satisfaga al juicio teleológico. La teleología, aunque impulse al hombre hacia el camino de la teología, no es capaz por sí misma de producir una. Si la naturaleza no dice nada respecto de la intención misma de su existencia por mucho que se piense un ser supremo, éste sólo alcanzará el nivel de entendimiento artista.¹⁵⁷⁴ Pero no se llegaría a la idea de una sabiduría con una intención final. Sin fin final no es posible pasar de un mero entendimiento artista a la idea de una divinidad, tal y como la entiende el hombre, y fundar una teología. Precisa un principio que no provenga de sí, tal principio lo tomará o del argumento ontológico o de la prueba moral. En el primer caso ya se vio la crítica que Kant propone¹⁵⁷⁵. En el segundo caso, la teleología física sólo debe servir de propedéutica a la postulación moral de la existencia de Dios.¹⁵⁷⁶

La que tiene validez es, pues, la teología moral, que se apoya en la ley moral y la necesidad de sentido. El mundo queda como desierto, se convierte en un lugar donde no

¹⁵⁷⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 436- 437, B 401; Ak, V, 442, B 410.

¹⁵⁷¹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 146-147.

¹⁵⁷² Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 438, B 403.

¹⁵⁷³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 441; B 408; Ak, V, 477, B 471

¹⁵⁷⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 147.

¹⁵⁷⁵ Este punto se trató en el primer capítulo, apartado 1.3.3, subapartado 6.

¹⁵⁷⁶ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 442, B 410.

hay sentido, cuando se quita al hombre de la creación. Ésta es la conclusión a la que llega hasta el entendimiento más común, cuando reflexiona sobre la existencia de la realidad. Pero esta idea del hombre como fin final de la creación no proviene de la contemplación y conocimiento del que éste es capaz, dado que la contemplación presupone ya un fin final.¹⁵⁷⁷ Tampoco es a través de los deseos y el placer, que se resumen con el concepto de felicidad, por el cual se considera al hombre el fin incondicionado de todo. Esto se debe a que, aunque la felicidad sea el fin de la conducta del hombre, no implica que sea el motivo por el que existen hombres, no responde a la cuestión de para qué existe él, pues ni tiene un valor absoluto, ni la naturaleza parece tratarle como tal. Para que la naturaleza deba ayudar, para que tenga que estar al servicio del bienestar del ser humano, éste debe ser considerado con un valor absoluto y, por tanto, presupone también que es fin final. Serán la libertad y la buena voluntad las que den al hombre el estatuto de fin final de la creación¹⁵⁷⁸. Aquí se muestra cómo la noción de fin final (*Endzweck*) enlaza con la idea de la segunda formulación, del hombre como fin en sí mismo. La fundamentación de la moral lleva a la postulación de un Reino de Dios y de ahí a la idea de creador moral del mundo. La causa de la naturaleza hay que pensarla como legisladora de un reino moral de los fines¹⁵⁷⁹. Dicho de otra manera la idea de un fin final en un uso de la libertad según leyes morales se puede considerar la *ratio cognoscendi* del fin final de la creación, tal y como afirma Rudolf Langthaler.¹⁵⁸⁰

La teología moral, no sólo completa la física, sino que es ella misma suficiente. Además confirma las ideas que propone la razón pura práctica. Ésta exige como un a priori propio que el hombre se juzgue como un ser bajo leyes morales.¹⁵⁸¹ Asimismo el hombre como ser moral constituye un a priori que es el considerado como fin final, por la constitución subjetiva de la razón humana. Se parte, pues, del *faktum* de la ley moral o, lo que es lo mismo, del hombre como ser moral. Se tropieza de nuevo con el punto de partida indiscutible en la filosofía de Kant: que hay ley moral, que el hombre es un ser sensible y moral. Ya no se cuestiona, como se hizo en la *GMS*, la posibilidad de esta idea, sino que se la tiene como un a priori indudable de la razón. Se podría destacar, como un

¹⁵⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 442, B 410- 411.

¹⁵⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 443, B 411- 412.

¹⁵⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 444, B 413-414.

¹⁵⁸⁰ cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 58.

¹⁵⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 444- 445, B 414- 416; Ak, V, 448, B 421.

cierto intento de fundamentación, la apelación al entendimiento común. Esto no debe considerarse como un anclaje empírico. Kant, cuando habla de la razón común, se refiere a la razón a priori. El entendimiento común es la muestra de esta razón, es la conciencia moral como la voz de un legislador al que se debe obediencia y como la voz de un juez ante el que hay que rendir cuentas del obrar¹⁵⁸².

En ello se apoya la prueba moral de la existencia de Dios en la misma ley moral impresa hasta en el entendimiento más común. Se admite un Ser supremo por motivos morales y subjetivos, sin que en ello participe en nada la razón teórica. Nace esta suposición de un principio subjetivo, que consiste en no contentarse con la finalidad del mundo mediante causas naturales, sino someterlo a una causa suprema. A esto nos incita la ley moral al proponer un fin supremo para el hombre, pero que resulta inalcanzable para sus capacidades. El hombre sólo puede juzgarse como fin final cuando tiende a buscar ese fin. La existencia de esa causa es aceptada, ya que en caso contrario se correría el peligro de que los esfuerzos por obedecer a la razón fueran vanos¹⁵⁸³. Esto no es otra cosa que la prueba moral de la existencia de Dios.

Frente a la teleología física, que conduce al juicio reflexionante teórico a la existencia de una causa inteligente del mundo, hay una teleología moral¹⁵⁸⁴, en cuanto que el hombre es el ser racional con libertad. Pero se aplica a éste no sólo como ser moral, sino como ser en el mundo, que entra en relación con otras cosas.¹⁵⁸⁵ Las leyes morales le ponen en relación al hombre con esas cosas o como fines o como medios, teniendo en cuenta que él es el fin final. La cuestión que produce esta teleología consiste en saber si es necesario buscar una causa inteligente para explicar tanto esa relación de la naturaleza con la legislación moral, como la posibilidad de su cumplimiento. La teleología moral intenta poner en conexión la libertad con la naturaleza, intento que no llega a superar del todo la tensión. Al admitir las cosas como contingentes se puede apelar a un principio supremo. Este principio puede hallarse o en el orden físico o en el teleológico, dependiendo de si se pregunta por la causa productora o por el fin supremo de la misma.

¹⁵⁸² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 445- 446, B 416.

¹⁵⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 446, B 417- 418.

¹⁵⁸⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 147; Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 174; cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 62-64.

¹⁵⁸⁵ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 447- 448, B 419- 420.

Esta última implica que la causa es capaz de obrar por representación de fines y, por lo tanto, es un ser inteligente.¹⁵⁸⁶

Pero no sólo se precisa que haya un ser que obre por representación de fines, sino también que esos fines sean morales. Es la idea del hombre como sujeto digno de respeto, del ser racional bajo leyes morales. El mundo sin seres racionales no tendría valor; es más, sin ellos ni siquiera existiría el concepto de valor. Si, por el contrario, hubiera seres racionales en el mundo con la capacidad dar valor, pero sólo en relación con su bienestar, entonces sólo habría fines relativos, no existiría ningún fin absoluto. Son las leyes morales las que proporcionan este fin absoluto, ya que ordenan un fin sin condición¹⁵⁸⁷.

Es el argumento moral de la existencia de Dios, en donde se expone que, aunque la razón mande incondicionalmente, sin necesidad de ningún fin, obliga a buscar un fin: la realización del sumo bien en el mundo. Éste es la unión de la felicidad, fin subjetivo del hombre, con la moralidad, fin objetivo de la razón. El enlace entre ambas precisa, por superar la capacidad del hombre, la postulación de otra causalidad distinta de la de naturaleza.¹⁵⁸⁸

La prueba no implica que sea equivalente admitir la existencia de Dios y las leyes morales, de manera que el que no creyera en Dios no tendría que obedecer los mandatos morales. No es esto lo que Kant defiende, sino más bien que la noción del fin final está vinculada a la idea de Dios. No proporciona una prueba objetiva de la existencia del ser supremo, ni tampoco implica que sea preciso para la moral admitir la felicidad del hombre. Como muestra de ello está el ejemplo del ateo obligado por la ley a pesar de su increencia¹⁵⁸⁹. El argumento de Dios es un argumento subjetivo, ya que la ley es formal y manda incondicionalmente, omitiendo, por lo tanto, cualquier referencia a fines. La exigencia de ese fin final es irresistible para el hombre, no la puede rechazar. La razón somete ese fin a la ley moral, de forma que la felicidad debe seguirse de la ley. Este es el fin final del mundo.

Esta prueba moral tiene que respetar los límites de la razón. El argumento de la existencia de Dios que surge de la razón práctica no puede llevar a una certeza objetiva.

¹⁵⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 448, B 420- 421.

¹⁵⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 449, B 422- 423.

¹⁵⁸⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 449- 450, B 423- 424.

¹⁵⁸⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 451- 452, B 425- 427.

No hay datos de la experiencia que le sirvan de apoyo. Se deben mantener los límites que se vieron en la primera Crítica. La prueba moral presupone el agnosticismo especulativo. Por otra parte, el argumento moral es un juicio reflexionante. No hay en él conocimiento de dicho fin ni de un Ser supremo, sólo cabe afirmarlo desde la constitución concreta de la facultad de la razón del hombre¹⁵⁹⁰. La realidad de Dios sólo se muestra en la razón práctica. Si el Juicio reflexionante basándose en la teleología física llega a una causa inteligente del mundo, la teleología moral supone lo mismo para la práctica, sólo que aquí da lugar al concepto de creador moral.

A este respecto se puede recurrir a la analogía para pensar los atributos de Dios, siempre y cuando se tenga en cuenta que no se alcanza con ello el grado de conocimiento. Este peligro de suponer la prueba moral como una demostración puede conducir a un antropomorfismo. Hay que admitir, por la constitución de la razón humana, un fundamento supremo, pero no es más que un pensamiento, no se le puede atribuir teóricamente nada. Se parte de una necesidad subjetiva del Juicio reflexionante¹⁵⁹¹.

Para acatar el uso de la razón se precisa saber cuáles son los límites de la misma. Pero ¿dónde se puede fundar esos límites en el territorio suprasensible? O se admite que no se puede determinar nada en ese ámbito o que aún queda mucho por saber. Sin embargo, si en la razón práctica se parte de la religión y del conocimiento teórico de Dios antes que de la moral, entonces se acaba en una moral que se guía por la teología. El Dios dogmático volvería a resurgir después de la Crítica.¹⁵⁹² Esto implicaría que cualquier defecto en el conocimiento de Dios tendría consecuencias en la moral, lo cual podría llegar a implicar una religión inmoral. Respecto a la inmortalidad del alma ocurre algo similar, si se recorre el camino teórico sólo se alcanza un concepto negativo y no se puede lograr ninguna determinación. La psicología racional no puede acabar en pneumatología ni en un materialismo, debe permanecer como una antropología del sentido interno. La inmortalidad no es un conocimiento teórico, sino que se apoya en la teleología moral¹⁵⁹³. Respecto a este peligro se levantó la *KrV*, que censura todo abuso de las categorías y abre el hueco a la fe. Al dejar entrar de nuevo la idea de Dios en el tener por verdad, hay que

¹⁵⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 453, B 429.

¹⁵⁹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 455- 457, B 434- 437.

¹⁵⁹² Cfr. Lebrun, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, pág. 159.

¹⁵⁹³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 460- 461, B 441-443.

mantenerse atento y no sobrepasar las fronteras, que tan cuidadosamente se levantaron para evitar los extravíos de la razón.

Cabe destacar que Kant trata esta prueba moral como el más antiguo de los argumentos respecto a la divinidad. Ello muestra cuán arraigado está en el entendimiento común, que en este aspecto aventaja a la razón cultivada y especulativa. El discurso moral de la existencia de Dios es la queja por la injusticia del mundo que eleva toda razón frente al mal:

“En cuanto los seres humanos comenzaron a meditar sobre lo justo o lo injusto (...) hubo de comparecer inevitablemente el juicio de que el desenlace nunca podría ser el mismo si un ser humano se había comportado sincera o falsamente, equitativa o violentamente, aun cuando hasta el final de su vida no se hubiera encontrado dicha alguna para sus virtudes o ningún castigo para sus crímenes. Es como si percibiera dentro de sí una voz que dijera: esto tendría que discurrir de otra manera”¹⁵⁹⁴

¿Qué clase de verdad proporciona el argumento moral y la fe racional, si sólo tiene un estatuto subjetivo?¹⁵⁹⁵ Es obvio que no producen una certeza objetiva, una convicción. Ésta era la pretensión de la teología natural. Por esta prueba se llegaría a la idea de una causa del mundo, de la cual se tiende a pensar que es una sólo por una inclinación de la razón, y se añaden otras cualidades, como las morales, para completar el concepto. Pero esto no es más que una persuasión, que crea una ilusión. La distinción entre teleología física y moral ayuda a reconocer el problema y descubrir la ilusión. De esta forma se puede separar lo que es persuasión, lo que tiene fundamentos subjetivos, de lo que es convicción. Cuando la convicción se centra en el objeto da lugar a un juicio determinante, si, en cambio, versa sobre las exigencias y capacidades del sujeto, se tiene un juicio reflexionante. Éste en el nivel teórico no produce convicción. Su apoyo debe estar en la moral, en el uso práctico. Aunque esta prueba tiende a la convicción, no puede proponer

¹⁵⁹⁴ Kant, *Ibíd.*, Ak, V, 458, B 438. (trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas). “Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflektieren anfangen, in einer Zeit, (...) mußte sich das Urteil unvermeidlich efinden: daß es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden Kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist: als ob sie in sich eine Stimme wahrnehmen, es müsse anders zugehen;“

¹⁵⁹⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 166, 168.

una completa seguridad. Las demostraciones teóricas fracasan cuando quieren llegar a Dios, como ya se analizó. La única vía es, pues, la moral, lo que conduce a la fe moral.¹⁵⁹⁶

2.2.2.5. La aquiescencia de la fe racional.

La fe racional alcanza un estatuto dentro del tener por verdad.¹⁵⁹⁷ Los objetos de fe son aquellos que deben ser pensados a priori por la razón práctica, pero que son trascendentes en el uso teórico. Este es el caso del sumo Bien, que no puede ser demostrado, pero que es mandado por la razón práctica la realización del mejor fin posible en este mundo, por lo que debe admitirse su posibilidad. Para que esto sea así hay que aceptar las condiciones de ese fin, esto es, la existencia de un ser supremo, sumo bien originario, y de la inmortalidad del alma. Se llega a una aquiescencia fundada en el uso práctico¹⁵⁹⁸. No se demuestra nada, pero algo sí se quiere poner de manifiesto: que la acción moral postula la existencia de Dios, y como la acción moral es una exigencia racional y la razón no puede pedir nada absurdo, entonces ese Dios postulado tiene que ser real.¹⁵⁹⁹ ¿Sería absurdo pensar que nunca se conseguirá el ideal de la razón, debido a nuestra finitud? Eso no invalidaría a la razón, que nos muestra así nuestras limitaciones y nos coloca en nuestro lugar. Tal vez nuestro destino no sea la plenitud cósmica ni moral, sino estar siempre en camino, y ahí alcanzar como mucho una plenitud parcial, simbólica.

Si el argumento se apoya, en cambio, en la teleología física y se propone una causa inteligente del mundo, no sería asunto de fe. Puesto que ese ser no se necesita para dar sentido, sino para una determinada explicación de la naturaleza, por lo que sólo tendría el grado de hipótesis. No conduce a un concepto determinado de Dios como creador moral del mundo. Sólo a través del deber, como condición del objeto del mismo, puede considerarse a Dios, y alcanzar la aquiescencia necesaria para ser tenido por una cosa de fe. Esto se debe a que, aunque el deber es un hecho irrefutable de la razón práctica, su consecuencia, el Bien sumo en el mundo, no es tan necesaria prácticamente como el propio deber.¹⁶⁰⁰ Aunque teniendo en cuenta que el formalismo y la obligatoriedad de la ley no se ven perturbadas por los postulados prácticos. Éstos surgen sólo cuando la moral ya está fundada, entonces la razón ordena el Bien sumo, pero la razón especulativa no lo

¹⁵⁹⁶ Cfr. Kant, *Ibídem*, Ak, V, 461- 462, B 443-445.

¹⁵⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibídem*, Ak, V, 471- 472, B 462- 463.

¹⁵⁹⁸ Cfr. Kant, *Ibídem*, Ak, V, 469- 470, B 457-459.

¹⁵⁹⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología ética*, pág. 173- 174, 177.

¹⁶⁰⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 470- 471, B 460- 461.

ve como posible. Que la naturaleza por sí sola, sin Dios ni la inmortalidad, sea capaz de conseguir que la felicidad se siga de la dignidad de ser feliz no es considerado como posible para la razón teórica. Según el uso especulativo tales ideas se pueden pensar sin contradicción, aunque no se vea su ejecutabilidad.¹⁶⁰¹ En el uso práctico hay que aceptarlas como reales para evitar que la moral caiga en una contradicción consigo misma, por mandar algo que no puede realizarse.¹⁶⁰² Sin la fe la moral pierde consistencia, aunque mantiene su obligatoriedad. Pero en ella se entrometen dudas teóricas entre las ordenes prácticas.¹⁶⁰³

La convicción viene del argumento moral, que es el único que puede llevar a un creador moral del mundo. Lo que proviene de la prueba físico -teleológica es sólo un añadido. El argumento físico-teleológico no puede por sí mismo hacer nada, salvo dirigir a la razón y preparar el camino para la prueba moral.¹⁶⁰⁴ Ésta mantendría todo su valor y fuerza, aunque no hubiera en el mundo ninguna finalidad ni organización. Pero ¿sería posible la libertad y la subjetividad sin ninguna finalidad en la naturaleza? Faltaría el puente, la síntesis, la unión libertad-naturaleza. El argumento moral no necesita de nada más, se basta él solo para convencer. La libertad y las leyes morales son suficientes para postular la existencia de Dios. El hecho de que en el mundo haya materia para pensar en una organización viene en ayuda, sirve de propedéutica de la prueba moral, que es la única válida.¹⁶⁰⁵ Además hay que tener en cuenta que son dos pruebas distintas, que parten de dos principios totalmente diferentes: por un lado, el concepto de naturaleza y, por otro, el de libertad.¹⁶⁰⁶ Ni el argumento físico-teleológico ni la psicología racional bastan para colmar el deseo de la razón ni para producir una teosofía ni una pneumatología respectivamente¹⁶⁰⁷. Pero ancladas al argumento moral, como teología y como antropología, se acercan más a su propósito.

¹⁶⁰¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 471, B 461- 462.

¹⁶⁰² En este punto se podría destacar la lectura que realiza Salví Turró de la filosofía de Kant. Turró habla de la Sabiduría del hombre moral no como un mero conocimiento teórico de la realidad fenoménica, sino de algo que sitúa al hombre frente a una totalidad provista de sentido moral. Para el hombre moral hay orden, hay *Kosmo-* en el sentido de la filosofía antigua- porque hay realización del bien, de lo mandado por la moral. El hombre moral no se deja arrastrar por la desesperación del escéptico ni por el fideísmo, persevera en la acción moral manteniendo la esperanza. Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 221-222.

¹⁶⁰³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 472, B 464.

¹⁶⁰⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 148.

¹⁶⁰⁵ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 477- 478, B 471- 473.

¹⁶⁰⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 475, B 468.

¹⁶⁰⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 479, B 474- 475.

Sin embargo la teleología moral sí descansa en conceptos a priori de la razón y conduce a una teología, es decir, a la idea de Dios como causa moral del mundo. Esto sí satisface el fin moral de la razón, aunque hay que añadirle todos los demás atributos divinos, como son la omnisciencia, la omnipotencia, etc. Con ello se da el paso a la religión, a tener las leyes morales como mandatos divinos debido a la santidad de la ley.¹⁶⁰⁸ Pero dado que en realidad se trata de una autonomía, esa expresión: “mandatos divinos”, no puede ser más que una metáfora. Dios no puede ser pensado como legislador si no es identificado sin más con la razón pura, de la que todos somos partícipes, como lo divino que todos en parte somos.¹⁶⁰⁹

A esta conclusión no se puede llegar por el camino teórico, ya que, si no se da una causalidad según leyes morales, no se puede acceder a una base propicia para establecer una religión. Si se parte de la idea de Dios y de ella se deducen los deberes, no se obtiene un obrar por respeto, sino acciones hechas por temor a un castigo o por buscar una recompensa. Con esto se acaba con la autonomía de la moral, ya no hay un obrar libre, sino una coacción.¹⁶¹⁰

La teología en nada sirve al conocimiento de la naturaleza, pero sí es de utilidad para la religión, para el uso práctico en su sentido subjetivo. De esta forma desaparecen las contradicciones que se daban en el uso teórico cuando se intentaba aplicarlas más allá de la experiencia. La razón práctica no produce conocimiento, por lo que se libra de esos problemas, los cuales acechaban a la razón especulativa¹⁶¹¹. ¿Pero no se podría decir que una reflexión filosófica sobre ella sí nos proporciona cierto conocimiento, por ejemplo, la convicción de la existencia de Dios? En algunos lugares Kant habla de conocimientos prácticos.¹⁶¹² Pero a pesar de ello, el uso práctico no proporciona nada para constituir esa causa del mundo. Intentar determinar ese concepto como un ser suprasensible sí que conlleva una contradicción¹⁶¹³. Según Kant, queda claro que no hay conocimiento de Dios; en lugar de ello sólo se permite pensar tal concepto, pero como algo existente, que es lo que se añade aquí como algo que se puede afirmar. Los predicados propios del hombre no pueden referirse a esta idea suprasensible, a no ser por analogía a través de un

¹⁶⁰⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 481, B 476- 477; *KrV*, A 819, B847.

¹⁶⁰⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 184, 190.

¹⁶¹⁰ Cfr. Kant, *KU*, AK, V, 481, B 477- 478.

¹⁶¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 482, B 478- 479.

¹⁶¹² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 475, B 468; Ak, V, 195, B LIII; Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 168.

¹⁶¹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 483- 484, B 480- 481.

antropomorfismo. Solamente es posible un cierto conocimiento de Dios por analogía, sabiendo los límites de dicho conocimiento¹⁶¹⁴.

2.2.3. El postulado de Dios a través de la exigencia de justicia en el discurso de la teodicea (1791).

Cabe ahora abordar este problema desde la perspectiva de la exigencia de justicia de la razón práctica.¹⁶¹⁵ La forma de presentar el argumento moral de la existencia de Dios en el escrito “*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*” se centra en esta exigencia de justicia.¹⁶¹⁶ Al partir del problema de la teodicea, la noción de la justicia se vuelve crucial. Se podría considerar el reverso de la prueba moral: en lugar de partir de la posibilidad del bien sumo como de la concordancia proporcional entre felicidad y virtud, parte de la desigualdad injusta entre las obras y las consecuencias. A la vista de tanto mal en el mundo, del desajuste entre la virtud y la felicidad, el hombre levanta los ojos al cielo, buscando en la idea de un ser supremo la solución.¹⁶¹⁷ De modo que el camino para llegar a Dios no parte del bien, sino de la experiencia del mal. Éste juega un doble papel como objeción y como condición:

*“Primero le echamos en cara que haya tanto mal en el mundo; y, en segundo momento, postulamos su existencia para que lo remedie. De esta forma el mal es, casi al mismo tiempo, la gran objeción contra Dios y la condición de posibilidad de su existencia; y sería terrible, a la vista de tanto dolor, que no existiera Dios (...) Necesitamos a Dios para que repare, más allá de la muerte, los males que antes de ella no pudo o no quiso evitar. El cristianismo espera un nuevo escenario”*¹⁶¹⁸

2.2.3.1. El problema de la conciliación entre un Dios moral y el mal en el mundo.

El discurso de la teodicea plantea el problema de la conciliación entre un Dios, supuestamente moral, y el mal en el mundo.¹⁶¹⁹ Supone, por tanto, la existencia de la

¹⁶¹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 484- 485, B 482.

¹⁶¹⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*. pág. 15.

¹⁶¹⁶ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255- 271, A 200 (nota a pie de página); A 205- 206; A 221- 222 (nota a pie de página).

¹⁶¹⁷ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 210, 237.

¹⁶¹⁸ Fraijó Nieto, Manuel. “El cristianismo ante el enigma del mal. Carta a un amigo increyente.” en: *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*. pág. 136-7.

¹⁶¹⁹ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255, A 194; G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, I, 1, in: *Die philosophischen Schriften vom G. W. L.*, VI, pág. 102.

divinidad. Kant parte de una crítica a esta justificación del mal frente a la acusación de la razón. Esta crítica podría englobarse dentro del fracaso de todo intento especulativo de hablar de Dios. Conviene ver cuál es la crítica a esa teodicea y la propuesta kantiana de una teodicea que surja de la razón práctica.

El mal se presenta como lo inadecuado a todo fin, ya sea a todo fin moral, a todo fin físico o a la relación entre ambos. Cabe, pues, destacar tres tipos de mal: el moral, el físico y la impunidad de los malvados. Cada uno de ellos atenta contra una de cualidades morales de Dios: contra la santidad de Dios como legislador y creador, el mal moral; contra la bondad de Dios como gobernante y conservador de lo creado, el mal físico; y contra la justicia de Dios como juez, el desajuste que se ve en este mundo entre los delitos y los castigos¹⁶²⁰. Estas tres características constituyen el concepto moral de Dios que defiende el cristianismo, pero que concuerda con lo que propone la razón práctica, incluyendo el orden en el que aparecen¹⁶²¹.

Los abogados de Dios tienen dos posibilidades desde la teodicea doctrinal. La primera de ellas parte de que el mal no es en realidad mal, sino sólo para la perspectiva humana. El mal forma parte de la naturaleza de las cosas. Por su parte la otra defensa busca un culpable distinto de Dios y lo encuentra los hombres en tanto que seres libres.¹⁶²² Estas son las dos defensas que se presentan frente al tribunal de la razón, sin que se pueda alegar que éste no es capaz de juzgar los proyectos de la sabiduría divina.

a) El mal contra la santidad divina.

La teodicea propone contra la queja que se eleva contra la santidad de Dios¹⁶²³, dos posibles soluciones, una radical y otra mitigada.¹⁶²⁴ La posición radical negaría la existencia del mal moral. Pero Kant señala que el abogado no puede pretender desentenderse de las acusaciones apelando a la sabiduría divina.¹⁶²⁵

Por lo tanto, es necesario reconocer la existencia del mal moral, al menos en el hombre. Se podría suponer que la ley moral es sólo aplicable al hombre y que Dios está

¹⁶²⁰ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 256- 257, A194- 199.

¹⁶²¹ Referencia apartado 2.2, subapartado 2.2.1, párrafo 7.

¹⁶²² Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 215-216.

¹⁶²³ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 257ss, A 200- 202.

¹⁶²⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 216.

¹⁶²⁵ Cfr. Kant, *Theodizee*. Ak, VIII, 255, A 195.

por encima de ella. Para la sabiduría divina no existiría el mal moral.¹⁶²⁶ Este argumento supone que la ley moral sería sólo para el hombre y que la transgresión de la misma sólo se podría aplicar al ser racional finito. Esto implica una contradicción respecto a la postulación de la existencia de Dios, ya que ésta se apoya en que la existencia del Ser supremo está ligada a la ley moral, como ya se ha expuesto. Dios no puede tener otras leyes morales ni puede considerar que la transgresión a la ley moral es necesaria. Esto supondría que Dios no es santo, con lo cual dejaría de ser considerado Dios, tal y como trata de defenderlo la teodicea tradicional.¹⁶²⁷

Cabe otra justificación del mal que no le quita realidad al mismo, pero defiende que el Creador no puede evitarlo. Según esta segunda justificación el mal se explica por la finitud humana¹⁶²⁸. Sin embargo también tiene el inconveniente de acabar exculpando todo mal. Sería solamente un efecto de la naturaleza y no propiamente un mal moral. Pero si el mal moral depende de la naturaleza finita del hombre no sería imputable a éste en última instancia, sino al Creador que ha permitido esa finitud.¹⁶²⁹ De ser cierto este razonamiento acabaría con la libertad del hombre y, por tanto, con la ley moral. De aquí parte la crítica de Kant al protestantismo de raíz luterana.¹⁶³⁰ No se puede culpar a la naturaleza, ya que la culpa recaería en el Creador, lo que supondría una idea de Dios que no se ajusta al teísmo.

Por ello, la tercera y última respuesta que cabe a este respecto implica la culpabilidad del hombre, frente a la inocencia de Dios, que únicamente permite esa conducta. El mal moral es responsabilidad del hombre, no de Dios. Con dicha argumentación se salva la santidad de Dios, pero a costa de su omnipotencia o de su bondad. Si lo ha permitido, porque no ha podido evitar el mal moral, entonces no es todopoderoso. Por otro lado, si ha podido, pero no ha querido, entonces no es bueno.

Si para salir de la aporía se afirma que hay unos fines superiores que justifican la no intervención de Dios se volvería a la idea de una naturaleza finita.¹⁶³¹ Este mal sería considerado sólo un mal desde la perspectiva humana, mientras que se consideraría lo

¹⁶²⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 258, A 201- 202.

¹⁶²⁷ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 218.

¹⁶²⁸ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 258ss, A 202.

¹⁶²⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 219.

¹⁶³⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41, 55- 56; Cfr. Luther, *De Servo Arbitrio*, WA 18, 600-787.

¹⁶³¹ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII. 258- 259, A 202- 203.

mejor desde el punto de vista de Dios. Lo que el hombre juzga como inadecuado a todo fin, como reprobable, puede constituir el mejor medio para el desarrollo del bien. Kant afirma que tal defensa no necesita ninguna refutación, ya que el entendimiento común no puede aceptar tal idea que implica la relativización de la moral. Aunque se podría afirmar que en esto mismo cae Kant cuando habla de la insociable sociabilidad del hombre como del medio del que se sirve la Naturaleza para instaurar en primer lugar la sociedad civil. La misma crítica que él realiza sobre la teodicea de Leibniz se podría aplicar a algunos de sus escritos, pero se ha de tener en cuenta que él parte de que este tipo de argumentos son sólo un juicio reflexionante. De todas formas tanto la justificación de la historia y del mal que se ve en ella como la apelación a una instancia superior sigue estando ahí.

b) El mal contra la bondad divina.

La segunda queja clama contra la bondad divina por permitir los males físicos, los sufrimientos a los que se ven sometidos los seres sensibles. En primer lugar se apela a la negación del predominio de los males físicos sobre los gozos en la existencia del hombre. Propone como prueba que cualquiera prefiere estar vivo que muerto, por lo tanto puede deducirse que en la vida impera el goce sobre las penas¹⁶³². Sin embargo, la refutación a esto es clara, ya que los hombres pueden seguir viviendo más por miedo a la muerte, que por un predominio de lo bueno sobre el sufrimiento¹⁶³³.

Al no haber podido negar la existencia del mal físico, queda sólo mostrar que no proviene de Dios, sino que se desprende de la finitud, de modo que la segunda justificación recurre a la naturaleza humana, ya que su finitud implicaría este tipo de males. Pero si la naturaleza es la que proporciona los sufrimientos, también es la que origina los bienes físicos, placer y dolor son dos caras de la misma moneda.¹⁶³⁴ Además, este argumento conduciría al problema de explicar por qué un Dios omnipotente permite tales males, como ya se señaló en el apartado anterior.¹⁶³⁵

La tercera defensa plantea la vida en este mundo como una prueba para ganarse la futura, en la que reinará la bienaventuranza. El mal físico sería considerado como un

¹⁶³² Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 259ss, A 203- 204.

¹⁶³³ Cfr. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, Part. X, vol. 2, pág. 438.

¹⁶³⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 223-224.

¹⁶³⁵ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 260, A 204.

simple medio al servicio de un fin último.¹⁶³⁶ Se recurre de nuevo a la sabiduría divina.¹⁶³⁷ Pero de optar por esta opción, se tendría un Dios maquiavélico que justifica los medios en vistas al fin, lo cual no encaja tampoco con la bondad divina.

c) El mal contra la justicia divina.

La última de las acusaciones se dirige hacia la justicia de Dios, suele ser el que tiene más peso. Se engarza con la noción de sentido de la existencia. El hombre es capaz de soportar las mayores dificultades, si cree que es lo correcto o si encuentra en ello un significado. Pero lo que se eleva como un obstáculo es la falta de justicia, el hecho de que todos los sacrificios y buenas obras no conduzcan a un bien. En definitiva, la queja se erige contra el sinsentido de la historia del hombre, contra la falta de adecuación entre la virtud y la felicidad, aunque la queja se refiere a que en el mundo el mal moral no es seguido por el mal físico.¹⁶³⁸

La primera justificación a esta última justificación apela a la conciencia de cada uno. Según ella los culpables reciben por su conciencia moral una mayor recriminación, lo cual duele más que cualquier otra pena.¹⁶³⁹ Se basa este argumento en la noción de conciencia moral, que el mismo Kant defiende.¹⁶⁴⁰ Pero el desarrollo del carácter moral no es algo natural al hombre, sino que depende de su libre arbitrio. Por ello hay que superar el obstáculo que encuentra el hombre en sí y se deje guiar por la ley moral.¹⁶⁴¹ La formación del carácter moral se expresa en la sinceridad.¹⁶⁴² En este juicio se comete un error, el de suponer que en las personas malvadas se encuentra la misma conciencia moral recriminatoria que tiene el hombre virtuoso. La conciencia es más rigurosa cuanto más cerca está el hombre del ideal de virtud. Si falta la buena voluntad también falta la recriminación moral. El argumento parte de una *petitio principii*, ya que se atribuye al malvado un carácter moral que no ha adquirido.¹⁶⁴³

¹⁶³⁶ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 225.

¹⁶³⁷ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 260, A 205.

¹⁶³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 258, A 206 (nota a pie de página).

¹⁶³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 261, A 206-207.

¹⁶⁴⁰ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 400- 401, 437- 440; *KpV*, Ak, V, 98, 161-162; *Die Religion*, Ak, VI, 185, B 287.

¹⁶⁴¹ Cfr. Kant, *Anthropologie*, Ak, VII, 291- 295; *Die Religion*, Ak, VI, 57, B 67-68.

¹⁶⁴² Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 269-270, A 207- 208; *Die Religion*, Ak, VI, 190, B 295- 296.

¹⁶⁴³ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 228-229.

¿Pero puede faltar totalmente la conciencia moral en la persona? ¿No convertiría al hombre en un demonio? ¿Y si siempre hay un mínimo de conciencia moral, entonces tiene que levantar la voz frente a los males e injusticias?¹⁶⁴⁴ No obstante la experiencia parece avalar la crítica kantiana, ya que los culpables no muestran en muchas ocasiones signos de arrepentimiento ni de culpabilidad, ejemplo de ello sería el caso del genocidio nazi¹⁶⁴⁵. ¿Dónde queda la conciencia moral en este ejemplo? Parece que los mínimos remordimientos que pudieran tener son compensados por los placeres sensibles que las malas acciones pueden reportar.

La segunda respuesta propone comprender los sufrimientos como medios para elevar el valor de la virtud.¹⁶⁴⁶ Ésta tiene que enfrentarse a la contrariedad, el dolor forma parte de ella. Tal idea se entendería si el dolor precediera o acompañara a la virtud como piedra de toque. Ello no está en contra de la moral que propone Kant, sino más bien al contrario, la ley moral, al tener que hacerse valer por encima de las inclinaciones, implica un dejar de lado la felicidad propia y, por tanto, un cierto malestar. Se puede ver además que la propia idea de libertad supone esta superación del dolor, la frustración y la finitud.¹⁶⁴⁷ El problema que plantea la razón no es que el mal físico preceda o acompañe a la virtud, sino que haya un desajuste entre la conducta y las consecuencias de la misma. Es el fin el que no se adecua a la exigencia de justicia de la razón, ya que la vida virtuosa no se ve coronada con la felicidad, ni el vicio con el castigo. La queja de la razón práctica es, a fin de cuentas, por el bien sumo. Parece que el resultado de la buena voluntad sea el dolor, sin embargo, el que siguió las reglas de la prudencia, sin prestar atención al deber, disfruta de la felicidad¹⁶⁴⁸.

La otra vía que sigue la teodicea doctrinal es apelar a una vida futura, donde serán recompensadas o castigadas las acciones, pero no es justificación suficiente. Se entra en el terreno de la fe, sin embargo la injusticia en el mundo se mantiene y sigue siendo una queja ante Dios. Desde la perspectiva teórica no se puede aceptar la existencia de una vida futura, como se vio en el primer capítulo. Además se plantea la duda acerca de en qué se puede basar esa idea de que la justicia se dará en otra vida cuando en esta no se

¹⁶⁴⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 37, B 36.

¹⁶⁴⁵ En este aspecto me remito a la lectura de Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*.

¹⁶⁴⁶ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI 380.

¹⁶⁴⁷ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 194- 210.

¹⁶⁴⁸ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 261- 262, A 207- 208.

da¹⁶⁴⁹. Si se mantienen las mismas leyes naturales, no es posible pensar que la adecuación entre el mal moral y el mal físico vaya a ser distinta.¹⁶⁵⁰

La última de las soluciones propone juzgar el bien y el mal físico, no desde la perspectiva suprasensible, sino como una consecuencia de las capacidades del hombre. El bien se obtendrá, desde este punto de vista, a través de la habilidad y la prudencia de la que sean capaces los hombres. En un mundo futuro se impondrán otro tipo de leyes, según las cuales el mal y el bien dependerán de la buena o la mala conducta. Pero tal afirmación parece arbitraria. ¿Qué hace suponer que las leyes de la naturaleza y las de la libertad estarán unidas en otro mundo, si en éste no lo están?

2.2.3.2. La solución a la teodicea desde la perspectiva práctica.

Kant rechaza toda teodicea que surja desde un discurso especulativo. Ninguna de las respuestas justifica la sabiduría, bondad y justicia divina frente a la inadecuación de fines, es decir, frente al mal.¹⁶⁵¹ Esto se debe a que la razón humana no parece que pueda alcanzar una evidencia de la relación entre el mundo tal y como ella lo puede conocer y la sabiduría divina¹⁶⁵². La teodicea doctrinal parte de que la causa moral tenía una influencia en el mundo sensible, pero sin darse cuenta de que la causa moral pertenece al mundo nouménico. Se obvia la diferencia entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad, entre lo fenoménico y lo nouménico.¹⁶⁵³ De ahí los errores cometidos.¹⁶⁵⁴

El pleito queda abierto, sin que pueda haber un veredicto ni a favor ni en contra.¹⁶⁵⁵ Se manifiesta la finitud del hombre, ya que no es capaz de relacionar la experiencia del mal con una sabiduría superior. El mal se convierte, como ya se dijo, en el mayor obstáculo contra la idea de Dios, pero también en el punto de apoyo de la afirmación de un Dios. El hecho de levantar una queja, un pleito contra Dios, presupone ya su existencia, aunque sea de modo negativo.¹⁶⁵⁶ A la hora de proponer el ajuste entre la ley moral y la felicidad, esto es, el bien sumo, se postuló la existencia de Dios. De la misma manera se presupone la existencia del Ser supremo para conciliar el mal físico y

¹⁶⁴⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 262- 263, A 209- 210

¹⁶⁵⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 231.

¹⁶⁵¹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "Una reflexión trascendental sobre lo divino" en *Éndoxa I*, pág. 165.

¹⁶⁵² Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 263, A 210.

¹⁶⁵³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 48, A 84

¹⁶⁵⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 233-234, 237.

¹⁶⁵⁵ Cfr. Rovira, Rogelio, *Ibidem*, pág. 220, 226, 232.

¹⁶⁵⁶ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 264, A 210- 211.

el mal moral. En realidad sería el mismo argumento, pero visto desde una perspectiva negativa. La razón práctica se alza con una exigencia, reconocer la sabiduría suprema y resolver el problema de la teodicea y del mal en el mundo.¹⁶⁵⁷ Pero precisamente dicha solución viene desde el terreno de la razón práctica, no desde la teórica.

*“Lo propio de la posición de Kant en este texto puede designarse, en efecto, como la sabiduría negativa de la imposibilidad de una solución teórico-especulativa al problema de la teodicea, sabiduría que tiene su otra cara en la transformación de la doctrina iluminista de la justificación de Dios en una suerte de metáfora a favor del uso práctico de la Razón pura, a la que el hombre tiene derecho, y que brota de esta misma.”*¹⁶⁵⁸

El hombre no alcanza ningún conocimiento que solucione el desajuste entre el mal en el mundo y la exigencia de justicia; no hay teodicea especulativa posible. Pero esta crítica despeja el terreno para otro tipo de teodicea, que nace de la razón práctica.¹⁶⁵⁹ En este nuevo discurso el mal es reconocido como tal y combatido, no se busca una defensa o una justificación como la de los amigos de Job.¹⁶⁶⁰ La idea de Dios toma relevancia, pero no como un saber o como un deber, sino por la esperanza. La esperanza es el camino que le queda a la religión y a la teodicea. Cualquier otra vía supone caer en la hipocresía de negar el mal en el mundo o de tratarlo como un medio, relativizarlo. La esperanza sólo puede surgir de la demanda de justicia de la propia razón y da lugar a una fe racional.

Éste es el postulado de la existencia de Dios, tomado desde el problema del mal. La auténtica teodicea implica esta prueba, ya que el hombre deja de jugar a ser el abogado de Dios. El mismo Ser supremo toma ese papel a través de la razón práctica¹⁶⁶¹. La razón pone de relieve el mal y la falta de justicia en el mundo, y eleva la voz al cielo. Esta queja, que se halla hasta en el entendimiento común, apela a otro orden de cosas. Partiendo de

¹⁶⁵⁷ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 237-238; cfr. Langthaler, Rudolf, “«Gott ist doch kein Wahn.» (Kant) Perspektiven einer «natürlichen Theologie» in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, pág. 68- 69.

¹⁶⁵⁸ Callejo Hernanz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo.” en *Occidente: razón y mal*, pág. 108.

¹⁶⁵⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 238.

¹⁶⁶⁰ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 265- 266, A 215.

¹⁶⁶¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 264, A 213. La idea de la que la razón práctica es la que juega el papel de hermeneuta es retomada por Kant en su escrito de *Der Streit*, pero refiriéndose a la interpretación de las Escrituras. Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 38, 41. Pero en ambos aspectos se ve la paulatina identificación entre la idea de Dios y la razón práctica universal. En esta idea se profundizará en el siguiente capítulo, aunque ya se ha mencionado en alguna ocasión.

ahí se postula la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. La razón práctica se convierte en la clave hermenéutica para juzgar la historia desde la esperanza. Kant pone de ejemplo la doctrina cristiana como representación de esta queja y esta esperanza,¹⁶⁶² asumiendo el mal como mal y confiando en la omnipotencia divina, al menos para la otra vida.

*“la omnipotencia de Dios no es, en la Biblia, la constatación de un logro, sino la expresión de una esperanza. Más que una presencia, la omnipotencia es un anhelo (...) La creación sólo estará completa al final de la historia. La protología es inseparable de la escatología (...) Sólo entonces se manifestará la justificación de Dios (teodicea).”*¹⁶⁶³

La justificación queda patente en esos gritos desde el dolor y la injusticia, que se ven incluso en Jesús, figura del hombre, en la cruz.¹⁶⁶⁴ El grito se convierte en la respuesta, pero una respuesta negativa desde la esperanza, desde la fe. Por ello no se puede garantizar nada desde la razón especulativa, cualquier discurso suyo fracasa ante la queja de la razón. Pero la contestación de la razón práctica no es otra que el deseo de que un Ser supremo arregle las cosas, sin sustituir nuestra acción, nuestro esfuerzo, sino completándolo allí donde nuestra finitud no alcance. La auténtica teodicea es la fe racional, es decir, el esperar, como propone el cristianismo, la manifestación de ese Dios, no sólo moral, sino también todopoderoso.

La Teodicea pone en juego la relación entre las cualidades morales y la omnipotencia. Es la eterna pregunta de cómo un Dios bueno permite el mal, cuyas posibles respuestas pasan por pensar que o no quiere evitarlo y no es bueno, o no puede y no es omnipotente, o no sabe y entonces no es omnisciente. Ese es el dilema que ya propone Epicúreo sobre estas dos cualidades del Ser supremo. Curiosamente cabe destacar que el catolicismo en su credo da relevancia a la omnipotencia, cuando afirma: “Creo en Dios, todopoderoso”. Quizá como un acto de fe, una esperanza de que ese Dios, que debe ser moral, irrumpa en la historia y repare los males y las injusticias.

La fe moral es el derecho del hombre a la esperanza. Pero una esperanza que implica, por un lado, el poder moral de abrir otra historia, otro territorio; y, por otro, el

¹⁶⁶² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 127- 129, A 229- 232.

¹⁶⁶³ Fraijó Nieto, Manuel, “El mal: así lo afronta el cristianismo”, en *Occidente: razón y mal*, pág 44.

¹⁶⁶⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 60- 62, B 73- 76; Ak, VI, 72, B 94- 96.

silencio de Dios en esta historia, en el mundo sensible. El mundo o la historia es el lugar donde predomina el mal, pero donde la razón práctica hace oír su voz¹⁶⁶⁵ y por ello hay también actos buenos. En la historia se hace patente ese desajuste o, incluso, se puede llegar a pensar que la historia es ese desajuste. Por ello dirá Kant en *Die Religion* que la historia comienza con el mal¹⁶⁶⁶. Pero también es en la historia donde se puede exigir que se realice lo que ordena la razón práctica con tanta insistencia. La historia es, para Kant, el proceso en el que el desajuste se va aminorando, un progreso hacia un mundo regido por la legalidad. De ahí que la historia quede como.

*“ese acontecer al margen del juego para echar en falta la justicia, para exigirla entonces, y hasta para esperar que acontezca, alguna vez, un mundo según ella.”*¹⁶⁶⁷

La historia es el lugar de la lucha¹⁶⁶⁸, de la queja de la razón. Esta noción de historia se pone en relación con la moral para demandar un mundo mejor. Pero nace de la falta de Dios, de su silencio. La libertad del hombre se da gracias a la ausencia de Dios. Aunque aquí se introduciría otro asunto: el de Dios y la libertad. ¿Puede darse la libertad si existe un Dios omnisciente y omnipotente?

Ésta es la respuesta de Kant a la teodicea especulativa. La apelación a la libertad del hombre y su derecho a la esperanza. La primera precisa que Dios deje al hombre solo con su libertad. La segunda es una demanda de sentido por parte del ser racional finito, que es asunto de fe. La teodicea práctica es crítica y es fe¹⁶⁶⁹.

La diferencia entre la teodicea especulativa y la que surge desde la razón práctica es que la primera pretende reducir el mal moral (*Böse*) a un mero mal extramoral (*Übel*). Esto implica que la maldad del hombre es sólo un defecto de su finitud, de su naturaleza, que no puede ser imputado¹⁶⁷⁰. Pero el mal moral, que en alemán se distingue con el término *Böse*, depende de la libertad. La teodicea de Leibniz y de la razón especulativa rebajan el mal, al contrario de lo que hará Kant con su idea del mal radical¹⁶⁷¹. El mal como propensión natural implica la libertad del hombre. Se podría interpretar la historia

¹⁶⁶⁵ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 458, B 438.

¹⁶⁶⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 19, B3.

¹⁶⁶⁷ Callejo Hernanz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo,” en *Occidente: razón y mal*, pág. 131.

¹⁶⁶⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 97, B 134.

¹⁶⁶⁹ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255- 271, A 218.

¹⁶⁷⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII. 258- 259, A 202.

¹⁶⁷¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 30, B 23.

como el retiro, el descanso de Dios.¹⁶⁷² De tal forma que en esto se convierte la historia, en el lugar donde el hombre puede ser malo, pero puede también ser bueno. El fin de la historia queda pospuesto, porque queda en manos del hombre como ser moral. La verdadera teodicea consiste en reconocer esto, en dejar al hombre convertirse en un dios o en un demonio, y en el esperar de Dios la felicidad que le corresponde según la justicia.

2.2.3.3. La teodicea y la libertad.

Sin embargo, se percibe la tensión de este argumento porque no corta de raíz la queja, el pleito contra Dios, sino que lo mantiene. El mal radical (*Böse*) es obra del hombre,¹⁶⁷³ no de Dios; fruto de su libertad, ésta lo puede elevar por encima de su animalidad¹⁶⁷⁴ o hundirlo en el Hades.

Pero ¿qué ocurre cuando el mal físico recae, sin intervención del hombre, sobre los inocentes? No parece que sea posible contestación alguna, ya que casi es un insulto intentar una teodicea frente a ciertas situaciones. ¿Qué Dios bueno permite el mal cuando puede evitarlo? ¿Qué tribunal absolvería a un acusado, que pudiendo evitar un mal, no lo hace? La teodicea vuelve a surgir, ¿cuál es el camino? Queda sólo elegir entre la bondad y la omnipotencia de Dios. Parece que Dios ha desaparecido de la historia, no sólo para dejar al hombre en su libertad, sino para no impedir el mal y la injusticia. Es el silencio o la muerte de Dios, vinculada a la nostalgia de Dios, que se manifiesta en el grito de la razón práctica que pide justicia.¹⁶⁷⁵ Al hombre le queda esperar “como si” hubiera un Dios que fuera a hacer justicia, pero obrar “como si” no lo hubiera, es decir, sin permitir que su autonomía se convierta en heteronomía. Se ha adentrado en el territorio de la fe.

*“Aun cuando, tras la muerte de Dios, el creyente a lo Bonhoeffer se ha de acostumbrar a vivir como si Dios no existiera, atsi Deus non daretur, su fe, pero asimismo su esperanza (...) y, por supuesto, la caridad hacia sus semejantes, todo ello le anima a confiar en que su esfuerzo moral pueda contribuir a la realización, sobre la Tierra y en los Cielos, de esa utopía que los cristianos han venido llamando el Reino de Dios.”*¹⁶⁷⁶

¹⁶⁷² Callejo Hernanz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo,” en *Occidente: razón y mal*, pág. 133, 137-139.

¹⁶⁷³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 31, B 24- 25.

¹⁶⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 27- 28, B 18- 19.

¹⁶⁷⁵ Cfr. Muguerza, Javier, “Ética sin teodicea”, en *Occidente: razón y mal*. pág. 71-77.

¹⁶⁷⁶ Muguerza, Javier, *Ibidem*, pág. 79.

Esto se traduce en una demanda de sentido¹⁶⁷⁷, en la esperanza en un Ser supremo que fuera a arreglar el desbarajuste entre el obrar y las consecuencias del mismo. Si la teodicea trata de leer la historia como un texto y de ahí partía el discurso de Leibniz¹⁶⁷⁸, la teodicea kantiana sigue intentando leer en la historia el sentido¹⁶⁷⁹, pensar que los acontecimientos esconden un hilo invisible. La diferencia es que Kant se da cuenta de que esto es sólo un problema de fe, de modo que llevarlo más allá resulta vano e injusto para quién sufre. Esto es lo que supone cualquier teodicea, incluyendo la de Kant, la búsqueda de una coherencia dentro de la trama. La religión propone un sentido, un final a la historia, aunque este final no pertenezca al mundo sensible. La historia es el devenir de la especie humana en el mundo fenoménico, mientras que la religión es la esperanza del individuo en el mundo nouménico.

Ese el punto de divergencia entre Kant y Leibniz. El filósofo de Königsberg puede proponer una teodicea, entrar en el terreno de la fe, porque conoce los límites de la misma. El argumento moral de la existencia de Dios sólo cabe proponerlo si el formalismo ético no sufre ningún desajuste.¹⁶⁸⁰ El salto a la religión se puede dar a condición de mantener una moral desinteresada, es decir, de mantener intacta la acción libre.¹⁶⁸¹ De esta forma, aunque se parta de la esperanza en la omnipotencia divina, el hombre sigue siendo el agente de la acción. La libertad no se ve perjudicada, mientras la religión y la fe no irrumpen en su territorio. Por ello la teodicea auténtica se resuelve no sólo con el restablecimiento del pleito contra Dios como tal, sino también como la consolidación de la autonomía de la voluntad y del derecho del hombre a la esperanza.

Quizás este derecho pueda tenerse como sólo un consuelo imaginario, la meta ucrónica que se traduce en el argumento moral de la existencia de Dios. Pero hay que tener en cuenta que esto sería alejarse de la idea de Kant, ya que para él el Dios del teísmo surge de la razón práctica como una exigencia subjetiva. No deja de ser un problema de fe, ahora bien, esto no le quita importancia. Es la cuestión más acuciante para el hombre, la pregunta más esencial, o, como diría Kant, donde se pone en juego los fines esenciales

¹⁶⁷⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 143, A 258.

¹⁶⁷⁸ Cfr. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

¹⁶⁷⁹ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 264, A 210.

¹⁶⁸⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VIII, 3- 4, B III- VI.

¹⁶⁸¹ Cfr. Pardo, José Luis, *Esto no es música*, pág. 126

de la razón.¹⁶⁸² Es sólo fe, pero en la satisfacción de esta demanda se juega el hombre el sentido de su historia¹⁶⁸³.

El postulado de Dios se reviste de una importancia crucial, ya que se plantea la contestación al dilema de la teodicea. Pero su importancia entra en tensión con los límites de la fe o, mejor dicho, con los límites de los discursos especulativos y prácticos de la existencia de Dios. La respuesta ante el mal y la injusticia debe ser doble: el dejar al hombre con su libertad, a pesar de su propensión al mal; y el mantener la esperanza en una satisfacción, aunque sea en otra vida. Pero todo ello no puede impedir que la ley se imponga al hombre con toda su belleza y su obligatoriedad¹⁶⁸⁴. La teodicea muestra la tensión entre las dos vertientes kantianas: la ética y la utópica. La respuesta ante el mal involucra al hombre como su posible causante y le exhorta a remediarlo. Se apela a su libertad. Pero, a la vez, se abre el camino a la fe. Siguiendo la línea argumentativa de Javier Muguerza¹⁶⁸⁵ se deben dar ambas respuestas: la de la esperanza y la del deber. La primera por la naturaleza finita del hombre, la segunda por la autonomía de la voluntad. Ésta viene a prevenir del peligro de la esperanza, a pesar de su necesidad, ya que no sólo puede hacer tambalear el edificio ético, sino que puede convertirse en una ofensa frente a las víctimas. Frente a ello el deber se levanta para combatir el mal, sin recurrir a ninguna justificación.

Esto puede verse en cierta analogía con la doble tradición respecto al mal en la doctrina cristiana: la lucana o sinóptica y la paulina. Esta segunda parte del génesis y se abre con la cuestión sobre el mal como pecado, es el mal moral que surge de la libertad del hombre. La primera, sin embargo, enraíza con el libro de Job, es el mal como injusticia o mal desgracia. El mal culpa, pese a su popularidad en la tradición cristiana, no es el que causa mayor problema para el discurso de la teodicea, sino el mal del inocente. De ahí parte la interpretación del libro de Job que realiza Kant.¹⁶⁸⁶ La teodicea especulativa es desarrollada por los amigos de Job, mientras que el auténtico discurso, que nace de la razón práctica, es el que proclama Job y que se convierte en una queja, en una crítica. La crítica surge desde la sinceridad, sin pretensiones de ganar el favor de Dios. Pero ambos

¹⁶⁸² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 120, A 216- 217; Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 52- 53.

¹⁶⁸³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 143, A258.

¹⁶⁸⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3, B III- IV

¹⁶⁸⁵ Cfr. Muguerza, Javier, “Ética sin teodicea”, en, *Occidente: razón y mal*. El mismo tema lo aborda también en *La razón sin esperanza*, pág. 64-67.

¹⁶⁸⁶ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak. VIII, 265-267; A 213- 217.

discursos tienen que reconocer su ignorancia, piensa Kant, y Job sólo es superior porque es sincero y no busca adular a Dios. El mismo discurso se divide en dos partes: una primera es la queja del inocente¹⁶⁸⁷, la segunda es la respuesta de Dios¹⁶⁸⁸. Esta segunda parte es la que entra en el terreno de la fe, donde al hombre no le cabe más que esperar en que la omnipotencia divina se revele. De ahí que se apele a una sabiduría superior, que corre el riesgo de volver a los discursos falsos de la justificación; pero que el hombre, desde su razón práctica, no puede evitar. Es el problema de la esperanza, raíz del postulado de Dios, de su Reino y de la inmortalidad del alma.

La tensión mantiene, por un lado, el rigorismo de la ley, por el otro, la apelación a la esperanza. Aparece una nueva dualidad en la filosofía kantiana, que consiste en esta doble vía de la razón práctica,¹⁶⁸⁹ la cual, a su vez, conduce a la tensión entre la libertad y la esperanza, entre el formalismo y el utopismo. Al igual que en la anterior tensión entre las dos legislaciones, la de la naturaleza y la de la libertad; esta doble vía se va a mantener, sin que se pueda decantar por uno de los dos caminos claramente. Según Kant ambos son necesarios, aunque el primado lo lleva el formalismo, ya que constituye un a priori de la razón. Pero el postulado de Dios y la religión, o cualquiera de sus variantes propuesta por Kant, se abren camino en él.

“«Was darf ich hoffen?», «¿Qué me cabe esperar?», la respuesta a la cual podría igualmente bien encerrar un pronóstico fáctico (...), o podría encerrar un proyecto ético (...), o podría encerrar finalmente un acto de confianza propiamente elpídica y, lo que es más, confianza religiosa o teologal, que también podría ser un acto de desconfianza (...), instancias todas ellas tras las cuales aparecen sucesivamente implicadas la filosofía de la historia, la filosofía moral o ética y la filosofía de la religión de Kant, constituyendo otras tantas perspectivas filosóficas desde las cuales abordar el esperar humano.”¹⁶⁹⁰

La teodicea es un asunto de fe, porque es una versión del postulado de la existencia de Dios. Pero que se basa en mantener, a pesar de la tensión, la moral como condición de

¹⁶⁸⁷ Cfr. Job. 3- 37.

¹⁶⁸⁸ Cfr. Job. 38- 42.

¹⁶⁸⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 35, 41- 42.

¹⁶⁹⁰ Muguerza, Javier, “Ética sin teodicea”, en *Occidente: razón y mal*, pág. 88.

la fe. De ahí que la queja de Job nazca desde la sinceridad¹⁶⁹¹ y desde saberse bueno, inocente. Me permito volver a citar en esta ocasión al mismo Kant:

*“Pues con esta actitud interior probó que no apoyaba su moralidad sobre la fe, sino la fe sobre la moralidad; y cuando esto es así, la fe, por débil que sea, es de una clase más pura y más auténtica. En una palabra, es la clase de fe que instituye una religión, no de la solicitud de favores, sino de la vida buena.”*¹⁶⁹²

Quedan dos cuestiones que surgen de esta crítica a la teodicea. La primera es la posibilidad de que la teodicea se convierta en una antropodicea. La culpa no sólo recae sobre el creador, sino que la criatura, como co-legisladora, es decir, como ser moral, también debe prestar su declaración ante el tribunal de la razón. Y cabe preguntar ¿qué causa más intranquilidad, más pavor, el mal que Dios no parece querer evitar o el que surge de nuestro propio corazón? ¿El terremoto de Lisboa o Auschwitz? La esperanza responde al primero, ya sea desde la historia, desde la política, o desde la religión; pero ¿qué contestación halla el hombre cuando se enfrenta a su propia corrupción?, ¿qué solución le queda? El hecho de que el hombre pueda llegar a ser un ángel o un demonio es fruto de la libertad.¹⁶⁹³ La teodicea es una respuesta a la cuestión de la esperanza, se cifre ésta donde se cifre. El problema que le urge al hombre es qué hacer con su libertad. No es tanto un problema de esperanza, sino del uso de su libertad y, por tanto, de la razón práctica. Resalta en este aspecto el formalismo con toda su rigidez, la vía utópica nada puede decir aquí, sin que caiga la obligatoriedad de la ley, aunque no hay que olvidar que en *Die Religion* el camino utópico se atreve a proponer la noción de gracia, como ayuda a la buena voluntad¹⁶⁹⁴.

Este formalismo lo acepta el hombre, en mayor o menor medida, sin embargo, ¿quién es capaz de mirarse a sí mismo sin excusas ni maquillajes, como lo hace Dorian Gray, y aguantar la visión? ¿Cómo se soporta el hombre a sí mismo, si se sabe responsable del mal? Pero si, además, se tiene en cuenta que el mal radical implica a toda la especie¹⁶⁹⁵, eso supone que cada uno carga con la posibilidad de ese mal, de ese demonio. La verdadera injusticia nace de su propio corazón. Si Dios comparece en el tribunal de la

¹⁶⁹¹ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 261, A 215- 216; *MS*, Ak, VI, 429- 430.

¹⁶⁹² Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 267, A 217.

¹⁶⁹³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 31, B 25.

¹⁶⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 45, B 50.

¹⁶⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 21- 22, B 8; Ak, VI, 32, B 26- 27.

razón práctica, el hombre también, ya que esta razón es la voz de la conciencia, juez inflexible de la conducta. Quizá Dios sí tenga alguna repuesta, pero ¿qué respuesta le queda al hombre? ¿De dónde proviene esa raíz de maldad, el origen de Auschwitz? La teodicea tiene una cara que se vuelve contra el hombre, se convierte en antropodicea, o, mejor dicho, en acusación del hombre. Esta idea la representa Kant en toda su extensión con la noción de mal radical,¹⁶⁹⁶ que escandalizó a sus contemporáneos. La diferencia con otras doctrinas, como puede ser la de Hobbes o la de Lutero, es que el filósofo de Königsberg abre un abismo insondable en el hombre, una oscuridad en su corazón, con la que tiene que luchar el bien. No es que el hombre sea un diablo, incapaz de bien, pero hay en él una propensión al mal,¹⁶⁹⁷ que escandaliza mucho más que los desastres naturales o los infortunios que se puedan sufrir. Pero esto se tratará con más detenimiento en el tercer capítulo, que se centra en el análisis del texto *Die Religion* y que es donde Kant desarrolló dicha tesis.

El segundo problema que levanta esta crítica a todo discurso especulativo, por su fracaso a la hora de explicar el mal en el mundo en relación con una divinidad, y es que el propio Kant parece caer en él en algunos escritos. El mejor ejemplo de ello son los textos de antropología, con la tesis de la insociable sociabilidad del hombre, pero su huella se puede seguir también en las obras de política e, incluso, de religión. Si se toma de ejemplo el antagonismo natural, con el que Kant define al hombre, se ve que se propone como una argucia de la Naturaleza, para espolear al hombre y que desarrolle su máximo potencial. Esta Naturaleza es sinónimo de Dios o de Providencia, una de las versiones de la esperanza y de su postulado, aunque no se trata de un Dios en el sentido teísta.

No se puede negar la analogía, pero destacando también una constitución o modo de ser diferente. En primer lugar no se considera a esta Naturaleza como omnipotente ni omnisciente ni creadora del hombre, y en segundo lugar es un principio regulativo. Según estas obras de Kant el mal sería un medio más. Los argumentos utópicos corren el riesgo de justificar al mal, como un medio para el desarrollo pleno del bien. Esto los conduce a la teodicea.

Esta posibilidad de caer en el discurso vano de la teodicea es el riesgo que corre toda contestación a la tercera pregunta del Canon. Quizá la única salida desde la

¹⁶⁹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 29, sigs, B21, sigs.

¹⁶⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak VI, 37, B 36.

perspectiva kantiana es reconocer el mal como mal, sin rebajar su estatuto, y el derecho del hombre a tener esperanza. Por ello puede proponer esos discursos utópicos, ya sea desde la filosofía de la religión, desde la filosofía de la historia o desde la política. Según Kant hay un derecho a la utopía, si se la reconoce como tal y, a la vez, se hace todo lo posible por realizarla. Se puede esperar un Reino de Dios, cuando se ha cumplido o, al menos, intentado, con la ley. Se puede buscar una justificación al mal, mientras se lo tenga por tal, se luche contra él y no se eleven discursos vacíos, que- como diría Job- ofenden a Dios por ir contra la verdad práctica. Quizá por esta línea se explique por qué Kant acaba identificando a Dios con la propia razón práctica en los escritos póstumos.¹⁶⁹⁸

Se podría concluir que Kant también habla del mal como un medio para el desarrollo del hombre¹⁶⁹⁹, pero, a la vez, mantiene su tesis del mal radical y su queja a Dios. La primera, causada por la libertad, se convierte en una acusación contra el hombre; la segunda lleva a postular la existencia de Dios. El mal es el gran obstáculo y el camino hacia el Ser supremo, como se afirmaba al comienzo de este apartado citando a Manuel Fraijó. Kant sigue siendo el filósofo de la tensión entre la naturaleza y la libertad; entre el formalismo y el utopismo; entre la libertad y la gracia; etc.

2.3. Conclusiones de la segunda parte.

Antes de ver la interpretación de la religión cristiana que hace Kant y mostrar la noción de Dios que resulta de ella, parece oportuno sacar algunas conclusiones de este segundo capítulo, en el que Kant pasa de una moral pura a una fe racional y se adentra en el territorio de la religión. Para exponer las conclusiones se va a seguir el mismo hilo conductor que en se ha usado en la exposición de las ideas de Kant, comenzando, pues, por la importancia de la fundamentación y de la pureza de la ley y terminado por la necesidad y el peligro que entraña la instauración de la religión.

2.3.1. La aporía del *Faktum* de la razón práctica.

Kant intenta en los escritos prácticos formular y explicar la ley moral tanto en sus condiciones de posibilidad, como en su fuerza y pureza; por ello acaba partiendo de la

¹⁶⁹⁸ Cfr. Kant, *Opus postumo*, XXI, 144-147.

¹⁶⁹⁹ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 20-22.

misma ley como hecho innegable de la razón. En caso contrario la moral perdería validez y el hombre sería un mero autómatas.

En el terreno práctico, que pone en juego los fines esenciales del hombre, no hay demostración, ni se puede partir de la experiencia para fundar a la moral, ni se halla otra vía para una fundamentación moral completa. La razón encuentra su axioma, el punto de partida: la conciencia moral. Así el deber queda como un *Faktum der Vernunft*. La crítica ahonda en los últimos cimientos de la estructura y encuentra la libertad como *ratio essendi* del deber. Hay acciones que despiertan un respeto, porque son originarias, son fines en sí, y nuestra cabeza se inclina ante ellas. Realmente nada conviene más a la razón que pensar un ser libre y con dignidad. Se está jugando sus más altos intereses y su propia realización, su fin supremo.

Pero esto convierte a la misma ley en un *Faktum* y a la libertad en un postulado práctico, ahora bien un postulado del que el hombre sí puede saber algo a priori su existencia y su ley. La piedra de toque es la libertad o personalidad, sin ella no hay base donde ponerse a construir y el edificio cae como un castillo de naipes. De ahí el empeño de Kant en no fundar la ley moral en la experiencia, lo que implicaría la demolición de la ética.

Se puede destacar en este punto una aporía en el planteamiento kantiano. La idea de un *Faktum* de la razón práctica no encaja en la noción de experiencia del idealismo transcendental. Lo que la experiencia es para lo teórico, lo es la conciencia moral para lo práctico. Kant intenta destacar el carácter único que tiene este *Faktum*, aunque supone que el hombre debe tener conciencia de sí mismo como cosa en sí.¹⁷⁰⁰ Pero esto es la conciencia práctica: la propia conciencia moral es la conciencia que la libertad tiene de sí misma. El hecho de que el hombre se sepa libre es lo que le otorga dignidad¹⁷⁰¹.

Pero tener conciencia de sí mismo como cosa en sí resulta incompatible con lo que Kant había propuesto en la primera Crítica. Se tiene conciencia de ser libre pero no como objeto, pues la libertad no tiene la forma de ser del objeto, y por tanto no se tiene de ella una conciencia teórica, que es lo que había negado Kant en la *KrV*. Si se analiza detenidamente esa conciencia no puede desprenderse ni de la apercepción empírica ni de

¹⁷⁰⁰ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 263.

¹⁷⁰¹ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 434- 435.

la transcendental. De la apercepción empírica, o sentido interno¹⁷⁰², sólo se llega al mundo fenoménico, con lo cual la libertad quedaría fuera de este ámbito. Pero tampoco puede deducirse de la apercepción transcendental o la apercepción de reflexión¹⁷⁰³, ya que al ser transcendental y originaria no puede ser objeto, no puede darse. Se da como acción consciente de sí, pero es una acción lógico transcendental, o sea, una acción ideal, no real, como real es la libertad. Cuando yo conozco la mesa no estoy transformándola, sino sólo objetivándola, y eso no es una acción real, sino ideal. Pero la libertad es una acción real e ideal, es decir, una acción real que sabe de sí, y por tanto no es una mera apercepción. Kant tiene que ampliar la noción de experiencia¹⁷⁰⁴, dando cabida a este hecho de la razón práctica, no como un objeto de conocimiento, sino como una acción originaria. Aunque concretamente el hecho de conciencia es la ley moral, mientras que la acción originaria es la libertad conformándose a esa ley.

La ley moral eleva su voz al hombre y constituye el único hecho de la razón práctica. Pero ¿desde dónde? ¿Cuál es el origen del deber? La personalidad, esto es, la libertad, contesta el mismo Kant¹⁷⁰⁵. Sin embargo, ¿cuál es el origen de la personalidad?, ¿en qué se funda? En que el hombre y todo ser racional es un ser originario, libre, que se da a sí mismo la ley, que es fin en sí mismo, que no debe ser tratado como puro medio.

¿Qué respondería Kant ante hombres en los que la ley no despertara el respeto?, ¿ante seres racionales finitos que no oyeran esa voz de la conciencia, que es la razón práctica? Diría que no son hombres, sino un pueblo de demonios.¹⁷⁰⁶ Esto plantea un problema, que ya ha sido destacado a lo largo de la exposición: la dependencia, al menos para el hombre, que hay entre la ley y el sentimiento moral. Pero ¿qué respuesta cabe? ¿Sólo la afirmación de que la ley es un *faktum*? La libertad y la personalidad, origen del deber, quedan como incognoscibles desde el punto de vista teórico. Esto se debe a que no son objetos, sino conciencia y acciones, tienen otro modo de ser. ¿Cuál es el origen de esa personalidad, que dota al hombre de valor, constituyéndole como fin en sí? Es la libertad, como acción originaria y apertura o fundamento del reino de fines, alfa y omega

¹⁷⁰² Cfr. Kant, *KrV*, A 117, nota a pie de página. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. pág. 52, 55, 122.

¹⁷⁰³ Cfr. Kant, *Anthropologie*, Ak, VII, 134, 161; *KpV*, Ak, V, 153.

¹⁷⁰⁴ R. Rovira destaca los problemas a los que conduce esta aporía y lo que supone para el idealismo transcendental la necesidad de ampliar la noción de experiencia. Me remito en este punto a su crítica. cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 265-268.

¹⁷⁰⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 86-87, A 154- 155.

¹⁷⁰⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 35, B 32; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 366.

de la acción. Se adentra en el terreno de la realidad en sí, que ha sido declarada incognoscible desde el punto de vista teórico. Pero resulta que el hombre no es sólo un ser cognoscente, sino también actuante, y además de la conciencia o conocimiento objetivo, tiene también conciencia de él como acción originaria, es decir, tiene también conciencia moral, y partiendo de ahí se puede afirmar la existencia real de la libertad. Se tiene de ella un conocimiento práctico, el único posible, pues la libertad no es un objeto, una substancia, sino una acción real-ideal, o sea, una acción real que sabe de sí.

2.3.2. El silogismo práctico y la fundamentación de la ley moral.

Se puede plantear este mismo problema de la fundamentación de la moral desde otra perspectiva. La cuestión es dónde fundar un silogismo práctico, dónde asentar los juicios morales que realiza el hombre. No se busca una respuesta de índole psicológica que señale el origen de esa obligación en la educación, en la represión o en cualquier otra causa, sino la contestación a por qué tales normas constituyen un deber.¹⁷⁰⁷ El hecho del que parte Kant es algo obvio, ya que el hombre realiza esos juicios. De ahí que afirme que la moral es un hecho, un *facktum*.¹⁷⁰⁸ No se busca plantear si el hombre es un ser moral, sino de dónde proviene los juicios que él realiza. La cuestión clave es, pues, *¿cómo son posibles los juicios morales?* Para llegar a ellos, Kant piensa que basta con aplicar la fórmula o fórmulas del imperativo categórico.

En este apartado se va mostrar, en primer lugar, que la fundamentación axiológica es la única salida posible que le resta a Kant para evitar tanto caer en la *falacia naturalista* como en una regresión al infinito o en un argumento de autoridad. Conviene aclarar que Kant no propone en ningún momento una *falacia naturalista* ni una regresión al infinito. En segundo lugar se va a destacar el problema de la jerarquía de las leyes morales.

Quizá para intentar aclarar esta cuestión de la fundamentación de la moral cabría, siguiendo el análisis de Muguerza, diferenciar, en primer lugar, lo que es un juicio y lo que es un enunciado¹⁷⁰⁹. Los juicios morales no buscan ser verdaderos o falsos, sino que contienen una prescripción. Aristóteles ya marcó la diferencia entre la razón teórica y la práctica en varios pasajes de sus tratados éticos, en donde destaca que el juicio de la

¹⁷⁰⁷ Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 25.

¹⁷⁰⁸ Cfr. Muguerza, Javier, *Ibidem*, pág. 30.

¹⁷⁰⁹ Cfr. Muguerza, Javier, *Ibidem*, pág. 42.

prudencia no se caracteriza por ser verdadero o falso, sino por ser bueno o malo.¹⁷¹⁰ Queda bloqueado el paso del *ser* al *deber*, es decir, lo que se ha llamado la *falacia naturalista*.¹⁷¹¹ Hay que tener en cuenta que Kant no cae en este error, sino que él parte de la ley moral directamente.¹⁷¹²

El problema de la *falacia naturalista* busca una justificación de los juicios morales, un porqué de nuestra conducta y prescripciones morales. Un camino para argumentar un juicio moral, al margen de la *falacia naturalista*, es remitirse a otro juicio de valor, pero ¿hasta dónde puede llegar ese buscar razones? Si para dar razón de un comportamiento o juicio moral se remite a otro y a otro, y así hasta el infinito, la moral pierde validez. La pregunta del porqué, si continúa sin ningún límite, sacude como un terremoto ese barrio destartado y céntrico de la ciudad del Lógos¹⁷¹³.

*“Ahora bien, sería completamente irracional- esto es, contrario a nuestro propósito de «dar razón» de nuestros juicios morales- remontarnos al infinito en una sucesión de prescripciones o de normas, cada una de las cuales estaría necesitada de justificación (...) Repárese en que, cuando preguntamos: « ¿por qué? », lo que hacemos es- como se ha dicho- pedir razones de por qué deberíamos hacer algo. A esta pregunta no se le ha contestado mientras nuestro «Por qué» no haya cesado de replantearse. Y, si hubiera de replantearse incesantemente, es que no habría razones para nuestro deber.”*¹⁷¹⁴

El buscar razones implica justificar nuestra conducta como sujetos libres, no acatar simplemente las normas externas, las cuales, como Kant mostró, no tienen por qué tener un sentido moral.¹⁷¹⁵ No parece que se pueda proponer un cadena interminable de porqués, ni remitir a un juicio fáctico¹⁷¹⁶, ni mucho menos recurrir a una obligatoriedad externa, venga la norma de una institución o de un ser supremo. Esta última tentativa de fundamentar la moral queda completamente vedada con la tercera formulación del imperativo categórico que convierte al hombre en colegislador. La postura de Kant será

¹⁷¹⁰ Cfr. Arist. *Et.Nic.* 1111b-1112a; 1140; 1143a- 1145a.

¹⁷¹¹ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa* 18, pág. 219.

¹⁷¹² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 31, A 56; Ak, V, 47, A 81; Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Pág. 29.

¹⁷¹³ Cfr. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Scgriften, Francfort del Main, 1960, I, 18.

¹⁷¹⁴ Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 46-7.

¹⁷¹⁵ La diferencia entre la legalidad y moralidad queda clara en la obra del filósofo de Königsberg, como ya se ha visto a lo largo de la exposición de este segundo capítulo.

¹⁷¹⁶ Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 48.

poner la libertad como piedra de toque, evitando así este problema. Sin embargo, conviene profundizar en ello.

Remitirse a un juicio fáctico es acabar en la *falacia naturalista*, esto es, pasar de un lenguaje descriptivo a uno prescriptivo.¹⁷¹⁷ Pero respecto a la vida práctica la razón no se contenta con enunciados, sino que busca dar razón del *ethos*. Si no se puede deducir un “debe” de un “es” es que este camino que va de lo teórico a lo práctico está cerrado.¹⁷¹⁸ Al fin y al cabo la deducción es un tipo de argumento en el que la conclusión está contenida en las premisas, es decir, la conclusión contiene lo que ya está dado. La falacia naturalista, al pasar de lo fáctico a lo normativo amplía la conclusión, violando una de las reglas básicas del silogismo. No puede haber mayor contenido en la conclusión que en las premisas.¹⁷¹⁹ Es, por tanto, una falacia lógica. Se puede afirmar que los argumentos de autoridad, en los que la norma moral viene de principios heterónomos, caen en este tipo de sofismas.¹⁷²⁰ Aunque para Kant en lo que caen es en la heteronomía, es decir, que si son cumplidas, eso se hace por miedo o para alcanzar alguna recompensa¹⁷²¹.

Cabría distinguir, como hace Muguerza, entre una justificación de la moral axiológica o deontológica, y una teleológica. La primera buscaría fundar juicios como “yo debo cumplir lo que he prometido” en juicios generales-más formales- como “Se debe cumplir lo prometido” o “No se debe mentir”. La consideración teleológica intentaría asentar la moral en proposiciones fácticas, como sería dar una orden basándose sólo en las proposiciones de que tal conducta produce esta o aquella consecuencia. Ante esto cabe la pregunta de si esa consecuencia es deseable o no. El silogismo escondería una premisa valorativa, que ordenaría perseguir determinados fines.¹⁷²²

Parece que la justificación axiológica es la única que queda como viable y es la que sigue Kant. Este axioma en la filosofía kantiana sería la libertad como autonomía o lo que es lo mismo la personalidad. Este es el primer principio de la ética kantiana, más allá del cual no cabe retroceder sin caer en esa cadena hasta infinito.

¹⁷¹⁷ Cfr. Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte I, sección I.

¹⁷¹⁸ Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 76; Cfr. Sevilla Segura, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Pág. 45-46, 48- 49.

¹⁷¹⁹ Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 79.

¹⁷²⁰ Cfr. Muguerza, Javier, *Ibidem*, pág. 80.

¹⁷²¹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 433, A 74; *KpV*, Ak, V, 147, A 265.

¹⁷²² Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 85-86.

La explicación axiológica implica unos principios generales, formales. En esto tanto Kant como Aristóteles estarían de acuerdo. Según Kant no cabe duda al proponer un imperativo formal, pero según Aristóteles también se encuentra en esta idea según la cual “*todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión,*”¹⁷²³ – o con la misma definición que da de prudencia.¹⁷²⁴ Estos principios tendrían que valer para cualquier código moral concreto, es decir, tendrían que ser universales.

Se puede destacar otro problema dentro de este ámbito de la fundamentación de la moral, que es el de la jerarquía de las leyes morales. Una vez que se ha asentado la universalidad de la ley moral cabe preguntar qué ocurre cuando dos principios chocan o se encuentran al mismo nivel, como propone la tragedia de Antígona¹⁷²⁵ ¿Qué principio debe hacerse valer por encima del otro? Por ejemplo en la elección entre una mentira dada para salvar la vida de un amigo¹⁷²⁶, o entre la obediencia a las leyes del Estado y la honra a un familiar. Para optar racionalmente entre un principio u otro, ¿no se haría alusión a otro código moral que estaría por encima de los demás códigos? Se tendría que establecer una jerarquía entre las máximas compatibles con la ley moral, y seguir la de mayor rango.

La propuesta de Muguerza de un preferidor ideal¹⁷²⁷, que juegue el papel de referente moral a la hora de elegir una máxima, podría compararse con la referencia aristotélica al hombre prudente¹⁷²⁸ o con el sujeto transcendental kantiano¹⁷²⁹. ¿Pero cabe realmente hablar de ese ideal moral o juega sólo un papel de regencia al que tender, como la idea de santidad kantiana?

*“Y es que ese límite ideal en que consiste la preferencia racional juega un papel regulativo en relación con nuestros códigos morales, comparable al jugado por la «verdad objetiva» respecto de nuestras teorías científicas.”*¹⁷³⁰

¹⁷²³ Arist. *Et. Nic.*, 1104a.

¹⁷²⁴ Cfr. Arist. *Ibidem*, 1139a-b; 1140a-b; 1141b.

¹⁷²⁵ Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 88.

¹⁷²⁶ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 431.

¹⁷²⁷ Cfr. . Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 91ss.

¹⁷²⁸ Cfr. Arist. *Et. Nic.* 1140a.

¹⁷²⁹ También cabría compararlo con el entendimiento común del que habla Kant en varias ocasiones y que hace referencia a la capacidad de juzgar moralmente sin necesidad de una razón cultivada. Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 36, A 64, Ak, V, 91, A163; *GMS*, Ak, IV, 403-4, A20-21; Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 210.

¹⁷³⁰ Cfr. Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza*, pág. 94.

Muguerza propone el diálogo entre los códigos morales para ir acercándose a ese ideal. Dicha salida sería compatible con la filosofía crítica de Kant, en la medida que el sujeto toma una postura crítica y busca encaminarse hacia ese ideal de santidad. También cabría compararlo con las tres normas del pensar que propone Kant en la *KU*. El filósofo de Königsberg habla de tres máximas: pensar por sí mismo, pensar poniéndose en el lugar del otro, y pensar siempre en concordancia con uno mismo. El primer principio supone un pensamiento libre de prejuicios¹⁷³¹, el segundo, que es el que interesa destacar en este punto, hace referencia a un pensamiento ampliado, y el tercero al pensar consecuente¹⁷³². Kant trata a la primera como máxima del entendimiento, a la segunda como la que es propia del discernimiento, y la tercera como la máxima de la razón. Como ya se ha dicho, la que conviene señalar en este momento es la segunda. El hombre tiene un modo de pensar ampliado cuando no se queda en sus condiciones privadas subjetivas y reflexiona sobre su propio juicio a partir de un punto de vista universal. Para determinar ese punto de vista universal tiene que ponerse en el lugar de los otros.¹⁷³³ Así como la ciencia avanza mediante el juicio de unas teorías y otras, de la misma manera se comportaría el hombre respecto a su vida práctica. Es la brújula de los juicios morales, pero, a la vez, permanece en un terreno que no es el de la experiencia, el del sujeto empírico¹⁷³⁴. Remite a un mundo que el hombre sólo puede pensar pero no conocer, no al menos teóricamente, porque no es un objeto de los sentidos, pero sí puede pensarlo desde la razón práctica, cuyas exigencias son las que nos orientan en el pensar.¹⁷³⁵

2.3.3. La independencia de la moral frente a todo motivo impulsor, incluido la idea de Dios.

De la evolución que hay en el desarrollo de la razón práctica desde el Canon hasta los escritos prácticos e, incluso, los de la filosofía de la religión se destaca la pureza de la ley moral frente a todo intento de heteronomía. En el primer capítulo se vio cómo Kant pone coto a las pretensiones dogmáticas de la razón teórica de alzarse por encima de sus

¹⁷³¹ Kant entiende por prejuicio la heteronomía de la razón, destacando la superstición como el mayor de los prejuicios. La ilustración, que es el intento de pensar por uno mismo, es que libera de los prejuicios. Cfr. Kant, *Was ist Aufklärung?*, Ak, VIII, 35.

¹⁷³² Ésta es la más difícil de alcanzar para Kant. Sólo se logra tras un seguimiento de las dos primeras.

¹⁷³³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 294- 295, B 158- 160.

¹⁷³⁴ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*. pág. 109.

¹⁷³⁵ Cfr. Kant, *Was heißt*, AK, VIII, 146- 147; *GMS*, Ak, IV, 403-404, A20-21.

posibilidades y en este segundo capítulo se ha visto cómo la ley queda libre de cualquier otra fundamentación que no sea ella misma.

Se alza una acción originaria, libre, pero en un ser, el hombre, escindido entre estos dos mundos, el sensible y el inteligible. La forma de armonizar las dos causalidades, la de la libertad y la de la naturaleza, no deja de ser complicada ni de darse por distintos senderos, entre los que se ha mencionado el postulado de la existencia de Dios. Pero el pensamiento de Kant lleva a esta encrucijada, a esta tensión entre lo sensible y lo inteligible, la naturaleza y la moral, la felicidad y la libertad. El hombre es sensible, sufre el influjo de las inclinaciones, pero también es inteligible, en cuanto que es capaz de darse a sí mismo la ley moral. La autonomía de la voluntad descansa en esta dualidad de legisladores. La libertad como piedra de toque de la moral implica la existencia de una parte sensible para hacerse notar por el hombre. Éste se hace consciente de la ley y de su propia independencia gracias a la oposición de lo sensible frente al deber. La consciencia de la libertad se apoya en esa lucha constante que libra el hombre contra su animalidad. Esto no quiere decir que la libertad se dé gracias a esta oposición, sino que el hombre se hace así consciente de ella.

Si la moral precisa de una independencia respecto a lo teórico, también lo hace respecto de la religión, la cual deja de ser el fundamento, aunque sea subjetivo, del deber. El conocimiento de Dios puede ser contraproducente, ya que puede llevar a acciones condicionadas, realizadas por miedo o por conseguir su favor. La única acción moral es la que es hecha por respeto a la ley. El conocimiento de Dios supondría acciones hechas según la letra del deber, pero no por deber, como ya se indicó al final del primer capítulo. El desinterés se vuelve un punto esencial en la moral kantiana.

Sin embargo, a pesar de esta autonomía de la voluntad se retoma la idea de Dios y se da el paso a la religión. Dicho paso no puede perjudicar en nada a la independencia de la ley moral. De ahí que Kant marque la jerarquía de los elementos del sumo bien. La buena voluntad debe ser la condición de la felicidad, cualquier inversión del orden conduce a imperativos hipotéticos. Lo mismo ocurre con la relación entre la moral y la teología; es la primera la que debe constituir el punto de apoyo de la segunda, nunca al revés. Se opone una teología moral a una moral teológica. Una moral teológica sólo puede proponer imperativos hipotéticos, fundados en la coacción o en la recompensa. Es la teología la que debe basarse en la moral y no a la inversa. Si se mantiene el orden, la

moral conduce a una teología y ésta a la religión, que no es otra cosa que la obediencia al deber como si fuera un mandato divino. Pero a esta conclusión no se puede llegar por el camino teórico ni presuponiendo la fe en primer lugar, ello acaba con la moral. Según Kant el orden de la argumentación es crucial, de ahí que afirme, ya en el Canon, que no obedecemos la ley por ser mandada por Dios, sino que es al revés, se la considera como divina por presentarse como lo más sagrado para el hombre y por constituir una obligación interna.

La necesidad de la independencia de la ley ha quedado suficientemente probada en este capítulo. Cabe destacar su importancia, ya que a ella queda supeditado todo. Hay una primacía de la razón práctica sobre la teórica, y una primacía, al menos en el orden del conocimiento, del formalismo sobre la utopía, de la autonomía de la voluntad sobre los postulados prácticos. Se ha destacado que esta primacía es al menos en el orden del conocimiento no por creer que las cuestiones de fe sean de mayor importancia que la ley moral, sino por considerar que plantean el paso ansiado de lo sensible a lo suprasensible y responden a las demandas de sentido que elevan la razón del hombre.

La fe y el problema de la esperanza son cruciales para el ser humano. El sentido de su obra le atañe hasta tal punto que está dispuesto a arriesgar su propia felicidad siempre y cuando halle motivo. La moral ordena sin necesidad de nada, pero al ser racional finito no le es indiferente qué resulta de su conducta en este mundo, porque exige que la historia se pliegue a un sentido. Todo ello implica una tensión entre estos dos puntos, la obligatoriedad, por un lado, y la exigencia de sentido, por otro¹⁷³⁶. Aunque la obligatoriedad de la ley tiene también en sí misma un sentido: que se realice la libertad según su modo de ser originario. Ahí nos va el ser o el no ser, y eso es lo esencial. Ambas, tanto la obligatoriedad como la demanda de sentido, son necesarias, no pueden ser reducidas la una a la otra, sino que el hombre precisa de las dos.

¹⁷³⁶ Cfr. Dörflinger, Bernd, “Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 179- 180.

2.3.4. La relación- tensión- entre la moral y el postulado de Dios y el de la inmortalidad del alma.

La religión y la felicidad son necesarias, pero a la vez entrañan un cierto peligro. Pueden poner en jaque la autonomía de la voluntad, introduciendo motivos impuros en la máxima. La tensión debe permanecer, si se quiere juzgar al hombre con toda su complejidad, en tanto que ser escindido entre dos mundos, el sensible y el inteligible. El formalismo le ordena sin mirar las consecuencias empíricamente desfavorables que puede tener la obediencia a la ley moral para uno mismo, es decir, sin que ese perjuicio empírico personal sea lo decisivo en la decisión y en la acción. Por ejemplo, compitiendo legalmente por el objeto de un deseo puede ser que otro se lo lleve, lo cual se podría evitar, sin embargo, actuando fraudulentamente; en ese caso se ha de actuar legalmente, aunque vaya en perjuicio de los propios intereses empíricos.

Su finitud le lleva a preguntarse por esas mismas consecuencias empíricas, por el mundo que queda detrás de sí. La apelación de justicia y sentido no se enfrenta, pese a las apariencias, a la obligatoriedad del deber ni a su autonomía; aunque puede llevar a una heteronomía. De ahí el problema de conciliar ambos elementos. La tercera pregunta del Canon sólo puede hacer acto de presencia cuando el fundamento moral está totalmente asentado, o, al menos, todo lo asentado que se puede, como ya se ha visto. El mismo Kant reconoce al principio de *Die Religion* que, sin necesidad de ello, la moral conduce a la religión¹⁷³⁷. Esta moral autónoma remite a la religión y a lo suprasensible.

Pero ¿qué ocurre si esta alusión utópica se introduce en la misma fundamentación? Mientras se quede en un papel secundario no parece que haya ninguna dificultad. El formalismo no precisa de nada, pero por la naturaleza del hombre, que se representa fines, lleva a los postulados y a las utopías. Sin embargo, se puede introducir la tensión en la misma base del deber; incluso la razón práctica tiene sus miras en un ideal como es la santidad. El respeto y la rigidez se ven acompañadas por la utopía y por cierta esperanza.

La idea misma de una solidaridad, expresada en la segunda formulación, es clave en este aspecto. El aceptar al otro (y a uno mismo) y tratarlo también como fin, como persona no tiene otro asiento que el mismo *Faktum der Vernunft*, del que ya se ha hablado.

¹⁷³⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 5- 6, B IX-X.

Implica que la conciencia se constituye como una valoración de la posibilidad del bien en los hombres. Se esconde la idea de que el hombre, siendo egoísta, tratando muchas veces al otro como medio, es también capaz de ser bueno, de respetarlo como fin en sí. Esta formulación es la base de la moral, el ser racional como fin en sí es la base de la moral. Según mi juicio, esta formulación es la clave de la moral kantiana, sin obviar la tercera, que propone la autonomía de la voluntad.

Cabe destacar que el peso moral, al menos desde mi punto de vista, recae más en esta segunda formulación- y en la tercera- que en la primera, que sólo hace hincapié en la universalidad y la abstención de motivos impuros. Sin embargo, Kant en la *KpV* eligió la primera, la de la universalidad, como la mejor formulación de la ley moral. Pero, a mi juicio, la carga moral la lleva el hecho de un ser que debe ser tratado con respeto, porque es libre, originario, porque se pone a sí mismo la ley, y es fin en sí mismo. Esto implica que la fundamentación del imperativo categórico se apoya en este axioma. Este axioma hace del hombre un ser activo, co-legislador, como muestra la tercera formulación, unión de las dos precedentes. Para ser legislador el sujeto debe ser un ser moral. La ética kantiana se revela como humanista, un humanismo que se abre a todo ser racional, no sólo al hombre. Este mismo humanismo conduce a una utópica, que se resuelve en la búsqueda de sentido. La noción de dignidad lleva ya explícitamente esta idea del humanismo. El hombre tiene dignidad, por ello es persona, capaz de superar su animalidad y alzarse al mundo suprasensible. El ser persona implica también que no obedece sin más a la ley, sino que él mismo se la da.

Todo ello pone de relieve aún con más claridad la tensión entre el formalismo y el ideal. La jerarquía entre la autonomía de la voluntad y los postulados se mantiene, pero, a la vez, se introduce la utopía en el lugar donde parecía habérsela expulsado. Pero esta utopía no es incompatible con la independencia moral de todo móvil sensible. La misma santidad como ideal es ejemplo de ello. La ley moral es santa y el hombre como ser moral puede en principio ser santo, pero por su naturaleza sensible esto se convierte en una meta inalcanzable. Kant busca la superación de esta tensión, pero sin poder prescindir de ella. El equilibrio se hace inevitable, cualquier paso hacia uno de los dos elementos lleva a un reduccionismo. La misma moral lo exige. Se hace irremediable el pensar la utopía, no sólo del bien sumo, sino de la misma santidad, que es uno de los elementos del bien sumo. Pero sin olvidar que las acciones morales son las que se hacen por deber. Cuando queda

excluido lo sensible de la acción, entonces se puede asegurar que la acción es moral, aunque siempre quepa la sospecha contraria.

Sin embargo en las acciones morales no tiene por qué haber ausencia de otros intereses. Es decir, si se persiguen los intereses personales no por eso se es inmoral. Inmoral se es si en esas decisiones la ley moral no tiene el mando supremo, la última palabra, no pone el marco dentro del cual se mueve la persona. Pero en mis acciones no es lo único que persigo. Solventar mi finitud es también un motivo necesario de mi acción, y lo contrario sería una locura. No obstante, mis acciones deben por ello realizarse en el marco de la ley moral, tomando la razón práctica y la libertad como guía última, pero no eliminando por completo todo rastro de finitud. Formalismo y utopismo están condenados a coexistir, si se quiere mantener el sistema kantiano, pero cada uno en el ámbito que le corresponde. Son como el momento alfa y omega para de una misma acción y exigencia racional.

2.3.5. El problema de la meta ucrónica.

La tensión nunca superada entre la moral y la esperanza implica un ideal inalcanzable, pero imprescindible para el hombre. Como ideal de la razón pura es por definición inaccesible, ya que es aquello que no tiene correlato sensible. El mismo Bien sumo, que es un ideal, es también la unión a su vez de dos ideales, el de la virtud y el de la felicidad.

¿Cómo pretende la razón que tal realidad se dé? Todo lo que ordena la razón ha de poder cumplirse, pero sus mandatos chocan con la realidad sensible, proponiendo metas fuera del alcance del ser racional finito. La misma santidad se convierte en un ideal, que será ejemplificado por la figura de Cristo. La postulación de Dios y de la inmortalidad surge como condición de posibilidad de la consecuencia de los mandatos de la razón, pero no impide que estas ideas sean imposibles de lograr, son una meta ucrónica, como propone Rodríguez Aramayo. Se presentan en el ser racional finito una exigencia de sentido, que le lleva a apoyarse en estos ideales, como son el de una paz perpetua, un Reino de los fines o un progreso asintótico¹⁷³⁸. No puede prescindir de ello, ya que se

¹⁷³⁸ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 26-27

enfrenta, sin religión o cualquier otra versión del bien sumo, a la desesperanza y el sinsentido. La religión es una respuesta a la pregunta por el sentido del obrar.

En esta respuesta se recupera un cierto eudemonismo, pero sólo como corolario necesario del deber. Ello es muestra del imperativo elpidológico que acompaña a la ley moral, a pesar del desinterés de ésta.¹⁷³⁹ Es la alusión a la esperanza y a la utopía, pero que parte de la misma tarea moral del imperativo y de la libertad, que tienden a la realización plena del bien. La moral kantiana parece necesitar de la fe, al menos como segundo ingrediente. La libertad y la razón práctica son las que se ponen a sí mismas como tarea la realización del sumo bien. Descubren que es una tarea que no pueden realizar plenamente ni en este mundo ni con las solas fuerzas del hombre, y por tanto postulan, o tienen derecho a postular que existirá vida más allá de la muerte, y un Dios que repare nuestra finitud y complete la obra moral emprendida por el hombre.

En este equilibrio entre una moral formal y una necesidad de sentido se mueve Kant. El constante acercamiento a los ideales utópicos, en los que se encuentra la misma santidad, lleva a pensar en esas metas inalcanzables. Es el motivo por el que en muchas ocasiones se ha criticado a Kant el proponer una moral excesivamente rígida, imposible de cumplir. Pero esta crítica olvida el elemento utópico y la alusión a la esperanza. El filósofo de Königsberg no expone una moral para seres superiores, sino que al contrario tiene muy en cuenta la finitud del hombre. De ahí la propia definición de éste como ser racional finito. Como indica Gómez Caffarena la filosofía de Kant gira en torno al hombre como centro descentrado¹⁷⁴⁰. La rigidez moral, propia del formalismo y de la fundamentación, halla su contrapeso en los postulados y en las versiones del Bien sumo¹⁷⁴¹.

Se ha afirmado y acentuado que la moral kantiana es formal, y así es interpretada. Pero no se debe olvidar que esa forma o ley moral es la conciencia que la libertad tiene de sí misma, y que por tanto la forma moral tiene ese contenido. Al no ser un contenido empírico, desde ese punto de vista empírico se queda ciertamente con la forma, y eso es lo que Kant hace ver en la *Analítica de la KpV*. Pero si se mira a la parte anterior, a la realidad que quiere ser realizada mediante el cumplimiento de la ley moral, o sea, a la

¹⁷³⁹ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Ibidem*, Pág. 52ss; 59-102; 114- 142.

¹⁷⁴⁰ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 28ss.

¹⁷⁴¹ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*. Pág. 26-27.

libertad como única realidad en sí que se puede afirmar con fundamento, entonces la moral kantiana no es meramente formal, sino la realización de un modo de ser real, de una libertad que es *Realität an sich*, y que busca su *Wirklichkeit*, su realización o *Verwirklichung*. Si se tiene en cuenta eso, se comprende que la moral kantiana no es simplemente formal, sino que implica una realidad, incluso una realidad en sí, que se tiene a sí misma como tarea, es decir, que tiene como tarea su propia realización. La *Realität* es una categoría de cualidad, mientras que la *Wirklichkeit* es una categoría de modalidad.

Kant no olvida la naturaleza del hombre, sino que la explica con toda su complejidad. Por ello debe mantener la tensión entre el formalismo y el utopismo entre lo sensible y lo inteligible, entre la naturaleza y la libertad. Describe a un ser escindido entre estos dos mundos que tiran de él, el que le eleva hacia lo suprasensible y el que le ata a su animalidad.¹⁷⁴² El deber se le presenta con rigidez, sin permitir sus astucias y pretextos. Pero a la vez surge, junto a esta obligatoriedad, la esperanza y la exigencia de un sentido, por una lógica de la vida del individuo. Esta esperanza es admitida porque presupone el formalismo y el esfuerzo del hombre por acercarse lo más posible a esa santidad que le ordena su razón práctica. Sea cual sea la meta, todo está supeditado a la buena voluntad, a la pureza de la intención, pues en caso contrario no se realizaría la libertad como libertad.

Esta línea utópica se muestra en las ficciones heurísticas, en el “como si” (*als ob*).¹⁷⁴³ El historiador está tan legitimado a pensar el devenir “como si” respondiera a un plan invisible, a un progreso¹⁷⁴⁴, como el científico a pensar que la naturaleza obedece a leyes y que se pueden clasificar las especies y pensar el mundo como un sistema¹⁷⁴⁵. El historiador interpreta la historia como un escenario que esconde un texto, un guion, un destino hacia el que el género humano se va acercando asintóticamente¹⁷⁴⁶. De la misma manera, la religión también propone un texto y un destino al hombre, centrándose más en el individuo. Ambos son intentos de alcanzar el sentido o para el trascurso de la historia o para el obrar individual. Los acontecimientos dejan de ser un mero devenir sin lógica, responden a un plan, que les da significado. Algo similar ocurre con la religión, que se

¹⁷⁴² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 162, A 289.

¹⁷⁴³ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 37ss.

¹⁷⁴⁴ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 18; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 360- 361.

¹⁷⁴⁵ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 376, B 295; Ak, V, 376-377, B 296- 297.

¹⁷⁴⁶ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 17- 31.

eleva como respuesta a la pregunta por el sentido, por el que saldrá del obrar correcto del hombre.

La utopía responde al anhelo de justicia del hombre y se convierte en una teodicea. Sin embargo, no se vuelve a la idea de Leibniz, cuando éste hablaba de los acontecimientos como si se trataran de un guion; ya que la armonía preestablecida leibniziana no dependía del hombre. Según Kant la conjunción entre la naturaleza y la libertad se da como una conquista humana, aunque el ser racional finito precise de una ayuda, el primer paso lo debe dar el hombre. De ahí que el ideal sea eso, un ideal; constituye una potencialidad del hombre. La voz cantante recae en la ley moral, los postulados sólo vienen a suplir su finitud. Por ello no son comparables las teodiceas kantianas con la que propone Leibniz, ya que además ésta se da en una razón teórica. Kant parte de la razón práctica, de la acción originaria. Sabe que, en primer lugar, el hombre debe hacerse digno de esa felicidad con su conducta. El orden, la jerarquía del Bien sumo no puede invertirse. Se ve la historia como un texto, pero ello no interviene en la libertad del hombre.

“somos textos que reflexivamente cada quien va escribiendo y contándose a sí mismo, al hilo de la vida que ejecutivamente protagoniza con sus actos (...)

Como los textos literarios, también los textos que nosotros somos requieren una interpretación que nos ayude a desvelar su sentido (...) que nos descifre.”¹⁷⁴⁷

El hombre y la historia se ven como un texto, como una *poiêsis*, pero esto no implica que no haya acción libre, *praxis*. La religión, la filosofía de la historia y la idea de un estado ético son elementos necesarios para ese ser que se debate entre lo sensible y suprasensible. Son la respuesta por el esperar y la línea de intercesión entre el deber y la esperanza. Ambas son necesarias para el uso práctico, presentando éste una dualidad, un rostro con dos caras¹⁷⁴⁸, que representa la tensión entre la utopía y el formalismo. La *praxis* del hombre precisa de una creencia, que hace posible el cumplimiento del Bien sumo. Esto no provoca que la moral se vuelva heterónoma., ya que la necesidad es sólo subjetiva y se refiere a las consecuencias del obrar, no a la fundamentación.

¹⁷⁴⁷ Muguerza, Javier, “Ética sin teodicea”, en *Occidente, razón y mal*, pág.82.

¹⁷⁴⁸Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 57.

Si la moral empieza a preocuparse por las consecuencias, el imperativo categórico se convierte en hipotético, en un mero instrumento para conseguir una recompensa o evitar un castigo. La acción libre corre el peligro de convertirse en un corolario de la razón técnica. La libertad debe ser considerada como fin y no como medio, pero eso no impide que la acción considere también otros elementos entre los que están, sin ir más lejos, sus propias consecuencias, pues sin esa consideración ni siquiera podemos comprender qué acción estamos realizando. Hay que comprender que la libertad es el fundamento de la acción, que ella no debe ser esclavizada, pero con ello no se ha comprendido toda la acción, todo su sentido. Esto puede conducir a pensar que no se debe tener en cuenta sus consecuencias, lo cual es un error. Hay que entender qué quiere ser pensado en el imperativo categórico, pero no extenderlo de tal modo que no haya más que pensar. Por ello la fe racional tiene una cabida que es la de la esperanza y la necesidad que tiene todo hombre de que lo debería ser sea, con la demanda de justicia.

La acción produce esta exigencia práctica, este ideal, pero, a la vez, el ideal se vuelve necesario para el ser racional finito. No por la obligatoriedad de la ley, que se impone sin precisar de nada más, sino por la propia naturaleza finita del hombre. Es, por tanto, una necesidad subjetiva. Pero la acción libre no pierde su estatus, no se mueve por los fines ni depende de la ficción o poesía para mandar. El formalismo no se convierte en una ética instrumental por permitir que le acompañe ese otro imperativo elpidológico. El equilibrio entre la pureza de la ley y la demanda de sentido no se rompe. La ley debe ser *praxis*, libre de toda condición.

“De ahí que, tanto para la ética antigua como para la moderna, la verdadera moralidad (el éthos) sea indiferente a las nociones de «recompensas» y de «castigo» aplicadas a las acciones, pues en el momento en el que las acciones fuesen valoradas únicamente en los términos de la «recompensa» o del «castigo» que han de sancionarlas perderían por completo su condición de acciones libres y se convertirían en simple actividad instrumental, medios para obtener- o evitar- un fin”¹⁷⁴⁹.

La mejor muestra de esto es que los postulados se mueven en un terreno subjetivo y no en el territorio de lo objetivo. Responden a una necesidad que no se puede obviar, pero que es sólo subjetiva. Podría llamar la atención esto de hablar de un necesidad

¹⁷⁴⁹ Pardo, José Luis. *Esto no es música*. pág. 104.

subjetiva, de algo imprescindible, pero sólo en la medida en que el hombre es hombre, ser racional finito. Por ello, una voluntad buena debería conformarse con su mera actuación libre, sin mirar los fines que salen de ella. Una voluntad santa, que es a la vez una voluntad infinita y no tiene fines empíricos, no precisaría del sentimiento moral, del respeto, pues, éste indica finitud, dependencia de otros intereses, de otros seres externos. En el hombre se precisa un elemento que calme la ansiedad de sentido y de justicia. Éste es el papel de la fe racional y el de la filosofía de la historia. Ambas son una versión de la teodicea o respuestas ante el anhelo de sentido. La religión desde la conducta individual, la filosofía de la historia desde la perspectiva de toda la especie. Con ellas se establece, desde puntos de vistas distintos (que no incompatibles), las condiciones de posibilidad de la utopía práctica. Lo mismo cabe decir de la paz perpetua como ideal de la política. No es más que otra versión del sumo bien por el lado de la legalidad, meta y deber al mismo tiempo.

Pero lo que interesa destacar en el presente trabajo es el paso de la ética a la religión, con toda su complejidad y la tensión que comporta. El formalismo se mantiene, la moral se independiza de la religión. El agnosticismo especulativo, que se asentó en el primer capítulo, se vuelve fundamental. La moral no puede fundarse en nada más que en sí misma. No cabe duda de que hay una primacía de la autonomía de la voluntad, ese es el punto principal. A pesar de la imposibilidad de fundarla de forma completa, la moral es independiente de todo motivo sensible, ya sea las promesas de unos bienes o el miedo hacia los castigos.

Sin embargo, a la vez, surge de esta moral una necesidad subjetiva que le lleva a la religión. Es ésta una religión en el que el papel fundamental no es el de Dios, sino el del hombre. El teísmo moral kantiano es el que nace de poner al hombre en el centro de la filosofía. El hombre es centro, pero en la medida en que se marca la distancia con el centro absoluto, que pasa a ser secundario en el orden del conocer y en la fundamentación. Dios ya no juega ningún papel respecto al fundamento de la moral, solamente asegura el Bien sumo. Ahora bien, esto no le resta importancia, para el ser racional es esencial, al ponerse en juego la pregunta por el sentido.

El hueco de Dios vendrá reconquistado por el hombre. Toda la filosofía kantiana es antropología, pero antropología del ser racional finito. El mejor ejemplo de esto es el texto en el que se exponen las dos cosas que llenan al hombre de admiración: el cielo

estrellado y la conciencia moral.¹⁷⁵⁰ La primera le muestra lo pequeño que es frente al cosmos; la segunda convierte al ser humano y a todo ser racional en el centro mismo de la creación. En esta tensión se mueve el hombre, ser entre dos mundos.

La moral conduce a la religión y a sus otras variantes. Sin embargo, Dios queda sometido a la moral, hasta que en los escritos póstumos llegará a identificarse con ella. La ley y la justicia son la piedra de toque de toda la filosofía, no sólo de la teoría, sino también de la religión, de la filosofía de la historia y de la política. La bondad o maldad no dependen de lo que Dios quiera, como proponía Guillermo de Ockham, sino de lo que marca la ley moral. La acción es buena cuando se realiza por respeto a esta ley.

Por ello al final acaba identificando la razón práctica con Dios. Esto permite decir que Dios se encuentra en el hombre, aunque también fuera del hombre. En el Opus póstumo Kant emplea la preposición “in” respecto a la relación entre Dios y el hombre. Esto parece acercarle a Spinoza. El propio criticismo da la impresión de que conduce a esta idea, pero hay que tener en cuenta que estos textos son inconexos, fragmentarios y no fueron publicados, constituyendo más bien reflexiones con las cuales no se sabe qué habría hecho el filósofo de Königsberg de haberlas publicado como parte de su obra. Pero lo que sí parece conllevar es a una cierta inmanencia respecto a la divinidad. Sin obviar que la identificación se da entre la Razón práctica y Dios, pero no entre la razón humana y la divinidad. La razón según Kant es universal, no reductible a una razón concreta, como es la del hombre. La razón práctica que hay en el hombre es la misma que la que rige en la divinidad, la ley moral respecto al hombre es la ley misma de Dios.

“Dios no debe ser representado como Sustancia fuera de mí, sino como el supremo principio moral en mí. (...) Dios es la razón moral/ práctica autolegisladora.- Por lo cual, solo un Dios en mí, a mi alrededor y sobre mí.”¹⁷⁵¹

Se sigue rechazando que se usen las categorías para pensar los objetos suprasensibles. A pesar del acercamiento a Spinoza, mantiene la crítica a sus ideas como *Schwärmerei*¹⁷⁵². No acepta la idea de pensar a Dios desde el absoluto, sin tener en cuenta la finitud. A fin de cuentas el criticismo parte de la razón práctica. Esto implica una idea

¹⁷⁵⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 161-2, A288-9.

¹⁷⁵¹ Kant, *Opus Póstumum*, XXII, 144-145.

¹⁷⁵² Cfr. Kant, *Ibidem*, XXI, 64.

de Dios trascendente e inmanente a la vez y el acercamiento por parte de Kant a un cierto misticismo, sin renunciar a la razón ni caer en el *Schwärmerei*.

*“que el hombre reconoce en sí algo de divino coherentemente con el hecho de que es él, en definitiva, quien es capaz de afirmar a Dios; y que el hombre reconoce a Dios como una realidad a la que no puede pensar de tal manera trascendente que no lo piense por ello mismo inmanente a su propia humanidad.”*¹⁷⁵³

Cabe hacer la pregunta que conduce a la filosofía de Feuerbach: ¿quién ha creado a quién? El postulado de la existencia de Dios, con el apoyo de la teleología- física, implica un Dios creador, pero en cierto sentido es el hombre quien propone el término de Dios, Naturaleza o destino, para dar significado a la historia del individuo. El teísmo moral de Kant parece llevar a esta conclusión, sin por ello afirmar que sea sólo una fantasía. Responde, como se ha visto, a una necesidad subjetiva que no puede quedar sin contestación a riesgo de que la moral quede coja. Pero la idea de la obra póstuma implica en cierta medida esta posibilidad de que en el hombre se encuentre lo divino, que sería su fondo mismo, su ser en sí. Esta idea no es semejante a la de Feuerbach, ya que según ésta el hombre no crea a la divinidad, y, en cambio, lo que sí crea a partir de ese Dios *in* el hombre son las imágenes de la divinidad que se ha ido haciendo a lo largo de la historia. Sin embargo, esto no puede confundirse con la noción de alienación de Feuerbach, ya que la identificación de esta divinidad con la razón práctica lleva a su vez una trascendencia. El hombre no es equivalente a Dios, sino que es la razón práctica la que se identifica con el Ser supremo. Ésta no es reductible a una razón concreta, sino que es universal como marca la primera formulación del imperativo categórico.

¹⁷⁵³ Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 157.

III. El Dios de la religión según Kant. La interpretación del Dios cristiano a la luz del criticismo.

Introducción.

En este último capítulo me voy a centrar en los escritos de *La Religión en los límites de la mera razón* y en *El conflicto entre facultades* para profundizar en la interpretación de Dios según la filosofía kantiana. Estos textos suponen una hermenéutica por parte de Kant de las Escrituras y de la religión. La exégesis que realiza Kant del Dios cristiano le deja equidistante tanto de los reformadores como del catolicismo. El filósofo de Königsberg realiza una lectura de la Biblia y de los dogmas cristianos desde la moral, rechazando el misticismo de autores como Jacobi, pero también el racionalismo dogmático propio de la filosofía de Wolff.¹⁷⁵⁴ Las Escrituras esconden no sólo un código estatutario, sino una doctrina religiosa pura, que Kant denomina fe racional. Por ello trata de rescatar los contenidos esenciales de los meramente accesorios. Esos elementos esenciales serán los que estén de acuerdo con la razón práctica. La Biblia tendrá un valor simbólico¹⁷⁵⁵, al proponer una representación sensible de los mandatos de la razón pura. Este valor de las Escrituras se explica por la propia finitud del hombre, que busca representar sensiblemente lo que son meras ideas de la razón, y lo hace simbólicamente.¹⁷⁵⁶

Conviene destacar que Kant tenía un conocimiento teológico¹⁷⁵⁷ que va a tener influencia en su trabajo. Su interpretación entra en diálogo con la filosofía de la Ilustración y con el pietismo en el que había sido educado¹⁷⁵⁸. Kant establece una relación entre la Ilustración y las Escrituras, que puede ya verse en la *KrV*.¹⁷⁵⁹ Defiende que es preciso realizar un examen público y libre. La crítica tiene que llegar a la religión para que ésta recupere su verdadero valor y no sea un impedimento del desarrollo de la razón. La obediencia ciega a unos dogmas y doctrinas lleva al estancamiento de la razón. La máxima de la ilustración es pensar por uno mismo. La crítica a la Biblia y a la religión contiene ese examen público y libre. La religión ha de liberarse de cualquier autoridad ilegítima, que actúa como freno para superar la minoría de edad de la razón.¹⁷⁶⁰ Evita así

¹⁷⁵⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 84.

¹⁷⁵⁵ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 44-45, A 61

¹⁷⁵⁶ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 4-5.

¹⁷⁵⁷ Cfr. Heinrich Borkowski, *Die Bibel Immanuel Kant*.

¹⁷⁵⁸ Cfr. Szyrwinska, Anna, "Die Grundlage der Normativität bei Kant und Spencer", en *Biannual Philosophical Journal*

¹⁷⁵⁹ Cfr. Kant, *KrV*, A XI, nota a pie de página.

¹⁷⁶⁰ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 146-7; *Was ist Aufklärung?*, Ak, VIII, 35-36.

el automatismo y el dogmatismo, que pueden llegar a afectar a otros territorios de la razón.¹⁷⁶¹

Kant en este punto se vuelve contra la tradición, que como autoridad no puede ser rebasada ni criticada, y contra la idea de un maestro de las Escrituras. En el catolicismo se encuentra la idea de una autoridad incontestable respecto al texto sagrado, generando un prolema que el luteranismo intentaría superar, aunque también caiga ocasionalmente en él. De ahí que la idea fuera ya criticada por Lutero, al defender la relación directa entre el pueblo y las Escrituras sin intermediarios. El reformador creía que era posible una exégesis personal. En este aspecto Kant sigue la línea de Lutero, criticando la importancia que ha venido atribuyendo el catolicismo a la tradición. Pero el filósofo lleva más lejos la crítica de los reformadores, hasta el punto que también enjuicia las ideas luteranas de su época. Considera que esta ortodoxia se había convertido en una nueva Iglesia autoritaria¹⁷⁶²; prueba de ello fue la censura que sufrió su texto de *Die Religion*. No acepta el *magister dixit* del catolicismo, pero tampoco la tiranía de la letra que propusieron los reformadores. En ambos casos se acaba en una autoridad igualmente dictatorial. Kant sigue el camino abierto por Lutero, pero lo sobrepasa. La religión y las Escrituras dejan de ser un terreno prohibido para la crítica.¹⁷⁶³

Este apartado profundiza en el examen que realiza la razón de las religiones positivas y sus dogmas. En él Kant tomará lo que considere acorde con su propia filosofía, dejando de lado aquellos elementos que no encajen con la razón práctica. La primacía del uso práctico se extiende hasta las fronteras infranqueables de la religión. La razón mantiene su autonomía a través de este examen público y libre. Por ello, considero que Kant realiza una hermenéutica crítica de la religión y de la Biblia.¹⁷⁶⁴

El presente capítulo constará de tres apartados. El primero se centra en el análisis de la tesis del mal radical. La importancia que tiene este concepto y las críticas que surgieron a raíz del mismo me parece motivo suficiente para detenerme en él. El segundo apartado profundiza en la lectura simbólica que realiza Kant de algunos elementos religiosos. Tal interpretación encaja dentro del sentido moral que debe tener, para este filósofo, toda la religión. Por último analizo lo que supone esta interpretación, esto es, la

¹⁷⁶¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41-42, A 58-59; cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág.33-34.

¹⁷⁶² Cfr. Kant, *Anthropologie*, Ak, VII, 209-210.

¹⁷⁶³ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 37.

¹⁷⁶⁴ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 59, A 93-94; cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág.48.

aparición de la filosofía de la religión. En este tercer apartado se verá la crítica al misticismo (*Schwärmerei*), la paulatina identificación entre la moral y la religión, y el derecho de la razón a interpretar las Escrituras.

3.1. El mal radical y la necesidad de una revolución interior.

El problema del mal se vio ya en el planteamiento de la teodicea como el gran obstáculo que se eleva ante la existencia de Dios y, a la vez, el punto de apoyo para hablar del mismo. Juega, pues, ese doble papel, de acusado y de reparador. Pero el presente apartado no se va a fijar en el mal en este sentido, sino en el que surge ocasionado por la libertad del hombre. La solución que planteaba el filósofo de Königsberg frente a la teodicea apelaba, por un lado, al argumento moral de la existencia de Dios, lo que se denominó el derecho a la esperanza; pero, por otro, se hacía una referencia clara al obrar libre del ser racional finito, de tal forma que la teodicea se convertía en antropodicea. Es en este segundo punto donde se va a centrar el problema del mal radical, que consiste en una propensión en el hombre. Para explicar el alcance de esta idea se va a comparar con la noción que manejan, por un lado, Fichte, y, por otro, Lutero.

3.1.1 El problema que plantea la idea de un mal innato y adquirido.

La primera parte de *Die Religion* empieza de la siguiente manera: “*Que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia*”¹⁷⁶⁵. La caída en el mal es algo innegable en el hombre, sólo hace falta mirar la historia de éste para tropezarse con él. A partir de este comienzo se pueden destacar varias ideas. La primera es que el conocimiento del mal tiene una manifestación empírica, es un hecho constatable por la experiencia. De aquí arranca un problema, ya que el mal moral sería un fenómeno con una causa inteligible, la libertad en el sentido del libre arbitrio. La armonización entre la naturaleza y la libertad vuelve a surgir: ¿cómo una causa inteligible, como es la libertad, puede producir efectos sensibles? Dicha cuestión se hace más acuciante con el problema del mal, por presentarse éste de forma tan patente.

En segundo lugar, la noción del mal que propone Kant conlleva una ruptura con el optimismo propio de su ética y el de la Ilustración en general. Ese optimismo, a pesar del rigorismo, conduce a una utopía, que es una toma de postura en favor del hombre y según la cual se le considera como ser libre, capaz de obrar bien, de seguir las leyes que

¹⁷⁶⁵ Kant. *Die Religion*, Ak, VI, 19, B3, (trad. de Martínez Marzoa, Felipe, pág. 29), “*Daß die Welt im Argen liege: ist eine Klage, die so alt die Geschichte,*”.

él mismo se da a través de la razón práctica. El mal radical surge como contrapeso a este optimismo; de esta forma ancla Kant su filosofía en el suelo. Se reviste de un realismo que ya se anunció en el escrito sobre el fracaso de la teodicea, pero que toma relevancia con la tesis del mal radical.¹⁷⁶⁶

Se suele esgrimir contra Kant la crítica de proponer una ética excesivamente rigorista, que no tiene en cuenta la naturaleza humana¹⁷⁶⁷. La alusión a la esperanza sería argumento suficiente para desmontar tal idea, pero a ello se une además este concepto de mal radical y el realismo que conlleva. Ya en la segunda formulación del imperativo categórico, con el “no sólo como medio”, se ve que la ética de este pensador no es en absoluto idealista (en el sentido de poco ajustada a la realidad). Kant muestra al hombre tal y como es, con toda su complejidad. Pero distingue los escritos en los que trata de fundamentar la moral de los que habla ya concretamente de cómo se cumple el imperativo categórico en una naturaleza como la del hombre: finita y racional, con una propensión al mal y una disposición al bien. En definitiva, la posibilidad de cumplir con la ley moral, que anunciaba el triunfo de la razón, se ve contaminada por una sombra.¹⁷⁶⁸

En tercer lugar, Kant propone la idea de un mal moral que halla su causa en la libertad y que, por lo tanto, es adquirido. Esta tesis supone que el hombre es quien carga con la culpa del mal en la historia. Este es el punto que se va a tratar en este apartado, la posible compatibilidad de una concepción del mal como adquirido, pero que parece innato, con la noción de libertad.¹⁷⁶⁹

3.1.1.1. La compatibilidad entre la noción de un mal ético y de un mal metafísico.

El mal moral parece innato, pero no lo es, puesto que el yo no es una substancia. Parece innato porque se da desde el principio, desde la primera acción de la libertad; sin embargo, no lo es, ya que, en cambio, es un acto de la propia libertad, que de suyo podría haber optado por el bien. Estos dos aspectos del mal implican la tensión entre el mal arraigado en la naturaleza humana, que se podría denominar metafísico, y el mal moral. Kant se mueve entre estas dos nociones, dando primacía, a mi juicio, a la segunda; pero

¹⁷⁶⁶ Cfr. Gómez Caffarena, José, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, en *Isegoría* 30, pág. 41-42.

¹⁷⁶⁷ Cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 82- 83.

¹⁷⁶⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte”, en *Signos filosóficos* 18, pág. 32.

¹⁷⁶⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 21-22, B 8.

hay ciertos pasajes en los que parece hacer referencia a la idea de un mal vinculado a la finitud. Esta discusión enraíza con la primacía de la libertad en la filosofía de Kant¹⁷⁷⁰. Si el mal es innato, no puede ser imputado; su origen sería la propia naturaleza humana y no la libertad¹⁷⁷¹. Pero si el mal es causado por el libre albedrío, ¿por qué lo constatamos en toda la especie? Lo más coherente con la filosofía trascendental es proponer a la libertad como origen del mal y hablar, por tanto, de un mal moral. Conviene profundizar en este punto y ver en toda su extensión el problema.

El hecho de que Kant defendiera un mal moral fue un aspecto muy criticado de su filosofía. No se remite el problema de la iniquidad a la naturaleza finita, sino a la libertad. Ni el pesimismo hobbesiano ni la noción de mal de Fichte llegan tan lejos como Kant exculpando a la naturaleza. El mal no se produce por las inclinaciones¹⁷⁷², sino que es la actuación libre la causante del mismo¹⁷⁷³. No se está hablando del mal físico o natural, lo que podría denominarse con el término alemán *Übel*, la discusión se centra en el mal moral, *Böse*¹⁷⁷⁴, el cual no puede tener su origen en una tendencia natural del hombre. El problema se origina en las máximas que se aceptan¹⁷⁷⁵, que o bien parten del respeto a la ley y a los demás seres racionales o bien se cifran en el provecho propio. Cuando la máxima surge del respeto, mantiene la libertad moral intacta; en el otro caso, cuando se deja arrastrar por el amor a uno mismo y la vanidad, la libertad queda aniquilada.¹⁷⁷⁶ El mal surge por una inversión del orden moral¹⁷⁷⁷, por dar mayor importancia al deseo de felicidad que a la ley moral. La personalidad o libertad queda subordinada a la finitud. Con esto la libertad no desarrolla su ser originario, con lo que se produce un error ontológico. Todo ello pone de manifiesto el doble pliegue de la libertad, del que ya se habló. En un primer momento la libertad se opondría a las inclinaciones, pero en un segundo momento la voluntad pura entraría en oposición con la elección del libre albedrío. Esto tiene como consecuencia el mal moral, como señala Jacinto Rivera de Rosales:

¹⁷⁷⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41, A 55.

¹⁷⁷¹ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 211.

¹⁷⁷² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 34, B 31; cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 83- 85.

¹⁷⁷³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 23-24, B 11-12.

¹⁷⁷⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 59-60.

¹⁷⁷⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 22, B8.

¹⁷⁷⁶ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 213-4.

¹⁷⁷⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 30, B23.

*“La posibilidad del mal moral reside, entonces, según este segundo concepto, no en un conflicto entre inclinaciones y libertad, o entre ésta y el impulso natural, sino en un segundo pliegue, que se forma en el interior de esa misma libertad, a saber, entre el libre albedrío y la voluntad pura, porque es la única manera de que pueda realizarse como tal y no simplemente como una fuerza predeterminada.”*¹⁷⁷⁸

La libertad puede desarrollarse o destruirse, el hombre se puede elevar a lo suprasensible o hundirse en el mal moral. Esta opción se da gracias al libre arbitrio (*Willkür*), la elección entre el bien y el mal.¹⁷⁷⁹ Ello conlleva que la máxima que elija el ser racional finito le sea imputable. Por el uso de su libre arbitrio se puede negar y perder la libertad, entendida como personalidad. Se puede entender que la libertad, en cierta medida, se opone a sí misma, ya que un momento de ella rechaza al otro. Kant parece que recupera las dos nociones de libertad de las que hablaba Agustín de Hipona¹⁷⁸⁰, pero con ciertos matices. San Agustín habla de un libre arbitrio que puede ir hacia el bien o alejarse de él, lo que supondría obrar mal. Pero, para el filósofo de la patrística, la verdadera libertad se obtenía a través de la gracia divina, mientras que para Kant la libertad moral debe ser obra del hombre.

Hasta ahora me he centrado en el mal moral, dando primacía a la libertad. Conviene exponer a continuación la forma de hacer compatible esta libertad y este mal moral con lo innato y con el mal metafísico. Para ello voy a recurrir al trabajo de Gómez Caffarena¹⁷⁸¹ sobre la tesis del mal radical.

Según la interpretación de Caffarena hay un primer enfoque que hace referencia a una naturaleza malvada en toda la especie. No es sólo el individuo el que carga con la culpa, sino el género humano en su totalidad. Esta última idea no es compatible, a mi juicio, con la postura kantiana. Esta perspectiva del mal radical busca la raíz (de ahí el adjetivo de radical) de la propensión al mal del hombre. Aunque habría que destacar que el mal moral, según Kant, sólo puede ser obra de cada uno. Lo que sí es obra del género

¹⁷⁷⁸ Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De La Religión (1793) de Kant a la Ética (1798) de Fichte”, en *Signos filosóficos* 18, 2007, pág. 29.

¹⁷⁷⁹ “cómo y en qué sentido pueden acciones malas ser libres- y parecen han de serlo para ser responsables- o la libertad (*Freiheit*), en que había insistido, no es sino la misma voluntad (*Wille*) que dicta el imperativo; no sé cómo podría originar actos contrarios. Ahora resuelve el problema acudiendo a otra noción de libertad, el albedrío (*Willkür*: 70 incidencias del término en la parte primera de *La Religión*). De él proceden las acciones empíricas, buenas y malas.” Gómez Caffarena, José, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, en *Isegoría* 30, pág. 47-48.

¹⁷⁸⁰ Cfr. Agustín de Hipona, *Sobre el libre arbitrio*.

¹⁷⁸¹ Cfr. Gómez Caffarena, José, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, en *Isegoría* 30, pág. 47-48.

es la historia, y en ella se dan niveles de poco desarrollo de la legalidad que dificultan ciertamente la libertad moral de los individuos. El segundo enfoque se centra en la dificultad que se destacaba al principio de este apartado, de armonizar lo sensible con lo inteligible. El mal debe tener como origen la libertad, de lo contrario no sería imputable.¹⁷⁸² Kant propone la idea de un acto inteligible que es fundamento de los actos empíricos y que recibe el nombre de *Gesinnung*, intención¹⁷⁸³.

Para poder aseverar que el hombre es malo se tiene que demostrar que tiene una máxima a priori mala, que está en la base de su obrar. La máxima es entendida aquí como un fundamento constante, que implica un patrón de actuación. Se habla de un mal que es considerado como innato y, a la vez, como imputable. De otra forma el hombre no sería responsable de sus acciones. Si se hablara de una culpa innata se eximiría al hombre de su responsabilidad, pero se le privaría también de la libertad moral. Tanto el bien como el mal deben depender de la actuación del ser racional finito.

La maldad se considera innata, pero sin que la naturaleza se lleve la culpa de ello. En lugar de ello, el hombre es el autor de su conducta. Sin embargo, el primer fundamento de la adopción de la máxima no puede aparecer como dado en la experiencia; por ello es representado en el hombre a la vez que su nacimiento con la idea de pecado original, aunque se le siga considerando como libre.¹⁷⁸⁴ Este primer fundamento surge en el hombre con el uso de la libertad, con el uso de la razón. El hombre se encuentra expulsado de la edad de la inocencia, al poner en juego su libertad.¹⁷⁸⁵ La propensión al mal es el resultado de ese acto de libertad que se decide por la máxima inmoral.

Aquí el texto kantiano no está exento de confusión al intentar explicar, por un lado, el mal como una consecuencia del libre arbitrio y, por otro, la noción de “pecado original”, que, según la tradición cristiana, sería un mal enraizado en la naturaleza humana¹⁷⁸⁶. Esta segunda perspectiva es la que quizá acarrea más problemas para ser conciliada con la actuación libre del hombre. ¿Cómo explicar una propensión al mal en

¹⁷⁸² Cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 81- 107.

¹⁷⁸³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 25, B 14.

¹⁷⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 38, B37.

¹⁷⁸⁵ Cfr. Kant, *Ibidem.*, Ak, VI, 7, B 8.

¹⁷⁸⁶ Dörflinger propone una interpretación de esta alusión al pecado original por parte de Kant como un intento del filósofo alemán de hacer cognoscible su idea del mal radical empleando una terminología ya aceptada- cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 81- 107.

toda la especie¹⁷⁸⁷ y mantener la libertad de cada individuo? El segundo enfoque parece conducir a una noción de mal metafísico, en contraste con la noción ética. Esto puede explicarse por la influencia del protestantismo¹⁷⁸⁸ en el pensamiento del filósofo de Königsberg, influencia que parece introducir la idea de un “pecado original” tal y como la entendían los gnósticos y los maniqueos, lo cual le alejaría de la perspectiva ética. Tiene que haber un fundamento de esta idea de un mal arraigado en toda la especie, que no consista en responsabilizar a la naturaleza de ello, de modo que la acción pueda permanecer libre. Es cierto que Kant afirma que el hombre está desde el inicio en el mal¹⁷⁸⁹. Pero el significado de esto no conlleva que haya una naturaleza perversa¹⁷⁹⁰.

¿Qué significa, pues, que el hombre está desde el principio de la historia en el mal? Para poder afirmar tal cosa hay que demostrar que el ser racional finito asume en su libertad máximas malas.¹⁷⁹¹ No se propone una transmisión hereditaria, tal cosa sería absurda. Se debe a la libertad, de lo contrario no tendría un significado moral. Kant no quiere describir al hombre como un ser malo por naturaleza, porque esto conllevaría que no se le pudiera imputar la culpa.¹⁷⁹² Por ello, hay por naturaleza una propensión al mal fruto de la libertad, pero también hay una disposición al bien.¹⁷⁹³

Pero a pesar de esto, queda sin respuesta esa propensión respecto a toda la especie. No es una necesidad metafísica ese mal moral, sino que es un hecho que se constata. De suyo podría haber no existido, pero se constata que el primer acto de libertad no va encaminado hacia el bien. El fundamento de esa propensión podría aclarar cómo un acto libre se encuentra en toda la especie. ¿Cuál es el origen del mal en el hombre? ¿Cuál es el condicionante que da pie a que surja? Al igual que el conocimiento tenía sus condiciones de posibilidad, el mal también tiene que tener una raíz. Su raíz se halla en el amor a uno mismo y en la vanidad, como propone Kant en *Die Religion*,¹⁷⁹⁴ o en el miedo

¹⁷⁸⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 29, B21.

¹⁷⁸⁸ Aquí puede verse la influencia del pietismo en Kant, tal y como lo expone Heinrich Borkowski en *Die Bibel Immanuel Kants*. También destaca esta idea Andrés Lema-Hincapié en *Kant y la Biblia*, pág. 74-76; y Szyrwínska, Anna, “Die Grundlage der Normativitat bei Kant und Spencer”, en *Biannual Philosophical Journal*.

¹⁷⁸⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 19, B3.

¹⁷⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 37, B 36.

¹⁷⁹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 32, B27.

¹⁷⁹² Cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 81- 107.

¹⁷⁹³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 35-36, B 33.

¹⁷⁹⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 36, B 33-34.

y la pereza, como apunta en *¿Qué es Ilustración?*¹⁷⁹⁵ El egoísmo es una tendencia natural en el hombre. El amor hacia uno mismo no es, en principio, algo malo, sino que es natural¹⁷⁹⁶. Pero ese amor implica la caída en el egoísmo¹⁷⁹⁷. El problema se genera cuando el hombre invierte el orden moral. El libre arbitrio acepta en ocasiones dar primacía al amor a uno mismo, colocándolo por encima de las leyes morales. Aunque frente a esto cabe plantear un cuestión, ¿por qué tiene el hombre esa tendencia a invertir el orden?, ¿de dónde proviene esa perversión que viola el equilibrio natural de la libertad? Pero esta pregunta implicaría un acercamiento a la filosofía de Leibniz, según la cual se acabaría preguntando por qué el mal es mal. El mal es lo que destruye el ser originario del hombre, que es la libertad.

Kant habla, pues, de una perversión del corazón, pero no de una maldad pura.¹⁷⁹⁸ Es posible la restauración en el bien, que es además la disposición originaria. El ser racional finito, por muy perverso que llegue a ser, no es diabólico. La salida del mal parte de la libertad y se realiza a través de una revolución¹⁷⁹⁹.

No se puede retroceder hasta la causa última del mal.¹⁸⁰⁰ Hay un carácter insondable en esta idea del mal radical. Se sabe que es un acto de libertad originado por el amor a uno mismo. Pero esto plantea un problema, ya que la tendencia autocéntrica no es suficiente para originar el mal, se necesita apelar a una serie circunstancias externas, como puede ser la escasez de recursos para satisfacer los deseos o la propia convivencia social. La causa de la inversión sería: por un lado, la tendencia a dar primacía a las inclinaciones y, por otro, las rivalidades y luchas que se originan por los recursos y por la satisfacción de los deseos¹⁸⁰¹. La unión de estos dos elementos daría lugar al mal radical.

Sin embargo, esta apelación a la experiencia para explicar el mal, cuyo origen es la libertad, no acaba de ajustarse a la ética kantiana. Es cierto que Kant tiene textos donde plantea esta escasez de recursos y cómo esto despierta la competitividad entre los hombres y el egoísmo, el más señalado de los cuales es el *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Sin embargo, cabría preguntar si el mal desaparecería de poder satisfacer

¹⁷⁹⁵ Cfr. Kant, *Was ist Aufklärung?*, Ak, VIII, 35; cfr. Teruel, Pedro Jesús, "La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant" en *Anales del seminario de historia de la filosofía vol 30 n° 2*, pág. 470- 471.

¹⁷⁹⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 26, B16.

¹⁷⁹⁷ Kant trata al egoísmo como el dios del mundo y el origen del mal. Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 161, B 243-244.

¹⁷⁹⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 37, B36.

¹⁷⁹⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 47, B 54.

¹⁸⁰⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 43, B 46-47

¹⁸⁰¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 35, B32-33; *Idee*, Ak, VIII, 20-22.

todos los hombres sus inclinaciones, sin que éstas choquen entre sí. La apelación a un elemento empírico, ¿puede explicar una propensión al mal? ¿Se puede proponer un origen externo a un acto surgido del libre albedrío? Es cierto que el mal se produce por una mezcla de motivos. El libre arbitrio se decanta por las inclinaciones sin permitir que la libertad se desarrolle. Se puede entender que en un acto concreto de libertad las circunstancias sensibles acaben derrotando a la ley. Pero ¿se puede aplicar esto de forma universal a toda la especie? ¿Un elemento empírico es capaz de dar cuenta de lo que ocurre a toda la especie? Se podría aplicar a toda la especie sólo como un dato, como un hecho, no como una necesidad, pues ésta destruiría la libertad.

Parece imposible explicar que el mal, cuyo origen es la libertad, se dé en toda una especie como si fuera transmitida de manera natural. El único punto de apoyo que se puede encontrar en toda la especie es el amor a uno mismo, pero éste por sí mismo no explica el mal, ni mucho menos que haya una tendencia a invertir el orden moral. Dicha propensión queda, en último término, como un dato de la experiencia, no una necesidad, ni física, ni moral ni metafísica.¹⁸⁰² La historia es el mejor modo de verificar esa propensión, pero no de mostrar cuál es su origen. Esto se debe quizá a que la libertad ha sido declarada como incognoscible desde la perspectiva teórica de Kant y el mal no deja de ser un acto de libertad.

3.1.1.2. La representación simbólica de la noción de mal radical.

El filósofo de Königsberg se sirve en esta ocasión de un elemento simbólico, tomado concretamente de las Escrituras, para facilitar la comprensión de esta idea del mal radical. Dentro del mito de la caída hay un elemento, la serpiente, que representa esa idea de un origen del mal pre-humano.¹⁸⁰³ Ésta simboliza al ser racional diabólico, que ha asumido una corrupción en la razón y ya no oye la voz del imperativo categórico. Aunque se trate aquí de la idea de un seductor, ésta es sólo un mito para explicar la caída del hombre en el mal¹⁸⁰⁴. El principio malo no hay que buscarlo fuera del hombre, sino en su interior.

“El pecado tampoco nace bajo la influencia de un seductor: si el hombre resulta

¹⁸⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 59, B71.

¹⁸⁰³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 41, B43-44; Ak, VI, 43, B 47.

¹⁸⁰⁴ Hay que tener en cuenta el uso que Kant hace de los mitos cristianos, que quedan subordinados a la enseñanza moral. Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 111-112, B 161-162; Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 81- 107.

*seducido es porque se ha seducido a sí mismo”.*¹⁸⁰⁵

Para explicar cómo llega el hombre por vez primera al mal, la Escritura lo hace ir por delante en la idea de un espíritu de origen racional y sublime. Un ángel caído que seduce al hombre y que no oye la voz de la razón¹⁸⁰⁶. En este caso sí hay una intención corrupta y no un mero desorden. En el diablo no cabe la ley moral. Pero esta idea de un origen del mal pre-humano no será la que se encuentre con más asiduidad en la obra de Kant. La noción de un tentador parece eximir al hombre de la responsabilidad de sus acciones. El mito adámico se distingue del mito de Luzbel o Lucifer, que narra la rebelión del ángel más bello frente a Dios. El origen del mal estaría en un tiempo anterior al hombre, con lo que se tendría una explicación metafísica del mal. En este mito se apoyan las ideas de los gnósticos y maniqueos. El mal queda como una realidad, que se opone al bien, representado por Dios. El hombre es sólo el campo de batalla de esa lucha.¹⁸⁰⁷ La responsabilidad no hay que buscarla en él. Kant no puede aceptar de modo alguno esta noción de mal metafísico, que supondría la perfecta excusa del hombre frente a la moral. Para él, el pecado no es causado más que por el hombre.

No hay que olvidar que lo que le interesa al filósofo de Königsberg es la enseñanza moral que se puede sacar de los mitos cristianos. En su exposición la religión queda supeditada a la moral,¹⁸⁰⁸ y las Escrituras juegan sólo el papel de apoyo a la fe verdadera, que se encunetra en la moral misma.¹⁸⁰⁹ La tesis del mal radical es una consecuencia más de su ética. En ella se sirve del mito de la Caída para mostrar el origen del mal, pero éste es siempre la libertad del hombre. El pecado depende de la libertad humana¹⁸¹⁰. Es el libre albedrío el que decide dar mayor valor a los deseos sobre el deber. El origen del mal es la libertad, que toma el amor a uno mismo como horizonte, dejando de lado los mandatos de la razón práctica¹⁸¹¹. La libertad se vuelve contra sí misma, la razón hace caso omiso de sus propias normas. Este es el segundo pliegue de la libertad.

“La inclinación no es mala, sino neutra; la tentación no es irresistible; la voluntad es libre... y el hombre hace el mal. No porque sea vencido por una fuerza

¹⁸⁰⁵ Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 141.

¹⁸⁰⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 44, B 47.

¹⁸⁰⁷ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 38-39, B 38.

¹⁸⁰⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 44, B 49; Ak, VI, 50-51, B 60.

¹⁸⁰⁹ Cfr. Callejo Herranz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo”, en *Occidente: razón y mal*, pág. 146.

¹⁸¹⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 39, B 39-40; Ak, VI, 57, B 68.

¹⁸¹¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 44, B 48.

*extraña (...) Si el hombre sucumbe es porque quiere, porque ha optado por la derrota: debe, luego puede obedecer a la ley que la razón práctica le da y que él conoce; pero no la obedece. Por lo tanto, no quiere obedecer.”*¹⁸¹²

El diablo no empuja al hombre a nada, éste es libre.¹⁸¹³ No hay ninguna fuerza externa que le coaccione. La figura del tentador es sólo un símbolo; viene a ejemplificar el principio malo¹⁸¹⁴. Esto implica una lucha del hombre consigo mismo, que enfrenta el amor hacia uno mismo con los mandatos morales. El problema es que no se entiende correctamente el amor hacia uno mismo, éste se convierte en miedo y pereza, porque seguir la ley moral es la mayor afirmación de sí que puede darse. La falta, que se podría llamar innata, sólo se convierte en pecado cuando se invierte el orden. El amor hacia uno mismo se vuelve egoísmo, de ahí que tenga la apariencia de innato porque los datos empíricos nos lo presenta como existente desde el primer acto de la libertad. Finalmente el peso recae en la libertad, no en la naturaleza.

Con ello se prima una interpretación ética respecto del mal, por encima de la visión metafísica.¹⁸¹⁵ El mito adámico es el símbolo de esto, al representar el mal como un acto libre del hombre.¹⁸¹⁶ El problema que plantea la idea de un mal transmitido, de un “pecado original”, debe leerse en este aspecto. No es que el mal esté en la naturaleza, sino que hay una cierta tendencia a dejarse llevar por el egoísmo, al predominio de las necesidades de la finitud, expresadas por las inclinaciones. Esta tendencia sólo origina el mal cuando se convierte en fundamento del obrar, pero por sí mismo no es mala. El egoísmo es lo que vuelve universal ese anteponer los propios deseos a la ley. La tensión entre una idea de mal debida a la naturaleza y otra que surja de la libertad es constante. Pero considero que según Kant debe tener prioridad la interpretación ética sobre la metafísica. Esto queda respaldado por la primacía de la libertad y de la razón práctica.

Por otro lado, la lucha que se desata entre los principios morales y el egoísmo lleva a esperar un auxilio divino¹⁸¹⁷. Pero tal idea sólo surge como apoyo a la libertad. De esta manera la visión kantiana queda a medio camino entre la doctrina gnóstica, que disculpa al hombre, y una visión que propone una excesiva culpabilidad, como puede ser

¹⁸¹²Weil, Éric, *Problemas kantianos* pág. 135.

¹⁸¹³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 59-60, B 72.

¹⁸¹⁴ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 117.

¹⁸¹⁵Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 43, B 46.

¹⁸¹⁶ Cfr. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 112.

¹⁸¹⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B50-51.

el voluntarismo de Ockham. Ésta queda paliada por la noción de gracia¹⁸¹⁸. Todo ello está representado en el mito de la Caída.¹⁸¹⁹

3.1.1.3. La propensión al mal: fragilidad, impureza y malignidad.

Antes de pasar al punto siguiente habría que aclarar un último elemento respecto a la propensión al mal, esto es, la identificación que hace Kant del mal radical y la mentira. El optimismo de la ética se ve enturbiado por la idea de un mal moral, que supone un fondo oscuro en el hombre. Dicho fondo es el resultado de una libertad que se vuelve contra sí misma, se autodestruye. El ser originario de la libertad, que era elevarse al mundo inteligible, queda atado a la finitud. Pero Kant distingue entre la mera debilidad humana, debida a su naturaleza finita, de la maldad o perversión.¹⁸²⁰ Que haya una cierta inercia frente al mal, como defiende Fichte, no es el mayor de los problemas. La inercia existe, es lo que en la tradición cristiana se conoce como pecado de omisión. El hombre se deja llevar por su pereza y su comodidad, pero frente a esta noción del mal cabe una que llena de horror al mismo hombre. De ahí las críticas que sufrió Kant al proponerla. Esta idea es la de la perversión del corazón¹⁸²¹.

La primera noción del mal se podría ejemplificar con la frase de san Pablo: “Quiero, pero no puedo”.¹⁸²² Si ya hay un querer que se acerque, al menos en la intención, a la santidad, entonces hay un progreso hacia el bien. Que la intención sea de acuerdo con la ley supone ya la revolución interior y la restauración en el bien. El mal radical no tiene que ver con ese “quiero, pero no puedo”, sino con una negación rotunda, un no querer. La raíz de este mal no se halla, como propuso san Agustín¹⁸²³, en el alma concupiscible, es decir, en las inclinaciones, sino en la libertad.

El principio del pecado tal y como lo relata el Génesis no es la pereza ni los deseos, sino la mentira y el orgullo. El pecado surge de la libertad. Con la primera noción se podía culpar a la naturaleza, ya que las inclinaciones son propias del ser racional finito; pero es en la segunda noción donde la culpa recae en el libre albedrío del hombre. Además,

¹⁸¹⁸ Aunque hay que tener en cuenta que la idea de la gracia supuso para Kant un problema, ya que pone en peligro la autonomía y capacidad humana de obrar bien. La gracia es interpretada o bien dentro del terreno de la esperanza- *Der Streit*, Ak, VII, 43, A 60- o bien como semejante al principio supremo de la moralidad. La gracia sería una representación de la razón práctica.- *Der Streit*, Ak, VII, 43, A 60- 61. Esta idea la desarrolla Andrés Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia*, pág.207-225.

¹⁸¹⁹ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 51.

¹⁸²⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI,38, B 37-38.

¹⁸²¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 37, B 36.

¹⁸²² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 29, B 22.

¹⁸²³ Cfr. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio* pág. 220.

aceptar las inclinaciones como principios de la máxima es un acto de libertad. La libertad se tiñe de oscuridad, porque es ella la que esconde la clave del mal.¹⁸²⁴

Si se analiza en el fondo esta segunda noción del mal se ve por qué Kant resalta la mentira¹⁸²⁵. El pecado del paraíso consiste en que el hombre se cree capaz de decidir lo que debe hacer, al margen de los mandatos morales, e intenta hacer pasar sus deseos como ley moral. Esto se traduce como una intención de engañarse a sí mismo, ya que la ley no desaparece totalmente de él.

Se podría decir que si el mal es metafísico y depende de la naturaleza, realmente ningún hombre resultaría inocente ante Dios o ante el tribunal de la razón, pero tampoco culpable. Si el mal surge de una naturaleza y no de un acto de libertad, el hombre no sería responsable, sino inocente. No se le podría culpar a él, ya que se trata de un defecto ontológico. Pero respecto a ese querer el mal libremente no ocurre igual. El hombre se engaña a sí mismo de forma voluntaria e imputable. Sólo la libertad sería responsable de sí. Esto incluye un combate del hombre contra sí mismo¹⁸²⁶. La vida moral y la historia comienzan con la entrada en el mal. Dicha entrada es atemporal e incognoscible.¹⁸²⁷ La lucha que se entabla es entre la razón pura y el libre albedrío que permite desviaciones e incluso asume máximas malvadas. Se distinguen los tres grados de maldad de los que habla Kant: el de la fragilidad, el de la impureza y el de la perversión¹⁸²⁸. La impureza (de la fragilidad ya se ha hablado), implica que junto con la buena intención se introduzcan otros motivos no morales.; mientras que la perversión consiste en tomar los motivos no morales como si lo fueran.

Los dos primeros grados del mal están relacionados con la finitud humana, sobre todo el primero. Es el tercer tipo el que tiene mayor carga moral, al surgir de la libertad. Es en ésta donde Kant cifra el mal radical. La razón del hombre es buena, ya que posee su conciencia moral, el imperativo categórico, pero, a la vez, se halla en él el egoísmo y la propensión a invertir el orden moral. El egoísmo constituye el obstáculo que hace que el hombre sea consciente de su libertad y de su ser como ser moral. La mentira y el mal radical surgen cuando la razón acepta las máximas impuras queriendo hacerlas pasar por

¹⁸²⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 57, B 68.

¹⁸²⁵ En este punto voy a hacer referencia a la idea de autoengaño y la tendencia por parte del hombre de revestir sus máximas malvadas como si fueran morales, dejando de lado la mentira al otro.

¹⁸²⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 78, B106.

¹⁸²⁷ Cfr. Callejo Herranz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo”, en *Occidente: razón y mal*, pág. 131, 139.

¹⁸²⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 28-30, B 20-23.

puras. El hombre, que es un experto en poner excusas, se auto-engaña. El mal es engañarse a sí mismo respecto a los motivos del obrar. Éric Weil lo describe muy bien:

*“El defecto innato, esta culpabilidad congénita, sólo se vuelve falta en el momento en que, más allá de la simple fragilidad y de la insinceridad de la naturaleza humana, invierte la voluntad de engañarse a sí mismo respecto de los propios motivos, la voluntad de mentirse a sí mismo, de preferir- consciente o con una inconsciencia culpable- el amor propio a la regla, de engañar a la propia conciencia moral y de querer así engañar a Dios. El mal radical es la mentira, no decisión del mal por amor al mal, sino admisión de lo que en sí es inmoral, el amor al propio yo empírico.”*¹⁸²⁹

En la novela de Oscar Wilde, *Retrato de Dorian Gray*, se muestra esto perfectamente. La imagen que el protagonista enseña al mundo es la mentira, que él mismo quiere creerse. Pero su conciencia, representada por el cuadro, sigue denunciándole. Esto se ajusta con la idea que propone Kant de conciencia moral como el juez insobornable y rígido, que no admite excusas¹⁸³⁰. Hay, incluso, un momento en que Gray pretende ser bueno, busca revestir sus máximas egoístas con un traje moral, apariencia que no logra engañar a la razón práctica. La novela representa lo que es el mal radical, que no puede reducirse a una mera falta de la naturaleza humana, a una debilidad. Es un mal querido, el personaje de Oscar Wilde toma su decisión al principio de la novela aceptando las máximas malvadas y recubriéndolas con la apariencia del bien.

La mentira es también el pecado representado en el mito adámico. La serpiente no sólo propone la desobediencia a la ley moral, sino que la adorna como si fuera lo bueno. En esto está simbolizada la propensión del hombre de dejarse llevar por su amor hacia sí mismo y, a la vez, hacerlo pasar por lo correcto. La expresión de “lo políticamente correcto” contiene esta idea. La sociedad del hombre se mueve en el aparentar, porque el mal es la hipocresía. El hombre se auto-engaña y engaña a los demás tapando sus defectos con la máscara de lo moral. El ponerse máscaras muestra que la voz de la razón denuncia al hombre, la conciencia no se deja engatusar. Por ello Kant defiende la mentira como el mal absoluto¹⁸³¹.

¹⁸²⁹Cfr. Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 139.

¹⁸³⁰Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 77, B 104.

¹⁸³¹ Destaco aquí un pasaje de *Los miserables* de Víctor Hugo, que señala la relación de la mentira con el mal, que también vio Kant: “La mentira es lo absoluto del mal. Mentir poco no es posible; el que miente, miente con toda la extensión de la mentira; la mentira es precisamente la forma del demonio. Satanás tiene dos nombres, se llama Satanás, y se llama Mentira.” Hugo, Víctor, *Los miserables*, Barcelona, ed. Planeta, 2006, pág. 208.

Si la mentira tiene que ver con el mal, la sinceridad será equivalente al bien. Las formulaciones del imperativo categórico verifican esto, ya que lo que exigen es que la intención sea realmente por respeto a la ley. Cualquier máxima que implique una impureza o un engaño se autodestruye al ser pensada como ley universal. Kant pone curiosamente el ejemplo de la mentira o de la falsa promesa¹⁸³². El hombre quiere hacer pasar la desviación de la ley como si fuera la ley misma.

*“La mentira es por sí misma moralmente rechazable según Kant; él la califica como <<la mayor violación del deber del hombre para consigo mismo>> (MS, Ak, VI, 429), la cual le conduce a la deshonra y al desprecio moral. La razón es que con ella el hombre convierte su personalidad en una apariencia engañosa, y autodestruye por eso su dignidad humana debido a que no concuerda consigo mismo y se usa a sí mismo como un simple medio.”*¹⁸³³

Ahora bien, cuando se deja al hombre consigo mismo, con su propia conciencia, se ve que tal cosa no puede ser querida como universal, que es, incluso, contradictoria. La máscara cae cuando el ser racional finito se pone a dialogar con la razón práctica. De ahí que Kant no acepte la mentira bajo ningún concepto y critique cierto tipo de religión.

*“Ahora bien, la exigencia de que la firme creencia de que lo que digo es verdadero pueda acompañar a todos mis pronunciamientos sobre el mundo, y la exigencia de que la clara conciencia de que lo hago es justo pueda acompañar a todas mis acciones en el mundo, se conjugan en el deber intelectual de no estar dispuesto a defender las causas justas con argumentos injustos, digamos: la prohibición expresa de la mentira por la buena causa.”*¹⁸³⁴

La distinción entre obrar conforme al deber y obrar por mor del deber¹⁸³⁵, así como la distinción entre un verdadero servicio a Dios y uno falso¹⁸³⁶, son sólo diferentes muestras de la corta distancia que separa al mal y la mentira, del bien y la sinceridad. Quizá no se pueda desentrañar el fundamento último de la inversión moral, como no se podía hallar la raíz de la libertad o personalidad, pero sí cabe afirmar que el mal es un mentirse a uno mismo.

¹⁸³² Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 422, A54-55.

¹⁸³³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant I”, en *La controversia de Hegel con Kant*, pág. 166.

¹⁸³⁴ Callejo Herranz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo”, en *Occidente: razón y mal*, pág. 128.

¹⁸³⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 30, B 23-24.

¹⁸³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 51, B 61-62.

3.1.2. La restauración en el bien y el papel del auxilio divino.

Una vez expuesta la cuestión sobre el origen del mal, cabe preguntar por sus consecuencias o por la posibilidad de salir de ese estado de corrupción. Esto entra en relación con la idea de la gracia divina. Pero no hay que olvidar que la idea de una gracia como un auxilio sobrenatural puede llevar al fanatismo, a la superstición y a sobrepasar el límite de la razón.¹⁸³⁷ La idea de la gracia es uno de los temas en los que Kant encuentra mayores dificultades dentro de la Religión. Sólo puede ser admitida por una “fe reflexionante”, que sería el suplemento de la impotencia moral del hombre. No se puede introducir dentro de las máximas morales, ya que se encuentra en el ámbito de los postulados y de la fe.

3.1.2.1. El papel de la gracia en la filosofía kantiana.

En la filosofía kantiana se podrían distinguir dos momentos respecto al papel de la justificación.¹⁸³⁸ Primeramente, una etapa en la que habla de una justificación ejemplificada en la figura de Job¹⁸³⁹. La gracia se funda en la sinceridad de las intenciones y en lo que el hombre puede hacer para hacerse digno de un auxilio divino. Hasta este punto está legitimada la filosofía crítica, no puede, pues, adentrarse en el contenido de esa asistencia. Kant defiende en este punto una insuficiencia por parte del hombre para alcanzar por sí mismo la salvación. De ahí que acepte la posibilidad de un auxilio divino, que venga a suplir la finitud humana.

En el segundo momento se puede apreciar un cambio respecto a la gracia y corresponderá con los escritos de *Die Religion* y de *Der Streit*. En ellos pone en tela de juicio la idea de una justificación, ya que supone la negación de la capacidad humana para cumplir con la moral. Lo que la razón ordena ha de ser posible.¹⁸⁴⁰ El hombre no tiene necesidad de un suplemento, si no ni el bien ni el mal serían imputables. Se acabaría con la libertad y, por tanto, con la moral. Este problema de la pérdida del principio de autonomía puede verse en el cuarto principio de *Der Streit*.¹⁸⁴¹ Pero, a pesar de este rechazo de un elemento transcendente como es la gracia, sigue manteniéndola en algunos pasajes.¹⁸⁴² Ahora bien, ésta es considerada como un juicio reflexionante, perteneciente

¹⁸³⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 52-53, B63-64.

¹⁸³⁸ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*. pp.210-213.

¹⁸³⁹ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 266ss, A 213- 218.

¹⁸⁴⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 44, B 48; Ak, VI, 45, B 50.

¹⁸⁴¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 42-43, A 59.

¹⁸⁴² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 52, B 62-63.

al terreno de la esperanza. El filósofo de Königsberg llega a comparar la gracia con la propia conciencia¹⁸⁴³. De esta manera el saber del hombre no se adentraría en un terreno peligroso, del que no se puede decir nada, sino que se mantendría en el territorio de lo immanente. Por ello no se puede determinar su contenido, ya que sobrepasa el ámbito del conocimiento. Kant mantiene una gracia dentro de los límites de la mera razón.

Esto alejaría a Kant de la ideas de Lutero, quien defiende la ayuda divina como única máxima posible para que el hombre salga de su corrupción natural¹⁸⁴⁴. Esta idea se resume en la noción de *Sola Fides*. Pero este sentido de la fe implicaría una fe dogmática, contra la que la razón pura eleva su juicio, acotando su territorio. Sin embargo, la doctrina pietista, en la que Kant se educó, sí mantiene una posibilidad de que el hombre pueda cumplir con la ley moral.¹⁸⁴⁵

La idea de un auxilio divino entronca con el problema de la justificación del mal en la historia. En el cristianismo, el problema de la teodicea camina junto a la cuestión de si Dios echa o no una mano a los hombres a la hora de enfrentarse al mal. El mito de la Caída se conecta con la escatología, que no es otra cosa que la pregunta por la esperanza. La teogonía lleva a la utopía. Se ve aquí una versión del argumento moral de la existencia de Dios, ya que se apela a la divinidad, no como fundamento de la ley, sino para que venga a paliar la debilidad humana. La gracia se muestra en el cristianismo como un avance de lo que se espera será la vida futura, en donde un Ser supremo repare las injusticias y males. La acción humana se orienta hacia el futuro, los fines esenciales implican la necesidad de un sentido de la historia. La utopía se hace inevitable.

“Una visión escatológica, expresada en unos u otros términos, es insustituible complemento aclaratorio de la narración del Génesis (...) Creer en Dios es, para el creyente monoteísta, inseparable de esperar que, aunque sean tantos los males físicos que rodean la vida humana y tanta la maldad que los humanos han desplegado en su historia, nada de eso tiene la palabra final. <<Dios>> es la clave que hace posible <<esperar contra esperanza>>.”¹⁸⁴⁶

¹⁸⁴³ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 43, A 61.

¹⁸⁴⁴ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la biblia*. p.207.

¹⁸⁴⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B 50; cfr. Spener, *Der hochwichtige Articul von der Wiederburt*, 844- 861; *D. Philipp Jacob Spener Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleines Katechismus Dr. Martin Luther*, 123; cfr. Szyrwinska, Anna, “Die Grundlage der Normativitat bei Kant und Spener”, en *Biannual Philosophical Journal*, pág. 228- 229, 232.

¹⁸⁴⁶ Gómez Caffarena, José, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, en *Isegoria* 30, pág. 53.

3.1.2.2. La disposición al bien en el hombre.

Una vez que se han impuesto los límites críticos a la idea de una gracia, se va a analizar la restauración en el bien. En primer lugar no hay que olvidar que el hombre tiene, junto a la propensión al mal, una tendencia hacia el bien. El bien supone su disposición originaria, pero para desarrollarse debe superar el obstáculo que supone el mal¹⁸⁴⁷.

Al igual que la propensión al mal se daba de tres formas, la disposición al bien puede ser triple: como animalidad, como humanidad y como personalidad.¹⁸⁴⁸ La animalidad es el amor a sí mismo, que, a pesar de ser el origen del egoísmo, es por naturaleza bueno¹⁸⁴⁹. Se da de tres maneras: como conservación de sí mismo, como propagación de la especie y como comunidad con otros hombres¹⁸⁵⁰. Es una disposición que no se fundamenta en la razón, pero da lugar a una reclamación de felicidad que es, en principio, natural y buena en el hombre¹⁸⁵¹. Además aunque el amor a sí mismo no se fundamente en la razón puede estar guiado por ella o, al menos, no entorpecer a la ley moral. Cuando el amor propio es retringido por la razón pura práctica se puede hablar de un amor propio racional.¹⁸⁵²

La humanidad es una disposición más compleja, que implica ya a la razón y se desarrolla también como amor a sí mismo, como una afectividad.¹⁸⁵³ Por último está la personalidad, que será la autentica raíz del bien. La personalidad “*es la susceptibilidad al respeto por la ley moral como motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío.*”¹⁸⁵⁴ Es equivalente a la libertad moral y es lo que eleva al hombre por encima de su humanidad a un mundo que sólo puede pensar.¹⁸⁵⁵

Ahora bien la disposición al bien se enfrenta con la propensión al mal, lo que ocasiona la lucha interna del hombre; por un lado, las máximas impuras y, por el otro, la

¹⁸⁴⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 57, B 67.

¹⁸⁴⁸ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 26, B15.

¹⁸⁴⁹ Cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 83- 85.

¹⁸⁵⁰ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 26, B16.

¹⁸⁵¹ Cfr. Engstrom, Stephen, “The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory” en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, pág. 754, 758- 759.

¹⁸⁵² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 73, A 129; cfr. Engstrom, Stephen, “The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory” en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, pág. 753- 754.

¹⁸⁵³ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 27, B17.

¹⁸⁵⁴ Kant *Ibidem*, Ak, VI, 27, B18, (trad. de Martínez Marzoa, Felipe, pág. 36), “*ist die Empfänlichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Trierfeder der Willkür.*”

¹⁸⁵⁵ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 435- 436, B 398-399.

libertad y la ley moral. Por ello Salví Turró afirma que la razón práctica sí es autónoma, mientras que la bondad humana alcanza una autocracia, un dominio de sí.¹⁸⁵⁶ El hombre moral se define por la tensión y el esfuerzo continuado hacia la santidad.¹⁸⁵⁷ La virtud implica ya este combate¹⁸⁵⁸. En el hombre no se encuentra la santidad, aunque sea éste su objetivo como ser moral, sino la virtud. Ésta consiste en la superación del obstáculo del egoísmo a través de una revolución en la intención. La acción, por supuesto, depende de la intención, en este punto no se necesita precisar más. El bien en el ser racional finito supone la victoria sobre la tendencia a invertir el orden. ¿Esto implica que el bien se define en contraposición al mal? La crítica de Hegel a la ética kantiana sigue esta línea¹⁸⁵⁹. Podría parecer que se propone una noción de bien que se basa en el mal.¹⁸⁶⁰ La moral exigiría siempre un contrapeso, una anti-moral, con lo cual el hombre jamás hallaría la paz. La vida entera sería una constante lucha contra el principio malo¹⁸⁶¹.

Frente a esta crítica caben dos respuestas. La primera consistiría en afirmar que la historia y la experiencia avalan esa idea de un combate constante entre los dos principios. La virtud conlleva el triunfo de la personalidad sobre el otro principio. En esta vida no hay descanso, sino un intento de progreso continuado, que vaya acercando al hombre a la santidad¹⁸⁶². En el hombre hay una tensión, una lucha, la voluntad santa permanece como ideal.¹⁸⁶³ Sería una idea semejante a la superación que propone Fichte de la inercia y que podría resumirse en la frase de Edmund Burke: “*El mal triunfa cuando los hombres buenos no hacen nada*”. En todo caso el bien supone la lucha y la superación de la propensión al mal.

En segundo lugar se tendría que distinguir, según Kant, lo que es la virtud y lo que es la santidad¹⁸⁶⁴, de manera que la crítica de Hegel¹⁸⁶⁵ sólo se aplicaría a la primera.

¹⁸⁵⁶ Cfr. Kan, *MS*, Ak, VI, 383.

¹⁸⁵⁷ Cfr. Turró, Salví, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 216- 217.

¹⁸⁵⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 57, B67; Ak, VI, 78, B106.

¹⁸⁵⁹ Aunque hay que tener en cuenta que Hegel no dialoga propiamente con Kant, sino con una construcción que no se ajusta a lo que propone el filósofo de Königsberg. En la lectura de Kant hecha por Hegel no se encuentra una verdadera conciencia ética, sino una mera conciencia formal. Hegel piensa a Kant desde la exigencia ontológica del *hen kai pan*, de un Absoluto que el filósofo de Königsberg no propone. Este punto lo trata de forma clara Jacinto Rivera de Rosales, cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*.

¹⁸⁶⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *Ibidem*, pág. 387.

¹⁸⁶¹ Cfr. Kant *KpV*, Ak, V, 84-85, A151.

¹⁸⁶² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 48, B55.

¹⁸⁶³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental*, pág. 263- 264.

¹⁸⁶⁴ Cfr. Kant *GMS*, Ak, IV, 414, A39; *KpV*, AK, V, 81- 83, A145- 149.

¹⁸⁶⁵ También habría que destacar un punto importante respecto a la comparación entre Kant y Hegel, sin profundizar mucho en dicha comparación. La moral hegeliana se apoya en la noción de Bien, de un Bien objetivo, que es además la esencia de la voluntad. En Kant, sin embargo, es la ley moral la que determina

La virtud es el único bien al que el hombre puede optar por su propia naturaleza.¹⁸⁶⁶ Como ya se explicó, la ley moral se reviste de la forma de un imperativo para hacerse valer por encima de las inclinaciones. Ello implica que no pueda alcanzar la santidad. La voluntad humana es finita, por ello Kant la definió en contraste con la voluntad santa, en la que no se hallaría ningún obstáculo¹⁸⁶⁷. La santidad queda como la realización plena del bien, no precisa del mal para definirse. Sin embargo, la virtud sí, porque ella misma incluye ese estado de lucha.¹⁸⁶⁸

Lo que Kant rechaza es la instrumentalización del mal, si esto conduce a una justificación del mismo. La crítica a la teodicea ha superado esta idea del mal como un móvil de la historia. Hay que decir que, a pesar de esa crítica a la teodicea, en la filosofía kantiana sí se encuentra una cierta instrumentalización del mal, como muestra el antagonismo natural del hombre, la insociable sociabilidad. Pero para el filósofo de Königsberg estas ideas parten de un juicio reflexionante, no tienen el mismo sentido que puede verse en Leibniz. El mal puede servir al bien desde un punto de vista empírico, pero nunca hay una justificación moral del mal.

3.1.2.3. La revolución interior.

La restauración en el bien, para Kant, se da a través de una revolución interior. Esta revolución es un cambio en la intención, un paso a la máxima de la santidad. En el hombre entra en la libertad y con ello se entra también en la historia y en el mal. El primer fracaso que supone el uso de la libertad le conduce a una reflexión moral.¹⁸⁶⁹ Se deja de lado la identificación entre el Yo y los deseos, para cumplir con la ley moral como si fuera un mandato heterónimo. Pero en este paso no se ha producido aún la revolución interior. El mero cumplimiento con el imperativo categórico produce sólo una legalidad. El cambio en las costumbres no implica un cambio en la intención.¹⁸⁷⁰ Lo que se pone en juego con este cambio en las meras costumbres externas es la virtud fenoménica. Se hace lo correcto, pero no movido por el respeto a la ley moral, si no por un juicio de la prudencia. En esto se apoya la reflexión para dar el salto a la realización de la libertad.

lo que es el bien- cfr. Kant, *KpV*, Ak, 63, A110. La libertad en Kant no se enfrenta al bien moral, ya que se identifica con él. Aunque puede ocurrir que la libertad obre contra sí misma, lo que da lugar al mal moral. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, pág. 395-396.

¹⁸⁶⁶ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 383.

¹⁸⁶⁷ Cfr. Kant *GMS*, Ak, IV, 414, A39.

¹⁸⁶⁸ Cfr. Turró, Salvi, “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, pág. 216-217.

¹⁸⁶⁹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental*, pág. 281.

¹⁸⁷⁰ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 81, A144; *Die Religion*, Ak, VI, 47, B 53- 54.

El primer acto de libertad no es perfecto, sino que, al contrario, conduce al mal moral, a la inversión del orden moral. En un segundo momento la prudencia intenta controlar los deseos. En ello se produce sólo una legalidad externa, no hay un cambio real de la intención. El hombre que se mueve por los consejos de la prudencia sigue poniendo como meta la felicidad¹⁸⁷¹. Lo que se produce es un juicio sobre las inclinaciones. Pero no se ha afirmado aún la libertad como tal. El bien moral supone un cambio radical, no sólo una legalidad. Se debe dar una inversión del orden, que coloque a la ley moral como lo incondicionado. El albedrío debe optar por la realización plena de la libertad, un acto de libertad según los mandatos de la razón práctica.¹⁸⁷² La virtud nouménica es o buena o mala, no hay grados en ella.¹⁸⁷³ Por ello Kant habla de una revolución interior, de un nuevo nacimiento, ejemplificado en la figura de Cristo frente a la figura de Adán.

La revolución interior supone una temporalidad distinta de la fenoménica¹⁸⁷⁴. Desde el punto de vista de inteligible el hombre da un salto, se convierte en un hombre nuevo, pero desde la perspectiva fenoménica se ve un constante progreso de lo malo a lo mejor. El cambio interior se ve como un aspirar permanente a la santidad.¹⁸⁷⁵ La distinción entre el mundo nouménico y el fenoménico reaparece aquí de nuevo. El cambio en la intención no se da en el tiempo de la experiencia, ya que esta temporalidad supone que todo momento se encuentra atado al anterior. Se podría hablar de una temporalidad práctica, en donde sí transcurre esta revolución interior. Se darían, pues, distintos modos de temporalidad. La temporalidad práctica confiere un orden interno, una totalidad a los proyectos parciales, y una unidad e identidad personal.¹⁸⁷⁶

Este cambio interior, que se produce en una temporalidad distinta, supone que el hombre no es un ser totalmente corrompido. La determinación de la voluntad por máximas buenas siempre es posible. El mal moral se apoya en la razón como mero instrumento, subordinándolo todo a sus propios intereses,¹⁸⁷⁷ mientras que con la

¹⁸⁷¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 58, B 70.

¹⁸⁷² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental*, pág. 282.

¹⁸⁷³ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 47- 48, B 53- 56.

¹⁸⁷⁴ El tema de una temporalidad distinta lo trata Ernesto Mayz en su libro *El problema de la Nada en Kant*. Se pregunta si la acción del Sujeto trascendental no implica una temporalidad necesariamente, aunque sea una cierta supratemporalidad. Su no estar en el tiempo haría referencia a un modo distinto de ocupar el tiempo que el de cualquier ente real- cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pág. 72-74, 78- 87. "En efecto, no es que el Yo trascendental sea atemporal, sino simplemente que no exhibe las mismas características temporales del Yo empírico y real." Mayz Vallenilla, Ernesto, *Ibidem*, pág. 82.

¹⁸⁷⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 48, B 55.

¹⁸⁷⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental*, pág. 283.

¹⁸⁷⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 57, B 68.

revolución interior la razón se eleva como principio originario formal de la determinación de la voluntad.¹⁸⁷⁸ El sujeto reconoce su modo de ser originario, aunque para ello tiene que asumir también las sombras que esconde la libertad. Por ello Kant afirma que el hombre nuevo carga con el hombre viejo.¹⁸⁷⁹

Si el hombre está corrompido, ¿cómo es posible que haga esa revolución en el corazón y que supere su tendencia al mal? Según el pensador alemán el hombre tiene que ser capaz de invertir el fundamento supremo de las máximas y de restaurar el orden moral mediante una decisión inmutable, nouménica, que concierne a toda persona. No se trata de una reflexión teórica, sino de una decisión real. Esta decisión implica ya un cambio del corazón, aunque en las acciones este progreso sea lento y el camino hacia la virtud sea estrecho. El cambio interior es a la vista de los hombres un querer ser mejor persona; pero para el ser supremo, que ve la intención del corazón, implica ya una bondad. Antes de un cambio en las costumbres se tiene que dar un cambio en el modo de ser del hombre. El respeto hace despertar al hombre y le saca de la propensión al mal, devolviéndole la disposición original, que era al bien¹⁸⁸⁰. Por ello la simbología religiosa, en la interpretación kantiana, propone la idea de la muerte del hombre viejo y el renacer del nuevo, cuya voluntad se mueva por respeto a la ley moral.

El hombre es el ser donde chocan los dos principios, es decir, es el lugar donde no es imposible ser bueno, pero es muy difícil. El camino del bien pasa por la superación de esa propensión al mal, por esa tendencia a invertir el orden moral. El bien no germina de forma natural, si el hombre no toma las armas contra esa perversión que encuentra dentro de él.¹⁸⁸¹ El mal no es una mera ausencia de bien, es una oposición real, hay un obstáculo que priva del bien.¹⁸⁸² Esta posición, aunque se acerque a la noción cristiana, tiene un punto distinto, sobre todo en comparación con algunos autores como san Agustín. La doctrina cristiana, en muchas ocasiones, habla del mal como de una ausencia, un alejarse del bien; pero Kant opone algo real. Esta oposición el mismo cristianismo la simboliza a través de la figura del diablo, el tentador, el que seduce al hombre y le pervierte¹⁸⁸³. En el ser racional finito se entabla una lucha no menos épica que la que

¹⁸⁷⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental*, pág. 284.

¹⁸⁷⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 74, B 98.

¹⁸⁸⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 47- 48, B54-56.

¹⁸⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 57, B 67.

¹⁸⁸² Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pp. 91-92; 57-59, 68-69.

¹⁸⁸³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 43, B47.

cuenta el Apocalipsis¹⁸⁸⁴ entre los dos principios, el bueno y el malo. Aunque para Kant el obstáculo está en el mismo hombre.

En este sentido se pueden destacar dos diferencias entre la propuesta de Kant y la idea cristiana. Por un lado, Kant no habla del mal como de una mera ausencia del bien, sino que hay una oposición real. Pero, por otro lado, esta idea de una oposición no conduce a la postura que sostenían los gnósticos o los maniqueos. No llega a caer en esta noción, ya que según él no hay una oposición ontológica entre Ser y No-Ser.¹⁸⁸⁵ La ausencia o presencia de algo no son términos absolutos, sino grados de oposición. Kant se encuentra a mitad de camino entre estas dos visiones, entre la agustina y la maniquea. La oposición real frente al bien es el egoísmo y la raíz de mal del corazón humano, esa tendencia a invertir el orden moral. Sin embargo, esa propensión no se debe buscar en un ser distinto, pre-humano, sino en el mismo hombre. Lo que relata la Biblia como una lucha entre dos fuerzas no es más que la explicación alegórica de la lucha del hombre consigo mismo, entre sus máximas egoístas y las máximas puras¹⁸⁸⁶. Esto sitúa el pensamiento de Kant dentro de la filosofía crítica, aunque se sirva del mito adámico y la escatología bíblica.

Esto ya se había visto en el apartado anterior, pero hay que exponer qué consecuencias tiene respecto a la posibilidad de una restauración en el bien. Si el mito de la Caída, interpretado por Kant, hacía recaer la responsabilidad en el hombre, también hará depender de él la revolución interior. Una visión gnóstica, que culpabiliza a la naturaleza, conlleva la imposibilidad de superar el mal, ya que éste es connatural al hombre. Si se parte de que el ser racional finito está corrompido por naturaleza, la única salida que cabe buscar es la de una ayuda suprasensible. Es obvio que Kant no está de acuerdo con esta tesis. En cambio, él piensa que, si el mal depende de la libertad, su superación se debe también a la misma libertad. No hay que olvidar que lo que la razón manda debe poder realizarse. Por tanto, el bien, en tanto que es un mandato que la razón dirige al hombre, ha de ser posible.

“Aquello que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo. Lo uno o lo otro ha de ser un efecto de su

¹⁸⁸⁴ “Entonces se entablo una batalla en el cielo: Miguel y sus Ángeles combatieron con el Dragón. También el Dragón y sus Angeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el Gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus Ángeles fueron arrojados con él.” Ap. 12, 7-9.

¹⁸⁸⁵ Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, pp. 93-94.

¹⁸⁸⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 78, B106.

albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser ni bueno ni malo moralmente.”¹⁸⁸⁷

Los dos combatientes trabajan a través de la Razón. El principio bueno se desarrolla en el hombre a través del imperativo categórico, que es un principio racional, pero el mal también se esconde tras la razón. Esto confiere al enemigo un halo de invisibilidad, el mal no está en las inclinaciones, en los deseos, como propusieron los estoicos, sino en la libertad de los seres racionales.¹⁸⁸⁸ Por eso, quizá el hombre es el único ser que se encuentra con capacidad para el mal, ya que la libertad es imprescindible para el mal. Las inclinaciones no son malas, hay que domarlas y seleccionarlas, como defendía Aristóteles; pero esto lo lleva a cabo la prudencia y su fin es la felicidad, no la moralidad¹⁸⁸⁹. La causa del mal está en la libertad del hombre, y la libertad sólo se da en cuanto ser racional (ser dotado de razón y voluntad). Cuando el hombre abandona la lucha contra su egoísmo comete la trasgresión moral, al dejarse llevar por su amor propio. Por ello, Kant afirma que el combate del hombre no es contra la sangre y la carne, sino contra los principios contrarios al deber.¹⁸⁹⁰

Lo que hace al hombre fin final de la creación es la ley moral, como ya se vio en la *KU*, donde se marca la originalidad del principio bueno sobre el malo. El fin de un Dios al crear el mundo no puede ser otro que la perfección moral, el ser racional en cuanto capaz de guiarse por principios morales. Se destaca el hecho de que Kant parte de la idea del hombre como ser moral, digno de respeto y fin de la creación. Esto implica que el principio del bien es el originario, ya que se supone que el hombre ha sido creado para él.

“Esa voz lo interpela en cada situación de darse una máxima con una permanente exigencia de revolución en el régimen de sus fines dados por la naturaleza y reinventados por su cultura o sus condiciones particulares, le llama a hacer de éste un régimen de fines que pudiera hacer suyo cualquier ser racional.”¹⁸⁹¹

¹⁸⁸⁷ Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 44, B48, (Trad. de Martínez Marzoa, Felipe, pág. 54), “*Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein.*”

¹⁸⁸⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 57, B 68.

¹⁸⁸⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 395, A 4-5; *KpV*, Ak, V, 36-37; cfr. Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 85ss.

¹⁸⁹⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 58- 59, B70- 72.

¹⁸⁹¹ Callejo Herranz, María José, “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y a cuestión kantiana de los <<límites de la sensibilidad>>” en *Lógos I*, pág. 212.

La encarnación de este ideal de perfección es Jesucristo, que es la representación de la humanidad en cuanto moral, el nuevo Adán¹⁸⁹². Juega el papel de símbolo que muestra al hombre la posibilidad de cumplir con la ley. Nos recuerda que el deber no puede mandar lo imposible, de modo que si el hombre debe, también puede.

*“...debes, luego puedes... afirmar que, en ausencia de la posibilidad de obedecer, el imperativo categórico no sería más que una fórmula vacía, una farsa: obligar a alguien con una obligación que no puede ejecutar constituiría un flagrante contrasentido. La posibilidad es inherente a la ley,”*¹⁸⁹³

Para explicar esta idea de que la ley implica por sí misma su posibilidad se podría echar mano de un diálogo del libro de Saint- Exupèry, *El Principito*:

*“Si ordeno a un general que vuele de flor en flor como una mariposa, o que escriba una tragedia, o que se transforme en ave marina y si el general no ejecuta la orden recibida, ¿quién, él o yo, estaría en falta?- Vos- dijo firmemente el principito. – Exacto. Hay que exigir a cada uno lo que cada uno puede hacer- replicó el rey- La autoridad reposa, en primer término, sobre la razón.”*¹⁸⁹⁴

Esto se ajustaría a la filosofía kantiana, la autoridad reside en la razón. La restauración en el bien ha de ser posible porque la razón práctica así lo presenta al hombre. En este sentido Jesús es sólo el ejemplo de esta posibilidad, el ideal hecho carne¹⁸⁹⁵.

3.1.2.4. Las dificultades de la revolución interior.

A pesar de que Kant mantiene siempre la posibilidad de una restauración en el principio bueno, no deja de ver una serie de obstáculos. La superación de la propensión al mal no es una tarea sencilla. El filósofo de Königsberg propone tres dificultades.

1. La primera de ellas es la distancia entre el bien que debe hacer el hombre y el mal que encuentra en su interior. La obediencia a la ley supone un salto y se plantea la cuestión de si es posible realizarlo.¹⁸⁹⁶ En todo caso sería en un trayecto de tiempo que se extendería hasta el infinito, como muestra el postulado de la inmortalidad del alma. Si se mira desde el mundo fenoménico la distancia es infranqueable. Pero la dificultad se salva si se parte de la distinción fenómeno-noúmeno. El bien en cuanto fenómeno, es decir, el

¹⁸⁹² Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 59, A 93- 94; *Die Religion*, Ak, VI, 60, B 73-74.

¹⁸⁹³ Weil Éric, *Problemas kantianos*. pág. 134.

¹⁸⁹⁴ Saint- Exupèry, *El Principito*, Ed. de Alianza/Emecé, 2003, pág. 48.

¹⁸⁹⁵ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la biblia*, pág. 214.

¹⁸⁹⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 66, B 84.

acto moral, es siempre insuficiente en el ser racional finito. Sólo si se mira a la intención en un progreso hasta el infinito puede verse posible la superación de esa distancia. La voluntad es suprasensible. Sin embargo, tal superación sería posible para un ser capaz de mirar esa intención, que conociera el verdadero corazón del hombre. Sólo de esta forma se puede esperar ser agradable a Dios.

Esto plantea un primer problema, ya que la superación del mal implica a los dos postulados de la razón práctica que pertenecen a la fe racional. La superación de la propensión egoísta del hombre conduce a la religión. Pero ¿no entra esto en tensión con lo ordenado por la razón? ¿Sólo es posible hablar del salto moral si se parte de la religión y de sus dos postulados? Lo que se encuentra aquí es de nuevo la frontera entre el formalismo y la utopía, frontera que corre el riesgo de desaparecer en ocasiones, a pesar de la primacía del primero. El salto del mal al bien se logra desde la intención y postulando un tiempo infinito, además de que presupone a un ser capaz de leer en el interior del corazón. El salto en lo nouménico es instantáneo, en una especie de revolución interior, pero la implantación de esa decisión en lo fenoménico requiere el tiempo ilimitado.¹⁸⁹⁷

La razón manda que la voluntad se ajuste a la ley, sin importarle si el hombre necesita de la eternidad para conseguir hacer efectiva tal orden o si precisa a un Ser capaz de ver la intención para recompensarla como merece. Al hombre debería bastarle con cumplir con la ley¹⁸⁹⁸, pero cuando se plantea, a la vista de su propia maldad, si tal cosa es posible, entonces surge la utopía. Kant se mete de lleno en la Religión, pero aún en este territorio sigue manteniendo el primado de la libertad. La intención conforme a la ley depende de la libertad del hombre, aunque se eche mano secundariamente de un apoyo suprasensible¹⁸⁹⁹. Apoyo que es tenido por el propio Kant como una representación sobrenatural de la disposición originaria del hombre.¹⁹⁰⁰

La distancia entre el deber del hombre y su propensión es la que introduce la idea de la gracia. Surge la pregunta de si el ser racional finito, precisamente por ser finito, puede salir por sus propias fuerzas de esa perversión que se encuentra en su corazón. Si el hombre es o no capaz de llegar a esa perfección simbolizada en Cristo o si, por el contrario, necesita la ayuda de Dios para dar ese salto, ayuda que también puede verse personificada en Jesús. Cabe destacar que la misma figura sirve para representar dos

¹⁸⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 66- 67, B 84-85.

¹⁸⁹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 3, BIII.

¹⁸⁹⁹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 43, A 61.

¹⁹⁰⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 46, A 66.

símbolos distintos. Según Kant viene a ser el ideal de la humanidad en su perfección moral¹⁹⁰¹, sin embargo, según otra interpretación es el Dios que muere por los hombres, ya que estos no son capaces de vencer al mal. No es que Kant rechace por completo el papel de la gracia, sino que se centra en lo que debe hacer el hombre con su libertad. La gracia queda como una ayuda extra, que exige una condición, la intención de acercarse a la santidad.¹⁹⁰²

2. La segunda dificultad se centra en el concepto de felicidad moral representado por el Reino de Dios, es decir, lo que Kant llama Bien sumo derivado. El problema se plantea por una limitación del hombre, éste es un ser que tiene gran facilidad para engañarse a sí mismo, como se ha visto con la propensión al mal, sobre todo en lo que concierne a su propia felicidad y a su amor propio. A pesar de este peligro de engañarse el hombre, que ha ido mejorando en su intención y acercándose a ese ideal, suele tener la esperanza de seguir ese camino; quien no consiguió superar ese mal, pierde la esperanza de lograrlo, aunque el tiempo para poder hacerlo se extendiera hasta el infinito¹⁹⁰³.

Estas dos ideas que plantea Kant aquí son el cielo y el infierno de la concepción cristiana, las cuales, aunque inalcanzables para la vista, cumplen cada una su visión. Pero la interpretación que realiza Kant de ellas no sólo las mantiene en el plano inmanente, sino que están subordinadas a la moral. La idea de un cielo da esperanza al hombre que sigue la ley de la razón, la de un infierno puede despertar la conciencia moral del que no ha conseguido superar la propensión al mal. Aunque el postulado de la inmortalidad tiene cierta relación con el cielo, estaría más en consonancia con la noción de purgatorio, como ya se vio.

3. Queda por explicar la última dificultad. El hecho de que el hombre comience por el mal plantea un problema: se genera una deuda de carácter moral, que debe ser pagada¹⁹⁰⁴. Para Kant dicha deuda es intransferible, el único que puede pagarla es el culpable. Esto le distancia del cristianismo, sea católico o protestante, ya que no permite

¹⁹⁰¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 61, B 74.

¹⁹⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 52, B 62-63.

¹⁹⁰³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 67- 71, B 86-93.

¹⁹⁰⁴ La idea de que el delito y la culpa es individual me parece más evolucionada que la de pensar que la culpa y el delito se extiende a toda la familia o estirpe. Esta última idea es la de la venganza contra el hombre y su estirpe para que perezca todo lo que es él. Es más una idea tribal, en la cual el individuo todavía no se ha separado y distinguido de la familia o de la tribu, de modo que todos han de pagar ante el deseo de venganza total por parte del otro, del que se siente ofendido o amenazado. Sin embargo la idea de la responsabilidad individual es lo que se conquista en la democracia ateniense, pero ya estaría en cierta forma presente en los órficos con la noción de salvación individual

hablar de Jesús como el hijo de Dios que muere por los pecados de toda la humanidad. Aparte de esto, plantea también el problema de que todo hombre tendría que esperar un castigo¹⁹⁰⁵, ya que la raíz del mal, la propensión, está en toda la especie. De esta forma, nadie alcanzaría la salvación, ni sería capaz de cumplir con la ley. Ningún hombre es inocente frente a Dios¹⁹⁰⁶. El juicio implicaría el castigo de todos, si no se tiene en cuenta la distinción entre fenómeno y noúmeno, pero sólo aquel que pudiera leer en el corazón del hombre y ver la intención podría hacer semejante juicio. Si se efectúa ese cambio, esa revolución interior, se puede superar el principio malo. Aunque el hombre nuevo no pueda obviar que las faltas y errores cometidos siguen vigentes en el mundo fenoménico, y por ello tenga que asumir su responsabilidad. El cambio del corazón tiene que realizarse también en el mundo sensible, lo cual requiere una constante lucha.¹⁹⁰⁷

Esta dificultad se acrecienta si se parte de la noción del mal radical aplicada a toda la especie. Si se partiera del mal como consecuencia de la libertad del hombre, no se tendría por qué presuponer que todo hombre es culpable a priori, sino que esto sólo se podría constatar como dato de la experiencia. La libertad puede elegir el bien y el mal, pero la experiencia nos dice que al principio elige el mal, y que se requiere después una revolución interior para que se torne hacia el bien. La idea de un mal innato conduciría a una visión semejante a la que propuso Lutero. Para Kant, que el mal moral dependa de la libertad, implica que el peso moral cae en la intención; es en ésta donde reside la fuerza para superar la perversión. De esta forma evita el pesimismo antropológico de san Agustín y Lutero¹⁹⁰⁸. La propensión al mal es siempre superable. El hombre no pierde su responsabilidad moral. En este punto Kant se acercaría a la crítica que le hizo Erasmo a Lutero¹⁹⁰⁹.

Una vez realizada la revolución ¿qué ocurre con la consecuencia del primer principio?, ¿puede el castigo recaer en el hombre, cuando ha superado el mal?¹⁹¹⁰ Si realmente ha habido una revolución del corazón, es decir, si el hombre viejo ha muerto, entonces ¿cabe que el hombre nuevo cargue con la culpa del anterior? ¿Puede Cristo, el hombre nuevo, cargar con la culpa de los males cometidos por Adán? Kant afirma que el

¹⁹⁰⁵ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 37, A65-66.

¹⁹⁰⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 72, B 94.

¹⁹⁰⁷ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la Metafísica trascendental*, pág. 286.

¹⁹⁰⁸ Cfr. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 600- 787; cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*. pág. 216-217.

¹⁹⁰⁹ Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libero arbitrio*.

¹⁹¹⁰ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 72, B 95.

castigo no puede ser pensado como ejecutado antes de la revolución, pero tampoco después, ya que moralmente es otro hombre. Esto no implica que el pecado quede sin castigo, la Justicia necesita una satisfacción. El castigo se efectúa en el momento del cambio en la intención.

“Salir de la intención corrompida a la intención buena (en cuanto que es <<la muerte en el hombre viejo, crucifixión de la carne>>) es ya en sí sacrificio y comienzo de una larga serie de males de la vida, males que el nuevo hombre toma sobre sí en la intención del hijo de Dios, es decir: solamente por amor del bien, pero que propiamente correspondían como castigo a otro, a saber: el hombre viejo (pues moralmente se trata de otro hombre).”¹⁹¹¹

Kant realiza una interpretación moral de la salvación y de la muerte de Jesús¹⁹¹². La diferencia con el cristianismo es que, según Kant, Adán y Cristo son ejemplificación del hombre viejo y del hombre nuevo¹⁹¹³, por lo tanto, no hay un ser inocente que muera por los demás, ya que tanto el hombre viejo y el hombre nuevo son la misma persona físicamente. Como ser inteligible son distintos, pero en cuanto al fenómeno son el mismo hombre. Por eso, ante un Juez divino es el mismo hijo de Dios, quien acarrea con la culpa del pecado¹⁹¹⁴. Cristo cumple con su papel de redentor y abogado, padeciendo y muriendo por los pecados del otro. Pero Cristo es toda la humanidad, es la humanidad en su perfección moral.¹⁹¹⁵ Este sufrimiento, que debería recaer sobre cada hombre, es puesto en las Escrituras de una vez por todas en la imagen de Jesús. Aquí aparece la gracia, el excedente por encima del mérito. El hombre debería ser condenado, y, sin embargo, es salvado por una sentencia de gracia, pero esta sentencia se fundamenta en una intención mejorada¹⁹¹⁶. Ésta es la diferencia con algunas doctrinas dentro del cristianismo, que según Kant la gracia sólo aparece cuando ha habido un cambio en el corazón del hombre. Para que Dios salte hacia el hombre, el hombre tiene que saltar primero hacia Él, a través de la asunción de máximas buenas. La condición de poder gozar de una ayuda divina es

¹⁹¹¹ Kant *Ibidem*, Ak, VI, 74, B98, (trad. de Felipe Martínez Marzoa, Felipe, pág. 77-78), „*Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist (als <<das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches>>) an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Leben, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als Strafe gebührten.*“

¹⁹¹² Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*. pág. 86-87.

¹⁹¹³ Se destaca aquí el carácter simbólico que otorga Kant a las Escrituras y del que hablaré más adelante. Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*. pág. 120-138.

¹⁹¹⁴ Cfr. Kant, *Die Religion.*, Ak, VI, 74, B 98.

¹⁹¹⁵ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 60-61, B 73-74..

¹⁹¹⁶ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 74- 75, B 99- 101.

la buena voluntad.¹⁹¹⁷ Según Kant, Dios no sustituye la acción del hombre, sino que la completa.

Con ello se muestra que la gracia queda condicionada a la moral. No podía ser de otro modo, si se quiere mantener una moral realmente autónoma¹⁹¹⁸. Si el auxilio divino tomara sobre sí el papel principal en la conversión del hombre, entonces éste no sería libre. Cuando se propone una salvación a través de la fe, como defendía Lutero, la condena o la salvación resulta una consecuencia del arbitrio divino.¹⁹¹⁹ Cabría preguntar ¿por qué un Dios, que se presupone bueno, permite que algunas personas se condenen? ¿Cuál es el motivo de que se otorgue gracia a unos y se la niegue a otros?¹⁹²⁰ La gracia tiene que basarse en la moral, de lo contrario no sólo se suprimiría la libertad y la moral, sino que también implicaría una idea de un Dios injusto.

Una absolución de la culpa, que es el objeto de la esperanza, sólo puede pensarse bajo la condición de un cambio del corazón, es decir, con respecto a un ser que ya cumple con la ley.¹⁹²¹ La pregunta por el esperar, que es la pregunta de la Religión, siempre viene después de que la ley haya quedado fundamentada y, en este caso, después de que la justicia haya quedado satisfecha. El hombre por su finitud necesita representarse fines a la hora de obrar, por lo que se plantea el fin de su conducta moral.¹⁹²² Pero esta cuestión, aunque crucial para el ser racional finito, nada tiene que decirle al deber, no amplía ni disminuye su obligatoriedad. Sólo tiene un uso negativo, de afianzar al deber dándole sentido al obrar humano.¹⁹²³

La condición para la absolución es el cumplimiento con el deber, al menos, en su intención. Hasta el mismo hombre, si es sincero consigo mismo, convendría que la culpa no puede quedar sin castigo, que la justicia tiene que quedar saldada. Hay en el hombre un juez mucho más estricto consigo mismo de lo que pudiera serlo la divinidad. Frente al otro siempre caben las excusas, pero frente a uno mismo, por mucho que intente la propensión al mal engañar al hombre, no hay justificación que valga. No hay forma de sobornar a la propia razón, sólo cabe ignorarla en favor del amor propio. El mejor juez,

¹⁹¹⁷ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 53, B 63-64; Ak, VI, 100-101, B141.

¹⁹¹⁸ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*. pág. 215.

¹⁹¹⁹ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 73-74, B96-97

¹⁹²⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 55-56, A 87.

¹⁹²¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 171, B 262.

¹⁹²² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 4, B VI.

¹⁹²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 76, B 102.

el más estricto, es la razón práctica¹⁹²⁴.

La idea de Juicio que se plantea aquí, queda ejemplificada en la novela del *Retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde. El protagonista al final de la novela ya no aguanta la visión de sí mismo, de lo que realmente es él. Frente al mundo aparece siempre hermoso y bueno, pero su interior, su intención moral, queda reflejado en ese retrato que envejece por él y muestra físicamente su propia intención, su hedonismo y amor propio, que ha sido la máxima elegida por él al principio del relato. Queda representada a través de esta dualidad (de su juventud y belleza frente a la vejez y fealdad del retrato) la diferencia entre fenómeno y noúmeno, entre el obrar sólo con una apariencia de bondad y obrar por respeto a la ley moral. No hay Juicio al final, salvo el que realiza Dorian sobre sí mismo. Arremete contra el cuadro porque no lo aguanta, ya que es la presencia de su culpa. No hay justificación posible cuando sube al desván a ver el cuadro. Ese es el mayor castigo que recae sobre el hombre, el verse tal cual es; allí ya no caben excusas, sólo queda aceptar la culpa, lo cual implica ya un cambio del corazón. Dorian acaba cargando con la culpa que merecía y siendo a la vez el Juez y el verdugo de ese castigo. Resulta paradójico que el juez más riguroso del hombre sea el mismo hombre, que se mira en el espejo.

*“Si en el hombre se interroga al Juez que hay en él mismo, entonces se juzga con rigor; pues no puede sobornar a su Razón; pero si se le pone delante otro juez tal como se pretende tener noticia de él por otras informaciones, entonces tiene el hombre muchos pretextos que oponer a su rigor, tomados de la fragilidad humana, y en general piensa valerse con él”.*¹⁹²⁵

3.1.3. El mal como una propensión en el hombre o como una naturaleza corrompida.¹⁹²⁶

Convendría distanciar el pensamiento de Kant de la doctrina luterana. La comparación entre la noción luterana del mal y la kantiana sirve además como hilo conductor de la exposición de la tesis del mal radical. La idea del hombre como pecador, simbolizado por el mito de la Caída, se halla en ambos y proviene de la tradición cristiana.

¹⁹²⁴ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 77-78, B 104-105.

¹⁹²⁵ Kant *Die Religion*, Ak, VI, 77, B 104, (trad. de Martínez Marzoa, Felipe, pág. 80-81); *“Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt: so beurteilt er sich streng, denn er kann Seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen anderen Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihmbeizukommen”*

¹⁹²⁶ Este subapartado ha sido publicado como artículo independiente- Ref. Ruth Calvo Portela, “La libertad frente a la gracia. Una comparación entre Kant y Lutero” en *Revista de Humanidades/ Centro asociado de la UNED de Sevilla n° 21*, enero- abril 2014.

El mensaje moral en las Escrituras proviene de esta misma tradición. Lutero y san Agustín hablan de un sentido moral de la Biblia, pero dicho sentido está en el mismo texto y proviene de un origen divino. La moral depende, pues, de la revelación, mientras que según Kant se halla en la propia razón práctica.¹⁹²⁷ Además, Lutero propone, influenciado por la doctrina agustiniana, una naturaleza malvada, de la que es imposible salir por las propias fuerzas. Con ello se distancia en tres puntos de Kant: en primer lugar, la idea de que es la naturaleza humana la que carga con la culpa; en segundo, la imposibilidad de salir del mal, si no es por la intervención de Dios, y en tercer lugar, la forma de entender el concepto de justicia.

3.1.3.1. El *Homo Corruptus* frente al mal radical.

La tesis defendida por el reformador protestante implica como punto de partida una noción antropológica que niega la libertad del hombre y le ata a éste al pecado. Lutero afirma que de ese mal radical que late en el corazón del hombre sólo se puede escapar a través de la fe.¹⁹²⁸ Pero la fe es, a su vez, gracia divina, por lo que todo depende en último término de la decisión de Dios¹⁹²⁹. La apelación a la gracia se vuelve esencial, ya que el hombre no puede obrar bien.

*“Pero el corazón se haya tan profundamente contaminado que ningún ser humano es suficientemente consciente de ello, por tanto mucho menos podrá ser capaz de remediarlo con sus propias fuerzas, como dice Jeremías 17:9-10: << Engañoso es el corazón más que todas las cosas y perverso; ¿quién podrá conocerlo? Yo Jehová escudriño el corazón y los riñones>>. Por tanto, el corazón sólo deviene puro y bueno a través de la fe en Cristo”.*¹⁹³⁰

Pero de ello se desprende un determinismo; si el mal y el bien no surgen de la libre conducta de los hombres, entonces el concepto de moral se viene abajo. Su doctrina

¹⁹²⁷ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 73-74.

¹⁹²⁸ Cfr. Luther, *Heidelberge Disputation*, WA, 1, 353- 374, (Controversia de Heidelberg, pág. 74-81); *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA, 7, 20-38, (*La libertad del cristiano*, pág. 157, 158, 160, 161, 170); *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6.530; WA, Tisch IV, 6.628; WA, Tisch II, 1.490; WA, Tisch III, 3.675; WA, Tisch I, 82; (*Charlas de sobremesa*, pág. 440, 439, 440, 447, 450); *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (*Comentario a la carta de Tito, Filemón y Hebreos*, pág. 17-18, 22, 62-64, 84); cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 85.

¹⁹²⁹ Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57; *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA, 7, 20-38, (*La libertad del cristiano*, pág. 166); *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6.714, (*Charlas de sobremesa*, pág. 442-443); *Tratado sobre la indulgencia y la gracia*, WA 1, 243- 246, (pág. 72).

¹⁹³⁰ Luther, *Hebräervorlesung*, WA 57; (*Comentarios a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*. Trad. Rosa Rogeri Moreno, pág. 194).

de la justificación por la fe implica la negación de la libertad y lleva a un círculo.¹⁹³¹ De esto se da cuenta el filósofo de Königsberg, como muestra en su escrito *Contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Critica las doctrinas que defiende que al hombre, para salir del mal, sólo le queda la plegaria incesante. Para Kant el rezo constituye un peligro, ya que en lugar de fomentar el cumplimiento de la ley moral promueve la pereza.¹⁹³² Además el rezo sólo es escuchado si hay fe, con lo cual todo depende de ésta. Pero la salvación no puede venir únicamente de la fe, ya que ésta es considerada un don divino. En tal caso sería más coherente hablar directamente de una predestinación, como hace Calvino. La doctrina luterana está imbuida de la idea agustiniana de la predestinación, que, a su vez, se ancla en las cartas de san Pablo. Tales ideas son contradictorias con la libertad y la responsabilidad, y, por tanto, con la moral en su conjunto.¹⁹³³ Según Kant, san Pablo sólo se fija en el carácter gratuito y pasivo de la fe y de la gracia. La justificación no depende del hombre, sino de Dios. No hay libertad, sino predestinación.¹⁹³⁴

En *Der Streit* Kant muestra la contradicción que encierra esa idea de una salvación basada sólo en la fe.¹⁹³⁵ Tal idea conduce a afirmar que se salva quien Dios quiere, sin importar las obras y el mérito de cada uno. Kant reaviva la polémica entre la justificación por la fe y la justificación por las obras, que quedaba ejemplificada en *aut Paulus aut Iacobus*.¹⁹³⁶ La postura de Lutero se decanta por la gracia y la justificación por la fe. Lo

¹⁹³¹ Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 55-56, A87, “Más como, ni siquiera en los más altos vuelos de una imaginación mística puede despojarse al hombre de toda espontaneidad sin convertirlo en una máquina, sólo le queda la incesante plegaría fervorosa (en la medida en que se la quiera hacer valer por una acción) como el único recurso del que cabe esperar aquel efecto sobrenatural; pero aquí se suscita cierto recelo, cual es que la plegaría sólo es escuchada, como suele decirse, cuando tiene lugar en la fe, siendo ésta, sin embargo, un efecto de la gracia, esto es, algo que el hombre no puede lograr a partir de sus propias fuerzas, de modo que el hombre queda encerrado en un círculo con sus medios para la gracia y a fin de cuentas no sabe bien cómo debe arrostrar la cosa.” (trad. de Rodríguez Aramayo, Roberto, pág. 36); “Weil man aber, selbst beim höchsten Fluge einer mystisch- gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbstun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltenden inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu tun obliegt (wofern man es überhaupt für ein Tun will gelten lassen) und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Skrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d.i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln imZirkel geführt wird, und am Endeeigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen solle”

¹⁹³² Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa* 18, pág. 265.

¹⁹³³ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41, A 55.

¹⁹³⁴ Cfr. Heinrich Borkowski, *Die Bibel Immanuel Kants*, Heinrich Borkowski realiza un estudio sobre la propia Biblia de Kant y los pasajes en los que se fijaba. Kant subrayó ciertos pasajes que muestran esta predestinación en las Epístolas de san Pablo: Rom. 8,33; Rom. 10, 8-10; Rom. 14, 23.

¹⁹³⁵ Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 55-56, A87

¹⁹³⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 207, 218.

cual se comprende perfectamente si se tiene en cuenta su noción de mal. Para el reformador protestante el hombre es un ser por naturaleza malvado. Es, pues, la naturaleza la que carga con la culpa. Lo que Lutero propone es una justificación pasiva¹⁹³⁷ lo cual queda lejos de lo que Kant mantiene cuando habla de los postulados prácticos, entre los que se encuentra el de la libertad. La posibilidad de obrar bien según el filósofo de Königsberg mantiene intacto el reino de la libertad. Para Lutero no hay mérito, porque el hombre es siempre pecador y lo único que le puede salvar es la fe y la misericordia divina¹⁹³⁸.

*“Lutero insiste contra la idea escolástica de ‘mérito’ en lo que encubre y desfigura la justicia divina ofrecida gratuitamente por Dios al pecador, no en virtud de ningún mérito actual o previsto en el futuro, sino de la graciosa voluntad salvífica de Dios mismo. Es uno de los puntos más importantes de la controversia entre la teología de Roma y los Reformadores. El pecador nada es ni puede hacer para “merecer” la salvación, sino que es justificado gratuitamente por la gracia de Dios.”*¹⁹³⁹

Sin embargo, para Kant la salida del mal, aunque difícil, es posible, ya que es un mandato de la razón¹⁹⁴⁰. La influencia del pietismo queda clara en este punto. Para Spener, al igual que para Kant, es posible la restauración interior, el cumplimiento de la ley.¹⁹⁴¹ ¿En dónde se fundamentaría la ayuda divina si no es en la libertad y en la buena voluntad?¹⁹⁴² ¿Acaso obra Dios con arbitrariedad? Tal idea es inaceptable para el filósofo de Königsberg. La misma noción de Ser supremo se postula basándose en la moral y en la posibilidad de que haya buena voluntad. La idea luterana tira por tierra toda moral, al convertirla en un imposible. En los dos autores hay una idea de deber muy rígida, pero según Kant se puede cumplir con él. Su ética, aparte de esa rigidez, tiene un aspecto optimista. Lutero, sin embargo, niega al hombre toda capacidad para obrar bien, el ser humano es para él un ser corrupto. En el fondo se niega al hombre para afirmar a Dios; la

¹⁹³⁷ Cfr. Luther, Martin, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA, 7, 20-38, (*La libertad del cristiano*, pág. 161).

¹⁹³⁸ Cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág.75.

¹⁹³⁹ Alfonso Ropero en las notas de los *Comentarios a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*. pág. 114.

¹⁹⁴⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B50.

¹⁹⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 47, B 54 ; cfr. Spener, *Der hochwichtige Articul von der Wiederburt* (1696) 1715 in *Philipp J. Spener Schriften*, pág. 21, 844- 861; *D. Philipp Jacob Spener Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luther*, pág. 123; cfr. Szyrwinska, Anna, “Die Grundlage der Normativitat bei Kant und Spencer”, en *Biannual Philosophical Journal*, pág. 226- 229, 232.

¹⁹⁴² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 52, B 62-63; Ak, VI, 76, B 101.

única voluntad que cuenta, la única que es libre, es la de Dios. El hombre queda como un mero instrumento divino, dependiente de su arbitrio.

*“La voluntad humana es, como quien dice, una bestia entre las dos cosas. Si Dios se asienta en ella, quiere ir y va adonde Dios quiere; como dice el Salmo: <<Me he hecho como si fuera una bestia ante ti, y estoy siempre contigo >>. Si Satán se asienta en ella, quiere y va como quiere Satán. Y no está en su poder decidir a qué jinete correrá ni que buscará, sino que los propios jinetes pelean cuál se apoderará de ella (...) Si creemos que es verdad que Dios prevé y pre ordena todo, que no se le puede engañar ni estorbar en su presciencia y predestinación, y que nada puede tener lugar sino conforme a Su voluntad (lo cual la misma razón se ve obligada a confesar), entonces, aun según la razón misma, no puede haber libre voluntad en el hombre, ni en el ángel, ni en ninguna criatura.”*¹⁹⁴³

Lo que se trata aquí es una cuestión de límites, ya que para afirmar una voluntad hay que negar la otra. O se parte de la afirmación de Dios a expensas de negar al hombre, haciendo quedar a éste como una nada; o bien se niega a Dios para afirmar al hombre, siguiendo la línea que, por ejemplo, propone Feuerbach. Se presenta aquí el pensamiento teocéntrico, ejemplificado por Lutero, frente a una noción antropocéntrica, que es la defendida por Kant¹⁹⁴⁴. Desde la filosofía crítica se recupera a Dios pero el punto de partida es la razón práctica. La filosofía de Kant no parte desde el absoluto, sino desde el hombre, que es definido como ser racional finito. Se convierte en centro sólo a condición de marcar la distancia con el centro absoluto, con el Ser supremo. La finitud contrasta con un posible absoluto, aunque sea con un absoluto hipotético. No hay que olvidar que no hay conocimiento de Dios, sino que éste queda como una hipótesis en el uso teórico o como un postulado en la razón práctica. Aunque no por ello se cae en una negación del Ser supremo; a pesar del agnosticismo teórico, la posibilidad de obrar libremente, de alzarse por encima del mundo sensible a un territorio inexplorado, implica la defensa del hombre. Al contrario que Lutero, Kant no define al ser humano como un ser incapaz, atado a lo sensible.

Éste es el grito que lanza Kant frente al pesimismo protestante de Lutero. Pero la idea kantiana del mal radical tiene una connotación mucho más sombría que la naturaleza

¹⁹⁴³ Martín Lutero, *De Servo Arbitrio*, WA 18, 600-787.

¹⁹⁴⁴ Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant.” En *Entre naturalismo y religión*, pág. 222.

corrupta de Lutero. Según el pensamiento del reformador la culpa no recaería sobre el hombre, ya que éste no tiene opción. En todo caso, recae sobre el ser humano como especie por la culpa de Adán y Eva, derivada de acciones cometidas libremente y de la que todos participamos. Sin embargo tal idea no es compatible con lo que defiende Kant, dado que sólo admite una culpa individual y no de la familia o de la estirpe. En la interpretación de Lutero el hombre se ve abocado al mal, lo quiera él o no. Por el contrario, la noción de mal que propone Kant no cabe achacarla a la naturaleza humana, sino a la libertad. Con Kant el mismo mundo de lo nouménico, de la libertad se llena de sombras¹⁹⁴⁵; de ahí que fuera duramente criticada por sus contemporáneos. Si se compara, por ejemplo, con la noción que propone Fichte del mal como inercia se ve que la visión kantiana es más oscura. El mal no es en el filósofo de Königsberg originado por la debilidad del hombre ni por un dejarse llevar por su parte sensible, sino que proviene de su libertad (*Willkür*) y se esconde tras la razón. Sin embargo este punto lo trataré más adelante, cuando se plantee la relación entre Fichte y Kant.¹⁹⁴⁶

La conciencia moral es la que convierte al hombre en centro de la creación. El argumento moral de la existencia de Dios parte de esta conciencia y de la finitud del hombre. La necesidad subjetiva de apelar a una instancia superior se da sólo en la medida en que el hombre es un ser finito¹⁹⁴⁷. La exigencia de sentido respecto de su obrar es la que le lleva a levantar los ojos al cielo. Se podría decir que sí hay una limitación de la naturaleza humana, y que es en ella donde se apoyan la fe y la idea de Dios. La apuesta de Kant es por el hombre en cuanto ser libre, es decir, en cuanto ser moral. La idea de Lutero, como ya le criticó Erasmo de Rotterdam en su día, lleva al fin de la moral¹⁹⁴⁸. Afirmar a Dios a consta de negar al hombre tiene como consecuencia el derrumbamiento del edificio ético¹⁹⁴⁹.

¹⁹⁴⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 273.

¹⁹⁴⁶ Ver el apartado 3.1.4. *Kant y Fichte. La entrada de la oscuridad en la luz de la Razón*.

¹⁹⁴⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 4-5, BVI-VII.

¹⁹⁴⁸ Se destaca aquí la controversia que hubo entre Lutero y Erasmo de Rotterdam sobre el libre arbitrio y la ética: Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Sobre el libre arbitrio*, Luther, *De Servo Arbitrio*, WA.18, 600-787.

¹⁹⁴⁹ Hay que tener en cuenta que Lutero intenta solucionar el problema del quietismo moral, apelando al uso social que tienen las leyes. Las buenas obras sirven de ejemplo a los demás. Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA. 25, (*Comentarios a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*. pág. 80). Pero esta idea no restituye a la moral su auténtico valor y acaba en un puritanismo, que lleva a pensar que la apariencia de bondad implica realmente una conducta buena. Lutero intentó huir de este tipo de hipocresía, pero su doctrina sucumbe a ella, al pensar que sólo los que son realmente buenos pueden llevar a cabo ciertas obras- cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (*Comentarios a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*. Pág. 55-58).

La crítica kantiana mantiene, de nuevo, el equilibrio entre el hombre y la idea de Dios. Cada uno ocupa el lugar que le corresponde sin intromisiones que echen por tierra una de las dos cuestiones, ni la del deber ni la de la esperanza. Si se niega la autonomía del hombre no hay moral, como puede verse con claridad en el ejemplo de la doctrina de Lutero. Pero si, por otro lado, lo que se niega es la existencia del Ser supremo, la que se ve afectada es la pregunta por el esperar. Aunque, bien es cierto que esto es preferible, ya que la ética se mantiene con toda su obligatoriedad¹⁹⁵⁰. Sin embargo, se deja en blanco la necesidad de sentido y de justicia que tiene el hombre¹⁹⁵¹. Esto acaba repercutiendo en la moral, la cual queda desamparada frente a las demandas de sentido de la razón práctica. El equilibrio entre el hombre y Dios es el mismo que hay entre la moral y la religión. Para conservarlo es preciso hacer responsable al hombre tanto del bien como del mal moral.

Un punto de contacto entre estos pensadores es la idea de que el mal puede servirse de la razón¹⁹⁵² y es en el fondo un amor a sí mismo mal entendido. De los tres grados en la propensión al mal es la malignidad el que es considerado, como ya se ha indicado, el mal radical y que implica un cambio del orden moral¹⁹⁵³, lo cual no quiere decir que el hombre no se percate de la ley moral, sino que, aun escuchando su voz en el interior, le hace caso omiso y admite la desviación ocasional. No se puede querer que la excepción se convierta en ley universal, pero sí aceptar alguna desviación ocasional a la ley. Dicha desviación supone un anteponer su amor propio a lo que la razón le ordena.

Este es el motivo por el que el autor alemán no trata al hombre como a un ser diabólico con una voluntad absolutamente mala¹⁹⁵⁴. El hombre no renuncia a la ley, pero junto a ésta encuentra un obstáculo. Este obstáculo proviene de la búsqueda de la felicidad, la cual parece chocar con el deber. Esto no implica que ese amor hacia uno mismo sea necesariamente malo¹⁹⁵⁵. El origen del mal no está en la materia de la acción, sino en la forma. El hombre puede buscar la felicidad si con ello no interfiere ni pospone su deber¹⁹⁵⁶. No hay que olvidar que incluso la felicidad ajena es un deber, que implica poner al otro como fin de nuestra acción y, por lo tanto, se ajusta a la formulación del

¹⁹⁵⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3, BIII.

¹⁹⁵¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 5, B VII.

¹⁹⁵² En Kant el mal moral no surge de la razón, pero sí de la libertad. El mal moral supone una inversión del orden originario, que implica una instrumentalización de la razón, en cuanto razón prudente.

¹⁹⁵³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 30, B 23.

¹⁹⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 37, B 35-36.

¹⁹⁵⁵ cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, December 1992.

¹⁹⁵⁶ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 93, A 166- 167; cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, pág. 759- 761, 764.

imperativo categórico. La demanda de amor propio y de felicidad que tiene el ser racional finito será legitimada por la razón si satisface las exigencias de la ley moral.¹⁹⁵⁷

El problema del mal es un problema de subordinación¹⁹⁵⁸. ¿Cuál de los dos principios escoge libremente como la conclusión del otro? La maldad surge cuando hay una inversión o perversión del orden moral, cuando los principios morales son postergados a un segundo plano y se da primacía a los intereses propios, al egoísmo¹⁹⁵⁹. Por ello, el mal depende del albedrío, que acepta en su máxima no el principio de la razón práctica, sino las inclinaciones como regla suprema de su actuación. En los escritos de Lutero se encuentra una idea similar, ya que remite a las inclinaciones, a la concupiscencia para explicar el mal¹⁹⁶⁰, siguiendo la línea de san Agustín¹⁹⁶¹.

Además este mal como perversión o mal corazón, como lo denomina Kant, entraña un engaño de sí mismo respecto de las intenciones¹⁹⁶². Es la mentira o hipocresía. El hombre intenta hacer pasar su egoísmo por la intención buena, buscando así justificarse ante los demás y ante sí mismo. La inclinación quiere pasar por ley universal. El pecado de Adán y Eva en el paraíso es éste, la mentira a su propia conciencia. La falsa promesa de la serpiente consiste en hacer creer al hombre que él puede decidir entre lo que está bien y lo que está mal al margen de los mandatos de la razón práctica.

La determinación del albedrío no se da en el tiempo, sino por la representación de la razón. El caso Adán es un mito para explicar esa caída del hombre en el mal, que está sucediendo desde siempre.¹⁹⁶³ No interesa el origen temporal, sino el origen racional¹⁹⁶⁴. Por ello, toda acción mala debe ser considerada como un uso originario de la libertad, cometida desde un estado de inocencia. El hombre desde siempre está comiendo del árbol

¹⁹⁵⁷ cfr. Engstrom, Stephen, *Ibidem*, pág. 761- 762.

¹⁹⁵⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36, B 34.

¹⁹⁵⁹ En este caso el egoísmo y el amor propio constituyen el fin de la acción, por lo que no se tiene a la humanidad, a los demás, más que como meros medios. Tal actitud es incompatible con lo ordenado por la ley moral, como ya se ha mencionado anteriormente. Hay un choque entre el principio de la razón y esta vanidad y egoísmo del hombre- cfr. Engstrom, Stephen, "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory" en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, pág. 765- 766.

¹⁹⁶⁰ Cfr. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7, 20-38, (*La libertad del cristiano*, pág. 157-170) En este pasaje se ve la distinción entre el alma y el cuerpo. Al alma le corresponde el hombre espiritual, mientras que al cuerpo el hombre viejo. Dicha distinción recuerda a san Agustín. Pero también se ve que nada que haga el cuerpo puede justificar al hombre, ni llevarle al bien. La salvación viene sólo por la fe y la gracia.

¹⁹⁶¹ Cfr. Agustín de Hipona, *De Libero Arbitrio*, pág. 200 ss.

¹⁹⁶² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 38, B 37.

¹⁹⁶³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 39-42, B 40-44.

¹⁹⁶⁴ „Cuando Kant establece la identificación de Jesús con la Idea de una humanidad moralmente perfecta, tanto el Jesús histórico como el Cristo de la tradición adquieren la causalidad intemporal de una Idea práctica de la razón.” Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 88.

de la ciencia del bien y del mal, por lo que siempre se pasa del paraíso a la propensión al mal. Kant parte de la idea de un mal casi innato en el hombre, ya que en Adán ha pecado toda la humanidad¹⁹⁶⁵. Adán es la representación de la humanidad en cuanto pecadora, es la ejemplificación de la propensión al mal en el hombre. Cada hombre encarna a toda la humanidad, cada uno es un representante de su propia naturaleza; por eso, cada uno acarrea con el mal de toda la humanidad. Pero esto es una representación simbólica. No se la puede convertir en un conocimiento conceptual, pues la culpa es siempre personal. Cristo viene a ser la ejemplificación de la humanidad en cuanto agradable a Dios.¹⁹⁶⁶ Pero tanto Adán como Jesús son representaciones del hombre, el bien y el mal depende de la asunción libre de máximas morales o inmORALES.

3.1.3.2. La importancia de la intención frente a las obras.

Tanto Lutero como Kant hablan del mal y del bien no fijándose en las obras externas, sino en la intención. Para Lutero la justificación no viene por las obras, ni siquiera por la buena intención, sino por la fe en Cristo Jesús. No es el cumplimiento de la ley lo que lleva al hombre a la salvación, sino la creencia en Dios, como se destaca en el siguiente pasaje: “*Nos justificamos a través de la fe y glorificamos a Dios a través de las buenas obras.*”¹⁹⁶⁷ O en este otro: “*En la ley se habla de muchas obras -todas externas-, pero en el Evangelio sólo hay una -interna- que es la fe. Por tanto la primera trata de la justicia externa; las obras de la fe tratan de la justicia inherente a Dios.*”¹⁹⁶⁸.

Una de las críticas que hace Lutero a sus contemporáneos es la venta de indulgencias y la celebración de ritos¹⁹⁶⁹. Esta crítica se basa precisamente en esta diferencia entre las obras y la intención. En este punto, Kant no se distancia del luteranismo, sino que defiende que lo único que puede ser llamado bueno es la voluntad¹⁹⁷⁰. En las obras externas, aunque sean aparentemente conformes al deber, no tiene por qué darse un respeto a éste. El bien y el mal están en el corazón del hombre y

¹⁹⁶⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 42, B 45.

¹⁹⁶⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 136.

¹⁹⁶⁷ Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (*Comentarios a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, trad. de Roger i Moreno, Rosa, pág. 73).

¹⁹⁶⁸ Luther, *Hebräervorlesung*, WA 57, (*Comentarios a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, trad. de Roger i Moreno, Rosa, pág. 162).

¹⁹⁶⁹ Esta crítica puede verse en un pasaje en el que Lutero narra una conversación con el diablo. Cfr. Luther, *Sobre la misa rinconera y la consagración sacerdotal.*, WA 38, 195 ss.

¹⁹⁷⁰ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 393.

no en los sacrificios y ritos externos. De ahí que ambos criticaran la idea de una iglesia del mero servicio a Dios o de petición de favor¹⁹⁷¹, como Kant la denomina.

La idea de mal que defienden es, en ciertos puntos, parecida, ya que ambos se fijan en la intención, aunque en el reformador protestante favorezca una perspectiva más cercana a los maniqueos. Esto le lleva a suprimir la libertad en el hombre y la esperanza de salir de ese estado de mal radical. Para él, el hombre se define por ser pecador. Esta es la tesis de la concupiscencia invencible, según la cual si el hombre no puede cumplir por sí solo la voluntad divina ni la ley moral, la única vía que le queda es la de la fe.

*“Yo con sumo afán trabajaba por justificarme con mis propias obras (...) Hoy nos vemos obligados a confesar, convencidos por el testimonio de la propia conciencia, que el Espíritu no se da por la ley, sino por la predicación de la fe (...) Ahora, cuando el Evangelio enseña que ni la ley ni las obras justifican, sino la fe en Cristo, tenemos un conocimiento certísimo, y una conciencia alegrísima, y un juicio verdaderísimo de todas las cosas de la vida.”*¹⁹⁷²

El mal para Lutero se encuentra en el interior del hombre, hasta tal punto que lo considera totalmente como pecador.¹⁹⁷³ De ahí el desprecio a los ritos y penitencias, lo que se busca es un cambio en el corazón. Pero tal cosa es imposible sin el concurso de Dios. Sólo hay salvación por la fe, no por las obras. El hombre es un ser malvado, en el que no hay posibilidad de obedecer la ley moral ni de salir de esa naturaleza pervertida¹⁹⁷⁴. Incluso después de la justificación de la fe el ser humano sigue siendo pecador. Un ejemplo de esto es que aun después del bautismo el hombre sigue marcado por el pecado original.¹⁹⁷⁵

De esta forma Lutero se distancia del catolicismo al radicalizar la idea de pecado

¹⁹⁷¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 51, B 61-62.

¹⁹⁷² Luther, *Hebräervorlesung*, WA, 57, (Comentarios a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos, trad. de Roger i Moreno, Rosa, pág. 342.)

¹⁹⁷³ Cfr. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA, 7, 20-22, (La libertad del cristiano, pág. 157-158).

¹⁹⁷⁴ Cfr. Luther, *Heidelberg Disputation*, WA, 1, 353-374, (La Controversia de Heidelberg, pág. 80, 84).

¹⁹⁷⁵ “Lo mismo sucede con el bautismo: a nadie justifica, a nadie aprovecha; lo que justifica y aprovecha es la fe en la promesa a la que se añade el bautismo. Ella es la que justifica y realiza lo significado en el bautismo, (...) Dos cosas significa: muerte y resurrección, es decir, justificación plenaria y justificación consumada.” Luther, *Cautividad babilónica de la iglesia*, WA, 6, 526, 550 (pág. 116- 117). También puede verse esta idea en: “No existe ni condena ni salvación en los objetos exteriores, sólo en la creencia. Por ello, de acuerdo con Cristo, afirmamos que nada justifica salvo creer en Cristo.” Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25 (Comentarios a las cartas del apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos, trad. Rosa Roger i Moreno, pág.18.); cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág.80- 81.

original. Sigue la misma línea de los gnósticos, proporcionando al mal una realidad propia. El hombre es por naturaleza malo, nada puede hacer apoyándose en su propia voluntad¹⁹⁷⁶. Pero conviene aclarar que según Lutero el hombre es malo porque su naturaleza fue corrompida por el pecado original. Cuando salió de las manos de Dios, la naturaleza humana no estaba aún sumida en el mal. Después de la Caída es cuando el ser humano se encuentra con la concupiscencia invencible.

“¿Por qué los mandamientos son imposibles de cumplir? Porque el hombre caído, mucho más que anima intelectual- la razón es ciega en las cosas de la fe (...)- es concupiscencia, y la concupiscencia, según Lutero, es por sí misma pecado.”¹⁹⁷⁷

Ésta es su tesis que se vuelve contra la idea que defendió Tomás de Aquino, según la cual el hombre puede ayudar a su salvación con las obras. La noción de deber que tiene el reformador le lleva a negar tal posibilidad. En parte movido por el voluntarismo de la baja escolástica y de Guillermo de Ockham y Pelagio¹⁹⁷⁸, Lutero adquirió una visión moralista y cosificada de lo que era el cristianismo. La doctrina de la escolástica baja, que él conoció, se basaba, por un lado, en la idea de la fuerza de voluntad, en donde la gracia jugaba un papel secundario. Por otro lado, Guillermo de Ockham defiende que la voluntad y la justicia divinas quedaban convertidas en pura arbitrariedad. El bien y el mal eran tales porque Dios lo había querido así, pero nada impedía que lo hubiera hecho de otra manera. Esta tesis se basaba en la omnipotencia divina. Si Dios es todopoderoso podría haber querido que el bien fuera otro. Sin embargo, esta idea no es aceptada ni por Lutero ni por Kant. El pensamiento del reformador reacciona frente a esto, lo que le conduce a la idea de una concupiscencia invencible, que choca con el voluntarismo. Se pasa de una primacía de la voluntad a un fideísmo de tintes irracionalistas, que lleva a la negación de la libertad en el hombre¹⁹⁷⁹. Sólo el camino de la fe, que es un don divino, puede llevarle a la salvación.

La distancia con Kant salta a la vista. El filósofo Königsberg parece volver al voluntarismo, pero sin caer, como Ockham, en la defensa de una arbitrariedad divina. La primacía de la libertad deja en segundo lugar el papel de la gracia. No interesa tanto lo que Dios hace por el hombre, sino lo que éste debe hacer para hacerse digno de ese auxilio

¹⁹⁷⁶ Cfr. Luther, *De Servo Arbitrio*, WA, 18, 600- 787.

¹⁹⁷⁷ López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 64- 65.

¹⁹⁷⁸ Cfr. López Aranguren, José Luis, *Ibidem*, pág. 31- 32, 79.

¹⁹⁷⁹ Cfr. Luther, *De Servo Arbitrio*, WA 18, 600.

divino¹⁹⁸⁰. Si según Lutero la ética queda supeditada a la religión y a la fe, según Kant es al contrario; la fe y la religión están subordinadas a la razón práctica.¹⁹⁸¹ Pero ello no conduce como en la baja escolástica a una arbitrariedad divina, en la que se afirma que lo bueno es sólo lo que Dios quiere, manteniendo abierta la posibilidad de que Dios podría haber elegido lo contrario. Kant no acepta tal idea bajo ningún respecto, ya que implicaría la destrucción de la ética, llevándola a un cierto relativismo teológico.

La ley moral es la que marca la razón práctica, sin que pueda ser otra. La importancia de la ley como *Faktum* de la razón es tal que en los escritos póstumos la razón práctica queda elevada al rango de Dios¹⁹⁸². La divinidad no puede estar por encima de la justicia, sino que ella misma debe ser la justicia. De ahí la equivalencia que termina haciendo Kant entre la razón práctica y la idea de Dios, que puede verse también en el pensamiento de Fichte¹⁹⁸³. Esto aleja a Kant de la filosofía de Guillermo de Ockham. Se mantiene equidistante de ambos autores. Por un lado, aunque Kant y Lutero parten de una idea de deber similar, el filósofo alemán no cae en el determinismo ni en el fideísmo. Por otro lado, Kant defiende, al igual que Guillermo de Ockham y la escolástica tardía un primado de la voluntad por encima de la gracia, pero a diferencia de ellos no admite la arbitrariedad de la ley moral y por tanto tampoco de la voluntad divina.

En este sentido se entiende por qué Lutero ha criticado tanto las obras y ha hecho hincapié en la fe, la cual constituye, para él, una vivencia interna. Lo que critica es el fariseísmo de su época, que justificaba el pecado por las indulgencias, es decir, por las obras externas, que no implican que haya un cambio en el corazón. Éste es el motivo por el que niega que la salvación pueda venir de las obras, éstas no tienen por qué ir acompañadas de una buena intención. Por eso, propone la justificación a través de la gracia. Se da cuenta de que las acciones pueden mentir. Todas ellas pueden ser ejecutadas también por un impío o por un hipócrita¹⁹⁸⁴. Por ello Lutero destierra la tradición y el magisterio eclesial de la interpretación de las Escrituras. Pero al evitar esto cae, sin darse cuenta, en otro dogmatismo, el de la letra. *Sola Scriptura*, es la máxima de Lutero y de

¹⁹⁸⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 75, B 100, Ak, VI, 52, B 62.

¹⁹⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 3- 4, B III-VI.

¹⁹⁸² Cfr. Kant, *Opus Póstumo*, Ak, XXI, 152; XXI, 144-145.

¹⁹⁸³ Cfr. Fichte, J.G., "Sobre el fundamento de nuestra fe e un gobierno divino del mundo", en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, GA. I/5, 351, SW. V, 182; GA I/5, 354, SW. V, 185; GA I/5, 355, SW. V, 187; *Apelación al público, Fichtes Werke*, Band V, pág. 199ss, (trad. de Jiménez Redondo, Manuel pág.174-5).

¹⁹⁸⁴ Lutero. . Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (Comentarios a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos, trad. Rosa Rogeri Moreno, pág. 18, 104).

los reformadores¹⁹⁸⁵. Kant no acepta esto, se levanta contra esta dictadura de la letra y contra el fideísmo. La piedra de toque es la razón práctica.¹⁹⁸⁶

Lutero denuncia que, a pesar de cumplir con los ritos y exigencias de la Iglesia, no haya acciones realmente buenas. El valor de la conducta está en la intención y no en el mero cumplimiento externo de los preceptos. Kant sigue una línea similar cuando defiende que el bien y el mal dependen del fundamento subjetivo que se elija para obrar. En el caso de una acción moral la voluntad debe ser determinada exclusivamente por la ley moral. Para que esto sea posible, la ley tiene que ser capaz de poner límites morales a las inclinaciones, al egoísmo del hombre. La ley debilita su vanidad a través del respeto que despierta en él. Este respeto es un sentimiento positivo de origen racional, por lo tanto no es patológico¹⁹⁸⁷. Debe ser el único móvil de la acción, aunque sea sólo una resistencia a las inclinaciones. Las acciones externas no pueden cambiar el corazón del hombre, sólo crean un halo de santidad, una mera apariencias, que encubre el mal que late en su interior. En este sentido Kant sigue la línea protestante.

“Ninguna doctrina, sea esta civil, eclesiástica o filosófica puede dirigir al hombre y tornarlo justo porque aquella sólo trata de la buena conducta, mientras que el hombre permanece tal como fue hecho en un principio. En caso de necesidad se delatan como fingidores e hipócritas, y subsisten la podredumbre de los corazones y las aguas turbias del hombre de siempre, en especial de su amor por sí mismo.”¹⁹⁸⁸

Kant y Lutero parecen coincidir con esta idea de la necesidad de un cambio interior, pero Kant no rechaza del todo las doctrinas, ya sean civiles o eclesiásticas. Cree que éstas pueden ser una ayuda para conducir al hombre, es decir, pueden servir de vía para propiciar el verdadero cambio de corazón. Si se mira el desarrollo de doctrinas y ritos religiosos, puede verse que algunas veces son un apoyo a la moral¹⁹⁸⁹. La necesidad de estos andamios proviene del hecho de que el hombre se puede desanimar ante el obstáculo que debe superar; por ello, desarrolla toda una serie de ideas religiosas

¹⁹⁸⁵ Cabría afirmar que la apelación a las escrituras por parte de Lutero no es un intento de proponer un dogmatismo. Pero, a juicio de esta autora, conduce a ello, ya que la letra acaba eliminando cualquier posible crítica. Se busca convertir la materialidad de la letra en la base de la fe- cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, 169-170.

¹⁹⁸⁶ Lema- Hincapié, Andrés, *Ibidem*, pág. 169-170; 74-75.

¹⁹⁸⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak.V, 75ss.

¹⁹⁸⁸ Luther, *Hebräervorlesung*, WA, 57, (*Comentarios a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*. Trad. Rosa Rogeri Moreno, pág. 154).

¹⁹⁸⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 84, B116-117; Ak, VI, 106-107, B 152; Ak, VI, 109, B 157.

impuras¹⁹⁹⁰. El problema surge cuando se toma lo accesorio por lo esencial y se mezclan los elementos impuros con el sentido moral.¹⁹⁹¹

En este problema surge la distinción entre la religión moral y la religión de petición de favores¹⁹⁹². Este segundo tipo consiste en pensar que Dios está al servicio del hombre. El hombre busca conseguir la felicidad, pero sin hacerse digno de ella.¹⁹⁹³ Por eso le pide a Dios a través de cultos, ritos, etc. esta felicidad. Esto es, en el fondo, una superstición; implica la idea de que al que le va bien en la vida es buena persona, ha conseguido el favor divino. Un ejemplo de este tipo de religión es el que se ve en los amigos de Job, quienes buscan defender a Dios con mentiras e hipocresías por miedo a perder su favor¹⁹⁹⁴. La religión moral, en cambio, se fija en la conducta del hombre. Éste debe hacerse, en la medida en que sus fuerzas lo permitan, un hombre mejor. Sólo después de la revolución en la intención puede esperarse la gracia y auxilio divinos.¹⁹⁹⁵ Ésta es la auténtica religión, la que predicó Jesús en el Evangelio. Pero la otra, aunque no sea pura, tiene una utilidad respecto al ser racional finito, es la escalera auxiliar. Funciona como revestimiento que conduce a la religión moral.

Una idea parecida puede verse respecto a la sociedad civil en los escritos de antropología. En ellos se explica el paso del estado de naturaleza a un estado civil y cómo éste debe ser la plataforma de una sociedad moral, que sería la versión del Bien sumo en el ámbito político.¹⁹⁹⁶ En ambos casos puede verse que, aunque Kant prime la intención sobre las obras y defienda que antes de un cambio en las costumbres debe cambiar el corazón, sí da una utilidad a esas muletas que precisa el hombre debidas sobre todo a su finitud¹⁹⁹⁷. Pero conviene vigilar que no se confundan estos apoyos con el verdadero fin que es el moral.¹⁹⁹⁸ Ese suele ser el error del hombre, lo que le conduce a la superstición, dejándose llevar por los ritos, sin fijarse en el mensaje moral¹⁹⁹⁹. El eje sobre el que gira todo el sistema es la libertad y la buena voluntad; lo demás es sólo un suplemento. No

¹⁹⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 51, B 61.

¹⁹⁹¹ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág.140, 152, 180; Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 204.

¹⁹⁹² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 51, B 61-62; Ak, VI, 103, B 146-147; Ak, VI, 115, B 168.

¹⁹⁹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 168-169, B 257-258.

¹⁹⁹⁴ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 266ss, A 213- 218.

¹⁹⁹⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 104, B 147; Ak, VI, 171, B262.

¹⁹⁹⁶ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 21, 22, 24. La analogía entre el paso al estado civil y la instauración de una verdadera Iglesia la realiza el mismo Kant en Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 95, B 131- 136.

¹⁹⁹⁷Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág.126.

¹⁹⁹⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 112, B 161-162.

¹⁹⁹⁹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 48, A69-70.

hay rechazo rotundo, pero sí una subordinación de la doctrina cristiana y de los ritos a la moral.²⁰⁰⁰ Esta subordinación afecta también a la fe y a la gracia.

3.1.3.3. La posibilidad de conversión y la idea de justicia.

Queda ahora por ver el papel que asume la justicia en ambos autores para acabar con este análisis del mal. Parece que Lutero contesta a Kant cuando afirma:

“Decimos: «Dios, que es misericordioso y amoroso, no nos salva; Nuestras obras lo hacen»...Practicamos obras justas, pero no fuimos salvados por ellas, sino por su propia misericordia... Establecemos una oposición entre misericordia por una parte y justicia y todo el mérito por la otra. Se trata de la gracia, no justicia ni mérito nuestro.”²⁰⁰¹

Queda así abolida toda justificación por las obras, todo mérito. El hombre es justificado sin necesidad de obras, solo por la fe. De ahí una de las tesis que separó a Lutero del catolicismo de la época, la tesis que se resume en la *Sola Fides*. La controversia que hubo entre él y Erasmo²⁰⁰² se basó en esta idea y en las consecuencias de la misma, la negación de la libertad. Para Lutero todo lo que el ser finito puede hacer es tener fe. La fe es la que justifica y salva al hombre, sean cuales sean sus obras, ya que el bien no puede salir de él. Sin posibilidad de escapar de esa naturaleza corrompida, la única esperanza que le queda al hombre es la fe en la misericordia divina. La defensa de esta idea de la salvación sólo por la fe implica una negación del valor de las obras del hombre. A lo sumo acepta que las obras sean la consecuencia de la fe. No hay justicia ni mérito por parte del hombre, sólo la espera en Dios.²⁰⁰³

La contestación de Kant a Lutero puede verse en *La contienda entre facultades*²⁰⁰⁴, en donde plantea la contradicción de su discurso. Si uno sólo se salva por la fe y ésta es un don divino, sólo se salva quien Dios quiere. El hombre queda encerrado en un círculo, nada puede hacer, ni obrar ni tener fe, ya que incluso ésta depende de

²⁰⁰⁰ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág.172.

²⁰⁰¹ Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA, 25, (*Comentarios de a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, trad. de Rosa Roger i Moreno, pág. 106).

²⁰⁰² Fruto de esta controversia son varias obras entre las que se cuenta *De servo arbitrio* de Lutero y *Sobre el libre arbitrio* de Erasmo de Rotterdam,- cfr. Luther, Martin, *De Servo Arbitrio*, WA 18, 600-787.

²⁰⁰³ Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (*Comentarios a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*. Trad. Rosa Roger i Moreno, pág. 17ss.)

²⁰⁰⁴ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak VII. 55-56, A 87. En este mismo texto puede verse la influencia de Spener en el pensamiento Kantiano. En esta influencia se destaca la importancia de las acciones morales frente a la plegaria o la fe- cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 54, A 84-85; cfr. Szyrwinska, Anna, “Die Grundlage der Normativitat bei Kant und Spener”, en *Biannual Philosophical Journal*, pág. 225- 226; cfr. Spener, *Pia Desideria*, pág. 162.

Dios.²⁰⁰⁵ ¿Cómo se puede hablar de una transformación interior como fruto de un milagro, de una intervención divina? ¿Dónde, si no es en la propia razón, halla el hombre ese influjo sobrenatural?²⁰⁰⁶ La razón práctica es lo que le eleva por encima del mundo sensible a lo suprasensible. Es el heraldo de Dios, que hace que el hombre se olvide incluso de su felicidad y de su amor propio. Kant no acepta la idea de una experiencia de lo sobrenatural.²⁰⁰⁷ La religión y la doctrina de las Escrituras deben interpretarse desde la moral²⁰⁰⁸, dando primacía a los aspectos éticos y las llamadas a la santidad por encima de los milagros y las alusiones a la fe y a la gracia²⁰⁰⁹.

La razón por la que Lutero no acepta que las obras puedan ayudar a la salvación del hombre es que éstas mienten, ocultando el estado de corrupción propio de la naturaleza humana. Distingue entre una naturaleza espiritual y otra corporal, siguiendo la línea de la filosofía agustiniana. En cuanto al espíritu el hombre es libre, en cuanto al cuerpo es esclavo.²⁰¹⁰ El hombre espiritual es el que es justo y libre, es el hombre interior. Según Kant sería el hombre en cuanto ser inteligible. Lutero defiende que nada externo puede influir en la bondad o maldad del ser humano²⁰¹¹, en lo que el filósofo de Königsberg estaría de acuerdo. No es la sangre o la carne lo que vuelve al hombre bueno o justo, sino los principios de la razón, tal y como defiende Kant en *Die Religion*²⁰¹²

La posibilidad de una conversión viene por la superación del egoísmo y el amor propio²⁰¹³. La cuestión es si un cambio interior es capaz de destruir el amor a hacia uno mismo o, al menos, subordinarlo a otro principio. Se podría comparar cómo ambos autores describen la superación de este mal, de esta vanidad. Para el reformador protestante, las leyes no valen nada, ya que no invierten el corazón del hombre. Pero tienen al menos una utilidad, la de mostrar la impotencia para el bien y acrecentar así la

²⁰⁰⁵ Aunque esta crítica se podría aplicar también a Roma, ya que para el catolicismo la fe también es un don, aunque el hombre puede prepararse para ello y aceptar o rechazar el don.

²⁰⁰⁶ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 47, A 68.

²⁰⁰⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 58, A 92.

²⁰⁰⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 8, B XV, Ak, VI, 13, B XXIII; Ak, VI, 83-84, B115-116.

²⁰⁰⁹ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa* 18, pág. 264- 265.

²⁰¹⁰ Cfr. Lutero, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA. 7, 20, (*La libertad del cristiano*, trad. de Teófanos Egido, pág. 157).

²⁰¹¹ *Es evidente que nada que sea externo-llamase como se llame- puede justificarle y hacerle libre, porque su bondad y su libertad, al igual que su malicia y su cautiverio, no son realidades corporales y externas... Nada de ello afecta al alma ni contribuye a su liberación o cautiverio, a hacerla justa o injusta.* Lutero, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA. 7, 20, (*La libertad del cristiano*, trad. de Teófanos Egido, pág. 157).

²⁰¹² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 59, B 72.

²⁰¹³ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 75-76, A134.

desconfianza en uno mismo. De esta forma el hombre busca la ayuda en otro lado, ya que comprueba que los preceptos no le hacen justo. Cuando reconoce su impotencia para cumplir con la ley y se siente angustiado, entonces el amor propio queda destruido. En este momento persigue el apoyo en la promesa de Cristo y en la gracia divina.²⁰¹⁴ La ley externa es incapaz de hacer al hombre mejor, aunque le muestre a través de la humillación el verdadero camino, que es Cristo. La gracia divina regala el cumplimiento de la ley.²⁰¹⁵ De esta forma el mandato moral y su cumplimiento sólo dependen de Dios. Por la fe, sólo por ella, el hombre puede llegar a ser santo.

El problema de esta idea es que implica una negación de la libertad y con ella de la moral, como le criticó en su día Erasmo. Es Dios quien obra, no el hombre. ¿Por qué culparle de un mal que no puede evitar, ya que se debe a su naturaleza finita? ¿Por qué permite un Dios bueno que haya personas que sigan en el mal, si todo depende de su intervención? ¿Esto no conduce a pensar que Dios es caprichoso y salva a quien él quiere sin importar la intención? Según esta doctrina, la bondad y maldad dependen de que las acciones se realicen con fe, pero no a la inversa; la justificación y la fe no dependen de las obras. Éste es uno de los puntos que distancian a Kant del luteranismo.

Sin embargo, puede verse un acercamiento aparte de la distinción en obrar conforme al deber y obrar por deber, que se ancla en la forma en que ambos explican la superación del egoísmo en el hombre. Lutero defiende que los preceptos humillan la vanidad del hombre y esto le hace buscar auxilio en la promesa de Dios.²⁰¹⁶ Kant también habla de una humillación producida por la ley moral. Sólo que para el filósofo dicha humillación, aunque menoscabe el amor a uno mismo, no implica una incapacidad para hacer el bien. La ley moral humilla y ensalza, humilla las inclinaciones y ensalza el ser racional y libre del hombre, su dignidad. El respeto nace de la descalificación de la vanidad frente a la ley. Ésta produce dos sentimientos en el hombre: el primero, la humillación, es negativo; el segundo, el respeto hacia la moral, es positivo. Al debilitar el amor a sí mismo se disminuye el obstáculo que había para cumplir la ley. De esta forma el hombre puede cumplir con el imperativo categórico. El respeto es el interés de la razón,

²⁰¹⁴ “Porque lo que te resulta imposible a base de las obras y preceptos -tantos y tan inútiles- te será accesible con facilidad y en poco tiempo a base de fe.” Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA. 7, 22, (*La libertad del cristiano*. trad. Teófanos Egido, pág. 159).

²⁰¹⁵ Cfr. Luther, *Heidelberger Disputation*, WA. 1, 353-374, (*Controversia de Heidelberg*. trad. de. Teófanos Egido, pág. 76-77 y 80-81.); cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 75.

²⁰¹⁶ Cfr. Lutero, *Heidelberger Disputation*, WA. 1, 353-374, (*Controversia de Heidelberg*. trad. de. Teófanos Egido, pág. 76-78 y 80-81.)

el único móvil moral que debe convertirse en máxima.²⁰¹⁷

Tanto Lutero como Kant hablan de la humildad a la que se llega por comparar la naturaleza humana con su propensión al mal con la ley moral. Humildad que menoscaba el egoísmo del hombre y le encamina hacia el bien y la justicia. El hombre debe reconocer, lo quiera él o no, su tendencia a transgredir la ley y a mezclar motivos impuros con el respeto.²⁰¹⁸ Una vez reconocido esto es posible cumplir con la ley moral.

Pero la tesis de la *Sola Fides* de Lutero es uno de los elementos de escisión entre ambos. Para superar la naturaleza corrompida del hombre, el reformador recurre a la idea de la fe como único camino de salvación para el hombre²⁰¹⁹. Kant, sin embargo, mantiene abierta la posibilidad de obrar bien, no sólo exteriormente, sino también en el interior, en la intención. Todo hombre escucha y puede obedecer a la voz de la razón²⁰²⁰.

La distancia entre ambos se acrecienta por la noción de justicia. Lutero llega a rechazar la idea de una justicia activa, que se apoya en las obras; la única justicia que puede esperar el hombre es la divina, que es pasiva, se da en el hombre pero sin el concurso de éste. En este pasaje, que se expone a continuación, Lutero explica su tesis de la justicia:

“Pues yo odiaba esa expresión de justicia de Dios, que el uso y la costumbre de todos los doctores me había enseñado a traducir filosóficamente por justicia formal o activa, según la llaman, por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.(...) Hasta que, por la misericordia de Dios, después de esperar días y noches meditando la conexión de estas palabras: <<Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit>> , empecé a entender por justicia de Dios aquella según la cual vive el justo por don de Dios, o sea, la de la fe..., la justicia de Dios pasiva, por la que Dios misericordioso nos justifica por la fe, según está escrito: <<el Justo vive de la fe>>.”²⁰²¹

Esta idea de la justicia pasiva no encaja con la filosofía kantiana, en la que se postula la existencia de Dios para que juegue el papel de aval de la exigencia de justicia

²⁰¹⁷ Cfr. Kant. *KpV*, Ak. V, 73-77, A130-137.

²⁰¹⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36, B34- 35.

²⁰¹⁹ Al luteranismo se le presenta un problema respecto a la noción de fe que maneja, ya que se corre el riesgo de transformar el acto de fe en una acción humana, lo cual entraría en contradicción con la negación de la libertad por parte de Lutero, o afirmar que la fe es un don totalmente divino- cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 78. Esta última idea conduce a un círculo, que Kant critica.

²⁰²⁰ Cfr. Kant. *Die Religion*, Ak. VI, 45, B50.

²⁰²¹ Luther, *Schriften*, WA, 54, 185-186.

del hombre²⁰²². Pero esta exigencia de justicia de la que habla Kant nada tiene que ver con la que mantiene Lutero. En el filósofo la justicia es la retribución por la obras, es la exigencia del hombre de que aquella persona que se haya comportado de una forma digna moralmente alcance la felicidad²⁰²³. El desajuste entre lo que es y lo que debería ser se supera por la idea de Dios; que viene a suplir la injusticia como falta de concordancia entre el obrar y sus consecuencias.²⁰²⁴ Para Lutero, en cambio, la justicia no es una retribución por los méritos, sino un acto exclusivo de Dios. El reformador reduce la justicia a la misericordia divina, a la gracia; dejando al hombre sin nada que hacer al respecto. El hombre queda sólo en las manos de Dios²⁰²⁵.

Sin embargo, el filósofo alemán alude en la tercera parte de *Die Religion* a un juicio respecto al mérito o desmérito del hombre y otro respecto a la inocencia o culpabilidad²⁰²⁶. El primero hace referencia a Dios considerado como amor y simbolizado en la figura de Cristo. Juzga a los hombres como dignos o indignos de gracia. El Espíritu Santo, en cambio, juzga como culpable o inocente. Este juicio se hace según la justicia. Para Kant, sólo cuando la persona ha salido del mal o, al menos, ha habido en ella una intención de mejoramiento, se puede hablar del juicio por amor, que implica a la gracia. Para analizar esto cabría destacar el siguiente pasaje del Apóstol Santiago:

*“Hablad y actuad como quienes van a ser juzgados por una ley de libertad. El juicio será sin misericordia, para quien no practicó la misericordia.”*²⁰²⁷

Aquí se destaca la relación entre la justicia y el perdón; a la vez que se habla de los tipos de juicio que propone Kant. Hay un juicio para el que practica la misericordia, es decir, para el que cumple con la ley de la libertad. Dicho juicio es el del perdón, el de la gracia. El que actúa siguiendo la ley de libertad se hace digno de una ayuda divina; pero quien ignora la caridad, el amor al enemigo²⁰²⁸, ese tendrá el juicio según la justicia.

²⁰²² Cfr. Kant. *Theodizee* Ak, VIII, 255- 271, A 194- 225.

²⁰²³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 141, B 214.

²⁰²⁴ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 124, A223-224. Cfr. Kant. *Theodizee*, Ak, VIII, 255ss, A199- 200.

²⁰²⁵ Cfr. Luther, WA, 40, 1, 342.

²⁰²⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 146-147, B221-222.

²⁰²⁷ St 2, 12-13.

²⁰²⁸ Hay que recordar que este amor al enemigo implica un cumplimiento perfecto con la ley moral, como explica Kant en la *KpV*. A148. Ak. V, 83, “<<Ama a Dios por encima de todo y a tu prójimo como a ti mismo>>. Pues exige a modo de mandato un respeto hacia la ley que ordena amar y no deja a una elección caprichosa el convertirlo en principio. (...) <<Amar a Dios>> significa en este sentido: <<ejecutar de buena gana sus mandamientos>> y <<amar al prójimo>> quiere decir <<ejercer de buena gana cualquier deber para con él>>. (trad. Rodríguez Aramayo, Roberto, pág. 177). “Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese

Lutero no acepta la idea de una justicia activa, porque parte de una imposibilidad por parte del hombre para hacer bien. Esta incapacidad queda suplida por una intervención divina. El hombre sólo precisa, como se ha visto, tener fe. Sin embargo, según Kant la fe aparece una vez que la moral ya está fundada y la gracia sólo actúa cuando el hombre se ha hecho digno de ella²⁰²⁹. A pesar de todos los puntos de contacto que hay entre ambos, la distancia no puede pasar desapercibida. Según Kant la piedra de toque es la moral y la libertad, todo queda supeditado a ellas. Según Lutero es la fe. Además este concepto de fe implica una negación de la libertad. La ética según Lutero queda reducida a la manifestación de la gracia de Dios, es el resultado de su elección, de la fe.

La distinción entre ambos es la misma que se encuentra entre san Pablo y el Apóstol Santiago. No hay que olvidar que Lutero era seguidor de san Pablo, y de él y de san Agustín toma muchas ideas para cimentar la predestinación. Kant, por otro lado, era conocedor de las Escrituras, concretamente de la versión traducida por Lutero²⁰³⁰. La polémica entre Lutero y Kant, que aquí presento, es la que hay entre la justificación por la fe, representada por san Pablo, y la justificación por las obras del Apóstol Santiago. La postura kantiana se acerca más a la de Santiago.

El filósofo de Königsberg tiene la doctrina paulina de la gracia como incompatible con la libertad moral.²⁰³¹ San Pablo se fija sólo en el carácter gratuito y pasivo de la fe. La justificación no depende del hombre, sino de Dios. Se cae, pues, en la predestinación. Por otro lado, Kant entiende la justificación de otra manera, ya que parte de la posibilidad por parte del hombre a través de su acción libre de hacerse digno de una posible ayuda divina.²⁰³² El filósofo alemán toma como ejemplo la parábola de los talentos para simbolizar esto.²⁰³³ Se acerca más a la doctrina del Apóstol Santiago, que hace referencia a las obras y a la ley de libertad. En sus epístolas, este autor se refiere a la acción, sin aceptar que la justificación venga sólo por la fe. La fe tiene que tener en cuenta las obras.²⁰³⁴ Este acercamiento por parte de Kant a Santiago, le aleja a su vez de Lutero. Aunque hay que tener en cuenta que Kant interpreta al Apóstol Santiago según su propia

zum Prinzip zu machen. (...) Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben.“

²⁰²⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 52, B 62-63.

²⁰³⁰ Cfr. Heinrich Borkowski, *Die Bibel Immanuel Kants*.

²⁰³¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41, A 55.

²⁰³² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B50; Ak, VI, 171, B 262.

²⁰³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 161, B243.

²⁰³⁴ Cfr. Sant. 2, 14; 2, 17; 2, 18; 2, 22; 2, 24; 2, 26.

filosofía. Por ello rechaza algunos pasajes que sí tiene en cuenta el Apóstol como el sacrificio de Isaac.²⁰³⁵

Además Kant rechaza la plegaria como una posible causa de la conducta²⁰³⁶. Ésta no puede producir un cambio en el corazón del hombre, ya que éste depende de la libertad y no de los ritos.²⁰³⁷ Supondría la negación de la libertad, la existencia de una causa sobrenatural y la afirmación dogmática de la existencia de Dios.²⁰³⁸ Ninguno de estos tres puntos es aceptado por el filósofo de Königsberg. Esto le lleva a considerar a la plegaria como una hipocresía, una forma de querer ganar el favor de Dios²⁰³⁹. No hay una sinceridad en las intenciones de quien reza.²⁰⁴⁰ En este tipo de religión basada en ritos y plegarias sólo se encuentra la superstición o la ilusión, sin que el hombre busque hacerse agradable a Dios.²⁰⁴¹ Hay un bien que el hombre puede hacer por sí mismo según las leyes de la libertad. A éste puede añadirse una posible ayuda sobrenatural, pero sobre ella nada puede decir el hombre. Es una mera idea, que pertenece a lo trascendente, y de la que no se puede conocer nada. Cabe aceptarlo como idea, a pesar de los riesgos que supone y de las dificultades para conciliarla con la Razón.²⁰⁴²

3.1.4. Kant y Fichte. La entrada de la oscuridad junto a la luz de la Razón.

Antes de seguir con la interpretación que hace Kant de la religión conviene aclarar un último aspecto del concepto de mal kantiano. Para ello me voy a servir de la idea de mal que propone Fichte. He elegido a este pensador por su cercanía con Kant en muchos de los aspectos, pero también por la diferencia a la hora de exponer lo que es el mal. No pretendo, pues, profundizar en la filosofía fichteana, sino sólo en algunos puntos de su pensamiento para compararlos con lo que defiende Kant.

La postura de Kant respecto al mal ya ha quedado suficientemente aclarada, este pensador parte de un mal radical, que es la perversión -teniendo en cuenta también la fragilidad y la impureza-.²⁰⁴³ Frente a ello Fichte propone la noción de mal como

²⁰³⁵ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, págs. 219-224; Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung-nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 194- 195.

²⁰³⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 173, B 264-265; Ak, VI, 194-198, B 302-308.

²⁰³⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 115-116, B 168.

²⁰³⁸ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág.118-119.

²⁰³⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 155, B 229; Ak, VI, 168-170, B 257- 261.

²⁰⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 161, B 243.

²⁰⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 175, B 268-269.

²⁰⁴² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 190- 191, B 296- 297.

²⁰⁴³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29- 30, B21-23; Ak, VI, 37, B35-36.

inercia²⁰⁴⁴. El mal como *Übel* según Fichte proviene del mundo sensible²⁰⁴⁵, que no deja alzar el vuelo a lo suprasensible, región original del hombre como ser moral²⁰⁴⁶ Pero según Kant el mal se constituye no como mera pasividad ni como ausencia de bien, sino como una acción contraria²⁰⁴⁷.

*“Esto le sirvió a Kant, entre otras cosas, para descubrir la realidad del mal psíquico y moral, que no puede consistir en mera ausencia de bien como lo entendían los racionalistas, sino en una fuerza contraria que anula el efecto de la fuerza positiva. El mal es acción real y no mero no-ser, ni mera limitación formal.”*²⁰⁴⁸

Kant no afirma que el mal sea una sustancia²⁰⁴⁹, como si hacía el maniqueísmo. Eso implicaría decir más de lo que se sabe, ya que ni siquiera se puede afirmar que el yo sea una sustancia. El mal surge de la libertad, entendida como libre albedrío, con lo cual el mal es un movimiento, un efecto del actuar del yo libre. Kant distingue entre oposición lógica y oposición real. La violación de la primera conlleva un absurdo lógico, al ir en contra del principio de no-contradicción²⁰⁵⁰. La oposición real se mueve en el nivel de las acciones. En ella se contraponen distintas acciones de tal modo que una elimina a la otra. Su resultado es representable.

Si se toma al yo como acción, como tarea²⁰⁵¹, se entiende que el bien y el mal no sean cosificados, sino que dependen del actuar. Respecto a esta idea Fichte no anda muy alejado de Kant, ya que también trata al yo como una acción, negando que se pueda tratar de una sustancia. Para Fichte sólo se puede hablar de sustancia dentro del mundo sensible, es decir, dentro del espacio y del tiempo: es una categoría de los fenómenos. Por ello el

²⁰⁴⁴ Cfr. Fichte, J.G., *Ética*, F 199-200, GA I/5, A 183.

²⁰⁴⁵ La primera máxima que se encuentra en el hombre, según Fichte, es la del amor propio, que halla su fundamento en el mundo sensible. El hombre es consciente en un primer momento de su impulso natural. De ahí que Fichte lo compare con un animal con entendimiento. Cfr. Fichte, J.G., *Ética*, F 178, GA I/5, A 165; F 180, GA I/5, A 167

²⁰⁴⁶ La división entre dos mundos que Fichte toma de Kant se puede ver: Cfr. Fichte, J. G., *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal”*, GA I/6 45-47; SW, 259-261; Cfr. Fichte, J.G., *Ética*, F 184-185, A 171; F 178, A 165; F 181, A 168.

²⁰⁴⁷ Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, Pág. 38-39, 41, 91-92.

²⁰⁴⁸ Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 268.

²⁰⁴⁹ Cfr. Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de la Nada en Kant*, Pág. 93-95.

²⁰⁵⁰ Me remito aquí al primer capítulo de este trabajo, donde trate este tema.

²⁰⁵¹ Esta idea de un yo- acción implica el paso de una analítica del objeto a una analítica de la acción como crítica del sujeto. El yo no existe como cosa, sino como acción y ello supone, según Kant, obrar siguiendo la ley moral, pero también la posibilidad de mal. Cfr. Callejo Herranz, María José, “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los <<límites de la sensibilidad>>” en *Lógos I*, pág. 210-11; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, pág. 167.

yo auténtico no es considerado sustancia, sino pura acción²⁰⁵². Fichte es un kantiano, por lo tanto, su punto de partida en su etapa de Jena es la subjetividad trascendental. Ésta es comprendida como acción originaria, de forma similar a la Apercepción trascendental en la *KrV* y a la libertad real de la *KpV*, pero también, y en mayor medida, como conciencia moral.²⁰⁵³ No se reduce a ser una mera forma, sino que es acción originaria. No es, pues, un yo cósmico, un principio óntico²⁰⁵⁴. Se asemeja a la libertad kantiana, capaz de transformar y dotar de sentido el mundo²⁰⁵⁵. Esta subjetividad lleva consigo y es para sí misma una tarea, un esfuerzo que realizar.²⁰⁵⁶ Se toma conciencia de ella por el anhelo de plenitud que el hombre tiene y que es incapaz de satisfacer con el mundo sensible²⁰⁵⁷. La ley moral se deduce de esta subjetividad, de su originariedad real e ideal. Kant partía del *Factum* de la ley moral, Fichte parte de la acción ideal y real del yo²⁰⁵⁸.

Ese sentido del yo como acción, como “Yo actúo” es lo que vincula, según Kant, los dos sentidos de la libertad, que ya se han mencionado anteriormente: el de la libertad como autonomía (*Wille*) y el de la libertad como libre arbitrio (*Willkür*). Este “Yo actúo” oscila entre el deseo y la voluntad. Se encuentra siempre en una encrucijada.²⁰⁵⁹ Gracias a esa tensión el Yo se hace consciente de sí mismo. Es por el deseo que se despierta la conciencia moral y la libertad²⁰⁶⁰. La frustración y el dolor que genera el deseo son las causas de que aparezca la conciencia empírica. La razón aparece, en primer lugar, para intentar superar esa frustración. A partir de ahí el hombre se va haciendo consciente de su capacidad de elegir. Busca lo incondicionado, lo absoluto; al no hallarlo en el mundo

²⁰⁵² Cfr. Fichte, J. G., *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal”*, GA I/6 46-47; SW, 261; El carácter del Yo es la actividad originaria, espontánea. Cfr. Fichte, J.G., *Ética*, F 29, GA I/5, A 45; F 57, GA I/5, A 68; F 42-43, GA I/5, A 56.

²⁰⁵³ Cfr. Fichte, J. G., “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” en *Philosophisches Journal*, GA 350-351, SW 180-181. Cfr. Fichte, J.G., *Ética*, F 54, GA I/5, A 65.

²⁰⁵⁴ Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa* 30, pág. 88-89.

²⁰⁵⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte” en *Signos filosóficos* 18, pág. 9ss; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Endoxa* 1, pág. 167- 168.

²⁰⁵⁶ Cfr. Fichte, J.G., *Ética*, F 211-212, GA I/5, A 193.

²⁰⁵⁷ Cfr. Fichte, J. G., *Apelación al público*, pág. 171.

²⁰⁵⁸ Cfr. Fichte, J. G., *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal”*, GA I/6 45; SW, 259; *Ética*, F 95, GA I/5, A 95.

²⁰⁵⁹ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 213; *KpV*, Ak, V, 33, A 58- 59; *GMS*, Ak. IV, 400, A 14; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 253.

²⁰⁶⁰ Hay que tener en cuenta que esto no significa que la ley moral dependa de los deseos ni de lo sensible en general. Al conciencia de la ley es un *factum* de la razón, que se impone a sí mismo como proposición sintética a priori. Pero por el mismo hecho de ser a priori precisa ser despertada por algo sensible, en este caso son las inclinaciones- cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 30- 31, A53- 56; *GMS*, Ak. IV, 397, A 8. Esta idea también puede verse en el hecho de que la ley moral surge en el hombre como un imperativo, ya que tiene que hacerse valer por encima de las inclinaciones, como ya se ha indicado.

sensible a través del deseo se da el paso a la moral. La razón calculadora deja su lugar a la razón moral²⁰⁶¹. Aquello incondicionado que la razón ansiaba es la espontaneidad subjetiva absoluta. Esto es la dialéctica del deseo, idea que ya se ha explicado anteriormente y que aquí sólo cabe recordar.²⁰⁶²

Según Fichte el Yo toma conciencia de sí a través del encuentro con lo otro, con lo cósmico, esto es, con el mundo sensible.²⁰⁶³ Y de la misma manera surge el deber en contraposición con el querer.²⁰⁶⁴ En este aspecto Kant y Fichte estarían de acuerdo. El problema del mal va a surgir en ambos por esa oposición entre el deber y el querer, ese doble pliegue de la libertad²⁰⁶⁵. Fichte parte de una reelaboración del método transcendental, pero añade la pregunta por las condiciones de posibilidad de la conciencia moral. El Yo se hace consciente al contraponerse a algo distinto, como ocurría dentro del sistema kantiano tanto para la conciencia transcendental como para la libertad²⁰⁶⁶.

Esa oposición implica que hay una legislación distinta a la de la libertad. Hay un mundo concreto con su propia legislación, en donde se va a encontrar el cuerpo, la corporalidad del sujeto²⁰⁶⁷. Si no se tiene en cuenta la filosofía transcendental parece que este cuerpo es lo originario. Por ello se le da, en un primer momento, mayor importancia a la experiencia externa²⁰⁶⁸. Este cuerpo convierte la libertad en una causalidad sensible. La dualidad se encuentra ya en el mismo sujeto. El impulso natural²⁰⁶⁹ es como denomina Fichte a las inclinaciones kantianas. La exigencia moral será un ir más allá de esa corporalidad y llegar a la conciencia moral que es lo originario²⁰⁷⁰. Se pasa de una libertad

²⁰⁶¹ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 36, A 64; *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 113- 114.

²⁰⁶² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 193-215.

²⁰⁶³ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 75, GA I/5, A 83; F 77-79, GA I/5, A 84- 85; F 91, GA I/5, A 94-95; cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa 30*, pág. 83- 84; cfr. Cubo Ugarte, Oscar, “Autoconciencia, imaginación y contraposición: WLN § 17” en *Endoxa 30*, pág. 373- 374.

²⁰⁶⁴ Cfr. Fichte, J. G., *Ibidem*, F 83, GA I/5, A 88; F 84, GA I/5, A 89; F 86, GA I/5, A 90-91; F 87, GA I/5, A 91; *Apelación al público*, pág. 172-3.

²⁰⁶⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta u texto filosófico*, pág. 131.

²⁰⁶⁶ Me remito aquí a los dos primeros capítulos de este trabajo, donde ya se trató tanto el tema del sujeto transcendental desde la razón pura como la noción de un Yo actuo, de un sujeto práctico.

²⁰⁶⁷ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 89, GA I/5, A 93; F 95-96, GA I/5, A 97-98; F 100, GA I/5, A 101; F 98, GA I/5, A 99-100.

²⁰⁶⁸ Cfr. Fichte, J.G., *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA I/6 45, SW V, 260.

²⁰⁶⁹ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 113, A 111, F 126-127, A 122; cfr. Cubo Ugarte, Oscar, “Autoconciencia, imaginación y contraposición: WLN § 17” en *Endoxa 30*, pág. 374- 375.

²⁰⁷⁰ Cfr. Fichte, J.G., *Apelación al público*, pág. 172-173; 192; *Ética*, F 212-216, GA I/5, A 194-197; F 125- 126, GA I/5, A 121.

entendida como querer a la libertad como acción originaria del yo.²⁰⁷¹ Se tiene, tanto según la filosofía de Fichte como según el pensamiento de Kant, dos niveles de libertad, uno atado a lo sensible y el otro que implica la autonomía del sujeto,²⁰⁷² superándose con este concepto de libertad la insatisfacción que producen los deseos²⁰⁷³.

*“Este hastío que produce lo perecedero, esta ansia de algo superior, mejor, imperecedero, asiste inextinguiblemente en el alma del hombre. Y de forma igualmente inextinguible resuena en él la voz de que algo es un deber”.*²⁰⁷⁴

Cuando el hombre se mantiene en el nivel de la libertad como querer lo que busca es el goce, la satisfacción de los deseos. El hombre en este nivel no es más que un animal inteligente²⁰⁷⁵, que se sirve de todo a su alcance, incluyendo a otros hombres, para obtener lo que desea. Fichte describe aquí lo mismo que Kant cuando habla de la dialéctica del deseo y de la prudencia.²⁰⁷⁶ Aunque Kant propiamente no utiliza esa terminología cuando habla del deseo, o sea, de la facultad inferior de desear, pero me sirvo en este caso de la terminología que usa el profesor Jacinto Rivera de Rosales.

El hombre en este estado se mueve dentro de su propia finitud, sin dar el paso a lo suprasensible. La capacidad para elevarse gracias a la autonomía puede desarrollarse o no, pero en todo caso depende de su propia decisión²⁰⁷⁷. El quedarse en el mundo fenoménico es, a fin de cuentas, un acto voluntario. Por ello se considera responsabilidad suya permanecer en el nivel de una mera razón pragmática o de alzarse hacia la libertad y descubrir el yo originario.²⁰⁷⁸ La conciencia del hombre implica la búsqueda y realización plena de su libertad. El problema está en que en el nivel sensible el hombre no tiene claro su deber. Por ello Fichte trata el mal como innato, pero a la vez adquirido, ya que es fruto de su libertad.²⁰⁷⁹ El hombre no hace el uso correcto de su libertad, pero

²⁰⁷¹ Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa 30*, pág. 86-87.

²⁰⁷² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos 18*, pág. 18.

²⁰⁷³ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 125, GA I/5, A 120-121.

²⁰⁷⁴ Fichte, J. G., *Apelación al público*, pág. 171.

²⁰⁷⁵ Cfr. Fichte, J.G., *Ibidem*, pág. 181; *Ética*, F 128, GA I/5, A 123, F 180, GA I/5, A 167.

²⁰⁷⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, pág. 195-199. Me remito también a lo que se expuso sobre el tema en el capítulo anterior.

²⁰⁷⁷ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 178-179, GA I/5, A 165-166; F 181, GA I/5, A 168.

²⁰⁷⁸ Cfr. Fichte, J. G., *Ibidem*, F 130, GA I/5, A 125; F 184-185, GA I/5, A171.

²⁰⁷⁹ Cfr. Fichte, J. G., *Ibidem*, F 181-183, GA I/5, A 168- 169; *Doctrina de la ciencia*, GA IV/ 3, 360, 363; cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa 30*, pág. 91-92.

sí realiza un acto voluntario. Fichte mantiene esa ambivalencia que ya se vio en la filosofía de Kant con la idea de un mal innato y adquirido.

Ésta es la interpretación fichteana del mal radical de Kant.²⁰⁸⁰ Pero esta idea del mal estaría más cercana a la fragilidad, es decir, al primer nivel de mal que describe el filósofo de Königsberg, que al auténtico mal, que es la perversidad.²⁰⁸¹ Fichte mantiene un concepto de mal propio de la Ilustración, en donde la razón es equivalente con el bien y con la luz. Considera imposible que el hombre actúe contra el deber, cuando tiene una idea clara del mismo. En este sentido el mal es sólo un dejarse llevar, casi una ignorancia de lo que realmente ordena el deber.²⁰⁸² De ahí que el mal se asocie a la minoría de edad atada a lo sensible. El hombre guiado por la razón alcanzará la luz. Pero en el concepto de perversión kantiano no hay una mera debilidad, sino un querer el mal cuyo origen es además la libertad. No es lo sensible, sino la libertad quien causa el mayor grado de mal.²⁰⁸³

En este sentido se podría destacar la famosa pintura de Goya que simboliza este mal que se relaciona con la libertad. El cuadro del *Sueño de la razón produce monstruos* tiene tres interpretaciones posibles. La primera sería de índole pre-ilustrada, ya que defiende que los monstruos surgen del delirio de la razón. Es una postura retrograda, que rechaza el *Sapere aude* ilustrado²⁰⁸⁴. La segunda interpretación consistiría en la propiamente ilustrada, donde los monstruos son el fruto del sueño de la razón. Cuando la razón duerme reaparece el oscurantismo. Con esta interpretación estaría de acuerdo Fichte y Kant, en su mayor parte, y Goya según su propia explicación. Pero siguiendo la idea de mal como perversidad se puede destacar una tercera interpretación post-ilustrada y post-moderna. En ella una razón excesivamente ambiciosa permite que aparezca el mal y la oscuridad. La propia libertad, perteneciente al mundo nouménico, se vuelve contra sí misma, contra la luz y la libertad. Esto es lo que Kant propone con el mal radical.²⁰⁸⁵

Con ello se pone en tela de juicio el optimismo de la ilustración y su fe en la idea de progreso. La misma historia muestra al hombre la fragilidad de dicha idea. La escuela

²⁰⁸⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18, pág. 21.

²⁰⁸¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29- 30, B 22- 23; Ak, VI, 37, B 36.

²⁰⁸² Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 191, GA I/5, A 176.

²⁰⁸³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 57, B 68.

²⁰⁸⁴ No hay que olvidar que Kant defiende esta máxima- cfr. Kant, *Was ist Aufklärung?*, Ak, VIII, 35.

²⁰⁸⁵ Cfr. Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pág. 130-132.

de Frankfurt profundizará en esto a raíz de Auschwitz y las atrocidades cometidas en la segunda guerra mundial, ya que el progreso del conocimiento es puesto al servicio del mal²⁰⁸⁶. Kant se da cuenta de esto, pero no deja de ser un ilustrado.²⁰⁸⁷ Charles Dickens marca esta ambigüedad, esta mezcla entre luces y sombras perfectamente al comienzo de su novela *Historia de dos ciudades*. Me permito citarlo, ya que expone perfectamente la idea que quiero mostrar en este apartado:

*“Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos, la edad de la sabiduría, y también de la locura; la época de las creencias y de la incredulidad; la era de la luz y de las tinieblas; la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación.”*²⁰⁸⁸

Sin embargo, Fichte se queda en la segunda interpretación del cuadro de Goya. Sigue la idea de progreso ilustrada, que supone que el avance en el conocimiento, pero del conocimiento filosófico, que implica siempre al hombre en su propia actitud o modo de estar en el mundo, irá seguido de un avance en la moral. Dicha fe se desquebraja con la postmodernidad, motivado por episodios como Auschwitz, el Gulag o Hiroshima.²⁰⁸⁹ Kant comienza a ver esta oscuridad dentro del Reino de lo nouménico o lo inteligible, de lo no fenoménico, pero Fichte se mantiene en la línea ilustrada. El mal del que él habla surge de la sensibilidad, es lo que se denomina en alemán *Übel*. La libertad puede, sin embargo, superar ese mal.²⁰⁹⁰ Por ello propone un segundo momento en que se supera el mundo sensible y el impulso natural queda subordinado a la libertad. Pero hay una fuerza que se opone a este desarrollo de la autonomía y que hace que el hombre permanezca en su animalidad. Esta oposición recibe el nombre de inercia (*Trägheit*)²⁰⁹¹. La inercia en el hombre implica una pereza o indolencia, ya que el bien supone acción, una lucha, como ya destacó Kant en la Religión.²⁰⁹²

“Si el primer principio fichteano es justamente la acción, la Tathandlung, de manera que el mandato moral es “¡Actuar! ¡Actuar! Para eso estamos aquí.”, el primer

²⁰⁸⁶ Ya Rousseau criticó en algunos de sus escritos esta idea. Kant sigue la misma línea que el filósofo francés, viendo la oscuridad que puede surgir en el Reino de la libertad.

²⁰⁸⁷ “en el reino de la razón no sólo hay <<luces>> sino asimismo <<sombras>>, dependiendo en definitiva de nosotros que éstas no prevalezcan sobre aquéllas.” Muguera, Javier, “Kant y el sueño de la razón” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pág. 134.

²⁰⁸⁸ Dickens, Charles, *Historia de dos ciudades*, pág. 7.

²⁰⁸⁹ Cfr. Muguera, Javier, “Kant y el sueño de la razón” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pág. 132-3.

²⁰⁹⁰ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 178- 179, GA I/5, A 165; F 181, GA I/5, A 168, F 185, GA I/5, A 171; F 191, GA I/5, A 176; F 201, GA I/5, A 184.

²⁰⁹¹ Cfr. Fichte, J. G., *Ibidem*, F 199, GA I/5, A 182.

²⁰⁹² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 57, B 67.

vicio o mal son la inercia, la pereza, la inacción. En ese caso, el impulso puro no se sobrepone al impulso natural, no es capaz de afirmar la superioridad de su modo de ser y el hombre no se alza propiamente a la libertad.”²⁰⁹³

La inercia, a pesar de no ser comparable con la idea de mal radical de Kant, sí supone un elemento común con el filósofo de Königsberg. También él habla de la pereza y la cobardía como causantes de que el hombre continúe en una minoría de edad, atado al mundo sensible²⁰⁹⁴.

“La principal causa de tal inmadurez reside en la pereza. Kant asimila este concepto a la noción de una razón pasiva, frente al uso espontáneo propio de la autonomía racional. Una razón pasiva no busca en sí misma la fuente de sus tomas de postura, sino que se abandona a principios que vienen de fuera y que no quedan tamizados por propia crítica; no es autónoma y legisladora, sino heterónoma y esclava.”²⁰⁹⁵

Además en ambos se encuentra la idea de que la moral supone una lucha, que hay algo positivo que se opone al bien. No es, pues, la idea agustina de un mal como ausencia de bien, sino que tanto según Kant como según Fichte hay una oposición real. De ahí que el hombre deba actuar para vencer ese mal.²⁰⁹⁶

A esta primera manifestación del mal en el hombre le sigue un segundo momento que se caracteriza por la cobardía. El hombre se deja dominar por otro, siendo incapaz de pensar y actuar por sí mismo.²⁰⁹⁷ Esto sería el sueño de la razón, que en lugar de seguir la máxima ilustrada, el *Sapere aude*, se deja llevar. Piensa el hombre que es más fácil soportar el infierno, que actuar libremente. Este segundo momento implica también un dejar de hacer. De la cobardía se pasa a la falsedad, ya que es la única salida que le queda al cobarde.²⁰⁹⁸ El rechazo a la mentira se puede ver ambos pensadores, aunque en la

²⁰⁹³ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18, pág. 22.

²⁰⁹⁴ Cfr. Kant, *Was ist Aufklärung?*, Ak, VIII, 35.

²⁰⁹⁵ Teruel, Pedro Jesús, “La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant” en *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol 30 n° 2, pág. 471.

²⁰⁹⁶ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 199- 200, GA I/5, A 182-183.

²⁰⁹⁷ Cfr. Fichte, J. G., *Ibidem*, F 202, GA I/5, A 185. Idea que, como ya he destacado, se halla también en Kant, Cfr. Kant, *Was ist Aufklärung?*, Ak, VIII, 35.

²⁰⁹⁸ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 202- 203, GA I/5, A 185- 186.

filosofía kantiana parece jugar un papel mayor al ser un modo del mal radical.²⁰⁹⁹ Los tres vicios de Fichte serían, pues: la inercia, la cobardía y la falsedad.²¹⁰⁰

El desarrollo de estos vicios implica una intersubjetividad. El hombre precisa de un encuentro con el otro para tomar conciencia de sí, pero también para que surja el mal latente en él.²¹⁰¹ Una idea parecida se encuentra en la filosofía de Kant, que aunque trata el mal como fruto de una decisión libre, su mayor o menor desarrollo depende de factores empíricos, como es la educación o el simple contacto de unos con otros. El mal surge en esa relación con el otro, pues sólo en esa relación el hombre llega a ser hombre, aunque esto Kant no lo explicita totalmente. Incluso un hombre de buen corazón se ve acosado por la envidia, la codicia y otros vicios en cuanto entra en sociedad.²¹⁰²

Esto se debe a que el mal, aunque sea el resultado de determinación del albedrío y no de ninguna inclinación u objeto, surge en un hombre como ser sensible- racional²¹⁰³. La máxima es asumida libremente, pero las inclinaciones juegan al menos un papel secundario, como resorte de la determinación de la voluntad. Son la chispa que hace saltar el edificio entero, aunque la raíz del mal esté en una decisión inteligible. De ahí que Kant proponga el paso del estado de naturaleza ético a la comunidad ética, la iglesia inteligible, donde al menos se mantenga a salvo de dichas tentaciones²¹⁰⁴. Se podría apreciar en ese aspecto una influencia de Rousseau, que propone ese optimismo antropológico corrompido por la sociedad. La importancia de Rousseau en Kant es innegable, incluso él mismo la reconoció, pero cabe destacar una cierta diferencia. Es cierto que Kant mantiene esa idea de que el mal crece por el contacto de unos con otros, pero su punto de partida no es tan optimista como el del filósofo francés ni como su discípulo alemán, ya que no parte de la noción de buen salvaje, que sí maneja Rousseau.²¹⁰⁵

²⁰⁹⁹Cfr. Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 139.

²¹⁰⁰ “Este sería, en consecuencia, el primer concepto del mal moral, según el cual éste se produce por la debilidad y deserción de la libertad frente al impulso natural (frente a las inclinaciones diría Kant) apoyado por la felicidad por la pereza, el miedo y la inercia, la cobardía, la falsedad, la esclavitud, los malos ejemplos o falsas filosofías, etc. En esta confrontación de fuerzas queda derrotada la libertad en el interior de la voluntad del sujeto.” Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18, pág. 26.

²¹⁰¹ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 184, GA I/5, A 170-171.

²¹⁰² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 94, B 128, Ak, VI, 96-97, 134; *Idee*, Ak, VIII, 21.

²¹⁰³ Cr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 21, B 6-7.

²¹⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 97, B 134-136.

²¹⁰⁵ Hay que tener en cuenta que Rousseau no plantea tampoco una idea del hombre tan utópica, ya que critica en muchas ocasiones la idea de progreso ilustrada y esa excesiva confianza en los avances de la razón. En ese punto se puede destacar su semejanza con Kant.

Fichte también defiende esta idea respecto al mal, que depende de una decisión libre, pero su desarrollo se da en la medida en la que el hombre vive en sociedad. Hay una influencia negativa de la sociedad, que no permite la mayoría de edad de la razón. El mal es la impotencia frente a la parte sensible, finita del hombre, con lo que marca una dependencia respecto al mundo y respecto a los demás. En esa tensión de fuerzas entre la libertad como yo originario y el yo empírico, el primero sale perdiendo. El peso del mal recae sobre lo sensible, pero también sobre la naturaleza.

Este concepto de mal está en la filosofía de Kant, pero no es el mal radical, sino sólo la fragilidad de la naturaleza humana. Si se defiende una idea del mal cuyo origen son las inclinaciones no se aleja uno de la noción que proponían autores como Agustín de Hipona²¹⁰⁶ o Lutero, que hablan del alma concupiscible como causa del mal. Kant, sin negar este concepto, supone una raíz más profunda y oscura, que no se reduce a un “quiero, pero no puedo”, sino a un “no querer”.

El primer pecado del hombre no es la pereza ni las pasiones, sino el pecado procedente de la libertad. El hombre que se cree con potestad de decidir qué está bien y qué mal, obviando los mandatos morales. Es tomar como determinación del albedrío aquello que sabe que va contra la razón práctica²¹⁰⁷. La libertad se vuelve, entonces, contra sí misma, la libertad como autonomía queda abolida por un uso de la libertad que es autodestructivo. Con esto ya no se puede culpar a la naturaleza, como ocurre con la noción que exponen tanto Fichte como Lutero²¹⁰⁸, la culpa recae ahora en la libertad, entendida como libre albedrío (*Willkür*).

²¹⁰⁶ Cfr. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, en *Obras de S. Agustín III*, pág. 200-432. En este trabajo sólo se menciona la noción de mal que tiene Agustín de Hipona por su influencia en Lutero y por poner el origen del mal en las inclinaciones o alma concupiscible. Pero habría que tener en cuenta que hay textos donde san Agustín parece entrever ese mal radical, por ejemplo cuando expone el famoso robo de las peras- cfr. San Agustín de Hipona *Confesiones*, Libro II, 4- 9, pág.56-63. En dicho texto el pensador cristiano se pregunta cuál es el origen de ese mal, que no busca nada ni proviene de ningún deseo. Se adentra en ese aspecto oscuro de la libertad del hombre, que él mismo denomina el misterio de iniquidad. Pero en otros escritos acaba propiciando un concepto del mal atado por completo a la finitud y a los deseos. Quizá entrevió lo que podría ser el mal radical, pero no profundiza en él. Algo similar le ocurre a Kant, que, aunque propone el término y lo trata con mayor detenimiento, suele dejarlo de lado en muchas ocasiones, decantándose por el mal como fragilidad o como impureza.

²¹⁰⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 37, B 36; Ak, VI, 30, B23.

²¹⁰⁸ A pesar de la comparación que estoy haciendo aquí, que asemeja a Fichte con Lutero, hay que tener en cuenta que según Fichte hay una primacía de la libertad. Él mismo rechaza la noción de *Servo arbitrio* que propone el reformador, por considerar que el hombre puede obrar por sí mismo y no precisa de una fuerza superior. Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 201, GA I/5, A 184-185. Según Fichte la fuerza que mueve al hombre al bien proviene de sí mismo, del Yo puro y libre. Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 205, GA I/5, A 187-188.

Pero Fichte también defiende que el mal proviene de la libertad, pues ésta tiene el deber de actuar y la inercia, el no actuar es un acto de libertad, y por eso el mal es imputable. Según Kant las máximas que asume el hombre como ser libre o bien obedecen a la libertad y respetan la dignidad de la persona, o bien destruyen esa libertad y esa dignidad. El problema de este tipo de máximas no son las inclinaciones, sino la inversión del orden, inversión aceptada por la libertad. El ser originario del hombre queda subordinado a la finitud. Es un error ontológico, como defiende Rivera de Rosales.²¹⁰⁹

Schelling²¹¹⁰ y Schleiermacher²¹¹¹ le criticaron a Fichte precisamente este error, de no enraizar el concepto de mal con la libertad y separarse en este punto del trabajo de Kant²¹¹². El mero dejarse llevar no puede ser considerado como el mal moral. Esto queda claro ya que Fichte no emplea el término alemán *Böse*, como hizo Kant, sino que usa la palabra *Übel*. Por lo tanto hablaría de un mal sensible, y no tanto de un mal moral. Ya Kant en la *KpV* diferencia estos dos conceptos, usando *Übel* para referirse a aquello que es perjudicial para la felicidad. Pero Fichte pone este término en relación con el mal radical de Kant. Mantiene así una noción de mal más ilustrada que la del filósofo de Königsberg, en el que la libertad atenta contra sí misma.

*“La posibilidad del mal moral reside, entonces, según este segundo concepto, no en un conflicto entre inclinaciones y libertad, o entre ésta y el impulso natural, sino en un segundo pliegue, que se forma en el interior de esa misma libertad, a saber, entre el libre albedrío y la voluntad pura. Y ha de ser así, la libertad ha de desdoblarse en el interior del sujeto, porque es la única manera de que pueda realizarse como tal y no simplemente como fuerza predeterminada.”*²¹¹³

Según Kant el mal puede ser entendido como una oposición real a la ley. No es igual a cero, ni una simple inercia, sino que es una resistencia real. La noción de mal como un dejarse llevar por lo sensible estaría cerca del primer nivel de mal que distingue Kant, la fragilidad. Pero cuando no se acepta la ley como motivo impulsor es que se está

²¹⁰⁹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18, pág. 29.

²¹¹⁰ Cfr. Schelling Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, en *Sämtliche Werke*, Vol VII, (1856-1861): 237-238.

²¹¹¹ Cfr. Schleiermacher, Friedrich D. H., *J.G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*, vol. 2, 258-260

²¹¹² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18., pág. 27.

²¹¹³ Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18, pág. 29.

aceptado otro móvil diferente. El mal puede serle imputado al hombre, a diferencia de la concepción que maneja Lutero. El mal moral no puede venir del mundo fenoménico, sino que depende del inteligible. Si se toma las inclinaciones como origen del mal moral, éste queda reducido a una mera impotencia y no a una decisión libre. La culpa según Lutero recae en la finitud del hombre y, por tanto, en su naturaleza. Pero la inercia fichteana conduce a algo similar, se está culpando a la finitud del hombre, aunque en último término la culpable es la libertad, que se deja llevar. Fichte no introduce como Kant ese lado oscuro en la libertad. El yo busca lo suprasensible, pero se ve arrastrado por lo sensible. El problema según Fichte es que la oposición no se da dentro de la misma libertad, sino entre dos facultades distintas, la de desear y la voluntad²¹¹⁴. Desde ese punto de vista el mal sólo puede ser una debilidad de la libertad. La libertad desfallece según Fichte²¹¹⁵, pero según Kant el mal moral es un acto de la libertad. Según Fichte ese yo encuentra su verdadero destino en la moral, Kant defiende lo mismo: la libertad para el mal es una libertad que se destruye a sí misma. Pero según Fichte el mal proviene de lo sensible²¹¹⁶.

*“Para liberaros de este estado sólo hay un camino, el elevarse a la pura eticidad; y vosotros estáis destinados y llamados a emprender ese camino (...) Aquéllos, en cambio, quieren grabar imborrablemente a fuego en vuestro espíritu inmortal la memoria de ese comienzo fenoménico vuestro en la vanidad de lo perecedero, aplaudiendo y santificándolo (...) Esta doctrina (la de Fichte) sólo trata de elevaros a la conciencia de vuestro puro carácter ético; y encontraréis, es lo que ella os promete, encontraréis quiénes sois de verdad vosotros mismos.”*²¹¹⁷

Pero con todo, el hombre tiene la capacidad de salir por sus propias fuerzas de ese mal²¹¹⁸. Fichte no niega la libertad, como sí hace Lutero. A pesar de pensar el mal como una inercia mantiene la autonomía del hombre, que ya destacó Kant. Si hay ley moral es que el hombre puede obedecerla.²¹¹⁹ Para Lutero la salida del mal es sólo por la fe. Tanto

²¹¹⁴ Cfr. Fichte, *Ética*, F 178, GA I/5, A 165; F 186, GA I/5, A 172-173; F 191, GA I/5, A 176; F 196, GA I/5, A 180.

²¹¹⁵ Cfr. Fichte, *Ibidem*, F 192, GA I/5, A 177; F 193, GA I/5, A 177.

²¹¹⁶ Cfr. Fichte, *Ibidem*, F 191, GA I/5, A 176.

²¹¹⁷ Fichte, J.G., *Apelación al público*, pág. 192. Cfr. Fichte, J.G., “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” en *Philosophisches Journal*, GA 351, SW 181-2.

²¹¹⁸ Cfr. Fichte, J. G., *Ética*, F 179, GA I/5, A 165; F 181, GA I/5, A 168, F 185, GA I/5, A 171; F 191, GA I/5, A 176; F 201, GA I/5, A 184.

²¹¹⁹ Cfr. Fichte, J.G., “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” en *Philosophisches Journal*, GA 352, SW 183.

Fichte como Kant toman partido a favor del hombre, sin olvidar su propensión a dejarse llevar por el egoísmo.

Esa propensión al mal, que halla su origen en la propia libertad, es la que cubre de tinieblas el mundo inteligible. Éste ya no es sólo luz y razón pura práctica, ya no es el reino del *nous* divino, sino que en su territorio se esconde la serpiente, lo irracional, la mentira y la malignidad. Kant se aleja de la ilustración con esta idea del mal y anuncia el romanticismo, esa interpretación del mal post-ilustrada. El mundo inteligible puede ser no tan inteligible como habían propuesto los filósofos de la luces.²¹²⁰

Schelling para explicar esta noción habla de un fondo oscuro, que incluye también a la divinidad.²¹²¹ Kant no llega a tanto, propone el concepto de mal radical, pero sigue siendo un ilustrado. Por ello en la mayoría de las ocasiones se sirve más del mal como debilidad o como impureza, que de la perversidad. Su afirmación de que el hombre no puede ser diabólico²¹²² es muestra suficiente de ese intento por mantener el mundo de las luces bajo el dominio del Sol. Fichte continúa con la noción kantiana, pero el acto de decisión no depende de lo inteligible, como defiende Kant, sino del sujeto empírico. Aunque según Fichte hay también una decisión, ya que dejarse arrastrar por la inercia sí que es también una decisión de una libertad que debería haber decidido lo contrario. Lo inteligible es propio del yo puro, que no peca, es luz y razón. Los dos conceptos de mal parecen complementarse, siendo dos momentos de la libertad. Una libertad que busca su realización plena, pero que puede errar el camino. La noción fichteana se centra en esa realización del yo originario y en el obstáculo que tiene vencer, la finitud. La noción de Kant mira la posibilidad de la que la propia libertad se autodestruya.²¹²³

Sería interesante profundizar en este aspecto del mal, que anuncia el romanticismo. Quizá de la mano de autores como Schelling se podría ver a dónde lleva ese camino que se adentra en el aspecto oscuro de lo inteligible, pero dicha investigación no se abordará en este trabajo. Kant abre el camino al descubrir esas tinieblas y era esto lo que me interesaba destacar. El ver a dónde lleva ese sendero lo dejo para posteriores trabajos.

²¹²⁰ Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18, pág. 32.

²¹²¹ Cfr. Schelling Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, en *Sämtliche Werke*, Vol VII, 1856-1861: 406.

²¹²² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak. VI, 37, B 36.

²¹²³ Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De la *Religion* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte.” En *Signos Filosóficos* 18, pág. 37.

3.2. Interpretación moral de algunos elementos religiosos.

Kant propone el paso de la moral a la religión como algo imprescindible para el hombre en cuanto ser racional finito.²¹²⁴ Es una necesidad subjetiva la que le conduce a preguntarse por los fines del obrar y a postular la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Se adentra en el terreno de la religión y con ello Kant abre la interpretación de las Escrituras a la luz de la moral²¹²⁵. Lo esencial dentro de la doctrina cristiana y de cualquier religión positiva es la enseñanza ética. Es lo que se puede denominar, siguiendo a Andrés Lema- Hincapié, el principio de pertinencia moral.²¹²⁶ De ahí que el filósofo de Königsberg sólo se fije en aquellos elementos que pueden leerse desde su filosofía moral, dejando de lado los dogmas que no tengan connotaciones de este tipo. La religión queda totalmente supeditada a la moral, ya que no sólo se postula a raíz de ésta, sino que además su lectura se resume en el mensaje ético, esto es, en la pureza de intenciones y en la espera por una justicia venidera.

*“No cabe duda de que Kant quiere comprender la religión cristiana como enseñanza, como dogma, no como una vivencia, un sentimiento, una revelación individual, y quiere salvarla comprendiéndola. Se convierte así en el padre de toda filosofía de la religión (...) Pero una vez comprendido esto las diferencias con el cristianismo tradicional siguen siendo profundas.”*²¹²⁷

En ese intento de comprender lo qué es el cristianismo Kant propone una interpretación del mismo desde la razón práctica. Ello supone un alejamiento de la ortodoxia, no sólo respecto del luteranismo, sino en general respecto de todo el cristianismo. Ésta es la creencia histórica más perfecta y la más racional, para el autor alemán, la que mejor expone el mensaje moral.²¹²⁸ Busca hacerlo cognoscible, no únicamente como una moral, sino como una religión, como un relato que propone una promesa y un sentido al hombre.²¹²⁹ Este es el motivo de que retome ciertos elementos como es la figura de la Trinidad o incluso el mito de la Caída²¹³⁰, que la ilustración había

²¹²⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 4-5, B VI-VII; Ak, VI, 6, B IX- X.

²¹²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 9, B XV- XVI; Ak, VI, 83-84, B116; Ak, VI, 109ss, B 157ss.

²¹²⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 71.

²¹²⁷ Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 141.

²¹²⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 127-128, A229-231.

²¹²⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 19, B 3.

²¹³⁰ Cfr. Ricoeur, Paul, “Préface” al libro de Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Université de Montreal, 1971, p.XIII.

rechazado²¹³¹. Quizá por ello parezca un reaccionario, que defiende la ortodoxia luterana más dura²¹³². Pero su distanciamiento con Lutero y con el cristiano resulta tan obvio que la crítica no parece sostenerse.²¹³³ La interpretación de Kant de las Escrituras y de los dogmas cristianos se ajusta a su moral, no a lo fijado por la ortodoxia. Lo que Kant defiende es una religión de la razón, que supone un carácter abierto y crítico. En dicha religión de la razón sólo tienen cabida las religiones positivas en la medida en que son conformes, o quizá mejor, no disconformes con los principios de la razón práctica. Es decir, la religión de la razón exige a toda religión positiva un carácter crítico y reflexivo.²¹³⁴ Los elementos o leyes positivas estatutarias que contradicen los mandatos de la razón tienen que quedar excluidos.

Cabe preguntarse si la lectura de la Biblia que realiza Kant en los textos de *Die Religion* y *Der Streit* supone una auténtica hermenéutica. Este punto no está del todo claro para todos los comentaristas de Kant o para los exégetas bíblicos. Ya en su época Kant recibió algunas críticas por entrar en el territorio de la teología bíblica o por proponer una lectura alegorizante de las Escrituras.²¹³⁵ Dejando de lado estas críticas y a pesar de que no hay una hermenéutica sistemática de la Biblia, considero que el trabajo de Kant si puede considerarse una exégesis del cristianismo, ya que propone reglas para la lectura de las Escrituras.²¹³⁶ El análisis de esta interpretación de los elementos bíblicos que el filósofo de Königsberg destaca es lo que ocupa el presente apartado.

Las Escrituras según Kant tienen un doble papel: el primero es representar los elementos morales y el segundo servir de ayuda al desarrollo del Reino de Dios²¹³⁷. El Evangelio juega el papel de apoyo a la fe, no viene a fundamentarla sino a confirmarla²¹³⁸.

²¹³¹ Se puede considerar que Kant aplica la ilustración a la religión. El examen público y libre de la razón se centra en los dogmas cristianos. Cfr. Kant, *KrV*, AXI, (nota de Kant); Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 33.

²¹³² Esta idea de que Kant defendía una interpretación en concordancia con la teología reformada la destacaron algunos autores como Wizenmann. Aunque este pensador considera sólo la primera Crítica como punto de apoyo, ya que hace imposible el conocimiento de Dios dejando abierta la posibilidad de la experiencia religiosa. De ahí que no acepte la postura kantiana en los escritos posteriores- cfr. Teruel, Pedro Jesús, “Una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*. La polémica entre Thomas Wizenmann y Immanuel Kant” en *Thémata. Revista de filosofía* n° 38, pág. 173.

²¹³³ Se han marcado en el apartado anterior algunos puntos de alejamiento entre a doctrina luterana y la filosofía de Kant, con lo cual no veo necesario volver a destacarlos. Ver los apartados 3.1.3.; 2.3.2.; 1.4.1.

²¹³⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 109, B 156-157.

²¹³⁵ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 22-24.

²¹³⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Ibidem*, pág. 30. Andrés Lema-Hincapié distingue seis principios de interpretación de las Escrituras según la filosofía kantiana: el de pertinencia moral, el de inmanencia, el de simbolización, el de antihistoricismo, el de antiliteralidad, y el de autonomía.

²¹³⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 65, B 81-82; Ak, VI, 101, B 142.

²¹³⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 12-14, B XXI-XXVI; Ak, VI,84, B 116-117; Ak, VI, 109, B 157; Ak, VI,112, 161-162.

De ahí que dentro de la religión Kant distinga entre la verdadera creencia, que es la que se ancla en la moral, de la religión que se fija en el relato y se convierte en un mero servicio a Dios para ganarse su favor.²¹³⁹ En este punto puede verse el alejamiento de Kant respecto a las interpretaciones literales o históricas del cristianismo. El filósofo de Königsberg, a diferencia de Lutero, busca ser independiente de la letra, sobre todo en aquellos pasajes en los que la Escritura se oponga a la moral.²¹⁴⁰ Kant parece proponer una hermenéutica alegórica, pero hay que tener en cuenta que él mismo rechaza la lectura alegórica, cuando supone una exégesis tipológica.²¹⁴¹ No busca tipos en el Antiguo Testamento que se adapten al Nuevo. Lo que Kant defiende es una hermenéutica moral.²¹⁴² Con ello se enfrenta a la tradición protestante que partía de la máxima de la *Sola Scriptura, sola fide*.

*“Por su naturaleza simbólica, la hermenéutica kantiana se enfrenta fundamentalmente con su propia tradición protestante, que quiere hacer de las Escrituras, de la materialidad de su letra, la única fe. Sola Scriptura, sola fide, es la orden de Martín Lutero y en general de los reformadores, hasta tal punto que la Biblia se impone al intérprete y se constituye en Schriftprinzip para toda práctica interpretativa. Martín Lutero confiere a la letra bíblica una objetividad impositiva, capaz de ofrecer por ella misma su significación espiritual (...) Al contrario de Kant, para quien la razón práctica es la piedra de toque en relación con las verdaderas creencias, Martín Lutero extrae de la naturaleza divina de la Biblia misma su valor incondicionado”.*²¹⁴³

La interpretación que propone Kant rompe con la idea de un carácter perfecto en la Biblia, ya no se la toma como algo incondicional, que no puede ser sometido al examen de la razón²¹⁴⁴. Esto para algunos creyentes ortodoxos es muy problemático, e indica un problema interno que cualquier religión positiva, incluido el cristianismo, tiene por lo que respecta a sus corrientes más fundamentalistas. Pero con ello Kant está negando, en parte, el carácter divino de las Escrituras y su verdad histórica revelada.²¹⁴⁵ La razón práctica se convierte en el criterio de todo lo que quiera valer como voz

²¹³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem* Ak, VI, 51, B 61-62; Ak, VI,103ss, B 146ss; Ak, VI,115, B 168.

²¹⁴⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 63, A 103; cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 163, 171-172.

²¹⁴¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 45, A 65.

²¹⁴² Cfr. Dörflinger, Bernd, *Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen*,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 191.

²¹⁴³ Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 169-170.

²¹⁴⁴ Cfr. Kant, *KrV*, AXI, (nota de Kant).

²¹⁴⁵ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 63, A 103- 104.

divina.²¹⁴⁶ Las Escrituras pueden ayudar a la buena intención, encauzarla. En ellas prima la exhortación de Jesús a la santidad por encima de los milagros, el mensaje moral sobre los ritos y demás elementos.²¹⁴⁷ Éstos sólo son un mero instrumento de ese mensaje que conduce a promover la buena voluntad en los hombres, que deben preocuparse por el deber y no de cómo ganarse el favor de Dios ni de la aportación que hace éste para suplir la debilidad de la naturaleza humana.

De ahí que Kant alabe el cristianismo por encima de las demás religiones, ya que ésta da primacía a la moral. Lo que Kant alaba del cristianismo, no es lo que tiene de “cristianismo”, sino lo que tiene de “moral”.²¹⁴⁸ Su fundador ha abolido la esclavitud de la ley judaica, que venía impuesta desde el exterior y que buscaba agradar a Dios. Con ello el hombre ha ganado su libertad, ya no cuentan las obras, que pueden mentir, sino la intención del corazón²¹⁴⁹. Se asegura que Dios tendrá presente esta intención, aunque no se alcance la perfección²¹⁵⁰. En esto consiste la promesa hecha por Jesús. En el relato de la Biblia se puede encontrar dos elementos claves: por un lado, el mandato de la santidad y, por otro, la promesa de salvación.²¹⁵¹ Kant da claramente primacía al aspecto moral sobre la esperanza, a la libertad sobre la fe. De ahí que todo el relato tenga que interpretarse a tenor de la exhortación moral.

En ciertos aspectos sigue una línea luterana, como puede verse en ese rechazo a las obras en la medida en que sean meramente legales, lo cual es suficiente para la legalidad, pero no para la moralidad. Pero sin obras no habría moralidad, de igual manera que no se da según Lutero una fe que no se manifestara en las obras. Las obras no salvan, pero la falta de obras buenas muestra que no se tiene la fe. Pero el reformador protestante da mayor importancia al mensaje de salvación que a los mandatos morales, cuyo cumplimiento resulta imposible para el hombre. El peso recae, pues, en la promesa²¹⁵².

²¹⁴⁶ Cfr. Kant *KpV*, Ak, V, 129- 132, A 231-237.

²¹⁴⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 128, B 191; Ak, VI, 62, B 76-77.

²¹⁴⁸ Cfr. Kant, *Ibidem* Ak, VI, 127, B 189-190; Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 251-272; Kant distingue dentro del cristianismo los elementos que proviene de la religión racional de los que se encuentra en ella por revelación. Por ello Kant considera que es razonable servirse de ella como apoyo- cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 132- Pero se exige que reconozca su papel transitorio y su dependencia hacia las condiciones de la moralidad de la fe racional- Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 198- 199, 203.

²¹⁴⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 128, B 191.

²¹⁵⁰ Cfr. Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 127.

²¹⁵¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 61-62, B 75-76; Ak, VI, 129, B192; *KpV*, Ak, V, 128-129, A 230-233.

²¹⁵² Cfr. Luther, WA, 40,1; pág. 342. Se podrían destacar más textos en los que Lutero defiende la promesa

Sin embargo en el pensamiento kantiano el discurso es el contrario, la voz cantante la lleva siempre la moral, dejando en segundo plano la promesa de una justicia venidera. En este sentido parece que el filósofo alemán se acercaría más al catolicismo²¹⁵³, que no olvida lo que el hombre puede hacer para ayudar a su salvación. La noción de fe de Kant enlaza con el dogma cristiano, pero su racionalidad y su predominio de la libertad parecen separarle del protestantismo y en algunos puntos también del catolicismo. Resulta más llamativo el distanciamiento con Lutero por su negación explícita del libre arbitrio en el hombre²¹⁵⁴. La figura de Jesús puede representar, por un lado, el ejemplo de conducta que debe seguir todo hombre y, por otro, la idea de un Dios que muere por la redención de su criatura²¹⁵⁵. Lutero únicamente se fija en este segundo sentido, mientras que Kant hace referencia principalmente al primero. Esto es muestra suficiente de la importancia de la moral en el filósofo de Königsberg y cómo la interpretación de la Biblia la tiene como eje.

Esta misma idea puede verse en la diferencia entre la Religión revelada, basada en el culto y atada a la historia, y la verdadera Religión, fundada en la Razón práctica²¹⁵⁶. Kant propone una primacía del principio bueno sobre el malo en la forma de una revolución, pero hace falta que se establezca una verdadera Religión, que se fije en la intención del corazón, y no en que las acciones sean conformes a la ley. Para que el triunfo del principio bueno sea completo hay que instaurar este Reino de Dios²¹⁵⁷, que vendrá en la forma de una Iglesia, y superar la religión del mero servicio a Dios. La verdadera religión es la moral. La Iglesia visible debe fundarse en una iglesia invisible, que es la unión de los hombres que adoran a Dios en espíritu y en verdad, esto es, siguiendo la ley moral.²¹⁵⁸

por encima de la moral, pero este tema ya se ha tratado en el apartado anterior, Ref. Cap. III, aparte. 3. 1. 3., subapart. 2.

²¹⁵³ No es el único punto en el Kant se halla más cercano de la iglesia católica, como destaca Gómez Caffarena en *El teísmo moral de Kant*, pág. 132-3. Aunque también se podría destacar la influencia del pietismo en este aspecto. La doctrina de Spener marca la posibilidad de obrar correctamente y la necesidad de un cambio interior, como ya se ha destacado en este trabajo, apartado 3.1.3- cfr. Szyrwinska, Anna, "Die Grundlage der Normativität bei Kant und Spencer", en *Biannual Philosophical Journal*.

²¹⁵⁴ Cfr. Luther, *De Servo Arbitrio*; WA 18, 600- 787.

²¹⁵⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 60-66, B 73-84; Ak, VI, 140, B 212; Ak, VI, 144-145, B 219.

²¹⁵⁶ Cfr. Kant, *Ibidem* Ak, VI, 102-109, B 145-157; Ak, VI, 118, B173.

²¹⁵⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 99, B 139.

²¹⁵⁸ "Sin embargo, es totalmente adecuado al común modo de pensar de los hombres el que, cuando una Religión de mero culto y de observancias llega a su final y en su lugar debe ser introducida una Religión fundada en el espíritu y en la verdad (en la intención moral), la introducción de esta última, aunque ciertamente no lo necesita, vaya acompañada en la historia por milagros y en cierto modo adornada por ellos, para anunciar el final de la primera, la cual sin milagros no habría tenido ninguna autoridad;" Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 84, B116-117, (trad. de Martínez Marzoa, Felipe, pág. 87). "Nun ist es doch der

La figura de Cristo viene a establecer esta nueva religión frente a la judía, que se había convertido en una superstición²¹⁵⁹. Esto aparece ya ejemplificado en el libro de Job en la discusión entre éste y sus amigos, en donde el primero encarna la verdadera religión del corazón y los segundos la del servicio a Dios, que busca ganarse el favor de éste.²¹⁶⁰ La religión del servicio o del culto se centra en las consecuencias de la acción. Es una religión que moralmente no tiene ninguna utilidad, ya que propone sólo imperativos hipotéticos basados en el miedo o en la persecución del favor divino.²¹⁶¹ Acaba suponiendo una carga y conlleva que la religión pierda su lugar y su función de apoyo a la moral.

Otro ejemplo de esta división se encuentra en los evangelios, en los diálogos entre Jesús y los fariseos. Éstos tomarían el relevo de los amigos de Job defendiendo una religión llena de normas y leyes estrictas, pero en donde no hay una revolución de la intención. Recuerda al pasaje en el que Cristo afirma que la fe debe ir acompañada de frutos de vida eterna; éstos serían la buena voluntad. No es suficiente que los actos sean de acuerdo con la ley, sino que es imprescindible que haya una verdadera conversión hacia el principio bueno.

Kant no niega que la religión verdadera no pueda ir acompañada de un relato y de una revelación.²¹⁶² Esto es algo imprescindible en el hombre, ya que su propia finitud lo exige. Los milagros pueden, incluso, verse como posibles, siempre y cuando no nieguen la ley moral²¹⁶³. Aquí la fe no supera el estado moral, la fe no puede enseñar contra la razón práctica²¹⁶⁴. No hay que olvidar que nada honra más a Dios que la obediencia a su sacro-santa ley.²¹⁶⁵ Kant no defiende una fe irracional, como la que proponen Kierkegaard o Lutero, que supone que el creyente dogmático de cualquier religión positiva se aferre a la letra del texto revelado, que sí, por otro lado, se considera revelado, ha de mantenerse

gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, daß, wenn eine Religion des bloßen Kultus und der Observanzen ihr Ende erreicht und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introdution der letzteren, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen;“

²¹⁵⁹Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 125, B 185-186.

²¹⁶⁰ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 266ss, A 213- 217.

²¹⁶¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 126, B 187; Ak, VI, 111, B 160.

²¹⁶² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 109, B 157; Ak, VI, 102-103, B 145.

²¹⁶³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 129, B 193.

²¹⁶⁴ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 63, A 103.

²¹⁶⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 103, B 145-146. Kant, *KpV*, Ak, V, 131, A 236-237; Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 251- 572.

en su literalidad al tratarse de una comunicación de Dios. En este aspecto Kant se acerca más a la postura de Tomás de Aquino con su racionalidad. A pesar de aceptar los milagros, no es posible tenerlos en cuenta para el uso práctico. El que se guía por esa Religión del espíritu se fija únicamente en el cambio del corazón y en el esfuerzo que debe hacer para lograrlo.²¹⁶⁶ El hombre tiene que obrar como si todo dependiese de él, no de una fuerza trascendente. Después de que haya hecho todo lo que esté en su mano, puede esperar hacerse digno de una ayuda divina. Pero primero debe verse liberado de la esclavitud del pecado, de su egoísmo y despertar a la justicia y a la ley moral.²¹⁶⁷

En este apartado se analizarán los elementos que Kant toma de la Escrituras y reinterpreta según la noción de deber y de religión que él ha propuesto. Lo que se destaca es el principio de simbolización de la hermenéutica kantiana.²¹⁶⁸ La Biblia es el medio de confirmar, de hacer sensibles las ideas de la razón práctica. Las Escrituras son un conjunto de símbolos con una connotación moral. Es una personificación, la traducción sensible, de las verdades morales y de la religión racional. Hay que tener en cuenta que esta traducción pertenece al juicio reflexionante y al terreno del *como si (als ob)*. Es una forma de suplir la finitud del hombre, de poner en contacto la razón con los sentidos. El símbolo surge porque el hombre precisa de estas representaciones sensibles. Pero no alcanza un carácter ontológico, esto llevaría a una lectura directa propia de la escolástica.²¹⁶⁹ Kant evita caer en el misticismo y en el dogmatismo.

Además la analogía no implica una equivalencia entre ambos términos. Las representaciones sensibles son imperfectas. Ninguna idea de la razón tiene por definición un correlato sensible.²¹⁷⁰ Los símbolos son sensibilizaciones de las Ideas prácticas.²¹⁷¹ El hombre comprende mejor los mandatos morales si tiene un ejemplo. Aunque Kant no cae en un antropomorfismo, ya que no habla de una realidad efectiva de estas ideas. Si se toma el símbolo por una determinación de objetos sobrenaturales, se caería de nuevo en la dialéctica²¹⁷². La analogía surge cuando el hombre topa con los límites de su propia razón.²¹⁷³ No se tiene una pretensión de conocimiento, sino de ejemplificar los ideales morales. El hombre precisa de estos ejemplos. Dichos ejemplos otorgan al ser racional

²¹⁶⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 82, B112.

²¹⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem* Ak, VI, 132-133, B 199-200.

²¹⁶⁸ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 120-138.

²¹⁶⁹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 40, A 53.

²¹⁷⁰ Cfr. Kant, *KrV*, A 320, B377; A327-328, B 383-385.

²¹⁷¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 65, B 82; *KU*, Ak, V, 351- 353, B 254- 258.

²¹⁷² Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 126-127.

²¹⁷³ Cfr. François Marty, „L’analogie chez Kant“, *Les études philosophiques* (3-4), 1989, pág. 458.

finito esperanza, al mostrar la realización del Bien sumo como posible, y le dan valor y una conducta a imitar.²¹⁷⁴

“La esquematización sensible, realizada a través de las Escrituras según imágenes, personajes y en general relatos, es apta para presentar de manera expresiva y pintoresca aquello que la razón presenta a partir de un puro desarrollo conceptual.”²¹⁷⁵

El análisis comenzará por las imágenes de Jesús y de Adán como representaciones del hombre. Jesús es la figura del hombre en cuanto agradable a Dios, es decir, del hombre que cumple con la ley moral; mientras que Adán personifica la propensión al mal, a invertir la ley moral. La exposición continuará con la figura del diablo, como representación externa de la propensión al mal del hombre. Después se analizará la división que realiza Kant de una Iglesia visible y otra invisible; y por último, el examen del sentido moral de la Trinidad.

3.2.1. El hombre viejo y el hombre nuevo. La interpretación de la figura de Adán y de Jesús.

En el hombre se halla, por un lado, una propensión al mal y, por otro, una disposición al bien. El cristianismo explica estos dos principios a través de las figuras de Adán y de Jesús. La primera es la representación antes de la historia de la caída en el mal²¹⁷⁶, la segunda la restauración en el bien por medio de una revolución y que supone la muerte del hombre viejo²¹⁷⁷. Éste es el que se deja arrastrar por su egoísmo dejando de lado los principios morales.

Como ya se dijo, el mito adámico parece incluir dos fuentes distintas del mal: una como obra libre del hombre y otra como la existencia de un ser malvado anterior al ser humano. El primero de los sentidos haría hincapié en una noción ética del mal, mientras que el segundo se acerca más a la idea de un mal metafísico, al oponer al Ser supremo otra realidad malvada²¹⁷⁸. Ésta sería la que empujaría al hombre a obrar mal, pero la interpretación de esta naturaleza dentro de la filosofía kantiana se pospone al siguiente apartado. En este interesa explicar el papel que juega la figura de Adán como representante de la humanidad en su tendencia al mal.

²¹⁷⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 134, B 202.

²¹⁷⁵ Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 138.

²¹⁷⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 42, B 44-45; *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 115.

²¹⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 72, B 94ss.

²¹⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 43-44, B 47.

Al concebir la propensión al mal como innata y adquirida queda expuesta perfectamente en ese mito, que además narra la escena anterior a la historia. El problema de mantener un mal adquirido, fruto de la libertad del hombre, y a la vez hablar de una culpa innata ya se ha tratado²¹⁷⁹. La culpa no es hereditaria, tal consideración es absurda; con esa idea se simboliza la propensión al mal, el egoísmo innato del hombre, que le lleva a alterar el orden moral de las máximas. Adán es sólo el símbolo de toda la humanidad, el relato del que se sirve la religión para explicar el origen del mal en el hombre, como un acto pre-temporal -en el sentido de pre-histórico-, pero libre. El pecado de Adán recae en todos los hombres, porque todos tienen esa tendencia a dar primacía a su propia felicidad por encima de la moral.²¹⁸⁰

Cabe destacar que, para Kant, es sólo un relato, que debe ser interpretado a la luz de la moral²¹⁸¹. El mito de la Caída ejemplifica esa propensión, en la que se muestra no sólo la tendencia a invertir el orden moral sino también el querer encubrir la falta. El mal acaba en una mentira, en un intento de engañar a la propia conciencia.²¹⁸² A pesar de la voz de la razón, el hombre desde siempre ha sido un experto en excusarse, en mentir y mentirse. Si se analiza el texto de las escrituras se ve esta idea perfectamente:

“Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?» Éste contestó: «Te oí andar por el Jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso, me escondí.» Él replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?» Dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí.» Dijo, pues, Yahveh Dios a la mujer: «¿por qué lo has hecho?» Y contestó: «La serpiente me sedujo y comí.»”²¹⁸³

El pecado original queda vinculado a la mentira, no sólo porque se intente que máximas no morales pasen como si lo fueran, sino también porque se intenta acallar la culpabilidad. El hombre busca justificar su comportamiento sabiéndose, a pesar de todo, culpable. Al esconderse de la presencia de Dios se reconoce como infractor de la ley, de modo que en realidad se esconde de la razón práctica. Aunque ante Dios interponga excusas y le eche la culpa a otros, se reconoce desde el principio culpable. Si el hombre es sincero consigo mismo no cabe excusa. Por ello, el cambio del corazón del hombre

²¹⁷⁹ Ref. Cap III, Apart 3.1.1.

²¹⁸⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 42- 43, B 44- 46.

²¹⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 110, B 158.

²¹⁸² Ref. Cap.III, Apart. 3.1.1, pág. 267ss; Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 422, A54-55; *Die Religion*, Ak, VI, 77, B104; Ak, VI, 68, B 87; cfr. Weil Éric, *Problemas kantianos*. pág. 139.

²¹⁸³ Gn 3, 9-13.

comienza con descubrirse y aceptarse culpable, no escondiéndose y justificándose como Adán, sino aceptando el castigo, como Cristo²¹⁸⁴. Este cambio del corazón es la sinceridad consigo mismo, sinceridad que exige desde siempre la ley moral. Sin esta sinceridad no hay posibilidad de obrar por respeto a la ley.²¹⁸⁵

Adán es el hombre viejo que se deja arrastrar por el amor a sí mismo y por la vanidad; Jesús es el hombre nuevo, el que renace después de la revolución interior. Es, por tanto, símbolo de toda la humanidad en su perfección moral.²¹⁸⁶ Por eso recibe el título de hijo del hombre. Si Adán representa al hombre y su propensión al mal, su caída, Cristo representa al hombre, de igual manera, pero en su ascensión al bien. Por ello, la Escritura puede decir que: *“Todos pecamos en Adán y todos quedamos justificados en el nuevo Adán.”*²¹⁸⁷ El mal de cada uno duerme en el interior de todos, de la misma forma que todos hallan la voz de la razón práctica. El mal y el bien no dejan por ello de depender de la libertad. Con el mito se explica sólo la raíz, el germen que está en todo hombre, tanto para el bien como para el mal. La última palabra la tiene el hombre con su libertad, no la naturaleza. Pretender acusar a ésta de la culpa o del mérito, como puede verse en la doctrina de Lutero, llevaría a la destrucción de la ética.

La fe práctica en Jesús es la espera por parte del hombre de hacerse agradable a Dios a través de la libertad²¹⁸⁸. Es la verdadera fe, la fe racional. La idea de Cristo tiene realidad, ya que reside en la razón práctica del hombre. Constituye la personificación de la perfección moral, la cual ha de ser posible, en caso contrario los principios morales carecerían de sentido²¹⁸⁹. Jesús ha venido a dar cumplimiento a la palabra y, por lo tanto, a la ley, ya que la palabra de Dios, para Kant, son los mandamientos, es decir, la ley moral. De ahí que se pueda afirmar que: *“El Logos se hizo carne y acampó entre nosotros”*²¹⁹⁰ Este logos que se hace carne y vive entre los hombres es la mayor sabiduría, es la ley encarnada en Cristo, la personificación del ideal de la razón práctica. El arquetipo bajó del cielo para mostrar la posibilidad real de la ley moral. El término «logos» puede

²¹⁸⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 72, B 94ss.

²¹⁸⁵ *“La veracidad... es la <<seriedad formal de una conciencia moral>>. Pero esta seriedad formal es solidaria, a su vez, de una <<seriedad material de la conciencia moral>>, la cautela de no aventurarse a hacer nada con peligro de que sea injusto.”* Callejo Hernanz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo” en *Occidente: Razón y mal*. Pág. 127.

²¹⁸⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 74, B 98-99; Ak, VI, 60-61, B 73ss.

²¹⁸⁷ Rom. 5, 12-19.

²¹⁸⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 62, B 76.

²¹⁸⁹ Cfr. Kant *KrV*, A 819, B 847.

²¹⁹⁰ Jn. 1,14.

traducirse por «razón», por lo que no estaría mal encaminado decir que la razón práctica se ha hecho hombre, que el hombre se ha divinizado por la figura de Jesús. Cada hombre debería darse a sí mismo esta idea, ya que está llamado a encarnarla²¹⁹¹. Por eso, el cristianismo afirma que el hombre está llamado a ser santo, como Cristo.

Según Kant la figura de Jesús es la perfección moral²¹⁹², y no tanto el hijo de Dios. El pensamiento de un Dios despojado de su divinidad por amor a los hombres llena de admiración y de gratitud, pero no propone un modelo a imitar²¹⁹³; no es un ejemplo porque no se encuentra en él el obstáculo que hay en la voluntad humana. Por ello es imprescindible que Jesús sea un hombre, aunque su intención sea divina, es decir, exclusivamente por deber. A Kant no le interesa la divinidad de Cristo, sino su humanidad, es decir, su figura como nuevo Adán, representante de la humanidad.²¹⁹⁴

La lucha entre estos dos principios²¹⁹⁵ es la lucha del hombre contra su propensión al mal. Tal lucha debe partir del mismo hombre, sin que ninguna intervención divina sea posible. El bien y el mal en ellos sólo pueden ser atribuidos a ellos mismos según el principio de libertad. Por eso, a pesar del derecho del principio bueno, el reino del mal se abre camino también sobre él sin que Dios pueda intervenir. Esto es una de las cuestiones que se ha planteado en la filosofía respecto a la teodicea, la compatibilidad entre la omnipotencia divina y la bondad. ¿Por qué un supuesto Dios bueno permite el mal en el mundo? Por el problema de la libertad, el mal o el bien dependen del hombre. Dios sale de escena para dejar al hombre con su libertad²¹⁹⁶. Desde la idea de un Dios todopoderoso y creador ex nihilo esto sería imposible, pues si Dios se retira el hombre desaparece. El Dios creador ha de ser un Dios que conserva. De aquí surge el derecho del principio malo

²¹⁹¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 63, B 78.

²¹⁹² Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 136.

²¹⁹³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 64, B 80-81.

²¹⁹⁴ “Este mismo maestro, de intención divina, pero con toda propiedad humano, podría, no obstante, hablar con voluntad de sí como si el ideal del bien estuviera corporalmente representado en él (en doctrina y en conducta).” Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 65-66, B82-B83, (trad. de Martínez Marzoa, Felipe, pág. 71.) “Eben derselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichts destoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können.

²¹⁹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 78, B106.

²¹⁹⁶ María José Callejo explica „el derecho de Dios al sábado. Pues sólo en el sitio de la retirada de Dios hay margen, espacio-tiempo de juego, para la dignidad del espectáculo de un hombre actuando no según leyes morales, sino bajo leyes morales, vivientemente activo porque está situado en su existencia por la ley misma (de la que como ser racional no puede no saber) en la posibilidad real del bien y del mal. Y, de este modo, resulta que el don, con el que Dios ha regalado a su criatura e introducido en la creación el bien absoluto de la personalidad, consiste en la falta de Dios, que convierte en real la libertad” Callejo Hernanz, María José, “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo” en *Occidente: razón y mal*, pág. 111.

sobre el dominio del hombre.

El nuevo Adán pone en peligro el dominio del mal sobre hombre. Si este hombre agradable consiguiera superar las tentaciones del principio malo, mostrando a los demás hombres lo que se debe hacer, entonces el reino de las tiembas se derrumbaría. Cristo, aunque carece de culpa, ya que representa la primera disposición al bien en el hombre y su personalidad, no queda libre de la herencia de Adán, no está libre de la tentación²¹⁹⁷. Esto viene ejemplificado en las Escrituras en el pasaje de las tentaciones en el desierto y en el pasaje del monte de los olivos²¹⁹⁸. En caso contrario la idea de un ser divino que muera por los pecados de los hombres, aunque mostraría el amor de Dios por su creación, no tendría ninguna importancia moral. Jesús tiene que ser hombre con todas las consecuencias y, como tal, debe enfrentarse al mal²¹⁹⁹. No serviría de ejemplo al resto de la humanidad, no encarnaría el ideal de la moralidad si no fuera un auténtico hombre²²⁰⁰.

Cabe destacar en este punto el contraste con las ideas de Lutero. El reformador protestante hace hincapié en la imagen de Jesús como salvador, dejando de lado el ejemplo de santidad, ya que el hombre no puede por sus fuerzas obrar bien. Hay una doble significación de la figura de Jesús: como ejemplo de conducta y como salvador. Pero, según Lutero, hay una primacía del segundo sentido, en donde Cristo se otorga como víctima por la redención de los hombres²²⁰¹. De esta forma se justifican los pecados.

“Empezamos exponiendo la aparición de Cristo de dos maneras. La primera es un ejemplo según el cual la gracia de Dios que nos trae la salvación, se ha mostrado a través del Evangelio para que pueda castigar a todos los hombres y nosotros podamos imitar su ejemplo. Cristo fue serio y lleno de buenas obras, por tanto, debemos vivir de acuerdo con ello. La segunda, presenta la aparición de Cristo como un don de Dios, por el cual los sufrimientos y las obras de Cristo no son meramente un ejemplo, sino un don que nos es concedido.” ²²⁰²

Lutero acepta, pues, la doble significación de la figura de Jesús. Pero, a pesar de aceptar la idea de Cristo como ejemplo de santidad, no tiene la importancia que tendrá en la filosofía de Kant. Esto se debe a que en el reformador no hay posibilidad de que el

²¹⁹⁷Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 65-66, B82-83.

²¹⁹⁸ Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13; Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42; Lc 22, 39-46.

²¹⁹⁹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 39, A 52.

²²⁰⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 80-81, B110.

²²⁰¹ Cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 75.

²²⁰²Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25, (*Comentario a las cartas del Apóstol san Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, trad. de Roger i Moreno, Rosa, pág. 83).

hombre llegue realmente a cumplir con ese ideal. No hay salvación basada en las propias fuerzas. La naturaleza humana está atada al pecado. ¿De qué sirve el ejemplo de Jesús en las Escrituras si el hombre, ser corrupto, no puede seguirle? Este ejemplo sólo serviría para humillar al hombre y mostrarle que sin la ayuda de Dios nada puede²²⁰³, pero no representa el valor que le otorga Kant. Según Lutero la significación de Jesús como ideal de santidad no tiene ninguna utilidad moral, es más el Dios hecho hombre que viene a sacar a éstos de la corrupción de su propia naturaleza.²²⁰⁴

La idea del perdón del pecado concebido como una gracia divina es señalada por encima de la de un juez de las obras del hombre. Cristo juega el papel de conciliador, es quien media entre los hombres y Dios. Es por la gracia por la que el hombre puede alcanzar las buenas obras y la bienaventuranza. Su misión es morir por los hombres y reconciliarlos de nuevo con Dios. Hay una clara diferencia, para Lutero, entre el mensaje del Antiguo testamento y el del Nuevo. En el Antiguo se encuentra la ley, imposible de cumplir para una naturaleza como la humana, aunque pueden verse algunos atisbos de la gracia. En el Nuevo testamento, sin embargo, se cumple la promesa en Cristo. Se alcanza la salvación por la gracia, no por el cumplimiento externo de la ley. El corazón del hombre sólo puede cambiar si se ve auxiliado por Dios.²²⁰⁵

Si según Lutero nada se consigue con las obras y las Escrituras no pueden tener un valor predominantemente moral, según Kant lo único que cuenta es el sentido moral que se puede sacar de ellas²²⁰⁶. La figura de Jesús como salvador, aunque llena de consuelo y acalla la exigencia de justicia, no tiene ninguna función respecto de la conducta libre. Pero si se mira el papel del ideal de santidad y las exhortaciones en el Evangelio, se aprecia la importancia de la moral. La controversia entre Lutero y Kant respecto a la justificación y al papel de Jesús se muestra en la preferencia que tiene cada uno por uno de los Apóstoles. Lutero se decanta por la doctrina paulina, mientras que Kant se aleja de la misma y parece acercarse a los escritos de Santiago. Éste no entiende

²²⁰³ Cfr. Luther, *Heidelberger Disputation*, WA 354ss, (trad. de Teófanos Egado, pág. 76)

²²⁰⁴ “Una cosa es precedernos con su ejemplo y otra muy distinta es entregársenos como un don. Nos castiga con su vida y ejemplos y nosotros debemos cumplir con nuestras obras. Pero lo que no conseguimos con nuestras obras sólo por creer en Cristo, según 1 Corintios 1, 30, es nuestra justicia; el pecado y la muerte nos tiene cautivos y por tanto es inútil que la Ley nos ordene hacer buenas obras dado que quien es cautivo del pecado le es imposible hacer nada.” Luther, *Ibidem*, WA 354ss, (trad. de Teófanos Egado, pág. 84).

²²⁰⁵ Cfr. Luther, *Tischreden*, WA, Tisch IV, 6.628, (trad. de Egado, Teófanos, pág. 439).

²²⁰⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 112, B161.

que la salvación puede darse sin las obras fruto de la razón práctica.²²⁰⁷

El Evangelio, según la filosofía kantiana, muestra la lucha del hombre contra su principio malo a través de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. ¿Cuál es, pues, el resultado de esta lucha sobre el dominio del hombre? Parece que el principio malo persigue al bueno hasta la muerte. Si se toma el punto de vista de los fenómenos, es obvio que el principio bueno acaba destruido. Pero, como los principios no tienen que ver con el reino de la naturaleza, sino con el de la libertad, el resultado final es completamente distinto. La muerte de Jesús en la cruz es la culminación de la perfección moral, ya que supone el amor práctico, incluso al enemigo.²²⁰⁸ La humanidad como perfección moral queda representada en este relato con la muerte y resurrección del nuevo Adán. De esta forma, la victoria pertenece al principio bueno, que abre así la puerta a la libertad. El hombre puede salir de esa propensión al mal, librándose de su hombre viejo.

Aunque cabe señalar que la victoria no es completa por parte del principio bueno, porque el mal sigue existiendo. Pero sí se destaca una ruptura de su poder y la apertura de otro dominio, el de la libertad o personalidad, donde se puede ejercitar la disposición al bien. El principio malo sigue siendo el príncipe de este mundo, pero el hombre ahora tiene la posibilidad de escapar de él, de obedecer a la ley.²²⁰⁹ No se acabó por completo con el enemigo, pero con Cristo se han abierto los cielos que se cerraron con Adán. El principio malo ya ha sido juzgado y ha perdido la partida contra el ideal de la moralidad, pero aún queda la fundación del Reino de Dios.

Por ello el hombre se halla, pese al triunfo de Jesús, en lucha continua con el principio malo; lo que implica una precariedad. Aunque conviene recordar que en esta situación se encuentra el hombre por su propia culpa²²¹⁰. Constantemente el mal se presenta en él en cuanto entra en contacto con la sociedad, en donde se corrompen unos hombres a otros²²¹¹. Si no se consigue hallar un medio por el cual el hombre pueda superar esa precariedad, estaría en peligro constante de recaer en el mal. Para que el triunfo del principio del bien se dé realmente hay que extender una sociedad regida según leyes de

²²⁰⁷ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 208-209.

²²⁰⁸ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 83, A 148.

²²⁰⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 81-83, B 111-114.

²²¹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 93, B 127-128.

²²¹¹ Aunque esta idea pueda recordar a Rousseau hay una pequeña diferencia que conviene destacar, sin negar la influencia del autor francés en Kant. Pero Kant propone una propensión al mal, una insociabilidad, que no está en Rousseau. La culpa no se la lleva la sociedad, aunque es en ésta donde se desarrolla tanto el mal como el bien, ya que es en ésta donde el hombre desarrolla sus cualidades. Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 20-21; *Muthmasslicher Anfang*, Ak, VIII, 110.

virtud, una sociedad moral. La fundación de esta sociedad salvaguarda al hombre de volver a caer en el dominio del mal, pues la sociedad le mantiene al margen del estado de naturaleza, que implica una guerra de todos contra todos. El hombre pasa del estado de naturaleza al estado civil porque el primero implica una amenaza constante de guerra²²¹². De la misma forma la fundación de la sociedad moral se lleva a cabo para librar al hombre de esa lucha constante contra su principio malo. El establecimiento de este Reino moral es necesario para el hombre, pero cabe preguntar si será posible llevarlo a cabo, ya que esto supondría la derrota de su propensión al mal.²²¹³ No hay que olvidar que, aunque se habla de los principios como si de personas se tratasen, no lo son, son principios; por lo tanto la lucha del hombre es contra sí mismo, contra su propio egoísmo, su amor propio.²²¹⁴

3.2.2. El diablo como símbolo de la propensión al mal en el hombre.

Antes de mostrar cómo es posible la instauración del Reino de Dios en la tierra, queda por examinar un elemento que también aparece en las Escrituras, tanto en el mito adámico como en la narración de la vida de Jesús. Dicha figura es la del diablo, como la representación de un mal pre-humano.²²¹⁵ Esto puede entrar en contradicción con la idea de que el mal se origina en el hombre por su libertad. El hombre no es movido al mal por otro que no sea él mismo y su propio egoísmo, pero la figura de un tentador tiene, como las anteriores, su función moral. No obstante la culpa no recae en un seductor, sino en el propio hombre como ser libre. Adán, Cristo y el diablo sólo son relatos²²¹⁶. El bien y el mal dependen de la libertad del hombre, por lo tanto su caída y su ascensión también.

“El pecado tampoco nace bajo la influencia de un seductor: si el hombre resulta seducido es porque se ha seducido a sí mismo. No hay víctima propiciatoria: el hombre debe convertirse en sí mismo y por sí mismo (...) Cristo es el maestro cuya enseñanza le revela al hombre su libertad, su responsabilidad (...) No es Dios hecho hombre, es el ideal de un hombre divino, cuya voluntad está de acuerdo por sí misma con la ley y se guía por el mero respeto a la ley.”²²¹⁷

²²¹² Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 21-22.

²²¹³ De la misma manera que la mayor dificultad para instaurar un gobierno justo la encuentra el hombre en su egoísmo y su tendencia a exceptuarse a sí mismo de las leyes, la mayor dificultad para llegar a la sociedad moral es esa misma propensión al mal. Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 23.

²²¹⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 94-95, B 129-130.

²²¹⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 43-44, B 47-48.

²²¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 19, B3; Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 140; Cfr. Pardo, José Luís, *Esto no es música*, pág. 125.

²²¹⁷ Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 141-142.

Adán y Jesús son las representaciones del hombre, en cuanto susceptible de mal o en cuanto agradable a Dios. Pero la ejemplificación del hombre viejo y del hombre nuevo no es la única de la que se sirve la fe eclesial, también se encuentra la idea de un seductor. Esta figura expone la caída del hombre en el mal por una realidad exterior a él. Tal idea es sólo un mito, ya que llevaría a pensar en una naturaleza absolutamente perversa, que sería el verdadero origen del mal liberando al ser humano de su responsabilidad.²²¹⁸

En el cristianismo no se considera, a pesar de la figura del diablo, que el hombre carezca por completo de responsabilidad frente al mal, ya que si éste se ha dejado seducir es en virtud de su propia voluntad. Pero hay ciertas doctrinas que se acercan a una idea de mal metafísico, de la que dos ejemplos serían el maniqueísmo y las corrientes gnósticas. En ellas la historia queda como el resultado de una lucha entre un principio bueno y otro malo, en donde el hombre es sólo el campo de batalla.²²¹⁹ Se propone una ontologización del pecado²²²⁰. Con esta idea se acaba identificando el mal con lo corporal y lo sensible.

Se pueden ver dos puntos en los que Kant se aleja de esto. En primer lugar la propensión al mal del filósofo de Königsberg parte de la libertad del hombre, no está atada a un elemento cósmico malvado. Las inclinaciones no son el origen del mal, sino que son naturales en cuanto ser sensible. La búsqueda de la felicidad no es el origen del mal, sino la inversión de la ley moral. Inversión que surge de la libertad, no de la sensibilidad.²²²¹ Por otro lado, a pesar de servirse del mito de Lucifer, Kant no acepta esa explicación de un mal anterior al hombre, que conlleve una cierta exculpación del pecado. El hombre es tentado porque se deja tentar. El libre arbitrio acepta dar primacía al amor

²²¹⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 43-44, B 47 incluyendo la nota a pie de página.

²²¹⁹ Este texto de Lutero es una muestra de ello: “*La voluntad humana es, como quien dice, una bestia entre las dos cosas. Si Dios se asienta en ella, quiere ir y va adonde Dios quiere; como dice el Salmo: <<Me he hecho como si fuera una bestia ante ti, y estoy siempre contigo >>. Si Satán ase asienta en ella, quiere y va como quiere Satán. Y no está en su poder decidir a qué jinete correrá ni que buscará, sino que los propios jinetes pelean cuál se apoderará de ella (...). Si creemos que es verdad que Dios prevé y preordena todo, que no se le puede engañar ni estorbar en su presciencia y predestinación, y que nada puede tener lugar sino conforme a Su voluntad (lo cual la misma razón se ve obligada a confesar), entonces, aun según la razón misma, no puede haber libre voluntad en el hombre, ni en el ángel, ni en ninguna criatura.*”, Martín Lutero, *De Servo Arbitrio*, WA 18, 600- 787, (trad. J.M. Valverde).

²²²⁰ Este problema de la ontologización del mal ya se ha tratado en el apartado 3.1.3 y 3.1.4. No se ve en la filosofía kantiana un mal que es algo, un mal cósmico, sino de un mal que es acción, que parte del Yo como “Yo actúo”. Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29, B 21; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De *La religión* (1793) de Kant a *La Ética* (1798) de Fichte” en *Signos filosóficos* 18, pág. 9-40; cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 137.

²²²¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36, B34.

hacia uno mismo sobre los principios morales. Pero se trata de una perversión del corazón, no de una maldad pura. Es posible una restauración en el bien. El hombre es por naturaleza egocéntrico, ese es el origen del mal. Aunque, a pesar del mal, sigue oyendo la voz de la razón en su interior; de ahí que no se le considere un ser diabólico.²²²² La distinción entre la perversión del corazón, representada por Adán, y este ser diabólico es la que introduce la idea de una personificación del mal anterior al mismo hombre. El mito de Lucifer intenta aclarar la insondable raíz del mal²²²³, el misterio de iniquidad, como lo denominaba Agustín de Hipona.

Que en el hombre se encuentre la esperanza de una restauración en el bien y que, a pesar del mal, oiga aún la voz de la razón práctica son muestras de que no es un ser diabólico. Por ello, Kant lo trata *como si (als ob)* hubiera sido seducido por otro ser, que sí es diabólico. En él no se halla ya la voz de la conciencia, de la razón práctica. Se podrían destacar dos funciones de este personaje: la primera como la representación de un ser racional diabólico, y la segunda la del principio que se opone a la disposición original al bien. En este sentido el diablo representa el obstáculo que tiene que superar el hombre para volver al bien²²²⁴.

1. En primer lugar se trata de la idea de un seductor, que engaña al hombre para que caiga en el mal. Este papel lo jugaría la serpiente en el mito adámico, ya que es la que introduce la duda y la tentación en el corazón del hombre²²²⁵. Kant mantiene la

²²²² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 37, B 36.

²²²³ “Esta inconcebibilidad, junto a una determinación más próxima de la malignidad de nuestra especie, la expresa la Escritura en su narración histórica haciendo ir por delante al mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, sino en un espíritu de determinación originalmente sublime; por donde el primer comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros (pues, ¿de dónde el mal de aquel espíritu?), pero el hombre es representado solamente como caído en el mal mediante seducción, por lo tanto no corrompido desde el fundamento (incluso según la disposición primera al bien), sino susceptible aún de mejoramiento, en oposición a un espíritu seductor; es decir: a un ser al que no puede serle contada la tentación de la carne como atenuante de culpa; de este modo, al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado.” Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 43-44, B47-48, (trad. de Martínez Marzoa, Felipe, pág. 53); “Diese Unbegreiflichkeit, zusamt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung, drückt die Schrift in der Geschichtserzählung dadurch aus, daß sie das Böse zwar im Weltanfange doch nch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabnerer Bestimmung voranschickt: wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegenstaze mit eienem verführenden Geiste, d.i. eienem salchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird“

²²²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 57, B 67; *KpV*, Ak, V, 80, A141.

²²²⁵ Gn 3, 1-19.

explicación del mal, no ya en el hombre, sino en una naturaleza de índole espiritual, que se encarga de tentarlo. Se corre el riesgo de caer en una interpretación similar a la que proponían los gnósticos al afirmar una idea del mal metafísico. Con ello el hombre puede perder el papel que le corresponde y quedar libre de responsabilidad. De ahí que se remarque que la idea del diablo es sólo un relato para exponer lo más claramente posible esa raíz insondable del mal.²²²⁶ El diablo es el obstáculo, quien seduce al hombre y lo aleja del bien; pero ese obstáculo está realmente en el propio hombre. La seducción proviene de los otros intereses del hombre, derivados de su finitud e inclinaciones, que no son en principios malos, pero pueden conducir al mal. Se trata al mal como una consecuencia del libre arbitrio (*Willkür*)²²²⁷.

La propensión al mal abre un abismo en su mismo corazón. ¿Cómo explicar esa oscuridad en la luz del mundo inteligible?²²²⁸ La idea de una propensión al mal hace entrar, en plena Ilustración, sombras entre las luces. La libertad no es infalible y el mal no se debe a una ignorancia ni a las inclinaciones, sino que surge desde la libertad. De ahí que esta noción despertara tantas críticas en su época, ni la naturaleza corrupta de Hobbes ni la idea de Lutero de un hombre corrompido llegaron tan lejos. Esta oscuridad viene ejemplificada en la figura del diablo, que, no hay que olvidarlo, es un espíritu. Pertenece, por tanto, al mundo inteligible, al mundo que se pensaba sólo como luz, y que ahora se va descubriendo también como origen de la oscuridad del mal. El diablo encarna el lado oscuro de ese mundo. El diablo recibe curiosamente el nombre, en el cristianismo, de Luz-bel o Lucifer, es decir, el portador de la Luz. Pero su propia perversión es la que introduce el mal en ese mundo. Es claro símbolo de lo que Kant propone con la idea de mal radical. ¿De dónde provienen las sombras del mundo inteligible, de esas pesadillas que surgen en plena luz y que llenan de espanto al mismo hombre, aun reconociéndose como su autor? Las Escrituras presentan el mito de Lucifer para dar una respuesta a esto, pero Kant da mayor importancia a la interpretación ética del mal en detrimento su visión metafísica.

2. Queda por analizar el otro sentido que toma la figura del diablo dentro del sistema kantiano. Al igual que el hombre en cuanto agradable a Dios era representado por Jesús, la idea de la corrupción de la razón misma pensada como origen del mal, sin

²²²⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 43-44, B 47- 48.

²²²⁷ Cfr. Gómez Caffarena, José, "Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia Kantiana." en *Isegoría* 30, pág.47-48.

²²²⁸ Esta idea ya se trató en el apartado 3.1.4, comparando el mal radical kantiano con la inercia de Fichte.

posibilidad de conversión al bien, es simbolizada por el demonio. Cuando plantea la posibilidad del imperativo categórico Kant propone la distinción entre una voluntad humana, en donde se halla una oposición a la ley moral, y una voluntad santa²²²⁹. Esta idea pone al hombre en su realidad de ser racional finito, en el que el bien surge después de un enfrentamiento contra el mal²²³⁰. Pero no es la única comparación que se encuentra, sino que, cuando se habla del mal, se distancia al hombre de una naturaleza diabólica²²³¹. De tal forma que la voluntad humana se hallaría entre la santidad y la maldad, con sus respectivas representaciones. La figura del diablo o de un pueblo de demonios tiene como función definir la voluntad humana, de la misma manera que lo tenía la idea de una voluntad santa. Es, pues, un concepto límite y meramente negativo. El hombre no es ni un santo ni un demonio, es el ser entre dos mundos con la capacidad de elevarse hasta el cielo o de hundirse hasta el infierno. Pero en cualquier caso la ley moral no deja de resonar en su interior²²³². La perversidad se opone a la personalidad, el mal del corazón se opone por la libertad a la misma libertad²²³³. Esta oposición es la que origina la lucha continua en el hombre, entre el cielo y el infierno, Jesús y el diablo²²³⁴.

3.2.3. Las dos Iglesias, la visible y la invisible. La función de la idea del Reino de Dios.

Una vez analizados los dos elementos que entran en lucha en el hombre a través de las figuras de Jesús y del diablo, queda por ver cómo ha de darse la instauración del Reino de Dios como una Iglesia. La vuelta al principio bueno queda representada en la vida, muerte y resurrección de Jesús, pero esto no supone el final del combate²²³⁵. El hombre ve como factible el cumplimiento con la ley, pero la constante lucha que debe mantener le deja en un estado de precariedad, de tal forma que la posibilidad de recaer en el mal está siempre presente²²³⁶. La idea de una comunidad ética viene a suplir esta precariedad. De la misma manera que el estado civil protege al hombre de la inseguridad que hay en el estado de naturaleza²²³⁷, la comunidad ética le sirve de escudo ante la

²²²⁹ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 414; *KpV*, Ak, V, 82, A146; Ak, V, 79, A 141, Ak, V, 32, A 57.

²²³⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, pág. 193-215.

²²³¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 37, B 36; *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 366.

²²³² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 44, B 48.

²²³³ Cfr. Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 140.

²²³⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 79, B 106; Ak, VI, 57, B 67.

²²³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 82-83, B 114.

²²³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 97, B 134.

²²³⁷ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 21-22.

constante lucha contra el mal. Hay que implantar el Reino de Dios a través de una Republica universal según leyes de virtud.²²³⁸

La comunidad ética remite a un legislador capaz de ver las intenciones y no guiarse por las meras acciones, como hacen las leyes positivas de cualquier comunidad de hombres²²³⁹. Se esconde en esta idea el argumento moral de la existencia de Dios. No basta con la mera legalidad de las acciones, sino que se exige un cambio del corazón. Sólo es posible que un Ser supremo cumpla el papel de ver las máximas y no quedarse en la mera exterioridad de la acción. Por lo tanto, las leyes morales se verán como mandamientos de este legislador, pero sin que esto interfiera en la autonomía de la voluntad. La obediencia no debe ser por coacción, ya que de lo contrario la acción no podría ser buena²²⁴⁰.

El legislador debe, pues, cumplir estas dos condiciones: ser representado como el origen de la ley, por un lado, y, por otro, ser conocedor de los corazones. De esta forma puede cumplir con la justicia y dar a cada uno según sus obras. Este es el concepto de Dios como soberano moral del mundo²²⁴¹. De ahí que Kant acabe identificando en los escritos póstumos a Dios con la razón práctica y hablando de Dios “in” el hombre²²⁴². Pero lo que ahora interesa destacar es la noción de comunidad ética bajo el gobierno de un Ser supremo. Lo que implica que una comunidad ética de este tipo sólo es posible bajo la idea de un pueblo de Dios²²⁴³.

Ésta es la idea de una iglesia. Pero la noción de iglesia a la que se refiere este pensador no equivale a ninguna iglesia histórica; sino que es el ideal, el cual no constituye ningún objeto de experiencia posible. Es lo que Kant llama iglesia invisible y sirve de arquetipo al resto de iglesias visibles, que se dan en la historia del hombre²²⁴⁴. La aplicación de un ideal no puede darse de forma perfecta, sino que es una meta heurística. La comunidad ética queda como una utopía. En realidad es una idea parecida a la de un Reino de fines o de un estado justo, pero en un contexto religioso. La iglesia invisible es una de las formas de las metas ucrónicas que propone el filósofo de Königsberg.²²⁴⁵

²²³⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 93- 94, B 127-130.

²²³⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 96, B 132.

²²⁴⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 98-99, B 136-138.

²²⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 99, B 138-139.

²²⁴² Cfr. Kant, *Opus Póstumo*, Ak, XXI; 144-145.

²²⁴³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 100, B 140.

²²⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 101, B 142.

²²⁴⁵ Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica a la razón ucrónica*, pág. 26-27.

Sin embargo, a pesar de su dificultad, el hombre debe buscar que la iglesia se acerque lo más posible al ideal. Esta iglesia visible, que acontece a través de los hombres, es decir, apoyada en lo que hace el hombre con su libertad, debe cumplir una serie de requisitos. El primero de ellos es la universalidad y unidad; una religión apoyada en la moral debe ser universal. Esto la distanciaria de las iglesias positivas que se han dado a lo largo de la historia,²²⁴⁶ aunque estas pueden servir de escalera para acceder a aquella. El segundo punto es la pureza; la iglesia invisible debe fundamentarse en motivos impulsores puros, en donde no haya mezcla de imperativos hipotéticos. Esto deja fuera todo intento de ganarse el favor de Dios a través de los ritos. En tercer lugar, tal iglesia debe basarse en el principio de libertad como autonomía del hombre. Por último, aunque cambie la administración adaptándose a las circunstancias, sus principios deben permanecer inalterables.²²⁴⁷ Dichos principios no son otros que los que la razón práctica le ordena de forma a priori.

Los requisitos enunciados podrían resumirse en la idea de una religión fundada en la razón práctica. Universalidad, pureza, autonomía e inmutabilidad son las características de la moralidad. Una religión basada en ella debe cumplir con las mismas. La lectura de Kant de una Iglesia se ajusta a su idea de moralidad; la interpretación del Reino de Dios es moral²²⁴⁸. La iglesia es la comunidad ética interpretada como la soberanía de un Dios moral.

Después de mostrar las características de esta iglesia habría que ver cómo es posible su realización por parte de los hombres. Para el ser racional finito, debido de nuevo a su finitud, esta realización se dará en un primer momento a través de la noción de una fe revelada o de un credo eclesiástico²²⁴⁹. La fe racional funda una religión pura y una iglesia universal, y tiene como principio los mandatos de la razón práctica; mientras que la fe histórica se basa en una determinada historia y en unos hechos contingentes, que normalmente dependen de un relato sagrado. Ésta sólo constituye una iglesia contingente, que no puede ser comunicable a todos los hombres²²⁵⁰. Esta diferencia es de suma

²²⁴⁶ Cfr. Dörflinger, Bernd, *Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen*, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 188- 189.

²²⁴⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 101-102, B 143-144; *Der Streit*, Ak, VII, 49-50, A 74.

²²⁴⁸ De ahí que Kant ataca el sentido histórico que se desprende de una iglesia visible. Ésta no puede alcanzar la universalidad y necesidad de la religión pura. La moralidad es intemporal, mientras que la revelación es, obviamente, temporal, lo que la convierte en algo contingente. Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 153.

²²⁴⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 102-103, B 145; *Der Streit*, Ak, VII, 49, A 73.

²²⁵⁰ Cfr. Dörflinger, Bernd, (2004) "Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer

importancia.

La razón de la necesidad de este primer estadio eclesiástico por parte del hombre se debe a la debilidad de su naturaleza, a su propia finitud. Ésta hace que la instauración del Reino de Dios tenga que apoyarse en la historia.²²⁵¹ La misma debilidad que le lleva a preguntarse por las consecuencias de su obrar y a postular la existencia de Dios, para llevar a su cumplimiento la exigencia de justicia, le conduce a pedir un punto de apoyo para la iglesia invisible. El hombre busca un milagro, una intervención de Dios en la historia, que le muestre el camino. No le vale sólo con el obrar moral ni con la pura fe racional, sino que busca un apoyo empírico.

El uso de una representación sensible de la idea, que ya se ha destacado, puede verse aquí referido a la noción de una iglesia histórica, que encarna imperfectamente el ideal de un Reino de Dios.²²⁵² Pero ello conduce a la instauración de un servicio a Dios, que en el fondo busca ganarse el favor de éste. Se confunde de esta forma la verdadera religión, basada en la moral, con la que se apoya en la solicitud de favores. El hombre sigue pensando que Dios necesita de sacrificios y holocaustos, cuando lo que realmente se necesita es la conciencia moral, un espíritu humilde y justo²²⁵³. Estas dos nociones vienen ejemplificadas en los relatos del libro de Job²²⁵⁴ y del evangelio, el diálogo de Job con sus amigos y el de Jesús con los fariseos son la representación de estas dos iglesias, de estas dos fes, la basada en la moral y en la justicia, y la que busca ganarse a Dios por miedo o por la búsqueda de un premio.

La iglesia revelada será, pues, el mero instrumento de la iglesia moral. Pero es sólo eso, un instrumento²²⁵⁵. La cuestión de cómo Dios quiere ser honrado lo conoce todo hombre a través de su razón práctica. Un verdadero servicio a Dios es la conducta moral. Sin embargo esta conducta buena no pertenece al mundo fenoménico, ya que la cualidad moral del obrar del hombre no puede ser intuida externamente. Además la conducta moral se centra en la relación de los hombres entre sí, sin pedir que se haga ningún tipo de rito

These Kants“ en *Kants- Forschungen 15*, p. 219-220; „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 189- 90.

²²⁵¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 109, B 157.

²²⁵² Cfr. Lema- Hincpaíé, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 156.

²²⁵³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 103- 104, B 145-147; *KpV*, AK, V, 131, A237.

²²⁵⁴ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 266ss, A 213- 217.

²²⁵⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 115, B 167.

u oración a Dios.²²⁵⁶ La acción moral tiene que ver con el comportamiento del hombre consigo mismo y con los demás.²²⁵⁷

Aquella conducta del hombre que busque tener valor por su relación con lo divino, carece en realidad de valor moral. Y puede incluso suponer un peligro, el del caer en el antropomorfismo y en la superstición. Con ello sólo se busca ganarse a Dios dejando de lado los mandatos morales.²²⁵⁸ Éste es el tipo de antropomorfismo que critica Kant, el cual supone trasladar a la idea de Dios las relaciones de sometimiento y sumisión que se dan entre los hombres. Pero tras ello se esconden elementos propios del mundo sensible, como son la felicidad o el deseo de verse honrado, alabado, por los demás.²²⁵⁹

El verdadero servicio a Dios no tiene que ver con oraciones ni ritos, que son una mera ilusión. La oración expresa la idea del hombre de poder influenciar sobre la divinidad sin necesidad de un comportamiento moral. De esta forma se acaba cayendo en un fetichismo. El peligro de la oración es, según Kant, el de no ayudar al mejoramiento moral y puede incluso promover la pereza. Es sólo la expresión de una necesidad meramente animal.²²⁶⁰ Supone el intento de poner a Dios al servicio de nuestra propia felicidad, de nuestros deseos de placer.²²⁶¹ No sólo se pide una intervención sobrenatural, sino que, lo que es más importante, no se tiene en cuenta lo esencial, que es el mejoramiento moral. Kant acusa a este tipo de fe, que busca la obtención de la gracia por medio de la oración, de tener una idea de Dios disminuida.²²⁶²

El verdadero espíritu de oración en el filósofo de Königsberg consiste en la intención de ser agradable a Dios, es decir, en el cumplimiento de la ley moral. Con este espíritu el hombre permanece dentro de la religión racional, ya que la ley moral es pensada como si fuera mandato divino. Si el deseo de cumplir la ley moral se expresa en palabras o formulas se está ante una oración que encaja con el verdadero servicio a Dios,

²²⁵⁶ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 255.

²²⁵⁷ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 410, 412-413.

²²⁵⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 168- 169, B 257- 258.

²²⁵⁹ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 255- 256.

²²⁶⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 194- 195, B 302- 303.

²²⁶¹ Hay que tener en cuenta que Kant no rechaza la felicidad ni la considera como algo malo; pero sí la tiene como algo propio del hombre natural, de la animalidad del hombre- Dörflinger, Bernd., Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, p. 82- 83-. Éste gracias a su prudencia puede satisfacer esas necesidades. Nada tiene que ver esto con el cumplimiento con la ley moral. Kant pone incluso en duda la oración que tuviera como mira la moral, ya que puede ocultar una pereza culpable.

²²⁶² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 196, B 304- 305.

siempre y cuando ayude a fortificar la disposición moral del ánimo. Aunque no conlleve directamente una acción moral, al menos puede servir de medio para encauzar a conducta. Al ser considerado un simple medio, no puede ser un mandato para todo el mundo ni todo el mundo tener necesidad de él. Además Kant considera a este tipo de oración como una conversación con uno mismo y no tanto una relación con un Ser transcendente.²²⁶³

“En el caso de que la oración -autorreferencial, orientada a la propia disposición de ánimo moral- estuviera dirigida a Dios, este Dios tendría que estar ubicado enteramente en la inmanencia del que reflexiona, como ocupante ficticio -por así decir- de un extremo de la relación, (...) Y así Kant habla de la vivificación de la propia disposición de ánimo moral <<mediante la idea de Dios>> Los objetos de las ideas, sin embargo, son inmanentes en cuanto que son entes de razón, de manera que el rezo que, según Kant, sigue siendo legítimo no posee en último término ninguna dimensión transcendente.”²²⁶⁴

La sospecha de hipocresía que atrae sobre sí la oración transcendente queda eliminada en la oración inmanente. Kant critica la idea de una oración que presuponga un Ser, del que no hay objetivamente conocimiento. No se puede considerar que esto sea realmente una acción que encamine al hombre hacia Dios, en el sentido defendido por Kant. La oración transcendente busca una alianza con la divinidad que le facilite el camino, que no haga necesario hacerse agradable a Dios a través del cumplimiento con el deber. De ahí que el filósofo de Königsberg critique este tipo de oración en la secta pietista.²²⁶⁵ Sin embargo, toma como ejemplo de un verdadero espíritu de oración al “Maestro del Evangelio”, ya que supone que el núcleo de la doctrina cristiana coincide con la Religión racional pura.

La idea del espíritu verdadero de oración en el “Maestro del Evangelio” es sólo una ejemplificación, se encuentra en todo hombre en la medida en que la razón práctica puede desarrollarla.²²⁶⁶ El verdadero espíritu de oración es la intención de ser agradable a Dios, de pertenecer al Reino de Dios, a pesar de la conciencia de la fragilidad del hombre.²²⁶⁷ Si se tiene en cuenta esta definición que da Kant, el espíritu de oración no

²²⁶³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 196- 197, B 303- 305.

²²⁶⁴ Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 267.

²²⁶⁵ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 56-57, A89.

²²⁶⁶ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 269.

²²⁶⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 195, B 303.

precisa de una letra, de una oración externa ni interna. Se puede desarrollar en la autorrelación moral del hombre, sin necesidad de una relación con Dios, mientras que el hombre continúe en una disposición moral. De ahí que el filósofo de Königsberg afirme que podrían desaparecer todos los rezos del mundo sin que por ello se diera un mundo peor moralmente, ni siquiera menos religioso. Puede incluso ser beneficioso, ya que la oración puede debilitar a la moral, como ya se ha indicado anteriormente. El verdadero espíritu de oración se basta sin necesidad de una letra con sólo el propósito de llevar una vida moral y la conciencia de la propia fragilidad. Ahora bien, dicho propósito tiene que conducir a una acción, no tiene ningún valor moral si se queda sólo en el mero deseo. La intención de obrar según la ley moral debe conducir a un comportamiento moral.²²⁶⁸ Éste es el verdadero servicio a Dios.²²⁶⁹

La forma verdadera de honrar a Dios a través del cumplimiento de la ley moral puede y debe tener una respuesta universal, ya que la razón práctica se encuentra en todo hombre, mientras que una legislación estatutaria es contingente. Si la verdadera religión tiene que ser universal, entonces no puede basarse en nada histórico, aunque lo histórico puede servir al principio de apoyo, y su interpretación también como símbolo. Esta religión tiene que fundarse en la razón, en principios a priori. No hay que olvidar que la ley moral es un juicio sintético a priori. La fe revelada sirve al hombre de camino hacia la fe pura y hacia la verdadera religión, que es la del corazón.

La iglesia verdadera es, al igual que la moral, universal y, por tanto, necesaria; mientras que la fe eclesial tiene sólo una validez particular, ya que proviene de la experiencia. Es una fe contingente, que parte de un hecho de la experiencia, de una historia. La única que puede ser considerada como necesaria es la fe pura, basada en la moral, ya que su objeto no puede ser de otra manera. La fe revelada juega sólo el papel de medio, de instrumento para alcanzar la fe pura²²⁷⁰. Se podría ver una analogía entre esto y la diferencia entre conocimiento que está fundado en la experiencia y el que está basado en la razón, que Kant explica en la *KrV*. El conocimiento racional comienza con la experiencia, aunque su fundamento no esté en ella. Ocurre algo análogo con la fe

²²⁶⁸ En este caso se distingue de la crítica que se ha visto en Kant de las meras acciones que son conformes a la ley moral, pero sólo desde la perspectiva externa, ya que esconden motivos no morales. Una cosa es diferenciar entre las acciones conformes a la ley y las acciones por mor del deber, distinción que ya se ha tratado, y otra muy distinta hablar de la efectividad de la buena intención. Ésta no puede quedarse en un deseo, sino que tiene que realizarse en el mundo. Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 195, B 302.

²²⁶⁹ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 270-271.

²²⁷⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 115, B 167; Ak, VI, 105- 106, B149- 152.

verdadera, que es despertada por la fe histórica, aunque su base esté en la razón, en este caso en la razón práctica. La fe eclesial puede esconder de forma parcial junto con los contenidos estatutarios la doctrina moral pura. De ahí que pueda conducir hacia la religión racional.²²⁷¹

Por lo tanto, la fe pura es universal y necesaria, está anclada en la buena voluntad, en la razón práctica, y da lugar a la verdadera iglesia; mientras que la fe histórica es particular y contingente, es el mero instrumento de la primera y surge de la necesidad por parte del hombre de tener un correlato sensible a una idea suprasensible, como es la iglesia universal²²⁷². La interpretación crítica que realiza Kant diferencia entre un núcleo racional-moral de la Religión y lo accesorio, contingente e histórico, que sirve de andamiaje.²²⁷³ La verdad moral tiene primacía sobre la histórica.²²⁷⁴

Esta iglesia universal se funda en el concepto de fe beatificante, es decir, en la fe pura basada en la moral. Tiene dos condiciones. La primera consiste en que el hombre no puede obviar las acciones que ya ha cometido, debe cargar con ellas²²⁷⁵. Esta idea recuerda al cambio del corazón del que habla Kant y que es necesario para salir del mal²²⁷⁶. A pesar de que el hombre abandone su antigua conducta tiene que cargar con las consecuencias de su obrar²²⁷⁷. Al hombre nuevo le toca cargar con los pecados del hombre viejo, con la misma intención que Jesús cargó con los pecados de toda la humanidad²²⁷⁸. Ésta es la fe de la satisfacción, la cual tiene que ver con la idea de justicia. La otra condición está implicada en la anterior y consiste en la buena conducta. El hombre puede y debe cambiar a una nueva vida; debe abandonar a su hombre viejo y renacer como hombre nuevo. Ésta es la fe de la buena conducta y estaría cercana a la idea de misericordia, ya que es la condición para la gracia. Sin este cambio de la intención no hay fe beatificante. En realidad, la fe beatificante consiste en el cambio de la intención, la superación del principio malo y la vuelta al bueno. La fe pura, que constituye la iglesia invisible, no es más que un alargamiento de la moral.

²²⁷¹ Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 203- 204.

²²⁷² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 106, B 151-152.

²²⁷³ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 150; cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 254.

²²⁷⁴ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 40, A 54; *Die Religion*, Ak, VI, 110, B 158; Ak, VI, 111, B 161.

²²⁷⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 115- 116, B 168-169; *Der Streit*, Ak, VII, 48, A 71.

²²⁷⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 47, B 54.

²²⁷⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 74, B 98-99.

²²⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 72, B 94ss.

La historia de la iglesia se centra en el cristianismo, ya que es la que propone el filósofo de Königsberg como ejemplo de la fe moral pura. Kant rechaza la religión judía como predecesora del cristianismo, porque, aunque temporalmente sea anterior a ella y desde un punto de vista fenoménico parezca su causa, no hay una unión esencial entre ambas²²⁷⁹. El salto entre una y otra es abismal. Kant no considera, además, al judaísmo como una auténtica religión, sino que lo ve como algo cercano a una constitución estatal. Sus leyes son estatutarias y los principios morales fueron añadidos posteriormente. El decálogo, representación de esta moral, es incorporado cuando ya existe el judaísmo como pueblo, es decir, como organización social²²⁸⁰. Kant presenta tres críticas:

En primer lugar sus leyes son equivalentes a las que tendría cualquier constitución política. Esto se manifiesta por el hecho de que se fije sólo en la conducta externa, sin mirar la intención moral, aunque conviene también tener en cuenta que esta primera crítica se podría aplicar a cualquier religión basada en el servicio a Dios.

En segundo lugar, las consecuencias de las obras, la recompensa o el castigo, se limitan a este mundo, recayendo sobre la vida presente de la persona.²²⁸¹ De esta forma si a alguien le va bien en la vida es porque sus obras son buenas cayendo así en el error de suponer que los venturosos son las buenas personas. De ahí la pregunta a Jesús sobre el ciego de nacimiento: ¿Quién pecó éste o sus padres?²²⁸² De esta crítica se sacan dos ideas, la primera es la que se acaba de destacar y que lleva a confundir la bondad o maldad moral con lo bien o mal que le vaya a uno la vida, es decir, se confunde el término *Böse* con el término *Übel*.

La segunda idea es la que pone en duda la inmortalidad de alma y sin tal noción no puede existir una religión²²⁸³. Conviene explicar esto. El judaísmo, como cualquier pueblo, sí tenía el concepto de una vida después de la muerte; pero tal idea no puede asemejarse a lo que Kant entiende por Reino de Dios. La diferencia está en que en el judaísmo, buenos y malos iban a parar al mismo sitio, al Seol.²²⁸⁴ No se diferenciaba entre

²²⁷⁹ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 158.

²²⁸⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 125- 127, B 186- 190; *Der Streit*, Ak, VII, 53, A 81.

²²⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 126, B 187.

²²⁸² Jn 9, 2-3.

²²⁸³ En el judaísmo sí se creía en la inmortalidad del alma, excepto un grupo conocido como los saduceos, cfr. Mt, 22, 23- 33.

²²⁸⁴ En un principio la idea del Seol hace referencia a las profundidades de la tierra donde bajan los muertos y donde buenos y malos mezclados tienen una existencia lúgubre (cfr. Números 16, 31- 33; Isaías 14, 9; Génesis 37, 35; 1º Libro de Samuel 2, 6; 1º Samuel 28, 19; Salmo 89, 49; Ezequiel 32, 17- 32; Eclesiastés 9, 11; Salmo 6, 6; Salmo 88, 6-7; Isaías 38, 18-19; Job 7, 7-10). La idea de un juicio

el cielo y el infierno, ya que las consecuencias de la acción se producían en esta vida²²⁸⁵. No era necesario presuponer otra. Se puede distinguir en las creencias de las distintas culturas entre las que hablan de un Hades, en el que no había noción de juicio y, por tanto, nada tenían que ver con la moral (ejemplo de ello sería el judaísmo o la mitología griega,²²⁸⁶ en algunos aspectos); y en los que sí se hace dicha distinción, fundada en la noción moral de Justicia, (como sucede en la mitología egipcia con su idea del peso de las almas o en el cristianismo).

La tercera crítica al judaísmo se debe a su exclusividad.²²⁸⁷ La verdadera religión es universal, requisito indispensable al estar basada en la moral. Pero el judaísmo parte de la diferenciación entre el pueblo escogido y el resto de la humanidad. Para ellos los demás pueblos son considerados enemigos y no participes de la salvación mesiánica. Será el cristianismo el que abra las puertas a toda la humanidad, el que no distinga entre pueblo, razas, lenguas o naciones, y se fije sólo en la conducta moral. Es la religión que propone una verdadera revolución²²⁸⁸, es decir, una ruptura con el judaísmo.²²⁸⁹

Se aprecia en algunos textos de Kant una apología del cristianismo como religión positiva, pero habría que tener en cuenta el hecho de que el cristianismo no sólo se fija en la conducta moral, sino que además contiene muchas leyes estatutarias que no se derivan sin más de la razón; por ejemplo, que sea el séptimo día de la semana el dedicado al servicio a Dios, etc.²²⁹⁰ Parece que el filósofo alemán lo toma de ejemplo, pero conviene recordar que la idea de una religión pura no es encarnada por ninguna religión positiva.

después de la muerte no aparece en el judaísmo hasta el final del Antiguo Testamento. Cfr. Graves, Robert y Patai, Raphael, *Los mitos hebreos*, pág. 347.

²²⁸⁵ Conviene aquí señalar que hay algunos textos del Antiguo Testamento en los que sí se diferencia entre el cielo y el infierno, cfr. Segundo Libro de los Macabeos 7; cfr. Libro de Danial 12.

²²⁸⁶ En la mitología griega hay ciertos mitos en los que sí se distingue entre el cielo y el infierno, un claro ejemplo son los mitos que propone Platón (cfr. Platón, *Fedón* 107c- 115b; 248e- 249b) En la tradición órfica también se habla de una separación entre el cielo y el infierno. Hay mitos que relatan que Orfeo, cuando volvió del Hades, conocía el camino a los campos Elíseos, que serían la morada de los bienaventurados (cfr. Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología griega y romana*, pág.391-393). Sin embargo, los mitos en los que se habla del Hades no suelen diferenciar entre los que moran allí (cfr. *Iliada* IV, 59, V, 395s, IX, 569 s, XV, 187, XX, 61 s.) Cfr. Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, pág. 220; Graves, Robert, *Los mitos griegos*, pág. 136- 141).

²²⁸⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 126-127, B 188-189.

²²⁸⁸ Aunque se pueden hallar mitos anteriores que ya proponen esta idea como son los de origen órfico Algunos estudiosos considera que estos mitos tuvieron influencia en el cristianismo primitivo, (cfr. Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología griega y romana*, pág.391-393; cfr. Graves, Robert, *Los mitos griegos*, pág.126-130).

²²⁸⁹ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 128, B 190-191.

²²⁹⁰ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa* 18, pág. 254; „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág.182- 183.

Una religión pura superaría las tres críticas que le achaca Kant al judaísmo, pero que se podrían aplicar a cualquier religión positiva en mayor o menor medida. Respecto a la primera, propone un cambio del corazón, no un mero código ético²²⁹¹. Se fija en la intención del corazón, por lo que se puede deducir que sus bases sí son morales, no una mera constitución estatal. En cuanto a la segunda, no sólo hay una creencia en la inmortalidad del alma, sino que ésta va acompañada de la idea de un juicio. Y con respecto a la última de las críticas, abre la salvación a todos los hombres de buena conducta. El cristianismo será, para este filósofo, el representante más cercano de la verdadera fe, la fe moral, a pesar de sus imperfecciones debidas a su carácter positivo-revelado.²²⁹² Al ser una religión revelada contiene por definición elementos del todo contingentes, a veces racionales, a veces indiferentes a la razón práctica, y a veces irracionales y en contradicción con la misma²²⁹³.

Por este motivo analiza la historia de esta religión. De los primeros años no hay ninguna investigación erudita, por lo que se desconoce si se cumplió o no con el arquetipo de la moralidad. Cuando la historia toma relieve y la religión se hace pública, no encaja con ese ideal. Se cae en la superstición y en la opresión del pueblo alejándose de la moral y dividiendo la creencia²²⁹⁴. Este análisis realizado por Kant podría ser sometido a crítica por su simplicidad, pero no es el punto que interesa en el presente trabajo. La división entre ortodoxos, católicos y protestantes, indicaba la distancia con la verdadera fe y el acercamiento a una fe del mero servicio de Dios²²⁹⁵. Los fariseos surgieron de nuevo en el cristianismo, imponiendo cargas y culpas a la gente y despertando la superstición. Estos ejemplos sacados de la historia muestran la piedra en la que parece que siempre tropieza el hombre y la dificultad de mantener una fe pura. Este constante tropiezo proviene de la propensión del hombre a caer en una religión y una fe dedicadas al servicio a Dios. Lo que debía servir como propedéutica se convierte en el único fundamento.

Kant asegura que en la actualidad la religión se encuentra en su mejor momento,

²²⁹¹ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 128, B 191.

²²⁹² Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 131, B 197; *KpV*, Ak, V, 127-128, A 230-231.

²²⁹³ Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 194- 195.

²²⁹⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 130, B 195; *Was heißt*, Ak, VIII, 133-147, (pág 24 de la trad. Rogelio Rovira).

²²⁹⁵ Aunque Kant alaba cierto aspecto de la diversidad de religiones, ya que lo considera como un indicio de libertad de fe. Pero supone también una falta de unidad y universalidad. Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 51- 52, A 79- 80.

ya que hay una prudencia respecto a la revelación.²²⁹⁶ La postura frente a la revelación que estaría de acuerdo con la filosofía kantiana sería la de un agnosticismo, ya que, aunque se pueda aceptar siempre y cuando no viole el principio de no contradicción ni vaya contra lo ordenado por la ley moral, no produce ninguna certeza. Afirmar o negar una revelación supone decir más de lo que puede ser dicho. Por un lado, la verdadera fe necesita como apoyo de la revelación y de un libro santo. Pero, por otro, se debe tener en cuenta que la religión verdadera se fija en lo que debe hacer el hombre y no en lo que hace Dios.²²⁹⁷ La verdadera fe es una creencia fundada en la intención del corazón, que tiene como apoyo la revelación. Lo esencial es la moral, el que vaya acompañada de milagros se debe sólo a la finitud del hombre y su propensión a una fe basada en el servicio de Dios. De ahí que el estado final religioso que propone Kant deje de lado la revelación como un elemento que no es relevante.²²⁹⁸

La meta de la religión es la moral y, por tanto, el Reino de los cielos es una representación simbólica. Jesús mostró a sus discípulos lo que debían hacer para alcanzar ese Reino, es decir, les enseñó sólo uno de los elementos del Bien sumo derivado, la moralidad. “Sed santos” es la prescripción que da el maestro del Evangelio a sus seguidores, pero también les advirtió que no alcanzarían la plena felicidad en esta vida, que serían odiados y perseguidos. Aunque añadió que debían tener esperanza, ya que todo sería recompensado en el cielo.²²⁹⁹ La representación simbólica muestra el ideal del Bien sumo derivado, hacia donde el hombre dirige la vista, a pesar de la dificultad de su cumplimiento en esta vida. Pero el ideal cumple el papel asignado por Kant, el cual consiste en dar realidad objetiva a los mandatos de la razón. No hay que olvidar que según el filósofo de Königsberg el deber implica su propia posibilidad, de modo que si la razón práctica lo manda es porque tiene que ser posible. De esta forma todos los hombres deben considerarse como ciudadanos de un Estado divino, es decir, ético.²³⁰⁰

3.2.4. El sentido moral de la Trinidad.

Siguiendo con el análisis que realiza el filósofo de Königsberg de las Escrituras queda por ver la figura del Dios uno y trino. Kant habla de tres aspectos del misterio de

²²⁹⁶ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 131-132, B 197- 198.

²²⁹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 133, B 199-200.

²²⁹⁸ Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 197- 198.

²²⁹⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 134-135, B 202-203.

²³⁰⁰ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 135-136, B 205.

la trinidad²³⁰¹, en donde explica los dos tipos de juicio. Estos tres aspectos son: el misterio de la vocación, el misterio de la satisfacción y el misterio de la elección. El primero plantea el problema de casar la libertad del hombre con el hecho de que sea una criatura de Dios. El segundo misterio es el de la satisfacción, que plantea cómo puede el hombre salir del mal. Kant acepta la idea de una ayuda divina sólo si queda supeditada al mejoramiento moral. Pero mantiene que este misterio de la satisfacción tiene que ir precedido de una intención agradable a Dios.²³⁰² El último de los misterios es de la elección, que se apoya en el anterior. Si en el hombre hay una gracia que precede a las obras, ¿qué ocurre con la justicia?

Éste es el punto que interesa destacar. Si se recuerdan las ideas de Lutero, presentadas en el apartado sobre el mal, sólo hay justicia pasiva²³⁰³. Para él no existe ninguna incompatibilidad, ya que la gracia y la justicia pasiva (la misericordia) son lo mismo. Según Kant no ocurre así, puesto que para él la justicia es dar a cada uno según lo merezca²³⁰⁴. Éste es el concepto de justicia activa y es el que lleva al filósofo alemán a postular la existencia de Dios²³⁰⁵. Pero cabe preguntar: ¿cómo hacer compatible la gracia y la justicia activa? ¿Sólo cabría explicar el auxilio divino apelando a la sabiduría del Ser supremo? Kant no niega la idea de una sabiduría divina, pero ésta se apoya en la intención de mejorar del hombre. Dios no actúa arbitrariamente, no juega a los dados respecto a la salvación. La elección consiste en un misterio, ya que se supone que Dios conoce el corazón del hombre y sabe quién va a cumplir con la ley y quién tiene, al menos como meta, la buena voluntad²³⁰⁶.

Rechaza, pues, la idea de la predestinación de raíz luterana y la arbitrariedad que ella supone. La exégesis kantiana de la justificación enfrenta la postura paulina y luterana con la que puede verse en las cartas del Apóstol Santiago. En una carta a Lavater²³⁰⁷ el filósofo de Königsberg propone el primer esbozo de su idea de justificación sirviéndose de la figura de Job.²³⁰⁸ La justificación se funda en la sinceridad de las intenciones. El

²³⁰¹ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 139, B 211.

²³⁰² Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 142- 143, B 215-216.

²³⁰³ El tema ya se ha tratado en el apartado 3.1.3. Cfr. Luther, *Schriften*, WA, 54, 185-186; cfr. López Aranguren, José Luis, *Obras completas II. Ética*, pág. 76.

²³⁰⁴ “Juzgar significa en el primer caso separar a los merecedores de los no merecedores.” Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 146, B 221, nota a pie de página, (pág. 228 de la trad. de Martínez Marzoa, Felipe.) “*Das Richten bedeutet im ersten Falle die Aussonderung der Verdienten von Unverdienten*”.

²³⁰⁵ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 153, B 229

²³⁰⁶ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 141- 143, B 214-217.

²³⁰⁷ Cfr. Kant, *Briefe über Moral und Religion*, Ak, X, 176.

²³⁰⁸ Esta figura del Antiguo Testamento también es tomada de ejemplo por Kant en *Was heißt*, Ak, VIII, 133-147.

hombre es capaz de hacerse digno de una asistencia divina. Pero, en esta época precrítica, Kant piensa que la intención del hombre es insuficiente para la salvación a causa de su finitud. Por ello mantiene la idea de una gracia divina. Aún no se ha dado cuenta de que hablar de una ayuda sobrenatural imprescindible implica la negación de las capacidades humanas. En los escritos de *Die Religion* y *Der Streit* la noción de gracia irá jugando un papel cada vez menor. El hombre no precisa de un suplemento, él mismo puede cumplir con lo que le ordena la ley moral. De otro modo ni el cumplimiento ni la falta serían obra del hombre, sino sólo un producto de su naturaleza humana. La libertad sería sustituida por la predestinación, que es justo lo que propone Lutero.

Kant no prescinde de la gracia totalmente, pero sí reduce su campo de acción. El auxilio divino aparece en relación a la transformación moral del hombre, poniendo en peligro la autonomía de la voluntad y la fortaleza humana. Por ello la lectura de un elemento como la gracia tiene que permanecer en el terreno correspondiente, ya que introduce una transcendencia. Dicho territorio es el de la esperanza, que la crítica deja abierto. Pero con la condición de que no se intente formar un conocimiento de él. Además en *Der Streit* Kant asimila esta justificación a la propia conciencia.²³⁰⁹ Esto no sólo le separa de Lutero y de los reformadores, sino también de todo el cristianismo en general. Debido a la finitud humana hay que postular una ayuda divina. Pero ésta debe permanecer en el campo inmanente. Por ello no se puede hablar de su contenido, ya que implica un conocimiento que supera los límites marcados por la crítica. La gracia queda en un segundo término, lo esencial no es lo que hace Dios por el hombre, sino lo que éste puede hacer.²³¹⁰

Aun así la justificación es un tema complicado. De ahí que Kant se sirva de términos confusos para referirse a ella, como es la introducción de la noción de misterio.²³¹¹ Pero dichos misterios se pliegan a la interpretación moral y al principio de simbolización.²³¹² En el caso de la justificación, los tres misterios explicados son ejemplificados en las tres personas de la trinidad: la vocación el padre, la satisfacción, es decir, la gracia el hijo y la elección el Espíritu Santo²³¹³. Será éste el que juegue el papel de juez ante los hombres²³¹⁴. Aunque Kant distingue dos tipos de juicio: el primero sería

²³⁰⁹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 43, A61.

²³¹⁰ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág.210-213.

²³¹¹ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 137, B 207-208.

²³¹² Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 72-94; 120-138.

²³¹³ Cfr. Kant *Die Religion*, Ak, VI, 145-146, B 220-221

²³¹⁴ Cfr. Kant *Ibidem*, Ak, VI, 140-141, B 212, nota a pie de página.

el del hijo, el juicio por amor o por misericordia; el segundo es el del Espíritu, que implica la distinción entre buenos y malos.²³¹⁵ Para Lutero sólo existiría el juicio por misericordia. En este punto Kant vuelve a separarse del pensamiento luterano, al mantener una idea de justicia activa y al hacer depender la ayuda divina de ella. El juicio basado en el amor sólo puede entrar en juego cuando el hombre ha salido del mal, si no de hecho, sí, al menos, en la intención.

Pero en este punto Kant se adentra en el terreno de la interpretación de la religión y del misterio.²³¹⁶ Éste, al ser considerado santo, es objeto de la moral, pero queda en un ámbito que no es comunicable ni suficiente para alcanzar un conocimiento teórico.²³¹⁷ No hay que olvidar que la pregunta por la religión es en parte teórica. El misterio parece hacer referencia a una vivencia personal más que a una fe universal, que es lo que Kant quiere defender. Por ello, quedan fuera las tres ideas de la razón, que sí son comunicables, a pesar de que estén más allá de los límites del conocimiento humano. Su causa puede resultar insondable. El problema no consiste en que los caminos del Señor sean inescrutables, el hombre conoce el camino a través de su razón, lo que no conoce es el fundamento de ese camino ni la meta del mismo.²³¹⁸ La moral y la libertad no son ningún misterio, pero la justificación, la gracia y la raíz del mal radical sí²³¹⁹.

²³¹⁵ “Pues juzgar puede ser tomado en dos significaciones: o como juzgar sobre mérito y carencia de mérito, o sobre culpa e inocencia. Dios considerado como el amor (en su hijo) juzga a los hombres en cuanto que puede, por encima de su obligación, corresponderles aún un mérito, y entonces su última palabra es digno o indigno. Separa como los suyos aquellos a los que un mérito tal puede ser imputado. Los demás van con las manos vacías. Al contrario, la sentencia del juez que juzga según justicia (del que propiamente ha de ser llamado juez, bajo el nombre de espíritu santo) acerca de aquellos a los que ningún mérito puede corresponder es: culpable o inocente, esto es: o condenación o absolución.” Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 146, B 221 nota a pie de página, (pág. 228 de la trad. de Martínez Marzoa, Felipe) “Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienst und Mangel des Verdienstes, oder über Schuld und Unschuld. Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen sofern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu statten kommen kann, und so ist sein Ausspruch: würdig oder nichtwürdig. Er sondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein solches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geistes) über die, denen kein Verdienst zu statenn kommen kann: schuldig oder unschuldig, d. i. Verdammung oder Lossprechung.”

²³¹⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 137, B 207-208.

²³¹⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 142, B 215; cfr. Dörflinger, Bernd, (2004) “Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants“ en *Kants- Forschungen* 15, p. 220.

²³¹⁸ Recuerda esto a Chesterton, cuando afirma que la ética del país de los elfos depende de una condición incompresible. Los héroes saben lo que deben hacer, pero desconocen el porqué de esa condición: “En este Reino, una incompresible felicidad descansa sobre una condición incompresible: que se abra una caja, y de ella se escapará volando todos los males; que se olvide una palabra, ciudades enteras se derribarán...; y cuando probáis una manzana, se desvanece la esperanza de Dios.”, Chesterton. *Ortodoxia*, pág. 61-62.

²³¹⁹ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 211; cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 109.

El misterio surge cuando se abre el ámbito de la fe, cuando se plantea el problema del bien sumo originario, es decir, la idea de un soberano moral -aunque esta idea no pertenece al misterio, al contrario que su concepción en un Dios uno y trino-. La fe religiosa implica la creencia en Dios como legislador santo, gobernante bondadoso y juez recto.²³²⁰ El resto de características divinas, tales como el ser todopoderoso, quedan condicionadas a estas tres.²³²¹ El cristianismo plantea un Dios santo, bueno y justo. Esto no propone ningún misterio, en principio, ya que sólo hace referencia al comportamiento moral de Dios y está presente en la razón práctica. El misterio se introduce ante la unión de estos atributos en un solo ser, cuando en una legislación humana cabría verlos separados. El misterio de la trinidad es la representación de estas tres características separadas y, a la vez, unidas. Cada persona de la trinidad simboliza uno de los atributos morales adjudicados a Dios.

*“En una palabra: Dios quiere ser servido en una cualidad moral triple específicamente diversa, para la cual no es una expresión inconveniente la denominación de personalidad diversa (no física, sino moral) de uno y el mismo ser, símbolo de fe que expresa a la vez toda la Religión moral pura”.*²³²²

Cabe destacar que el juez del mundo no es representado como Dios, sino como el hijo de Dios²³²³. Recae en Jesús, representante del hombre bueno, de toda la humanidad

²³²⁰ De las características morales y no morales de la idea de Dios ya se ha hablado en el capítulo anterior, cfr. apartado 2.2.1. subapartado 7.

²³²¹ Se le da más importancia a las características morales de Dios por la controversia entre la bondad y la omnipotencia divinas. Esto es un problema antiguo; es, en realidad, el problema de la teodicea, como explica el profesor Fraijó en el siguiente texto: “<<Una religión a la medida de los hombres... tendría que declararse más dispuesta a renunciar a un Dios omnipotente que a Dios infinitamente bueno... La bondad de Dios-...- sólo es compatible con la existencia del mal si Dios no es omnipotente. No hay más salida para que Dios siga siendo Dios, que despojarlo de un ancestral atributo, el de su omnipotencia. Dios no es el señor de la historia. Después de Auschwitz no se puede seguir proclamando ese señorío...”²³²², Fraijó, Manuel. “El cristianismo ante el enigma del mal. Carta a un amigo increyente” en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, pág. 111 y 115-116. En el mismo texto más adelante justifica la creencia en la omnipotencia a pesar de todos los Auschwitz con los que se ha tropezado el hombre: “... los creyentes que colocaron este mundo bajo el paraguas protector de la omnipotencia divina, eran conscientes de que la historia no les daba la razón, de que a las gentes buenas les pasaban cosas malas, y de que, con frecuencia, a los tiranos no les iba nada mal. Siempre tendrá algo de misterioso esta obstinada perseverancia en la fe en un Dios todopoderoso, a pesar de la escasa visibilidad de este poder...La omnipotencia no es, en la Biblia, la contención de un logro, sino la expresión de una esperanza. Más que una presencia, la omnipotencia es un anhelo. Es algo aún por llegar, objeto de esperanza, temario de sueños incumplidos.” *Ibidem*, pág. 121-122.

²³²² Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 142, B 214, (trad. de Felipe Martínez Marzoa, pág. 141); “*Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt*”

²³²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 140, B 212.

en su ideal moral, y es él quien toma el papel de juez. El juez del hombre es su propia conciencia moral, la sacro-santa ley.²³²⁴ No hay que olvidar que el hombre es un ser justiciero, que no soporta mirarse a sí mismo cuando ha violado la ley moral. Un ejemplo de esto es la ya comentada novela de Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*. De esta forma la bondad no quebranta la justicia de Dios. Hay que tener en cuenta que el papel de Jesús es doble, por un lado, es el ideal de santidad, pero, por otro, es el Dios que muere por la salvación de sus criaturas. En el primer sentido, Jesús es el juez estricto, ya que es la misma conciencia del hombre personificada. En el segundo significado representa la misericordia, el juicio según el amor; mientras que el Espíritu es el símbolo del juicio respecto del bien y del mal²³²⁵.

La idea de Dios como legislador y como justo no presenta problemas, pero no ocurre lo mismo con la bondad divina²³²⁶. Esta cualidad hace referencia a la idea de perdón y de gracia. Kant vuelve a poner una condición a la gracia, la concordancia con la legislación divina. Si el perdón y la bondad divina se saltasen dicha condición, el concepto de justicia sería algo vano. Si todo hombre va a contar con ese perdón, dónde queda la justicia. Con esto Kant no rechaza el papel de la gracia, pero la mantiene sólo cuando va acompañada de un cambio del corazón, es decir, de un hacerse digno de ella a través de la ley moral.

Conviene volver sobre los tres misterios que presenta la trinidad y analizarlos con más detenimiento:

I. El misterio de la vocación plantea la relación entre ser creatura, es decir, el ser creadas por Dios y, a la vez, el ser libres. Se considera que el hombre es creado por Dios, pero que debe obedecer a la ley moral, lo que implica que debe tener autonomía. Kant propone una vocación a la ciudadanía divina para resolver esto. El hombre está llamado a ser ciudadano de un Reino ético. Dicha vocación es por sí misma un misterio. La autonomía de la voluntad le había convertido en colegislador de la ley, y a la vez en súbdito de la ley. En el terreno de la religión debe considerarse súbdito de un Reino ético gobernado por la divinidad. El ser co-legislador se desprende de la tercera formulación del imperativo categórico, pero el creer en la idea de un Legislador es un asunto de fe. Se entiende que Kant defina la religión como el tener la ley moral como si fuera un mandato

²³²⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 77, B 104.

²³²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 146, B 221.

²³²⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 139, B 211.

de un Ser supremo moral.²³²⁷ Pero tal idea no puede privar al hombre de su autonomía, si no se busca acabar con el deber y con la libertad. El misterio de vocación no puede acabar con la primacía de la moral.

II. El segundo misterio, el de la satisfacción, plantea el problema de salida del mal por parte del hombre, es decir, si es capaz de salir o no del estado de corrupción en el que se encuentra.²³²⁸ Echar mano de la ayuda divina para vencer la propensión al mal implica ciertas contradicciones respecto a la libertad. Nadie puede sustituir al hombre para cancelar la culpa que él mismo ha hecho recaer sobre sí. Sólo se podría aceptar tal cosa si su fin fuera el mejoramiento moral del hombre.²³²⁹ En este momento parece que Kant deja el camino libre para la idea de gracia tal y como la entiende el cristianismo. Se acercaría aquí al catolicismo al proponer una gracia, que no es otra cosa que un don divino, sin que sea explicable su otorgamiento. Parece que acepta un adelanto de la gracia al mérito, pero sólo si sirve para hacer florecer la buena voluntad. Pero ¿por qué hacer ir a la gracia por delante sin ninguna condición? ¿No rompe con la idea de justicia activa que él defiende? ¿Por qué dejar entrar la religión en un territorio que le había vetado? Kant tiene que mantener la idea de que la gracia vaya precedida de una intención agradable a Dios. Si hay necesidad de una ayuda divina será siempre respetando la libertad del hombre. No se puede caer en el mismo error en el que acabó Lutero al negar la posibilidad por parte del hombre de obrar bien. La ayuda de Dios puede preceder a la realización plena en el mundo fenoménico de la buena voluntad, pero no a la intención de mejoramiento²³³⁰.

III. El primer misterio debe mantener la autonomía intacta, éste debe ser coherente con la idea de justicia y con la libertad como libre arbitrio (*Willkür*). Esto se ve en el tercero de los misterios, el de la elección, que se apoya en el anterior. Si en el hombre debe operar una gracia que no dependa del mérito, sino que sea un adelanto para suplir la carencia de la naturaleza humana, ¿qué ocurre con la idea de justicia? ¿Cómo se relaciona

²³²⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 99 B 138-139.

²³²⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 143, B 216.

²³²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 72-73, B 95ss.

²³³⁰ “Aunque se conceda como posible aquella satisfacción suplente, sin embargo la aceptación de la misma- por la fe moral -es una determinación de la voluntad al bien, la cual supone ya una intención agradable a Dios en el hombre, intención que el hombre, conforme a su corrupción natural, no puede producir por sí mismo.” Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 143, B 217. (pág. 143 de la trad. de Martínez Marzoa, Felipe) “ Wenn auch jene stellvertretende Genungtuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralischgläubige Annehmung derselben eine Willen sbestimmung zum Guten, die schon eiene gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. “

esta idea de una gracia que precede al mérito con la noción de justicia, que es la que lleva a postular la existencia de Dios? Sólo cabría explicar este auxilio divino apelando a la sabiduría del Ser supremo, cuyo conocimiento es inescrutable para los hombres²³³¹.

Cabría además distinguir si la gracia es sólo para suplir una falta natural del hombre, en cuyo caso no tendría por qué ser contradictoria con la libertad ni con la justicia. De los tres tipos de maldad, la debilidad, la impureza y la perversidad²³³², los dos primeros tienen que ver con la naturaleza finita del hombre, pero es el tercero el que depende más de su acción como ser libre. Si el misterio de la elección sólo viene a paliar una carencia natural sin tocar el pilar de la libertad, no hay contradicción con la moral kantiana. A pesar de ello, Kant no acepta que el hombre rece con la intención de superar esa deficiencia, ya que debe salir del mal por sus propias fuerzas. Aun manteniendo ambos misterios, se piensa al hombre como capaz de obrar bien sin necesidad de un influjo suprasensible²³³³. La sabiduría divina no se deja engañar por el ruego incesante, sino que mira el corazón y la sinceridad en la intención.²³³⁴ Pero sigue siendo un misterio frente a algunas cuestiones. El origen del mal y del bien, la razón última de la gracia, son cuestiones que quedan por encima de la capacidad del hombre.

*“Ahora bien, acerca de estos misterios, en cuanto tocan a la historia moral de la vida de todo hombre- a saber: cómo ocurre que haya en general en el mundo un bien o un mal moral, y (si hay mal moral en todos y en todo tiempo) cómo del mal el bien surge y es producido en algún hombre; o por qué, si esto acontece en algunos, otros, sin embargo, permanecen excluidos de ello -nada nos ha revelado Dios y nada puede revelarnos, pues no lo comprenderíamos.”*²³³⁵

²³³¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 143, B 217.

²³³² Referencia el punto 3.1.1, subapartado 3.1.1.3.

²³³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 144, B 217-218.

²³³⁴ “*Más aún: incluso si el objeto fuese moral, pero posible sólo mediante un influjo sobrenatural (o al menos lo esperásemos sólo de ahí, porque no quisiésemos esforzarnos nosotros mismos por lograrlo, como por ejemplo el cambio de intención, el vestirse el hombre nuevo, llamado el renacimiento), es entonces tan incierto si Dios encontrará conforme a su sabiduría suplir de modo sobrenatural nuestra deficiencia (culpable de por sí) que más bien hay motivo para esperar lo contrario.*” Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 196, B 305, (pág. 273 de la trad. de Martínez Marzoa, Felipe). “*Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluß möglich wäre (oder wir wenigstens ihn bloß daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. Die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt), so ist es doch so gar sehr ungewiß, ob Gott es seiner Weisheit gemäß finden werde, unseren (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicherweise zu ergänzen, daß man eher Ursache hat, das Gegenteil zu erwarten.*”

²³³⁵ Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 143-144, B 217. „*Über diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein sittlich Gutes oder Böse überhaupt in der Welt sei, und (ist das letztere in allen und zu jeder Zeit), wie aus dem letzteren doch das erstere entspringe, und in irgend einem Menschen hergestellt werde; oder warum, wenn dieses an einigen*

3.3. La entrada en la filosofía de la religión.

La interpretación de las Escrituras y el límite que pone Kant a la religión, por el cual ésta debe mantenerse en la esfera que le marca la razón, es el comienzo de la filosofía de la religión.

“...se citó a la religión a comparecer ante los límites de la razón. En ese momento nació la filosofía de la religión”²³³⁶

La crítica de Kant a la religión implica situar ésta frente a la razón práctica. Los límites que ha impuesto en el uso especulativo y en el práctico se amplían a la religión. La crítica sirve para dar lugar a una moral autónoma, como apunta Aubenque.²³³⁷ Kant pone cercos a dos formas de dogmatismos: el que propone el escepticismo derrotista y el de la ortodoxia eclesial.²³³⁸ Por ello considero que el filósofo de Königsberg se encuentra a medio camino entre el dogmatismo y el escepticismo, y entre la ortodoxia y el ateísmo. Salva de esta manera aquellos elementos del cristianismo que tienen una enseñanza moral²³³⁹ y que superan el juicio de la razón crítica.

Puede verse también el giro copernicano en este aspecto de su filosofía, ya que se pasa de un teocentrismo a una visión de la religión que alcanza y va más allá de antropocentrismo, colocando, en el epicentro la cuestión de la libertad y la razón.²³⁴⁰ Kant toma los contenidos que a él le interesan de la religión, los que superan la crítica. De tal forma mantiene un equilibrio entre la fe y el saber. Por ello se puede incluso aceptar el papel secundario de la revelación.²³⁴¹

Voy a analizar en este apartado todo lo que implica esta interpretación de la religión a la luz de la razón práctica. Para ello me centraré en cinco aspectos: en primer lugar, lo que implica la propia noción de filosofía de la religión; en segundo, la posibilidad de una hermenéutica desde el sistema kantiano de las religiones positivas; en tercer lugar,

geschieht, andere doch davon ausgeschlossen bleiben, - hat uns Gott nichts offenbart und kann uns auch nichts offenbare, weil wir es doch nicht verstehen würden. “

²³³⁶M. Lutz- Bachmann, “*Religion, Philosophie, Religionsphilosophie*”

²³³⁷Cfr. Aubenque, Pirre, “La prudencia en Kant” en *La prudencia en Aristóteles*, pág. 226-227.

²³³⁸“Por una parte, el ilustrado Kant querría hacer valer la autoridad de la razón y de la conciencia moral individual contra una ortodoxia encasillada eclesialmente, que <<hace de los principios naturales de la moral un asunto secundario>>. Pero por otra parte, el moralista Kant ataca también el escepticismo derrotista de la Ilustración.” Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág. 218. Estas mismas ideas de una mayoría de edad de la razón referidas a la religión las trata Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 34, 39, 45.

²³³⁹Cfr. Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág.141.

²³⁴⁰ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 49, 72.

²³⁴¹Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 84, B 116-117; Ak, VI, 103, B 145-146; Ak, VI, 106-107, B 152.

el rechazo de los elementos religiosos que no tengan un contenido moral y la identificación paulatina entre la moral y la religión; en cuarto lugar, el problema que implica el falso servicio a Dios frente a la religión moral; y por último, el derecho de la razón a interpretar las Escrituras. Este último punto es quizá el de mayor importancia, ya que es la legitimación de la filosofía de la religión.

3.3.1. La noción de Filosofía de la Religión.

Siguiendo el análisis de Habermas²³⁴², se pueden destacar dos usos de la filosofía de la religión. El primero de ellos consiste en mantener la autonomía de la moral.²³⁴³ La filosofía de la religión de Kant supone, como ya he señalado, la independencia de la moral respecto a la religión. No hace falta creer en Dios para fundar una moral autónoma. En realidad el contenido esencial de la religión dependerá de la moral. Por ello se puede hablar de un alargamiento de la moral en la religión. Los elementos extras y las leyes estatutarias tienen un papel secundario. La razón es el criterio por el que se aceptan o no los dogmas cristianos y de las demás religiones positivas. La razón se vuelve una hermenéutica, que tiene como meta la mejora moral del hombre²³⁴⁴.

El segundo uso de esta interpretación es constructivo.²³⁴⁵ Se podría considerar una ampliación de la moral al plantear conceptos que sirven de estímulo al imperativo práctico. Los postulados de la razón práctica y la idea de un Reino de Dios o de una religión moral son buenos ejemplos de ello. La idea del Reino del Dios es una adaptación del Bien sumo basada en la religión. La razón debe marcar la legitimidad de estos

²³⁴²Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*. Parece conveniente señalar también los puntos en los que Habermas se separa de Kant. Entre ellos destaca el giro del principio de universalidad. Habermas respeta los dos pilares de la ética kantiana: la universalidad y la autonomía. Pero el intento de Habermas de tener en cuenta el pluralismo cultural e individual de la modernidad le conduce a una interpretación del principio de la universalidad distinta. Más que atribuir como válida a todos los demás la máxima que el sujeto pueda querer que se convierta en ley universal, se tiene que someter la máxima a todos para examinar su pretensión de universalidad- cfr. McCarthy, *La teoría crítica de J. Habermas*, pág. 377; Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” en *Conciencia moral y acción comunitaria*, pág. 88; Gómez, Carlos, “Ética y religión” en *La aventura de la moralidad*, pág. 296- 297. Otro punto de distanciamiento se vería en los límites entre fe y saber. Por otro lado, Langthaler los puntos en los que Kant y Habermas no coinciden- cfr. Langthaler, Rudolf “Zur Interpretation und Kritik der kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas” en *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*.

²³⁴³ Esta idea puede verse también en Lema- Hincapié con su principio de Autonomía, que afirma que el sentido de los textos bíblicos no compromete a la libertad. Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 178.

²³⁴⁴Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág. 221.

²³⁴⁵Cfr. Habermas, Jürgen, *Ibidem*, pág. 224.

elementos y la base de los mismos, que es la propia precariedad del hombre. El postulado de Dios nace de una necesidad racional, de una exigencia natural en el hombre. Pero al hombre como ser moral debería bastarle con lo que le dice la ley. La pregunta por las consecuencias y el deseo racional de justicia y sentido son características propias de su finitud.

Precisamente Hegel le criticará este hecho a Kant, y en general a todo el cristianismo; el que para afirmar a Dios haya que negar al hombre.²³⁴⁶ Kant da un paso en favor del hombre, pero sigue manteniendo a éste como un ser menesteroso, que postula a Dios a causa de su propia finitud. La crítica de Hegel no deja de tener su fundamento, pero, al menos, hay que reconocerle a Kant el haber dado los primeros pasos en este sentido. Se podría remarcar en su defensa este texto de Habermas:

*“Kant querría retener un momento de promesa, pero retirándole su carácter sacro. Para que la disposición moral del ánimo se mantenga a salvo de los descorazonadores fenómenos, debe añadirsele la dimensión de una confianza en un éxito finito (...) Con esto Kant no pretende en primer término recoger conceptualmente los contenidos religiosos, sino integrar en la razón un sentido pragmático del modo de la fe religiosa como tal.”*²³⁴⁷

Mi postura a este respecto se aleja un poco de la de Habermas. Creo que Kant no sólo quiere mantener viva la esperanza en el éxito de la empresa moral²³⁴⁸, sino que quiere rescatar la religión o, al menos, una parte de la misma, como marca Eric Weil.²³⁴⁹ Pero dicho rescate debe tener en cuenta las exigencias de la razón. No niego por ello que de esta manera introduzca el momento pragmático dentro de la acción, momento que parecía haber olvidado²³⁵⁰. Pero hay que tener en cuenta que la idea del Reino de Dios es sólo una de las posibles salidas de la conjunción entre moralidad y felicidad.²³⁵¹ La

²³⁴⁶Cfr. Oncina Coves, Faustino, “Democratismo y ateísmo en Lessing y Fichte.” en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 298-299.

²³⁴⁷Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág. 229.

²³⁴⁸ Cfr. Dörflinger, Bern, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 201.

²³⁴⁹Esta idea de Weil ya se ha señalado anteriormente- cfr. Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 141.

²³⁵⁰Cfr. Aubenque, Pierre, “La prudencia en Kant” en *La prudencia en Aristóteles*, pág. 222.

²³⁵¹Cfr. Rodríguez Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 26-27; Cfr. Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pág. 151.

politización²³⁵² de esa idea, que puede verse en los textos de historia y antropología²³⁵³, marca un ejemplo de pragmatismo que no precisa de un *Deus ex máquina* y hacia el que tenderán algunos de los filósofos posteriores.²³⁵⁴

Cabría también preguntar hasta qué punto el postulado de Dios responde a un *Deus ex machina* o lo supera. Kant trata de resolver esto, por ello su Dios no funda nada. Pero a pesar de ello lo mantiene con una función, la de responder a una exigencia de la razón. ¿No es Dios en este aspecto un *Deus ex machina*? ¿No lo está introduciendo para solucionar una aporía o para dar realidad al horizonte utópico? Al fin y al cabo la idea de Dios y la promesa cristiana, que Kant interpreta según la filosofía trascendental, es una traducción de la utopía. Le otorga a ésta una posible realidad. Pero hay que tener en cuenta que ese Dios kantiano ha de tener una lectura inmanente. Kant trata de hacer una interpretación de la religión y de Dios desde la experiencia teórico-práctica posible. El Dios de Kant permanece dentro de los límites de la razón, que determina lo que debe aceptarse o rechazarse de las Escrituras.²³⁵⁵

Además, según Kant esta utopía tiene una doble cara, ya que se propone para dar realidad a las consecuencias del imperativo moral que se sabe inalcanzable. La moral es una tarea interminable para el hombre, de modo que éste debe tender siempre al mejoramiento. Kant no es Hegel, aunque a veces se acerque a él. No habla de un final determinado, al menos desde la perspectiva ética. La idea de un Reino de Dios propone una utopía que precisa de la divinidad, porque al hombre siempre le cabe mejorar. No hay que olvidar que la inmortalidad del alma se postula para llevar a cabo ese mejoramiento. La historia queda abierta.²³⁵⁶

Con todo, una creencia en un Reino de Dios que nazca de la necesidad de justicia debe tener un papel moral. Kant introduce la creencia con la condición de que sirva a la razón práctica, de que elimine la incredulidad moral del hombre.²³⁵⁷ Éste encuentra un

²³⁵² Más que politización, se trata de señalar los dos aspectos de la libertad: la moralidad, que nos lleva a la religión invisible y a la afirmación de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como postulados que salvan al individuo, y la legalidad, cuya realización es el argumento de la historia y de la realización del estado legal en el mundo, y que incumbe a la especie humana como ser racional y finito.

²³⁵³ Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 17-31; Oncina Coves, Faustino, “Democratismo y ateísmo en Lessing y Fichte.” en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 302.

²³⁵⁴ Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág. 237.

²³⁵⁵ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 46, A 65- 66.

²³⁵⁶ Cfr. Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pág. 156-157.

²³⁵⁷ Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág. 230; cfr. Kant, *Was heißt*, Ak,

ejemplo de la posibilidad de la santidad en la figura de Cristo y análogamente identifica la unión entre virtud y felicidad con el Reino de Dios. El reino de los fines, que sí pertenece a la moral estricta, se convierte en la idea de un Reino de Dios, pasando así de la conciencia individual a la praxis común.²³⁵⁸ La distinción entre la legalidad y la moralidad queda abolida en ese Reino, en esa iglesia universal e invisible. Pero para ello necesita de la idea de Dios, de un ser capaz de ver las intenciones y de actuar conforme a ellas.²³⁵⁹ El deber individual se introduce dentro de una comunidad, el hombre sale de su estado de naturaleza ético y pasa a formar parte de una comunidad ética.²³⁶⁰

3.3.2. La hermenéutica de la religión según Kant.

Por otro lado, se podría considerar que la religión, según Kant, tiene dos sentidos: el marcado por la razón práctica, que es la verdadera religión, y la noción de religión positiva, que depende de las normas estatutarias y de la revelación, dentro de la cual hay elementos que pueden servir de apoyo de la fe pura y otros que se dejan llevar por un fideísmo oscurantista y conducen a la superstición. El filósofo de Königsberg pretende instaurar el primero y desterrar el segundo, o bien por considerarlo un falso servicio de Dios o bien porque es un paso intermedio que tiene que desaparecer cuando se instaure la verdadera religión²³⁶¹.

*“El único portador legítimo de una fe verdadera es la razón, para ser preciso, la razón práctica, y para ser todavía más exacto, porque sólo existe una sola y única razón, la razón en tanto que práctica.”*²³⁶²

Por lo tanto, el camino para la verdadera fe implica la crítica a esa otra fe basada en la exaltación exagerada y en la superstición. Las creencias transcendentales se transforman gracias al tribunal de la razón en una fe racional con una perspectiva intramundana.²³⁶³ Esto es la filosofía de la religión, el juicio de la razón sobre la religión.

VIII, 133-147. Aunque la introducción de elementos accesorios propios de las religiones positivas puede poner en peligro los mandatos morales y encubrir esa incredulidad moral, como destaca Dörflinger- cfr. Dörflinger, Bern, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 200. Pero este tema se trata con mayor detenimiento más adelante.

²³⁵⁸Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág. 232.

²³⁵⁹Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 100, B 141.

²³⁶⁰Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 97- 98, B 134- 136.

²³⁶¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 123, nota a pie; Cfr. Dörflinger, Bern, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 202- 203.

²³⁶²Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 19.

²³⁶³Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual

Gracias a este juicio la razón práctica, a pesar de todos los problemas que encuentra en el mundo fenoménico para realizar el deber, mantiene la esperanza y el optimismo. Kant se mantiene dentro de la ilustración con ello y abre el camino de la interpretación de la religión.

Dicha interpretación se ajusta a los principios de la filosofía trascendental. Siguiendo el análisis de Andrés Lema-Hincapié, que ya he utilizado anteriormente, voy a destacar una serie de condiciones o principios que pueden verse en la filosofía de la religión de Kant. El primero de ellos es el Principio de pertinencia moral, que marca la dependencia de la religión respecto a la moral²³⁶⁴. Este puede considerarse el punto de partida de la hermenéutica religiosa de Kant. La religión está supeditada al mejoramiento moral. En este principio se ve claramente el giro copernicano aplicado a la interpretación de la religión. El sentido del texto no se busca en el mismo texto -como propuso Lutero- ni en el autor, sino en la voz de la razón práctica. Ésta es el máximo intérprete de la religión.²³⁶⁵

El segundo principio que se puede destacar es el de inmanencia.²³⁶⁶ La hermenéutica crítica mantiene las fronteras de la razón. La crítica juega el papel de policía sin permitir que la razón abandone el territorio seguro de la verdad y se adentre en el terreno de la dialéctica²³⁶⁷. Por ello Kant se separa tanto del misticismo de autores como Lavater²³⁶⁸ o Swedenborg²³⁶⁹, como de la metafísica dogmática de Wolff. La razón tiene un uso inmanente, incluyendo en él la religión y la idea de Dios. Desde la perspectiva teórica se evita el abuso de la razón y la posible dialéctica de la misma. La inmanencia de

de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág. 234-235.

²³⁶⁴ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 72; Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 194.

²³⁶⁵ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41, A 54- 55.

²³⁶⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 97.

²³⁶⁷ “es posible decir que el principio de Inmanencia juega un papel de principio restrictivo por el hecho de retener el querer decir de las representaciones de la Biblia en el horizonte del mundo sensible humano, tanto teórico como práctico.” Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 102.

²³⁶⁸ La polémica entre Kant y Lavater puede verse en su correspondencia, -cfr. Kant, *Briefe über Moral und Religion*, Ak, X, 276-278, 280-281- y en algunos pasajes de *Die Religion* Kant le pone de ejemplo de *Schwärmerei* - cfr. *Die Religion*, Ak, VI, 85, B 119-, ya que defiende la idea de una iluminación y de una experiencia divina. No puede aceptar tales ideas que confunde lo suprasensible de índole práctica con un elemento sobrenatural, -cfr. *Der Streit*, Ak, VII, 59, A93. Otra idea que defiende Lavater y que Kant rechaza es la de la plegaría. El filósofo de Königsberg considera la plegaría como una taumaturgia- cfr. *Die Religion*, Ak, VI, 53, B 64, *Der Streit*, Ak, VII, 56, A 87.

²³⁶⁹ La crítica a la postura de Swedenborg se encuentra en *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Uno de los puntos que más le crítico Kant fue la pretensión de tener una percepción suprasensible y la idea de una iluminación personal. Para el filósofo de Königsberg es la razón práctica el intérprete de la religión y por lo tanto tiene un alcance universal, - cfr. Kant, *Die Religion*, AK, VI, 155, B233.

las ideas de la razón se ve en el uso regulativo que éstas tienen. Por su parte, desde la razón práctica las fronteras permiten que la voluntad sea realmente autónoma. La idea de un ser suprasensible puede debilitar los mandatos morales. Por ello es preciso mantener el uso inmanente de la razón incluyendo en él la interpretación de la religión. Kant no acepta que la religión y la Biblia se conviertan en un manual de ontología o cosmología, su carácter es meramente simbólico.

Todo lo anterior nos conduce al tercer principio de interpretación que puede destacarse en la filosofía kantiana, esto es, el de simbolización.²³⁷⁰ Sobre dicho principio ya se ha hablado en el apartado anterior, donde se han estudiado las principales figuras de las Escrituras desde la perspectiva crítica. Estas figuras son una forma de volver sensibles las ideas prácticas.

“El hombre tiene, pues, una necesidad, o sea, una debilidad, de representarse sensiblemente lo invisible. En principio no debería darse esa debilidad cuando finalmente deba sostenerse una religión racional pura, y con ella el verdadero y moral servicio divino, el que dirige su acción sólo a los hombres. No obstante, contra una debilidad fáctica temporal se puede echar mano de un remedio. La indicación de Kant, escasa en un primer momento, sobre el medio del representante sensible dice así: él es <<un medio (...) sólo para hacernos representable nuestro deber en el servicio de Dios>>. Por ello tendría que tratarse de algo visible que nos ponga ante los ojos de manera enteramente universal que existe el deber moral en general, que es a la vez mandado por Dios. Dado que los mandatos morales son puramente intelectuales, mediante eso visible no podrá ser hecho sensible ningún mandamiento moral en el sentido literal de una presentación.”²³⁷¹

Es su propia finitud la que lleva al hombre a buscar ejemplos sensibles²³⁷², que traduzcan la moral y la religión pura a un lenguaje más cercano, sin caer en el antropomorfismo. Por ello este principio se ajusta a los límites de la razón. Las figuras son sólo representaciones imperfectas de lo que ordena la razón.²³⁷³ La forma de

²³⁷⁰ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 120; cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 112, B 161-162.

²³⁷¹ Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 259.

²³⁷² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 109, B 157.

²³⁷³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 63- 65, B 78-82.

visibilizar un concepto de la razón es través de un símbolo, que, aunque imperfecto, muestre de manera indirecta el contenido racional.²³⁷⁴

Vinculado a este principio se encuentran otros dos, que son el principio de antihistoricismo y el de antiliteralidad. El primero, el principio de antihistoricismo²³⁷⁵ es en realidad un alargamiento de la primacía de la moral que hay en la filosofía de Kant. La parte histórica es considerada algo contingente²³⁷⁶, que sólo se tiene en cuenta si sirve para el mejoramiento moral. La erudición queda subordinada a la razón práctica. La historia se caracteriza por su contingencia y arbitrariedad, pero puede convertirse en un instrumento de la razón²³⁷⁷. Lo racional se va desplegando en lo histórico. Hay, por tanto, que separar lo accesorio de lo esencial, que es el mensaje moral.²³⁷⁸ Pero, a pesar de que lo histórico pueda servir a la moral, Kant considera a las Escrituras como un relato²³⁷⁹, no como una verdad histórica literal. Tomar las Escrituras como una fuente segura puede llevar a una cábala.²³⁸⁰ El filósofo alemán no niega que pueda haber elementos históricos, pero no los acepta como el punto de partida de la interpretación. Lo histórico no se identifica con lo racional, aunque hay una relación entre ellos.²³⁸¹ La crítica tiene como papel no sólo rescatar el mensaje moral de la religión, sino también mostrar los fundamentos históricos de la misma.

El principio de antiliteralidad²³⁸² se mueve en una línea parecida, ya que ambos restringen el papel de las Escrituras. Hay que separar el sentido moral del literal, el método parafrástico -que reconstruye el Scopus de la Biblia- del método crítico -que Kant denomina parenético-.²³⁸³ La interpretación kantiana busca ser independiente de la letra, sobre todo en aquellos casos en los que los pasajes contengan elementos que se opongan

²³⁷⁴ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 260; „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 184.

²³⁷⁵ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 138.

²³⁷⁶ Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 186.

²³⁷⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 111- 115, B 161-167.

²³⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 85, B 117-118; *Der Streit*, Ak, VII, 32-33, A 37.

²³⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 19, B 3.

²³⁸⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 62, A99.

²³⁸¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 12, B XXII.

²³⁸² Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 163; Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 193- 194.

²³⁸³ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 68, A 113- 114.

a la moral²³⁸⁴. En este punto Kant se separa de la tradición protestante, que parte de la letra como piedra de toque. La máxima de Lutero es clara, *Sola Scriptura*, con ella la literalidad se convierte en el nuevo dogma. Lutero había desterrado el magisterio eclesial y la tradición²³⁸⁵, pero eleva un nuevo dogmatismo basado en la interpretación que él realiza de las Escrituras. Kant se vuelve contra esto, defendiendo que es la razón práctica la que juega el papel principal. Ésta es anterior a cualquier texto.²³⁸⁶

Queda, por último, destacar el principio de autonomía²³⁸⁷, que habría de ser considerado como uno de los más importantes junto con el de pertinencia moral. La moral y la religión pueden trabajar unidas y su conciliación es considerada por Kant como un deber.²³⁸⁸ Sin embargo, dicha unidad debe respetar la autonomía de la voluntad. Lo esencial de la religión es el mejoramiento moral, los símbolos surgen para paliar la finitud humana. La Biblia se convierte en un instrumento.²³⁸⁹ Pero hay que mantener a salvo en todo momento la independencia que la razón práctica había conseguido. La moral conduce a la religión, pero sin que se introduzcan motivos impuros en las máximas morales. La religión sólo entra en escena cuando la moral ya está cimentada. Este es el doble rostro de la moral kantiana²³⁹⁰, que se funda a sí misma como un *factum*, pero que precisa de la esperanza cuando mira hacia las consecuencias de su obrar.²³⁹¹ Aquí Kant se mueve en equilibrio, ya que el papel de la religión y de la esperanza no puede introducirse en el fundamento de la moral, o de lo contrario ésta acabaría en ruinas. La gracia y los demás elementos religiosos quedan supeditados a la moral y a la autonomía de la voluntad²³⁹². Todo depende del sujeto activo, libre, capaz de cumplir con la moral. La libertad es el punto de partida de toda la filosofía de Kant.

Las ideas planteadas en el escrito de *La religión* serán seguidas o criticadas por otros autores, como Fichte o Schleiermacher. Son precisamente estos seguidores los que emplean el nombre de filosofía de la religión, el cual no se encuentra en los textos kantianos.

²³⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 63, A 99.

²³⁸⁵ Crítica de la que también participa Kant, Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 152, B 228.

²³⁸⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 147, B 222; Ak, VI, 111, B 160.

²³⁸⁷ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 178-179.

²³⁸⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 13, B XXIII.

²³⁸⁹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 37-38, A 48.

²³⁹⁰ Cfr. Rodrigo de Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 57

²³⁹¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 5, B VII.

²³⁹² Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41-43, A 54- 61.

3.3.3. La primacía de la moral y el rechazo de todo elemento religioso que no sirva para el perfeccionamiento moral.

Con Kant la religión se convierte en un corolario de la moral. Se propone en la medida en que permanece dentro de los límites de lo racional. Incluso el misterio se acepta con la condición de que pueda ser interpretado desde la moral.²³⁹³ Kant lo entiende como algo santo, por ello cabe identificarlo con lo moral.²³⁹⁴ La moral es el hilo conductor para llegar a lo suprasensible y a la divinidad.²³⁹⁵ Por eso mismo es la que marca el camino a la religión. De ahí que los dogmas y misterios que no sirvan para encauzar al hombre a la santidad queden rechazados.²³⁹⁶

Se puede ver que Kant destaca en varios pasajes de su bibliografía, por ejemplo en la correspondencia con Lavater,²³⁹⁷ que lo esencial de la religión es la enseñanza moral. Lo demás es sólo un auxilio, ya que muestra lo que Dios puede hacer por el hombre, y no lo que éste debe hacer por su propia cuenta.²³⁹⁸ La enseñanza moral enseña al hombre lo que debe hacer para hacerse digno del auxilio divino.²³⁹⁹ Se tiene la esperanza de que Dios aporte un complemento,²⁴⁰⁰ que supla la imperfección del hombre. Pero este suplemento no es lo principal, sino el mandato moral que tiene como condición.²⁴⁰¹ Gracias a este mandato se puede considerar la esperanza en esa ayuda incondicional, es decir, no se alaba a Dios para conseguir su favor. La verdadera religión es la que queda libre de intereses y favores. Se evita así la religión de la solicitud de favores. La religión queda supeditada a la moral, implicando la pureza de las intenciones y la esperanza de

²³⁹³Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 144-145, B 219ss; *Die Streit*, AK, VII, 37-38, A 48.

²³⁹⁴ Cfr Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 137, B 207. No hay que olvidar que la ley moral es sacro-santa. Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 128, A231.

²³⁹⁵ “Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por lo cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre. “Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 6, B IX- X, (pág. 22 de la trad. de Martínez Marzoa, Felipe) “Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.“

²³⁹⁶ Cfr. Kant, *Der Streit*, AK, VII, 39, A 51-52. Un ejemplo de ello es la crítica de Kant al pasaje del sacrificio de Isaac. Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 63, A 103, nota a pie de página.

²³⁹⁷Cfr. Kant, *Briefe über Moral und Religion*, Ak, X, 276-278, 280-281.

²³⁹⁸Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 52, B 62-63; Ak, VI, 103-104, B 145-147.

²³⁹⁹Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 118-119, B 174.

²⁴⁰⁰ Hay que tener en cuenta, como ya se ha indicado, que el auxilio divino es tratado por Kant en algunos de sus escritos como una representación sensible de la razón práctica, Cfr. Kant, *Der Streit*, AK, VII, 43-44, A 61-62; Ak, VII, 47, A 68; Ak, VII, 59, A 93-94.

²⁴⁰¹Cfr. Rodrigo de Aramayo, Roberto, *Crítica de la razón ucrónica*, pág. 47

justicia y de un Reino de Dios. Esta primacía de la moral es lo que se ha denominado, siguiendo a Lema-Hincapié, principio de la pertinencia moral.²⁴⁰²

Las leyes estatutarias pueden jugar sólo el papel de medio o de apoyo a la fe moral, aunque no siempre desempeñan este papel, pudiendo de hecho llegar a contravenir incluso a la moral.²⁴⁰³ En este sentido se aceptan los milagros, como relatos que tuvieron su utilidad para pasar a la verdadera religión moral.²⁴⁰⁴ Pero sirve sólo para confirmarla y no para fundarla. El fundamento de la religión es la moral, no la revelación ni los ritos o milagros. La revelación tiende a desaparecer cuando la religión moral está fundada. Es sólo el sistema de andamios que sirven para apoyar la estructura.²⁴⁰⁵

En este punto Kant no se aleja de la ortodoxia luterana. Lutero también rechaza la utilización mágica de los ritos, ya que no muestran lo que hay en el corazón del hombre.²⁴⁰⁶ Lo que Lutero no elimina en ningún modo es la revelación. La verdadera fe se funda en la intención del ánimo, y no en las ofrendas y penitencias. La diferencia con Kant es que Lutero sí habla de una revelación, mientras que Kant rechaza ese tipo de fideísmo.²⁴⁰⁷ Pero la idea de Kant de dar a los ritos sólo un valor simbólico ya está en Lutero.²⁴⁰⁸

Por ello según Kant se puede hablar de un servicio simbólico que sea capaz de servir de orientación al verdadero servicio a Dios, que sería, como ya se ha destacado, el moral. Aunque hay que tener en cuenta que desde el punto de vista sensible las acciones que se rigen por el servicio simbólico están vacías de contenido. Son conductas que el

²⁴⁰²Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 178.

²⁴⁰³ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, pág. 257-258; „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 184.

²⁴⁰⁴Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 84, B 116-117; Ak, VI, 106-107, B 152

²⁴⁰⁵Cfr. Weil, Éric, *Problemas Kantianos*, pág. 146- 147.

²⁴⁰⁶Cfr. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA, 7, 20-38, (*La libertad del cristiano*, pág. 157-158, 160, 165); *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57, (*Comentarios a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, pág. 17-18; 104-106; 132-133).

²⁴⁰⁷ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 57, A 89. Cfr. Luthers, *Tischreden*, WA, Tisch I 257, (pág. 439 de la trad. De Teófanos Egido).

²⁴⁰⁸ Esto puede verse en la polémica que hay entre católicos y protestantes por la Eucaristía. Para los luteranos la Eucaristía tiene un valor simbólico, mientras que en el catolicismo se mantiene la doctrina de la transubstanciación.

hombre realiza por su capacidad de autodeterminación estética²⁴⁰⁹. Pero su carácter vacío puede interpretarse desde la perspectiva moral.²⁴¹⁰

Ello explica por qué Kant toma como ejemplo de religión al cristianismo, ya que propone la santidad como meta sin descartar la gracia divina.²⁴¹¹ El cristianismo es la religión empírica que más se acerca a la iglesia invisible. Esta defensa del cristianismo parece encuadrar a Kant dentro de una ortodoxia luterana, ya que, como se ha analizado, retoma elementos tales como la Trinidad, que la Ilustración había rechazado.²⁴¹² Pero en realidad Kant está más lejos de la ortodoxia de lo que se le ha achacado en ocasiones. Uno de los puntos en los que el filósofo alemán se distancia del luteranismo es la apertura a una interpretación no sólo libre de las Escrituras, como defendían las tesis de Lutero frente a Roma, sino que se ajuste a la moral. Aunque hay que tener en cuenta que esta idea en el fondo halla su fuente en el pensamiento del propio Lutero²⁴¹³. La tesis de la libre interpretación era una de las apuestas del reformador frente a Roma. Ahora bien, según Lutero la fe queda por encima de la razón²⁴¹⁴. Kant abre las Escrituras a una interpretación de la razón práctica²⁴¹⁵ y con ello da pie a la filosofía de la religión.

En este apartado voy a tratar tres aspectos respecto al concepto de religión que propone Kant, basándome en los dos sentidos del término «religión» que he destacado anteriormente: la religión como *Schwärmerei* y la religión moral²⁴¹⁶, y en los principios de interpretación de las Escrituras. El primer apartado se centrará en el rechazo a toda

²⁴⁰⁹ Se las denomina estéticamente simbólicas porque lo bello es símbolo de lo moral, cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 353-354, B 258; cfr. Mumbrú Mora, Àlex, “El concepto de exposición simbólica en Kant”, en *Endoxa* 29. Por ello los símbolos quedan a medio camino entre la sensibilidad y la moralidad.

²⁴¹⁰ Cfr. Dörflinger, Bernd, “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa* 18, pág. 261- 262.

²⁴¹¹ Cfr. Weil, Éric, *Problemas Kantianos*, pág. 127.

²⁴¹² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 139-146, B 211- 222; Cfr. Weil, Éric, *Problemas kantianos*, pág. 141.

²⁴¹³ Lutero libera las Escrituras de la tiranía de la tradición y se revela contra la jeraquía eclesial. Cfr. Luthers, *Heidelberger Disputation*, WA 1, 353-374, (Controversia de Heidelberg, pág. 82 de la trad. de Teófanos Egido); *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57, (Comentarios a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos. pág. 29-30, 41, 104, 106). Pero esta reforma propone un nuevo dogmatismo que es el de la letra. En este aspecto Kant sigue la línea de los reformadores, llevando más lejos su posición. La piedra de toque es la razón práctica y no dictadura de la letra. Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 37-41.

²⁴¹⁴ Cfr. Luther, *Tischreden*, WA, Tisch I, 257, (Charlas de sobremesa, pág. 439, trad. de Teófanos Egido).

²⁴¹⁵ “Desde el momento en que se rechaza el magister dixit del catolicismo eclesiástico y asimismo se opone a la tiranía de la letra sagrada, la hermenéutica kantiana es luterana, pero más que luterana. La famosa máxima de Lutero, su *Schriftprinzip*, a saber *Sola Scriptura, sola fide*, no hace más que cambiar un tutor por otro. Este principio de literalidad, el *liber dixit*, convierte a la Escritura en otra autoridad igualmente dictatorial. Se pasa así de la *autoritas magisterii* a la *autoritas Scripturae*.” Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 37.

²⁴¹⁶ Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág.234.

religión o elemento de la misma que implique un oscurantismo, lo que el filósofo de Königsberg denomina *Schwärmerei*. En este primer punto se analizará hasta dónde llega la interpretación racionalista que Kant propone de la religión. Esto supone un alargamiento de la moral en lo religioso. Éste será el segundo punto del presente apartado, en donde se defiende la religión moral. La interpretación moral de la religión supone que la religión se limita sólo a los aspectos morales, lo que conduce al tercer punto, la posible y paulatina identificación entre moral y religión. Dicha identificación se hace más estrecha en los últimos escritos de Kant. Reaparece un cierto espinosismo en la obra póstuma de Kant que será similar a la tesis propuesta por Fichte y que se desprende tanto de su filosofía moral como del concepto de Dios y de religión que ha propuesto.

3.3.3.1. El rechazo de cualquier *Schwärmerei*.

Kant no sólo rechaza todo sentimentalismo en lo que respecta a la religión, sino cualquier elemento que no pueda explicarse a partir de la razón e incluso vaya contra la misma. No se puede contar con los milagros si se parte de una religión racional²⁴¹⁷. La religión moral debe fundarse en la razón y no en milagros ni en un servicio falso a Dios, que busca ganarse su favor a través de ritos. Ya en su escrito *Sueños de un visionario*, donde Kant se separa de la metafísica dogmática, se pueden ver argumentos de rechazo hacia los ritos y la defensa de la noción de una creencia moral.²⁴¹⁸ El desarrollo de esta fe implica una separación con respecto a ciertas ideas religiosas.

*“El sentido moral que la razón práctica asigna a las Escrituras se dice libre de las fantasmagorías del misticismo y del racionalismo dogmático.”*²⁴¹⁹

La hermenéutica kantiana tiene como claro objetivo superar la superstición. En ello puede verse su carácter ilustrado. Hay una secularización en la interpretación kantiana de la Biblia, la cual queda patente al dejar de lado el filósofo todo elemento mítico o mágico.²⁴²⁰ De esta manera las Escrituras dejan de ser un instrumento de dominio y de terror. Kant busca eliminar la coacción de conciencia, que impide el desarrollo de la razón.²⁴²¹ Se deben dejar de lado todas las ideas religiosas impuras surgidas a partir del miedo y de la superstición y que buscan justificar al hombre en lugar de encaminarle hacia

²⁴¹⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 87, A 121.

²⁴¹⁸ Cfr. Kant, *Träume*, Ak, II, 317-73, B 127.

²⁴¹⁹ Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 4.

²⁴²⁰ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Ibidem*, pág. 42.

²⁴²¹ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 145, (pág. 24 de la trad. De Rogelio Rovira); *Der Streit*, Ak, VII, 42, A 57- 58; *Was ist Aufklärung?*, AK, VIII, 35-36.

la santidad.²⁴²² Es la propia finitud del ser humano la que le lleva a buscar una certificación al margen de la razón. Esto es lo que Kant denomina incredulidad moral²⁴²³ y lo que posteriormente Fichte llamará ateísmo. Para Fichte el ateísmo consiste en obrar al margen de la moral, dando primacía a los intereses sensibles²⁴²⁴, de ese modo se defiende de la acusación de ateísmo que a su vez era vertida contra él, denominando ateísmo lo que piensan aquellos quienes le atacan.

Para mostrar la crítica de Kant a cualquier *Schwärmerei* me voy a centrar en la obra *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, donde Kant media en la disputa entre Jacobi y Mendelssohn²⁴²⁵. Dicha disputa trata sobre el dominio de la razón frente al sentimiento. En este texto de Kant se puede ver perfectamente su postura respecto a la *Schwärmerei*:

“Por otra parte, mostraré que efectivamente es sólo la razón, no un supuesto y misterioso sentido de la verdad, no una intuición delirante con el nombre de fe, en la que se puede injertar la tradición o la revelación sin consentimiento de la razón, sino que, como afirmó Mendelssohn constantemente y con legítimo empeño, es sólo la pura razón humana, propiamente dicha, por cuyo medio encontró necesario este autor el orientarse”.²⁴²⁶

Este orientarse en el pensamiento, que da título a la obra, también va marcar el tipo de fe que Kant defiende frente al sentimentalismo de Jacobi, para quien la salida se encuentra en la fe entendida como un salto²⁴²⁷. Esta postura surge por su crítica a la

²⁴²² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 51-52, B 61-62; *Der Streit*, Ak, VII, 46, A 65- 66.

²⁴²³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 84, B 116. *Was heißt?*, Ak, VIII, 146.

²⁴²⁴ Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” GA I/5, 354, SW 185, pág. 144 de la trad. De Rivera de Rosales, Jacinto.

²⁴²⁵ Cfr. *Cartas de Jacobi a Mendelssohn*. La correspondencia entre Mendelssohn y Jacobi comienza a partir del intento del primero de hacer unos comentarios sobre Lessing. Jacobi se entera y quiere mostrar el spinozismo que reinaba en la filosofía de este autor. Con esto empieza un intercambio de opiniones sobre el ateísmo y cómo la Ilustración parece conducir a él. El intento de hacer una demostración racional de la existencia de Dios conduce a una época atea. Cfr. F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Es el escrito de Wizenmann, *Los resultados de filosofía de Jacobi y de Mendelssohn, analizados críticamente por un espontáneo. No quién, sino qué (Die Resultate Jacobi’schen und Mendelssohn’schen Philosophie; Kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Non quis? Sed quid?*, Bei G. T. Göschen, Leipzig, 1786,) acerca de la llamada polémica sobre el panteísmo que involucraba a Mendelssohn y a Jacobi, el que decide a Kant a expresar por fin su opinión sobre el tema. A raíz de la respuesta de Kant Wizenmann escribió otro artículo, en el que no me voy a detener ya que me aleja del tema central, pero este enfrentamiento ha sido estudiado por Pedro Jesús Teruel- cfr. Teruel, Pedro Jesús, “Una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*. La polémica entre Thomas Wizenmann y Immanuel Kant” en *Thémata. Revista de filosofía* n° 38

²⁴²⁶ Kant, *Was heißt?*, Ak. VIII, 135; (pág. 9 de la trad. De Rogelio Rovira). Aunque Kant no se refiere a la razón teórica como Mendelssohn, sino a la razón pura práctica.

²⁴²⁷ Cfr. F. H. Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza en las cartas al Moses Mendelssohn* en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, pág. 98-99, 129-130, 146-147, (trad. de José Luis Villacañas).

filosofía de Spinoza, que se veía renacer en algunos pensadores como Lessing.²⁴²⁸ La aceptación del monismo y del panteísmo spinozistas es ya, para este autor, un ateísmo. Este supuesto ateísmo que emergía en ese momento se verá a partir de los años 1795 y 1796 en autores como Fichte o Schelling. Fichte reduce a Dios a un ser sin conciencia, a la autoconciencia del hombre, de modo que para él la acción moral es lo divino en el mundo²⁴²⁹; mientras que Schelling presenta un materialismo ideal e invierte el spinozismo. Jacobi parte de tres puntos: el spinozismo es ateísmo, la filosofía de Leibniz-Wolf es tan fatalista como la de Spinoza y todo medio de demostración de Dios lleva al fatalismo.²⁴³⁰ Por ello Jacobi se decanta por el camino exclusivo de la fe.

Pero el filósofo de Königsberg critica esta postura, que rechaza la razón como juez. Ese salto de fe que describe Jacobi es tratado por Kant como el salto mortal de la razón humana. No acepta esa idea de Dios basada meramente en el sentimiento²⁴³¹ Cuando Kant habla de orientarse en el pensamiento hace referencia a la guía necesaria en ese pensar de la razón, pero de la razón práctica, que es la que nos debe orientar en el ámbito de lo suprasensible.²⁴³² El conocimiento de lo sensible no plantea problemas, pero sí el salto a lo suprasensible. Cuando se quiere alcanzar una idea de la razón en el uso teórico, lo primero que hay que hacer es ver si el concepto está libre de contradicciones y, luego, analizar su posible uso empírico. El uso teórico que se da a estas ideas es siempre inmanente para evitar los delirios de la razón.²⁴³³ Se debe respetar la diferencia entre el pensar y el conocer, tal y como la marca Kant en la primera Crítica.

Pero Kant no sólo se distancia de la postura fideísta de Jacobi, sino también de la tesis defendida por Mendelssohn. La crítica del filósofo alemán a Mendelssohn consiste en rechaza a la razón teórica como la guía que orienta al hombre en lo suprasensible, para proponer a la razón práctica. Mendelssohn no se da cuenta que el dogmatismo de tinte racionalista²⁴³⁴, como el que sigue Descartes a la hora de demostrar

²⁴²⁸ Cfr. F. H. Jacobi, *Ibidem*, pág. 81, 83, 88, 89, 100 y 104-05, (trad. de José Luis Villacañas).

²⁴²⁹ Cfr. Fichte, J.G., *Appellation an das Publicum*, *Fichtes Werke*, Band V, *Apelación al público*, pág. 174-175, 178, 179; “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” GA I/5, 356, SW 188, pág. 146 de la trad. de Rivera de Rosales, Jacinto; “Escritos de justificación jurídica de los editores del *Philosophisches Journal*” frente a la acusación de ateísmo”, GA I/6, 45-47, SW 261, GA I/6, 52, SW 266-267.

²⁴³⁰ Cfr. F. H. Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza en las cartas a Moses Mendelssohn en Cartas a Mendelssohn y otros textos*, pág. 94-96, 149, (trad. de José Luis Villacañas).

²⁴³¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 114, B165-166; *Der Streit*, Ak, VII, 57-58, A 90- 91.

²⁴³² Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 135ss; cfr. Rovira, Rogelio, *Teología Ética*, pág. 109.

²⁴³³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VIII, 139.

²⁴³⁴ La idea que Mendelssohn tiene de la religión puede verse en el siguiente texto: “*Mi religión no conoce otra obligación que la de suprimir tales dudas mediante fundamentos racionales; no contempla fe*

la existencia de Dios, conduce a un delirio²⁴³⁵. La razón se deja llevar por sus propios sueños sin fijarse de que con ello se adentra en el territorio de la fantasía.²⁴³⁶ Sólo la exhaustiva crítica puede evitar este peligro. Se mantiene el uso de las categorías dentro de los límites marcados por la razón, dejando de lado las pretensiones transcendentales. La teología no puede funcionar como una linterna mágica.²⁴³⁷ Esta crítica muestra que el camino para satisfacer las exigencias de la razón es el práctico.²⁴³⁸ Es este uso de la razón el que guía a Mendelssohn, lo sepa él o no, por el pensamiento. En resumidas cuentas, se puede decir que, aunque este pensador acierta al dar primacía a la razón por encima del sentimiento, no se percata de que la razón que sirve de faro es la práctica.²⁴³⁹

Esa exigencia de un guía se traduce según Kant en la fe racional. Si la piedra de toque es la razón, la fe y el paso a lo suprasensible tienen que hallar en ella su cimiento.²⁴⁴⁰ Allí encuentran su guía tanto el pensamiento especulativo como el práctico²⁴⁴¹.

*“Una fe racional pura es, por tanto, la guía o la brújula por la que el pensador especulativo puede orientarse en sus bordeamientos racionales en el campo de los objetos suprasensibles, pero por la que el hombre de razón común, aunque sana (moralmente), puede trazar su camino, tanto con propósito teórico como práctico, de modo completamente adecuado al fin total de su destino”.*²⁴⁴²

Se puede ver que Kant rechaza cualquier camino a Dios basado en la mera revelación o en la autoridad.²⁴⁴³ Una revelación o inspiración divina, aunque no implique ninguna contradicción lógica, no supone en ningún caso una prueba de la existencia de Dios. Lo único que el hombre puede lograr es un postulado basado en la fe racional, esto es, en la razón práctica. Si la revelación se ajusta a lo que propone la razón práctica,

alguna en las verdades eternas.” Cfr. F. H. Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza en las cartas al Moses Mendelssohn en Cartas a Mendelssohn y otros textos*, pág. 115, (trad. de José Luis Villacañas).

²⁴³⁵Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 140, nota a pie de página.

²⁴³⁶ Cfr. Kant, *Träume*, Ak, II, 317-73, A 75-76, 78, 80.

²⁴³⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 141, A 254.

²⁴³⁸ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 59; A 93- 94.

²⁴³⁹Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 142-143; cfr. Teruel, Pedro Jesús, “Una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*. La polémica entre Thomas Wizenmann y Immanuel Kant” en *Thémata. Revista de filosofía* n° 38, pág. 175.

²⁴⁴⁰ “*Toda fe, incluso la histórica, tiene que ser, en verdad, razonable (pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón); pero una fe racional es aquella que no se funda en otros datos que los que de tal manera están contenidos en la razón pura.*” Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 143, (pág. 18 de la trad. De Rogelio Rovira).

²⁴⁴¹ Cfr. Bernhard Jensen, *Einleitung Sich im Denken orientieren*, pág. 9- 18.

²⁴⁴² Kant, *Was heißt?*, Ak, VIII, 144, (pág. 19 de la trd. De Rogelio Rovira).

²⁴⁴³ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 51, A 77- 78; Ak VII, 57-58, A 90- 91; *Die Religion*, Ak, VI, 171, B 261; Ak, VI, 104, B 147-148; *Was heißt*, Ak, VIII, 145.

entonces hay entre ambas una armonía. En caso contrario la revelación se vuelve un mero culto, que puede servir de medio para la religión.

Cuando a la razón se le quita el derecho a juzgar sobre lo suprasensible, se abre el camino al delirio y a la superstición.²⁴⁴⁴ Se pueden destacar dos caminos para llegar a ese delirio. El primero consiste en permitir el vuelo de la razón más allá de los propios límites²⁴⁴⁵. Esa libertad sin ley de la propia razón conduce a su propia destrucción. Sin una ley que le marque la senda, la razón acaba en un iluminismo, que no es otra cosa que un *Schwärmerei*. Esto conduce a la superstición y, finalmente, al descreimiento moral²⁴⁴⁶. El otro camino consiste en rechazar a la razón como brújula del enjuiciamiento y poner en su lugar al sentimiento.²⁴⁴⁷ Lo cual supone el disputar a la razón su privilegio de ser la piedra de toque de la verdad. Se negaría la máxima de la Ilustración de “Pensar por sí mismo”, que implica la conservación de la razón crítica en su lugar de juez.²⁴⁴⁸ Resulta curioso que ambos caminos estén conectados, que el vuelo de la razón en su uso natural y no crítico por el espacio de lo suprasensible acabe en un iluminismo, semejante al que puede darse en aquellos que desprecian la razón y se apoyan en un fideísmo, como es el caso de Lutero.²⁴⁴⁹ Lutero trata de herejes a aquellos que pretenden comprender la ley de Dios a través de su propia razón sin el auxilio divino²⁴⁵⁰. Esta ley es el mandato moral, que, según Kant, no precisa de una revelación divina, sino que se muestra a todo hombre a través de la razón práctica.

En el texto de *Die Streit der Fakultäten* Kant vuelve a la idea de que es la razón en cuenta práctica la que da pie a la religión. Esto supondría un alejamiento de cualquier postura fundada en el mero sentimiento o en la revelación. Considera el filósofo de Königsberg que la religión no es el conjunto de doctrinas o dogmas, sino el tener los mandamientos morales como procedentes de una divinidad.²⁴⁵¹ Por ello la religión y la moral no se distinguen en lo que respecta al contenido, pero sí en lo que respecta a la

²⁴⁴⁴ Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 145; (pág. 22 de la trad. De Rogelio Rovira).

²⁴⁴⁵ Cfr. Kant, *Träume*, Ak, II, 317-73, A 80.

²⁴⁴⁶ Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 146ss; (pág. 24-25 de la trad. De Rogelio Rovira).

²⁴⁴⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 135-136, A 244-245; Ak, V, 85-86, A 153; *Die Religion*, Ak, VI, 114, B 165.

²⁴⁴⁸ Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 147; (pág. 27 de la trad. De Rogelio Rovira); *Die Streit*, Ak, VII, 32, A 36; *Was ist Aufklärung?*, Ak, VIII, 35; Cfr. Dörflinger, Bern, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 202- 203.

²⁴⁴⁹ Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA 57, (*Comentario a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos*, pág. 53, 198, 218-219, 232, 235-236 239, 259, 291, trad. de Roger i Moreno, Rosa).

²⁴⁵⁰ Cfr. Lutero, *Hebräervorlesung*, WA 57, (pág. 235).

²⁴⁵¹ Cfr. Kant, *Die Streit*, Ak, VII, 36, A 45.

forma. Kant está poniendo a la razón como juez e intérprete de la religión²⁴⁵² y rechazando cualquier iluminismo. Éste puede conducir al delirio, como critica Kant a Swedenborg²⁴⁵³. El problema principal consiste en no tejer lo suprasensible con la razón práctica y dejarse llevar por esa revelación íntima, que obliga a prescindir de un criterio público de verdad.²⁴⁵⁴

Hay textos en los que Kant llega más lejos, rechazando como algo imposible una revelación de tal tipo, al defender que no puede darse una experiencia suprasensible como esa.²⁴⁵⁵ No se podría creer a nadie que dijera tener conversaciones con Dios, ya que no se puede captar con los sentidos al ser infinito. Sería más prudente dudar de tales experiencias, sobre todo si van contra la ley moral.²⁴⁵⁶ Por ello el mensaje moral de la religión pura no viene de la mano de la revelación, sino de la razón práctica. El contenido moral es lo esencial en las Escrituras²⁴⁵⁷. Este contenido proviene de la religión universal, que se encuentra en todo hombre común. Como ya se ha señalado, la Biblia y las religiones positivas pueden servir de camino para alcanzar la verdadera fe, que es la fe racional. Pero estas mismas religiones positivas tienen un plus de leyes estatutarias, cuyo origen no es la razón, ni lo puede ser. Pensar que las Escrituras vienen inspiradas por un *Deus ex machina* puede debilitar su valor moral al dar mayor importancia a contenidos no esenciales.²⁴⁵⁸

Por este motivo, a pesar de negar este tipo de experiencias sobrenaturales, Kant entiende que el hombre se vea seducido por el ideal moral, que encuentra en su razón práctica, y piense que ese ideal suprasensible es algo sobrenatural. Pero esta confusión es un error, ya que, incluso las Escrituras, dan más importancia al ideal moral, simbolizado en Cristo, que a los milagros y demás experiencias sobrenaturales. Ésta es la verdadera

²⁴⁵² Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 71.

²⁴⁵³ Cfr. Kant, *Träume*, Ak, II, 317-73, A84-92; 97-109.

²⁴⁵⁴ Cfr. Kant, *Die Streit*, Ak, VII, 45-46, A 64- 65.

²⁴⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 47, A 69- 70; Ak, VII, 56-58, A 88- 91; *Opus Postumum*, Ak, XXI, 74.

²⁴⁵⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 63, A 103.

²⁴⁵⁷ Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 86, A153-154; Ak, V, 127-129, A229-232.

²⁴⁵⁸ Cfr. Kant, *Die Streit*, AK, VII, 63-65, A 103- 105.

doctrina religiosa que halla su base en el criticismo y no en un misticismo.²⁴⁵⁹ Pensar que el credo histórico y la doctrina revelada son lo esencial implica caer en la superstición.²⁴⁶⁰

*“El Dios que habla a través de nuestra propia razón (práctico-moral) es un intérprete infalible de esa palabra suya, que resulta universalmente comprensible, y en modo alguno cabe ningún otro intérprete fidedigno de su palabra (cuál sería el testimonio histórico), ya que la religión es asunto de la razón pura.”*²⁴⁶¹

Lo que se constata en esta crítica a cualquier *Schwärmerei* es el principio de inmanencia en el que se enmarca todo paso a lo suprasensible según Kant. La interpretación de las Escrituras y de la religión debe estar dentro del marco de una experiencia teórico-práctica posible.²⁴⁶² La religión queda dentro de los límites de la mera razón. Aquí se ven claramente los dos sentidos de la religión, que emplea Kant: el primero basado en la moral que da lugar a una fe racional; y el segundo que se funda en la exaltación y el oscurantismo.²⁴⁶³ Este segundo sentido supera la frontera marcada por la crítica. Se aleja por el camino de la ilusión, vía en la que el pie no puede asentarse en ningún sitio.²⁴⁶⁴ La hermenéutica crítica pone cerco a los peligros de la ilusión, que conducen a la taumaturgia, la superstición, el iluminismo, el fanatismo y el entusiasmo.²⁴⁶⁵ Además estas posturas conducen a una desvalorización de la razón, como ya se ha remarcado. El principio de inmanencia mantiene los desvaríos de la razón dentro de las fronteras de la crítica.²⁴⁶⁶ El fanatismo (*Schärmerei*) y los milagros quedan rechazados tanto desde la postura teórica como desde la práctica. Lo único que Kant llega a aceptar como motivo de este tipo de religión es la perspectiva psicológica, ya que ciertos

²⁴⁵⁹ “Y así, entre el desalmado ortodoxismo y el misticismo que aniquila a la razón, la doctrina de fe bíblica, tal y como puede verse desarrollada por medio de la razón a partir de nosotros mismos, constituye la verdadera doctrina religiosa que se funda en el criticismo de la razón práctica e incide con una fuerza divina en el corazón de todos los hombres de cara a un mejoramiento sustancial, haciéndoles confluír en una iglesia universal (aunque invisible).” Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 59, A 93- 94; “Und so ist, zwischen dem seelenlose Orthodoxism und dem vernunfttötenden Mystizism, die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelt der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kritizism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

²⁴⁶⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 65, A 106- 107.

²⁴⁶¹ Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 67, A 112; “Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch- praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemeinverständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch sचेchterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.”

²⁴⁶² Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 97.

²⁴⁶³ Cfr. Habermas, Jürgen, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” en *Entre naturalismo y religión*, pág.234.

²⁴⁶⁴ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 46, A 65- 66.

²⁴⁶⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 53, B64.

²⁴⁶⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 115.

elementos religiosos pueden servir de apoyo a la naturaleza finita del hombre para representar las ideas de la razón práctica.²⁴⁶⁷

3.3.3.2. El alargamiento de lo moral a lo religioso.

Este alargamiento queda claro en la idea de una comunidad ética, representada en una iglesia. Defiende las mismas características para este ideal que las que marca para la moral²⁴⁶⁸. La verdadera Iglesia es la que representa el ideal del Reino de Dios sobre la tierra. Esta idea del reino de Dios es completamente moral, ya que no es otra cosa que el Reino de los fines, concepto que se encuentra ya en la *GMS*. Por eso mismo las características de la verdadera religión son las mismas que para la moral.²⁴⁶⁹ En primer lugar la Iglesia debe tender a la unidad. Esto es la universalidad, que puede aceptar, sin embargo, distintas opiniones contingentes.²⁴⁷⁰ No cabe duda de que esta característica tiene un origen moral, ya que es una de las primeras propiedades que se encuentra en la formulación de la ley moral a través del imperativo categórico. Todo principio cuyo origen sea la razón ha de ser universal. Si se habla de una religión moral obviamente esta también deberá ser considerada universal.²⁴⁷¹

En segundo lugar, Kant destaca la pureza de esta iglesia verdadera, que se traduce en que los motivos que la mueven son morales. Ni que decir tiene que la pureza de la moral frente a todo motivo patológico es clave para este pensador. La misma distinción entre el imperativo categórico y el hipotético se basa en ello. Las acciones hechas por respeto a la ley son aquellas que implican esa independencia de lo sensible. De la misma manera que la ley moral es independiente de cualquier motivo sensible, la religión moral debe quedar al margen de las supersticiones y fanatismo (*Schwärmerei*). Esto se muestra claramente en el hecho de que Kant distingue entre una religión moral y otra basada en la revelación, que puede conducir a una creencia fundada en la solicitud de favores.²⁴⁷² La importancia de la fundamentación moral de la religión queda patente en la siguiente cita del profesor Dörflinger:

“Ahora bien, a pesar de que la consideración religiosa racional debería de

²⁴⁶⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak. VI, 65, B 81-82.

²⁴⁶⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 101- 102, B 143-144.

²⁴⁶⁹ De dichas características ya se ha hablado en el apartado 3.2.3.

²⁴⁷⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 50, A 74; Ak, VII, 52, A 78- 79.

²⁴⁷¹ Cfr. Dörflinger, Bernd, *Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,*“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 188- 189.

²⁴⁷² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 51, B 61-62; Ak, VI, 103, 146-147.

*conducir como mínimo a la religión racional, es decir, «por lo menos» al «concepto» de Dios como concepto de «un legislador moral» en el que no está incluida todavía la certeza de su existencia, a este Dios, que se espera que exista, sólo puede resultarle agradable una praxis moral perfecta. Si se trata realmente de Dios, no puede ni existir ni ser pensado como exigiendo algo más de lo que ya está exigido en el imperativo categórico de la razón pura práctica, que no es ni una fe en la facticidad de una revelación ni el seguimiento de leyes estatutarias”.*²⁴⁷³

En tercer lugar se destaca que la relación, tanto interna de la iglesia como externa de ésta con cualquier poder político, debe basarse en la libertad.²⁴⁷⁴ Resulta obvio que la libertad siendo la base de la moral tiene que ser también la base de la religión moral. En este punto puede verse el principio de autonomía, que salvaguarda la libertad de la voluntad.²⁴⁷⁵ Por ello se rechaza la jerarquía en la religión y el iluminismo. En este aspecto Kant sigue la línea de Lutero, que criticó duramente la jerarquía eclesial de Roma.²⁴⁷⁶ Lutero quería sobrepasar la arbitrariedad de la autoridad humana. Por ello se vuelve contra la tradición y contra la jerarquía eclesial. Queda rechazada la autoridad del *magister dixit*. Pero Kant no se queda ahí, sino que lleva esta postura más allá y reclama así la autonomía moral. Esto corrige a su vez la autoridad de la letra (*auctoritas Scripturae*), en la que había caído la interpretación luterana.²⁴⁷⁷

Por último, Kant propone la inmutabilidad de los principios en los que asienta esa iglesia, representación del Reino moral. Esta inmutabilidad se basa en que los principios racionales que contiene en sí misma esa iglesia son a priori, como lo son también la ley moral que está en su base.²⁴⁷⁸ El imperativo categórico es formal, aunque luego su aplicación a la experiencia implique un contenido de acción, es decir, una máxima. Fundar

²⁴⁷³ Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 205, traducción de Oscar Cubo (sin publicar). „Auch wenn die vernunftreligiöse Erwägung bloß auf den Minimalstufe der Vernunftreligion führen sollte, d.h. „wenigstens“ auf den „Begriff“ Gottes als „eines moralischen Gesetzgebers“, wodurch die Gewißheit seiner Existenz noch nicht eingeschlossen ist, so ist doch auch nur auf dieser Stufe eine vollkommen intakte moralische Praxis möglich, die dem erhofften existierenden Gott nur wohlgefällig sein kann. Denn wenn er Gott sein soll, kann er weder so gedacht werden noch so existieren, daß er mehr verlangt, als durch ist. Der Glaube an die Faktizität einer Offenbarung und die Befolgung staturischer Gesetze gehört nicht zu dem durch sie Verlangten.“

²⁴⁷⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 102, B 143; *Der Streit*, Ak, VII, 27, A 25- 26.

²⁴⁷⁵ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 178.

²⁴⁷⁶ Cfr. Luther, *Vorlesungen über Titus und Philemon*, WA 25; *Hebräervorlesung*, WA, 57, (Comentario a las cartas del Apóstol san. Pablo a Tito, Filemón y Hebreos, pág. 18, 29-30, 41, 104, 132-133, 216-218 de trad. de Roger i moreno, Rosa).

²⁴⁷⁷ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 37.

²⁴⁷⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 102, B 143-144; *Die Streit*, Ak, VII, 44, A 62- 63.

la moral en lo empírico conduciría a un error y a un relativismo moral.²⁴⁷⁹ De la misma manera, la religión moral es inmutable, ya que sus principios racionales no pueden cambiar, pero la administración de la Iglesia y las leyes estatutarias, que tienen un origen empírico, varían según el tiempo y el lugar. Los principios racionales se fundan en leyes originales, universales, y no en contenidos contingentes. Por ello el filósofo alemán mantiene la posibilidad de varias creencias positivas, empíricas, pero de una sola religión racional verdadera²⁴⁸⁰.

Esta religión verdadera y única se funda en las intenciones morales, por lo que queda oculta a la vista de los humanos.²⁴⁸¹ Kant diferencia las profesiones de fe que son sólo externas de las que se cimientan en una conversión del corazón, de la misma manera que distinguía entre la legalidad y la moralidad de las acciones. Por ello mismo la buena voluntad queda oculta y no hay experiencia posible que dé cuenta de ella sin que quepa la menor duda.

La religión no sólo está fundada en la moral, sino que se puede convertir en un apoyo secundario de la misma. Lo que interesa destacar de las Escrituras es el mensaje moral. Dios según Kant no fundamenta nada respecto al principio moral, pero sí respecto de la esperanza, respecto de las posibles consecuencias de la acción moral. La religión no tiene ninguna utilidad, además de la de servir de muleta al deber y responder a la necesidad de justicia del hombre. En este sentido Kant se aleja de la idea de un cristianismo tradicional y de un luteranismo ortodoxo. Lo religioso se resume en lo moral,²⁴⁸² pero a través del relato, es decir, a través de un texto que se sirve de un simbolismo para ilustrar sensiblemente lo propuesto por la razón.²⁴⁸³

Sin embargo Kant se opone a la lectura de la Biblia como un mero manual de conducta. El papel de las Escrituras es ilustrativo, no demostrativo o preceptivo. La interpretación debe mantener la autonomía de la razón práctica. Por ello la religión no puede suponer una serie de normas legisladas por un Ser supremo ni proponer motivos impulsores patológicos ni eliminar la obligatoriedad de la ley apoyándose en una ayuda divina²⁴⁸⁴. Los ejemplos de las Escrituras tienen una validez contingente. Ningún objeto empírico se adecua completamente a la razón. Estos símbolos se quedan en la mera

²⁴⁷⁹ Cfr. Kant, *MS*, Ak, VI, 215

²⁴⁸⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 107-108, B154; *Der Streit*, Ak, VII, 36, A 45- 46.

²⁴⁸¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 108, B154-155.

²⁴⁸² Cfr. Kant, *Die Streit*, Ak, VII, 36, A 44.

²⁴⁸³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 19, B 3.

²⁴⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 3, B III-IV; *Die Streit*, Ak, VII, 42-43, A 59.

exterioridad de la acción, no pueden penetrar la intención.²⁴⁸⁵

El principio de autonomía obliga al intérprete moral de la religión a no fijarse en los castigos o promesas que aparecen en las Escrituras, al menos en lo que se refiere a la fundamentación moral.²⁴⁸⁶ La religión no puede convertir la ley y la libertad en una mera ilusión. La lectura simbólica que realiza Kant mantiene la autonomía y la moral a salvo. Las promesas o castigos no pueden ser un motivo de la conducta, sino una posible consecuencia²⁴⁸⁷.

3.3.3.3. La identificación entre la moral y la religión.²⁴⁸⁸

Esta subordinación de la religión frente a la moral se acentúa en los últimos escritos de Kant hasta llegar a una identificación entre ambas. Si se sigue el discurso en esta línea cabe hacer una comparación entre Kant y Fichte,²⁴⁸⁹ pero teniendo en cuenta que Fichte lleva más lejos la identificación entre la moral y lo religioso.²⁴⁹⁰ Dicha identificación se anuncia ya en los escritos póstumos del filósofo de Königsberg.²⁴⁹¹ Fichte rechaza el teísmo moral kantiano porque lo considera incompatible con el método transcendental. Su tesis de una realidad originaria divina parece más coherente con dicho método que el mantener, como hace Kant, un Dios personal²⁴⁹².

Antes de profundizar en esta comparación conviene señalar que hay dos momentos en la filosofía de Fichte: una primera etapa anterior a 1801 y la segunda que

²⁴⁸⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 48, B 55; cfr. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 180-181.

²⁴⁸⁶ Cfr. Kant, *Die Streit*, Ak, VII, 42, A 58.

²⁴⁸⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 5, B VII.

²⁴⁸⁸ Este subapartado ha sido publicado como artículo independiente- Ref. Ruth Calvo Portela, “La identificación entre la razón práctica y la idea de Dios en el Opus Postumum de Kant.” en *Ágora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, aún en curso de publicación.

²⁴⁸⁹ Cfr. Duque, Félix, “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”, en *Endóxa 18*, pág. 189.

²⁴⁹⁰ También convendría destacar, siguiendo a Félix Duque, que para Fichte la idea- Dios de la que habla Kant en su obra póstuma sería semejante a la Idea-Yo. De esta forma el mundo legaliforme de Kant se asemejaría al mundo fichteano, en donde las leyes se adaptan perfectamente al fin final de la razón. Pero según Kant la identificación se realiza entre la Idea-Dios y la Razón práctica, no con la Idea-hombre ni con la razón concreta. El hombre sirve de cópula entre Dios y el Mundo- cfr. Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 27- Además Kant mantiene la diferencia entre Dios, el Mundo y el Yo- cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, XXI, 24- Fichte lleva la identificación más lejos y mantiene firmemente la realización histórica de la Idea- Yo. Cfr. Duque, Félix, “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”, en *Endóxa 18*, pág. 191-193.

²⁴⁹¹ Cfr. Kant, *Opus Postumum*, AK, XXI, 52, 53, 56, 60,64, 118, 126, 130; Ak, XXI, 11, 19, 25, 37, 49, 64, 89, 92, 4, 143-154.

²⁴⁹² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 357; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Una reflexión transcendental sobre lo divino” en *Endóxa 1*, pág. 167; Cfr. Turró, Salvi, “Del sentimiento religioso al absoluto en Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 423-439.

va de 1801 a 1814. Este segundo Fichte se halla más cercado a Hegel y a Schelling,²⁴⁹³ ya que parte del Ser absoluto y del saber, un saber que haría las veces de *hen kai pan*. Este Ser absoluto le confiere un realismo con el que quiere alejarse de la acusación de ateísmo. Pero sigue negando la idea de un Dios personal, que sí se ve en el teísmo. El motivo de esta negación es que el concepto de persona, para Fichte, requiere finitud. No se puede aplicar a un ser infinito, que resultará inconcebible²⁴⁹⁴ tanto en la primera etapa como en la segunda. En la primera etapa es donde se encuentra la polémica sobre el ateísmo, que surge a raíz de los textos de Fichte y Forberg²⁴⁹⁵. Me voy a centrar brevemente en esta polémica, donde Fichte desarrolla su noción de religión y de lo divino como un *ordo ordinans*.

La fe para Fichte es un *factum*, es la conciencia inmediata, sin la mediación de los conceptos. La fe no es una aceptación arbitraria del hombre para satisfacer los anhelos de éste, sino que es algo completamente necesario.²⁴⁹⁶ Es el axioma en el que se apoya todo, pero que él mismo no puede ser probado, semejante al *factum* de la ley moral que propone Kant. Su verdad se da de forma inmediata. Hay una convicción ética, que es lo que da lugar a esa fe ética en un orden moral. Se parte de la idea de un cogito ético, lo que conduce a esa fe.²⁴⁹⁷ Ese mandamiento ineludible lleva consigo su propia realización²⁴⁹⁸, idea que ya había defendido Kant.²⁴⁹⁹ Es lo que se podría denominar un pragmatismo, u n realismo ético.²⁵⁰⁰

De este realismo surge la idea de un orden moral, que Fichte asimila con la divinidad; no habla aquí de Dios (*Gott*) sino de lo divino (*das Göttliche*). Además de su propia ejecución, el imperativo moral implica el fin propio de la razón. Tiene que existir

²⁴⁹³ Aunque tiene puntos en los que se separa de la postura hegeliana, ya que parte de lo divino como algo inconcebible y no cae en una metafísica absoluta. Cfr. Turró, Salvi, “Del sentimiento religioso al absoluto en Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 439.

²⁴⁹⁴ Ya según Kant se encuentra la idea de que Dios es incognoscible, pero el filósofo de Königsberg acepta un cierto antropomorfismo, que Fichte rechaza de raíz. Cfr. Kant, *Opus Póstumo*, Ak, XXI; 58; *KU*, 434-436

²⁴⁹⁵ Cfr. Fichte, Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo“; Forberg, “Desarrollo del concepto de Religión”.

²⁴⁹⁶ Cfr. Fichte, „Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo“ en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. GA. 348, SW. 179, (pág. 139 de la trad. de Rivera de Rosales, Jacinto.)

²⁴⁹⁷ Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, “Fichte y el problema de la relevancia ética de la existencia de Dios” en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág.331-333.

²⁴⁹⁸ Cfr. Fichte, Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo“, GA 352, SW, 183.

²⁴⁹⁹ Cfr. Kant, *Die Religion.*, Ak, VI, 45, B50; *Der Streit*, Ak, VII, 43-44, A 61- 62; *Opus Postumum*, Ak, XXI, 16.

²⁵⁰⁰ Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, “Fichte y el problema de la relevancia ética de la existencia de Dios” en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág.340.

la posibilidad de alcanzar el fin buscado por la razón. La ética no sólo constituye una acción individual y su realización, sino también el trayecto hacia ese fin²⁵⁰¹. Es este trayecto el que no depende del sujeto, sino de un orden superior moral. Fichte está introduciendo la esperanza en el terreno de la ética²⁵⁰². Se percata, al igual que Kant, de que, para que la acción moral no caiga en el vacío, se debe proponer un sentido y una finalidad a esa acción. Según Kant la idea de Dios surge de la pregunta por el esperar, según Fichte también existe esta relación entre lo divino y la esperanza. La diferencia es que Fichte lo enfoca desde una especie de armonía u orden moral que acaba por imponerse.²⁵⁰³

El cimiento de la fe es el mundo suprasensible y a él se llega a través de la moral. No se puede saltar de lo sensible a lo suprasensible. El punto de partida es, por tanto, el Yo. El Yo entendido como la autonomía frente a lo sensible.²⁵⁰⁴ En este aspecto Fichte no se aleja de Kant al proponer la libertad como la capacidad de obrar al margen del mundo fenoménico. Pero Fichte reduce la religión a la moral. Según Kant la religión debe ajustarse a la moral, pero en cierta medida amplía el contenido de la misma, aunque sea sólo para dar un objetivo hacia el que el hombre pueda mirar.²⁵⁰⁵ Fichte²⁵⁰⁶ da el paso que ya anunciaba Kant en su obra póstuma, donde lo divino parece convertirse en la personificación del deber.²⁵⁰⁷

La conciencia moral según Fichte marca el límite al que puede llegar el hombre. Es el *factum* del que éste parte, es lo inmediato. De ahí que no precise ninguna explicación en el sentido de ningún otro fundamento o justificación²⁵⁰⁸. La ley moral es lo divino que halla el hombre en sí mismo:

²⁵⁰¹ Cfr. Fichte, "Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo", GA, 351, SW, 181; GA 353-354, SW 185-186.

²⁵⁰² Cfr. Fichte, "Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo", GA 348, SW 179.

²⁵⁰³ Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, "Fichte y el problema de la relevancia ética de la existencia de Dios" en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 341-342.

²⁵⁰⁴ Cfr. Fichte, "Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo" en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.* GA. 351, SW. 181, (pág. 141 de la trad. de Rivera de Rosales, Jacinto)

²⁵⁰⁵ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 4-5, B VI –VII.

²⁵⁰⁶ "La convicción de nuestro destino moral procede, por tanto, ella misma de una disposición de ánimo moral y es fe; en esa medida se dice de un modo enteramente correcto: el elemento de toda certeza es la fe." Fichte, "Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo" en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.* GA. 351, SW. 182, (pág. 142 de la trad. de Rivera de Rosales, Jacinto.)

²⁵⁰⁷ Cfr. Kant, *Opus Póstumo*, AK, XXI, 52, 53, 56, 60, 143-154.

²⁵⁰⁸ Cfr. Fichte, "Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo" en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.* GA. 352, SW. 183, (pág. 143 de la trad. de Rivera de Rosales, Jacinto.)

“Ésta es la verdadera fe; este orden es lo divino que nosotros aceptamos. Esta fe es construida mediante el recto obrar. Esa es la única profesión de fe posible: realizar alegres y con naturalidad lo que el deber ordena en cada momento, sin andar dudando o cavilando sobre las consecuencias. De este modo eso divino se nos hace vivo y real.”²⁵⁰⁹

El ateísmo surge cuando, en lugar de obrar siguiendo la conciencia moral, se cavila sobre las consecuencias de las acciones, pues entonces se obedece a la moral sólo cuando se ve qué resultados se pueden sacar de ella. Esto es lo que describe Kant como el mal, violar el orden moral poniendo los intereses particulares por encima de lo que marca la razón práctica. Pero Kant, a diferencia de Fichte, no identifica totalmente la moral con la fe y acepta que pueda haber una persona moral increyente.²⁵¹⁰ Sin embargo, no puede haber nadie que no oiga dentro de sí la voz de la razón.²⁵¹¹

Otra diferencia que se puede apreciar entre ambos pensadores es que, al haber identificado lo moral y lo divino, Fichte no acepta la idea de un Dios personal.²⁵¹² Las características personales sólo se pueden aplicar a lo que está dentro del mundo sensible, por lo que Dios quedaría convertido en algo finito. Este tipo de antropomorfización es rechazada del todo, aunque Kant ya la había criticado.²⁵¹³ El filósofo de Königsberg deja claro que se sirve de una analogía para aplicar ciertas características a la idea de Dios. En ningún caso implica un conocimiento teórico, sino que lo esencial de dicha idea es la relación moral.²⁵¹⁴ En el texto de *Der Streit der Fakultäten* puede verse ya que la divinidad se encuentra en el hombre y la analogía sirve sólo de vehículo sensible.²⁵¹⁵ Fichte, siguiendo esta línea, niega por completo la idea de un Dios personal y trascendente, alejándose del cristianismo. Kant en este punto mantiene una postura más cercana a la filosofía precrítica y a la doctrina cristiana. Pero la idea de Dios como intento de solución de la exigencia de sentido y la cuestión de la esperanza no tendría necesariamente que conducir a ello.²⁵¹⁶ La exigencia subjetiva de la razón que conduce a la postulación de la idea de Dios permite pensar como posible la noción de una divinidad. Pero la certeza apodíctica se da respecto al orden moral del mundo y al deber

²⁵⁰⁹ Fichte, *Ibidem*. GA. 354, SW. 185, (pág. 144 de la trad. de Rivera de Rosales, Jacinto.)

²⁵¹⁰ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 471, B 461-462; Ak, V, 472, B 463-464; *KpV*, Ak, V, 125-126, A 226-227.

²⁵¹¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 37, B 36; *GMS*, Ak, IV, 454, A112

²⁵¹² Se podría pensar una idea de Dios no teísta, pero que fuera acorde con la filosofía trascendental. Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La Moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, pág. 409.

²⁵¹³ Kant también trata de evitar la asociación de la idea de Dios con cualquier tipo de finitud, a pesar de mantener una noción antropomórfica de Dios. Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 484, B 480-481.

²⁵¹⁴ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 456- 457, B435-436; Ak, V, 464- 465, B 449-451; Ak, V, 484, B 481-482.

²⁵¹⁵ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak. VII, 47, A 68; Ak, VII, 44, A 64.

²⁵¹⁶ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La Moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, pág. 409.

de obrar conforme a él. Este orden es, según Fichte, lo divino. La religión consiste en obrar alegremente siguiendo ese orden.²⁵¹⁷

Kant propone en la razón teórica una idea de Dios como *ens realissimus* e incondicionado. Dicha idea marca la frontera del ser finito, que se determina a través de la diferencia con lo otro, con la realidad que no protagoniza. La idea de Dios supondría en este horizonte el ideal de la razón teórica, que aúna todo el conocimiento. Pero de este punto se deriva el problema de hacer compatible tal idea de Dios con la libertad. Toda la realidad se agotaría en esa perspectiva cosificante. No habría espacio para una acción originaria.²⁵¹⁸ Sin embargo, esto queda resuelto gracias a la imposibilidad de que tal ideal se dé. Lo condicionado no puede ser el camino hacia lo incondicionado. Dios es, tanto para Kant como para Fichte, un concepto moral. Esta idea queda perfectamente reflejada en la siguiente cita:

*“Dios no puede ser un objeto. Le convertiríamos en un fetiche. Tampoco podríamos pensar que esa totalidad mecánica y objetivamente determinada pudiera ocupar ese puesto, una especie de Dios- máquina o relojero ciego.”*²⁵¹⁹

Para evitar esta cosificación de lo divino y dejar hueco a la libertad, el ideal de la razón teórica debe ser irrealizable, como ya se explicó en la primera parte de este trabajo. El significado que le queda es meramente negativo, como frontera y principio regulador del conocimiento. Pero hay que tener en cuenta que cualquier pregunta por la totalidad se sale del marco de la experiencia, que es siempre particular, parcial. Por ello el conocimiento objetivante se encuentra siempre en proceso.²⁵²⁰ No es posible hablar de una determinación objetiva completa de la realidad. Esto supone una crítica a la idea de Dios que defiende Spinoza, que sería una totalidad determinada.²⁵²¹

El Dios del teísmo acaba siendo considerado el causante de los noúmenos. Esta idea no es aceptada por Fichte. Éste pensador propone un conocimiento de Dios a través

²⁵¹⁷ Cfr. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo“ en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. GA. 355-356, SW. 187-188; *Escritos de Justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA 45, SW, 261; GA 44, SW 258.

²⁵¹⁸ “Dios puede crear a un hombre en cuanto ser natural (*demiurgus*), pero no en cuanto ser moral con principios de equidad, bondad y santidad. El hombre debe ser, él mismo, originario.” Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 66.

²⁵¹⁹ Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 360.

²⁵²⁰ Este problema ya se ha tratado en la primera parte del trabajo.

²⁵²¹ Cfr. Spinoza, *Ética*, Parte I, proposición XI, XIV, XV.

de la moral, al igual que Kant.²⁵²² Si se parte de la propia acción del pensar, del tomar conciencia, se marcan distintos niveles. El primero de ellos sería el “Yo pienso”, que equivale a la apercepción transcendental kantiana. Este yo ideal se apoya en el yo real. Si se pretende que este Yo teórico sea la única realidad se acaba en un nihilismo, en una sombra. Tanto Fichte como Kant rechazan esta vía para alcanzar a Dios. Lo mismo ocurre con el “Yo deseo”, que conduce a la dialéctica del deseo, donde se objetiva a Dios,²⁵²³ pues la divinidad queda como un Objeto absoluto al servicio de las inclinaciones. Pero este camino, aunque es rechazado por ambos pensadores, abre paso a la libertad y, con ella, al “Yo moral”.²⁵²⁴ Ésta será la verdadera senda para llegar a lo suprasensible. Este “Yo moral” constituye para ambos autores un *factum* innegable.²⁵²⁵

Fichte sigue a Kant en este punto, al sostener que la moral es la que conduce a lo divino. Pero Kant propone a Dios como un postulado de la razón práctica, postulado que es el aval del Bien sumo. Fichte, en cambio, rechaza, en primer lugar, la noción de bien sumo como unión de la virtud y la felicidad;²⁵²⁶ y, en segundo lugar, modifica la idea de lo divino. Fichte parece más coherente con el método transcendental en este punto que el propio Kant.²⁵²⁷ La idea de una felicidad que se siga de la moral no es aceptada por Fichte. Para él la felicidad no es la satisfacción plena de todas las inclinaciones, sino que es equivalente a la libertad, cuando ésta se realiza a sí misma a través de la ley moral.²⁵²⁸ Fichte habla de una beatitud (*Seligkeit*) distinguiéndola de la mera felicidad (*Glückseligkeit*).²⁵²⁹ Por otro lado, Fichte le critica a Kant la misma idea de Dios, argumentando que considerar a éste como el aval del Bien sumo supone una idolatría. La única idea de Dios que el hombre es capaz de comprender es la que se refiere a Él como

²⁵²² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 363-4.

²⁵²³ Cfr. Fichte, *Apelación al público*, pág. 181-182.

²⁵²⁴ Cfr. Fichte, *Ibidem*, pág. 171-172. *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA, 353, SW 185; Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 111-112.

²⁵²⁵ Cfr. Almeida Carvalho, Mario Jorge de, “Fichte y el problema de la relevancia ética de la existencia de Dios” en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág.330-331. Félix Duque también trata el acercamiento respecto a la idea de Yo y el estatuto de la realidad en sí entre Kant en su obra póstuma y Fichte, sin obviar las diferencias que sigue habiendo entre ambos. Cfr. Duque, Félix, “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”, en *Endoxa 18*, pág. 194-196.

²⁵²⁶ Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA, 348, SW, 178; *Apelación al público*, pág. 173, 176-177, 180, 186.

²⁵²⁷ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.* pág. 371.

²⁵²⁸ Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA 356, SW, 188; *Apelación al público*, pág. 172-174.

²⁵²⁹ Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Los postulados de la razón práctica en la ‘Apelación al público’ de Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 411.

orden moral.²⁵³⁰

La postulación de Dios y de la inmortalidad del alma genera una serie de problemas como la temporalización de lo nouménico²⁵³¹ o la cosificación del Yo. Éste deja de ser un Yo actúo, una acción trascendental y pasa a ser una substancia trascendente. Además Kant postula la inmortalidad para dar al hombre el tiempo que precisa para alcanzar la santidad, pero con ello no resuelve el problema, sólo lo aplaza indefinidamente. Incluso Dios parece necesitar de más tiempo para hacer justicia. Por ello no se puede dar la idea de Dios sin la inmortalidad del alma.²⁵³²

Pero desde la perspectiva trascendental este Dios es sólo la personificación del ideal de santidad, la voluntad santa. Surge para proporcionar a las leyes morales una posible realidad; motivo por el que Fichte afirma que Dios es el Yo puro desde el punto de vista del individuo moral.²⁵³³

“...el yo convertido en pura agilidad que se brota ella de sí misma queda puesto en el lugar del absoluto, en el lugar de Dios. O mejor dicho: la pura agilidad en la que el yo consiste es la que siempre barruntó el entendimiento humano común al poner al Creador (a Dios en su crear) por encima de todo ser, de todo lo que hay y pueda haber. El más allá de sí misma que esa agilidad se es para sí misma es lo que Dios es, lo que lo absoluto es, como por lo demás queda claro en las intervenciones de Fichte en la conocida <<disputa sobre el ateísmo>>.”²⁵³⁴

Este Yo puro quedaría como la personificación de la realidad originaria.²⁵³⁵ Esto supone una identificación entre Dios y el Yo moral.²⁵³⁶ No es de extrañar que se acuse a Fichte de ateísmo.

El Dios teísta viene a asegurar la justicia, que parte de una exigencia moral de la

²⁵³⁰ Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA354, SW 185; *Apelación al público*, pág.174-175.

²⁵³¹ Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Los postulados de la razón práctica en la ‘Apelación al público’ de Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 412; Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “La Moralidad. Hegel versus Kant” en *Éndoxa 18*, pág. 409- 410.

²⁵³² Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.* pág. 374-5.

²⁵³³ Cfr. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA351, SW, 181-182; *Escritos de Justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA 45, SW, 259, GA, 46-47, SW261.

²⁵³⁴ Jiménez Redondo, Manuel, “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa 30*, pág. 85-86.

²⁵³⁵ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.* pág. 376.

²⁵³⁶ Cfr. Duque, Félix, “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”, en *Endoxa 18*, pág. 191-193.

razón. Pero, por otro lado, implica una transcendencia, aunque tenga un uso inmanente. Es un Dios personal, propuesto para suplir la finitud humana. Esto es lo que ha fundamentado la afirmación de que Kant busca rescatar la ortodoxia luterana. Pero con todo, Kant mantiene una serie de condiciones a este postulado de Dios. La primera es que la obligatoriedad de la ley no se vea afectada lo más mínimo. La segunda es que esta creencia no supone ni puede suponer jamás un deber. Y, por último, la tercera de estas condiciones advierte de que el postulado no tiene realidad objetiva, al no surgir de la razón teórica, sino del uso práctico.²⁵³⁷ Estas limitaciones junto con el rechazo a cualquier antropomorfización darán pie a la postura que defiende Kant en su obra póstuma y la que lleva a Fichte a ser acusado de ateísmo.²⁵³⁸

Si eliminamos todo antropomorfismo en la idea de Dios, es decir, si suprimimos las nociones de entendimiento y voluntad sacadas de la naturaleza humana, lo que queda es la necesidad moral de pensar un ser que asegure la justicia. Kant afirma que un ser tal debe ser considerado como el legislador moral y el creador del mundo. Pero, a pesar de darse cuenta del peligro del antropomorfismo, Kant mantiene la idea del Dios cristiano.²⁵³⁹ Hace hincapié en que dicha idea debe tener meramente un uso inmanente, pero conserva una idea de la divinidad transcendente. Lo que sí permanece inmanente es la exigencia de la razón práctica, los dos postulados, el de Dios y el de la inmortalidad, implican una transcendencia.²⁵⁴⁰ Aunque dicha transcendencia va perdiendo fuerza a medida que Kant avanza en su filosofía, como puede verse en el escrito de *Der Streit der Fakultäten*. El filósofo de Königsberg deja claro que la idea de Dios está dentro del ser racional finito, en la razón práctica.²⁵⁴¹

Conviene detenerse en la antropomorfización que propone Kant respecto a la idea de Dios. A pesar del peligro que supone este argumento el filósofo de Königsberg mantiene la analogía entre lo divino y las cualidades propias del hombre. Siempre y cuando se tenga en cuenta que no se llega a un conocimiento suprasensible, lo que supondría una *Schwärmerei*, se puede pensar a Dios no sólo desde la perspectiva práctica, sino también como un ser dotado de entendimiento y voluntad. Para evitar caer en la

²⁵³⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*,. B III- VI; *KpV*, Ak, V, 142-144, A 257- 260; Ak, V, 133-136, A240- 243.

²⁵³⁸ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. pág. 377-8.

²⁵³⁹ Cfr. Rovira, Rogelio, *Teología ética*, pág. 191- 196.

²⁵⁴⁰ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. pág. 379.

²⁵⁴¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 43, A 60; Ak, VII, 47, A 68; Ak, VII, 48, A 71; Ak, VII, 58, A 90-91; Ak, VII, 59, A 93.

superstición se debe hacer abstracción de todo contenido psicológico. En el caso del entendimiento, por ejemplo, afirma Kant que no se debe pensar a Dios con un entendimiento semejante al del hombre, que es discursivo. La divinidad tendría un entendimiento intuitivo. Algo similar ocurriría con su voluntad, que sería considerada como una voluntad santa.²⁵⁴²

Pero el problema que plantea Fichte es que Kant mantiene una antropomorfización de lo divino. Si lo único que se puede pensar es a Dios en su referencia práctica, todas las demás cualidades, que provienen de la tradición cristiana, tienen que dejarse de lado. Kant defiende que la razón práctica lleva a admitir que al postulado de Dios se le puede añadir la omnisciencia, omnipotencia, etc. Pero la exigencia práctica sólo conduce a la idea de Dios desde la perspectiva moral. Incluso puede suponer un problema la consolidación de la omnipotencia con la bondad divina. El filósofo de Königsberg advierte que dichos atributos sólo pueden pensarse por analogía, teniendo en cuenta además que la intención no es determinar la idea de Dios, lo que supondría hablar de un conocimiento objetivo de la misma; el uso de esta analogía debe ser práctico.²⁵⁴³ Hay que mantener los límites de la analogía para no acabar en una idolatría o en cualquier otro uso indebido de la idea de Dios.²⁵⁴⁴ Parece que Kant busca mantener la idea de un Dios teísta, pero a la vez advierte los peligros que ésta conlleva. Se puede ver, por tanto, una evolución en su idea de Dios, evolución que le va acercando a Fichte.

Esta idea de un Dios transcendente, semejante al que defiende el cristianismo, lleva consigo dos contradicciones. La primera es el problema entre la libertad y la omnipotencia divina. Dicho problema ha sido tratado por infinidad de autores, tanto de la filosofía como de la teología. Enlaza además con el problema de la teodicea y la justificación del mal en el mundo, al intentar hacer a éste compatible con un Dios todopoderoso y bueno.²⁵⁴⁵ A pesar de que Kant trata de mantener ambos, hay, a mi juicio, una primacía de la libertad.²⁵⁴⁶ Pero la total conciliación entre la libertad y la creación y omnipotencia divinas es imposible. La libertad es considerada un primer principio, que no puede ser demostrado ni fundamentado, a riesgo de acabar con él.²⁵⁴⁷

²⁵⁴² Cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 137, A246-247.

²⁵⁴³ Cfr. Kant, *KU*, Ak, V, 456- 457, B 435-436.

²⁵⁴⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, V, 464, B 448-449.

²⁵⁴⁵ Cfr. Kant, *Theodizee*, Ak, VIII, 255-71, A 194- 225.

²⁵⁴⁶ Cfr. Kant, *Opus Póstumum*, XXI, 66, 83.

²⁵⁴⁷ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, "Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental", en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 380; Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, "Los

La segunda contradicción está enraizada con la noción de un Dios personal. Fichte niega de pleno esta idea, ya que lo divino quedaría atado a la finitud.²⁵⁴⁸ Lo que Fichte no acepta de la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica es que se acaba usando las categorías para tratar las ideas de la razón.²⁵⁴⁹ Ello supone que se las piense como perteneciendo al mundo fenoménico.²⁵⁵⁰ Por ello reduce la idea de Dios a lo divino. No hay un Dios sustancia ni un Dios dispensador de felicidad, conceptos que van de la mano. Ambos son meras quimeras. La idea de un Dios sustancia se propone para dar cuenta del mundo sensible. Es la noción de causa primera, pero el mundo sensible es un mero producto. Por otro lado, la idea de Dios como dispensador de la felicidad²⁵⁵¹ implica aceptar un elemento sensible como es la felicidad en el mundo suprasensible.²⁵⁵² Fichte se da cuenta del problema que supone el bien sumo kantiano.

Para hablar además de un ser con personalidad se precisa que dicho ser tenga una conciencia y, por tanto, que haya una oposición real entre él y lo Otro. Esto en un ser infinito no puede darse. No hay conciencia de sí sin conciencia del mundo. Kant parece no percatarse de este problema y mantiene un teísmo. Pero en su obra póstuma se encuentra un cambio a este respecto. Kant niega en estos textos la idea de una personalidad referida a Dios.²⁵⁵³ Se hace referencia a Dios como persona sólo de manera análoga, ya que Kant acaba identificando lo divino con la razón práctica. Dios representaría el ideal de santidad.²⁵⁵⁴ Pero no se tiene a este ideal como una sustancia distinta, transcendente, sino como la ley moral en el hombre.

*“No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisladora. De ahí, un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí.”*²⁵⁵⁵

Esta idea del último Kant que identifica a Dios con la razón práctica es semejante

postulados de la razón práctica en la “Apelación al público” de Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 414.

²⁵⁴⁸ Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo* GA 45, SW, 261, GA, 49, SW, 264; *Apelación al público*, pág. 178-179.

²⁵⁴⁹ Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo* GA 53, SW, 268.

²⁵⁵⁰ Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Los postulados de la razón práctica en la “Apelación al público” de Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 410-411.

²⁵⁵¹ Cfr. Fichte, *Apelación al público*, pág. 181, 179, 184-186.

²⁵⁵² Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Los postulados de la razón práctica en la “Apelación al público” de Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 416-417.

²⁵⁵³ Cfr. Kant, *Opus postumum*, XXII, 48; XXI, 22, 49.

²⁵⁵⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, XXII, 54, 118; XXI, 10, 47, 61.

²⁵⁵⁵ Kant, *Ibidem*, XXI, 145; XXI, 17, 25, 41, 49, 144, 152-153; XXII, 120.

a la noción de lo divino que propone Fichte como un *ordo ordinans*.²⁵⁵⁶ Kant se aleja aquí del teísmo, defendiendo una idea de Dios más acorde, a mi juicio, con la filosofía trascendental. Se elimina del todo cualquier antropomorfismo, la idea de un Dios personal, de una substancia particular fuera del hombre²⁵⁵⁷. Este concepto de la divinidad sí se puede considerar no trascendente. Con todo esto, la tesis de *Deus absconditus*, que ya se planteaba en la razón teórica, se acrecienta. Lo único que se conoce de él son sus relaciones morales.²⁵⁵⁸ En este punto no sólo se ve la influencia luterana, sino que es parecido a lo que defiende Fichte al decir que Dios es inconcebible.²⁵⁵⁹

Se puede considerar, a pesar de ser una obra fragmentada, que en el *Opus póstumo* Kant estaba introduciendo un giro en su noción de la divinidad; giro que ya sea anunciaba en sus escritos anteriores²⁵⁶⁰ y que supone la identificación plena entre lo divino y la razón práctica legisladora.²⁵⁶¹ No se trata de una razón concreta ni de la razón del hombre, sino de la razón ético-práctica universal,²⁵⁶² que se expresa a través del imperativo categórico. Tal idea se podría resumir con la siguiente frase de Félix Duque: “*lo divino queda adscrito al orden moral del mundo*”.²⁵⁶³ De ahí que éste quede como la voz de Dios.²⁵⁶⁴ Kant comienza hablar de un “Dios exégeta”, pero refiriéndose a la razón práctica universal, a un Dios como el ideal de la hermenéutica, la personificación de la razón práctica.²⁵⁶⁵

Se pasa de un Dios trascendente, del Dios teísta, a una noción de Dios más immanente,²⁵⁶⁶ cercana a la idea de Spinoza²⁵⁶⁷, teniendo en cuenta que Kant no lo trata

²⁵⁵⁶ Cfr. Fichte, “*Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*”, GA355-356, SW, 187-188; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 383.

²⁵⁵⁷ Fichte lleva más lejos está negación de un Dios personal, ya que no acepta ningún tipo de analogía, como sí hizo Kant sobre todo cuando defiende el teísmo. Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA 44, SW 258; GA 52, SW, 267; *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, GA356, SW, 188

²⁵⁵⁸ Cfr. Kant, *Opus Póstumum*, XXII, 57-58.

²⁵⁵⁹ Cfr. Fichte, *Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, GA 44, SW 258; GA 50-52, SW, 265-267

²⁵⁶⁰ Como puede verse en *Die Religion* y en *Der Streit* donde identifica al hijo de Dios con el ideal de la razón práctica. Cfr. Kant, *Die Religion*, B 174-175; *Der Streit*, Ak, VII, 43-44, A 61- 62; Ak, VII 47, A 69; Ak, VII 59, A 93- 94.

²⁵⁶¹ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 143-144.

²⁵⁶² Cfr. Gómez Caffarena, José, *Ibidem*, pág. 151. Esta idea del *Deus in nobis*, que no implica por ello que Yo sea Dios, también la trata Félix Duque. Cfr. Duque, Félix, “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*” en *Endoxa 18*, pág. 202- 203.

²⁵⁶³ Cfr. Duque, Félix, “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*” en *Endoxa 18*, pág.193.

²⁵⁶⁴ Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXI, 64; *Der Streit*, Ak, VII, 48, A, 70- 71; Ak, VII, 67, A 112.

²⁵⁶⁵ Cfr. Lema- Hincpaíé, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 192, 197, 202.

²⁵⁶⁶ Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXI, 75, 81, 115

²⁵⁶⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, XXI, 54, 56, 12-13, 15, 51, 89, 99, 144-145. Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 144-148.

como el alma del mundo.²⁵⁶⁸ El desarrollo de esta idea de Dios lo llevará a cabo Fichte en sus escritos sobre la *Polémica del ateísmo*. Caffarena afirma que esta inmanencia que se muestra en la última obra de Kant no tiene por qué ser incompatible con la trascendencia.²⁵⁶⁹ No estoy del todo de acuerdo con esto, ya que considero que Kant intentaba solucionar los problemas que causaba un Dios trascendente y dar mayor relevancia aún a la ética. Al menos parece lógico suponer que Kant se estaba replanteando la relación con la divinidad y la inmanencia de la misma.²⁵⁷⁰ El hecho de que ya se lo plantee en el escrito de *Der Streit* muestra que la evolución de la idea de Dios es algo obvio en la filosofía de este autor.

Cabe destacar, en último lugar, lo que supone esta idea de la divinidad, que se ve en el último Kant y en la obra de Fichte. Lo divino se convierte en algo inconcebible, que se manifiesta a través de la ley moral. Dios es inconcebible, en el sentido de *unbegreiflich*, porque a él no se llega por la mediación de los conceptos o de la demostración, sino directamente en una intuición intelectual, o sea, *unmittelbar*. La supresión del Dios substancia abre un abismo para el hombre. Se pone en tela de juicio no sólo la idea de Dios sino también la inmortalidad del alma. ¿Puede haber inmortalidad para un Yo que no es una substancia, sino una mera acción originaria? Lo suprasensible se convierte en un elemento fronterizo, del que nada cabe saber ni decir. De ahí el posible terror que esta idea puede despertar. Tanto Fichte como Kant mantienen la inmortalidad del alma, pero dejan entrar las dudas sobre esa existencia posterior. El hombre se enfrenta con ese abismo. Fichte despoja a lo divino de los ropajes cristianos que Kant con su teísmo había mantenido. Ante el hombre se abre un terreno que no puede explorar, pero que no puede dejar de lado, como decía Kant, unas cuestiones que no se pueden dejar de hacer.²⁵⁷¹ Se anuncia el ateísmo, la muerte de Dios afirmada por autores posteriores, e incluso la angustia frente a la existencia propia del existencialismo.

“Kant instauro en la ‘Dialéctica de la razón pura práctica’ un ídolo que oculta a los hombres su propia muerte, la muerte no ya sólo del Dios-substancia sino la muerte también de ellos. Pero destruido ese ídolo, a los hombres se les hace patente el ‘fin de

²⁵⁶⁸ Cfr. Kant, *Opus Postumum*, XXI, 19, 29, 30, 64, 92.

²⁵⁶⁹ Cfr. Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, pág. 149.

²⁵⁷⁰ Se podría señalar en este punto la lectura que realiza Félix Duque de la obra póstuma de Kant. A pesar de ser un escrito fragmentario, basado en los apuntes del propio Kant, se puede destacar que el autor alemán se estaba replanteando muchas cuestiones tratadas en sus obras anteriores: como el tiempo y el espacio, la autoafección, la cosa en sí y el estatuto de la Idea- Dios. Cfr. Duque, Félix, “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*.” en *Endoxa 18*, pág. 178.

²⁵⁷¹ Cfr. Kant, *KrV*, A VII.

todas las cosas', también el fin de ellos como seres sensibles, el más allá de todo en que consiste su propio ser- libres, en que consiste también su propia muerte, como lo Imposible (...), como posibilidad del vacío sin concepto, como lo Inconcebible, como la Eternidad."²⁵⁷²

3.3.4. ¿El falso servicio a Dios como apoyo a la perfección moral?

Tanto en la filosofía de Kant como en la de Fichte se puede ver una búsqueda de lo verdaderamente religioso. Para ello Kant distingue entre la religión moral y la religión que busca ganarse el favor de Dios, entre la fe racional y la fe revelada.²⁵⁷³ Pero, a su vez, esta fe revelada, eclesial, se vuelve necesaria cuando el hombre se convierte en ciudadano de un Estado divino.²⁵⁷⁴ El uso de esta fe no puede llevar a pensar que las leyes estatutarias son mandatos divinos. Hacer esto conlleva un peligro, ya que, por un lado, el mejoramiento moral queda olvidado o juega sólo un papel secundario, y, por otro, se impone a la muchedumbre un yugo con el pretexto de ser orden divina. En esta tendencia del hombre a confundir lo mandado por la ley moral con los meros preceptos administrativos se muestra su propensión a una religión del servicio a Dios.²⁵⁷⁵ Mientras que la ley moral se encuentra en la razón práctica, el resto pertenece sólo a una legislación estatutaria. Éstas son las que dependen del hombre y las que se modifican por los tiempos y las circunstancias.²⁵⁷⁶

Hay que tener en cuenta que en el hombre la fe eclesial es anterior a la fe racional, aunque moralmente tendría que ser a la inversa²⁵⁷⁷. El hecho de que surja primero una fe eclesial destaca la finitud del hombre.²⁵⁷⁸ Éste es un ser entre el mundo sensible y el suprasensible, por lo que la mera ley moral no le basta, aunque debería. Por ello es inevitable que junto con la fe racional crezca una fe eclesial, que juegue el papel de vehículo. Esta fe eclesial se transmite a través de un texto sagrado, una Escritura.²⁵⁷⁹ Lo perfecto para el hombre sería que dicho texto contuviese la doctrina moral pura; de esta forma se coordinarían en él la ley moral y las leyes estatutarias. Esto es exactamente lo

²⁵⁷² Jiménez Redondo, Manuel, "Los postulados de la razón práctica en la 'Apelación al público' de Fichte", en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, pág. 420.

²⁵⁷³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 115, B 168; *Der Streit*, Ak, VII, 36-37, A 45- 46; Ak, VII, 49, A 73.

²⁵⁷⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 84, B 116; Ak, VI, 103, 145.

²⁵⁷⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 105- 106, B 150-151.

²⁵⁷⁶ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 42, A 57- 58.

²⁵⁷⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 106, B 152.

²⁵⁷⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 102-103, B 145.

²⁵⁷⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 107, B 152-153.

que Kant alaba en el cristianismo en la segunda crítica,²⁵⁸⁰ el hecho de que contenga, por un lado, una doctrina moral pura y autónoma y, por otro, la idea de un Reino de Dios, que cumple el papel del Bien sumo derivado.

Pero sólo hay una verdadera religión, la moral; aunque ésta se manifiesta a través de muchos modos de creencias. La fe racional pura pertenece al mundo nouménico de la voluntad, está oculta a simple vista. Pero puede tener un apoyo, la fe histórica.²⁵⁸¹ Aunque esta fe histórica no siempre es conforme a la moral. Por ello es necesaria una interpretación de los textos sagrados, que tienen que pasar la prueba o el examen por lo que respecta a su conformidad con la moral. Necesitan una interpretación acorde con la religión verdadera. Kant propone una interpretación de la Escritura bajo la mirada de los principios morales.²⁵⁸² Que el texto se deje leer es una muestra de que las creencias populares esconden desde un principio la disposición a la Religión moral²⁵⁸³.

Según Kant se puede hablar de la fe beatificante como aquella que lleva consigo la susceptibilidad moral de alcanzar la bienaventuranza. Es una fe eclesial práctica que conduce a la fe pura; en contraposición a la fe del servicio de Dios, que se funda en el miedo y la recompensa.²⁵⁸⁴ Esta diferencia queda ilustrada perfectamente en el libro de Job²⁵⁸⁵. Los amigos de Job hablan de Dios como un dador de recompensas y castigos y parten de la idea de que los infortunios de Job se deben a una mala acción suya, siendo, por tanto, castigo divino. Su religión se convierte en ganarse el favor divino. Job, en cambio, no habla desde el miedo, sino que increpa a Dios porque no halla en él culpa alguna que merezca tales desgracias. La religión de la que parte Job está basada en la moral, su mira no es ganarse el favor de Dios, sino la justicia, la concordancia entre el deber y la felicidad. Por eso, Job les recrimina su conducta, cuando éstos tratan de ganarse a Dios y de defenderlo con mentiras²⁵⁸⁶. Ellos basan sus acciones en el temor y en la esperanza, convirtiéndolas en imperativos hipotéticos. Job sólo parte de la moral y de la idea de que ésta es el único camino para hacerse agradable a Dios.

La relación entre estas dos fes, la pura y la histórica, hace que surja una

²⁵⁸⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 36, A 43- 44.

²⁵⁸¹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 108- 109, B 154-157.

²⁵⁸² Cfr. *Der Streit*, Ak, VII, 38, A 50; cfr. Lema- Hincapie, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 71ss.

²⁵⁸³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 110, B 158.

²⁵⁸⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 115, B 168; *Der Streit*, Ak, VII, 42, A 57.

²⁵⁸⁵ Kant trata la interpretación del libro de Job en *Theodizee*, Ak, VIII, 266ss, A 213- 217.

²⁵⁸⁶ Cfr. Job, 13, 1- 16; 42, 7-9.

antinomía,²⁵⁸⁷ cuya solución implicará saber si la fe eclesial es necesaria para alcanzar la fe pura y si la primera puede convertirse en una fe verdadera. La antinomia comienza con la pregunta de si el hombre, que se reconoce culpable, podría pensar que sólo con creer en el mensaje de la fe histórica puede verse libre de la culpa. La cuestión es si se debe partir de la conducta enmendada, al menos en la intención, o pensar que la gracia debe darse en primer lugar. ¿Qué debe ir primero? ¿La idea de un perdón de los pecados o el cambio en el corazón? ¿La fe eclesial o la fe moral? Si la respuesta es que el hombre sólo con creer ya queda libre de culpa, entonces se da primacía a la fe eclesial²⁵⁸⁸; mientras que si lo que se defiende es que, para que asista la ayuda divina, primero ha de haber un cambio del corazón, entonces la que ocupa el primer lugar es la fe moral.²⁵⁸⁹

La antinomia tiene que ver con el problema del orden. El mal es un problema de orden, de anteponer el egoísmo a lo moral; la verdadera religión asistida por la fe eclesial también implica un problema de orden. En este caso el cambio del orden correcto lleva a la postura de los fariseos o de los amigos de Job. La fe moral debe preceder a la eclesial.²⁵⁹⁰ En *Der Streit* Kant analiza la respuesta que se dio en la historia del cristianismo y que hizo surgir sectas. Dicha solución fue de índole mística, de ahí la crítica del filósofo.²⁵⁹¹ El cambio del corazón desde la perspectiva de estas sectas, a pesar de las diferencias entre ellas, depende de un influjo sobrenatural o de un milagro.²⁵⁹² Pero probar que tal influjo es posible resulta contradictorio. Con esto se ve el rechazo de Kant ante estas posturas, que no dejan de constituir un fanatismo.²⁵⁹³

La cuestión es cómo el hombre, corrompido desde el comienzo de la historia, puede salir por sí mismo del mal. Si el hombre no puede salir de este mal por su propio esfuerzo, entonces cabe hablar de un mérito que no es el suyo y por el que se reconcilia

²⁵⁸⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 116, B 169.

²⁵⁸⁸ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 54, A 83-84.

²⁵⁸⁹ Esta idea se puede ver en el siguiente texto, en donde se plantea que la fe debe ir acompañada de un cambio moral: “¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: <<Tengo fe>>, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: <<Idos en paz, calentaos y hartaos>>, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta... Ya ves cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente.” (St. 2, 14-24) En este texto de la Epístola del Apóstol Santiago, puede verse la misma idea que defiende Kant. Cuando habla de las obras, se refiere a la ley moral, como puede verse en el ejemplo de deber meritorio que pone. Queda claro que las obras deben acompañar a la fe, pero no el orden en el que aparecen estos elementos. La pregunta de esta antinomia implica ya la relación entre fe y gracia, y su respuesta determina el tipo de cristianismo que se da. Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 209.

²⁵⁹⁰ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 117, B 171.

²⁵⁹¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 54, A 83- 84.

²⁵⁹² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 55, A 86; Ak, VII, 56, A 87.

²⁵⁹³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 47- 48, A 70.

con Dios²⁵⁹⁴. Ésta es la idea que presentan en algunas ocasiones tanto el catolicismo como el pensamiento de Lutero, cuando apuntan a que el hombre no puede por sus propias fuerzas salir del pecado; por eso necesita de la gracia divina y cualquier cambio del corazón que se dé en él es debido en última instancia a la misericordia de Dios. Aunque en el catolicismo se defiende esta idea de que la gracia es anterior a las obras, no por ello se niega siempre la libertad del hombre. Ésta consiste en aceptar esta ayuda divina o en rechazarla. La cuestión que acercaría este planteamiento al de Kant sería si ese querer recibirla implica ya un cambio del corazón. El problema del cristianismo es hacer compatible gracia y misericordia con justicia y ley moral.²⁵⁹⁵

Semejante tarea resulta complicada, ya que si se le da excesiva importancia a la gracia, se corre el peligro de acabar con la libertad y con la moral.²⁵⁹⁶ Pero si, por el contrario, sólo se pone el foco en la ley y en la justicia, se cae en el error de los estoicos, de pensar una moral no aplicable a un ser racional finito, quien por su misma finitud necesita (necesidad, por supuesto, subjetiva) de una esperanza y, por tanto, de la idea de Dios y de una ayuda divina, que venga a suplir lo que él no es capaz de hacer. La postura kantiana es clara, la libertad tiene preferencia sobre la gracia, al igual que la religión moral sobre la eclesial. La cuestión de la esperanza sólo puede surgir cuando la moral ya está fundamentada. La respuesta al esperar del hombre no encuentra además una única vía, ya que la religión es sólo uno de los caminos en los que el hombre puede poner sus esperanzas. Y la gracia, por otro lado, acaba siendo una personificación de la razón práctica.²⁵⁹⁷

La solución de la antinomia viene desde el uso práctico de la razón. La cuestión

²⁵⁹⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 117, B 171-172.

²⁵⁹⁵ En el siguiente texto puede verse la relación entre la justicia y la ley de libertad, y la misericordia y la gracia, también cabe destacar que se le da primacía a la gracia. Aunque se piden obras conformes a la moral. “*Hablad y obrad como quienes van a ser juzgados por una Ley de libertad. Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no práctico la misericordia; pero la misericordia se siente superior al juicio.*” St. 2. 12-13.

²⁵⁹⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 211.

²⁵⁹⁷ “*Ahora bien, si entendemos por Naturaleza (en sentido práctico) el poder ejecutar ciertos fines a partir de un esfuerzo propio en general, esa Gracia no será sino la naturaleza del ser humano en cuanto se ve movido a obrar por mor de su propio principio interno, pero suprasensible (la representación de su deber), principio que al querer explicarlo sin conocer fundamento alguno en tal sentido, damos en representar como un acicate hacia el bien que nos es imbuido por la divinidad y, por ende, como gracia, al no hallar en nuestro interior las bases de semejante disposición.*” Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 43, A60 (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo); “*Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so fern er durch sein eigenes inneres aber übersinnliche Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gande vorgestellt wird*”.

no es qué va primero en el orden cronológico, sino en el orden moral. ¿De dónde debe partir el hombre? ¿De la fe en lo que Dios ha hecho por el hombre -es decir, de la gracia- o de la fe basada en lo que el hombre puede y debe hacer para hacerse digno de la felicidad y de una posible ayuda suprasensible? No cabe ninguna duda que la respuesta del filósofo alemán se decantará por lo segundo.

Por eso, el primer requisito de la fe beatificante es el de la esperanza, mientras que el segundo es totalmente práctico. Es en este punto donde Kant se aleja de la tradición cristiana, al sostener que la buena conducta es condición de la gracia. El centrarse en la misericordia puede llevar a la superstición o, lo que es lo mismo, a la religión del servicio a Dios. Pero el mirar sólo la buena conducta tiene el peligro de convertirse en una incredulidad naturalista, que conlleva indiferencia o incluso oposición hacia la revelación y hacia la intervención divina.²⁵⁹⁸ Aunque esto último sea preferible para Kant, como él mismo expone cuando habla del agnóstico o del ateo, implica el riesgo de perder la esperanza en lo que ordena la razón práctica, con lo que ésta queda incompleta²⁵⁹⁹.

La fe que hay que buscar está basada en el principio moral, ya sea representado éste por la figura de Cristo o por la idea de la razón práctica.²⁶⁰⁰ Pero el problema cambia si se quiere empezar por la fe empírica y derivar de ella la buena conducta. Es entonces cuando se produce la antinomia, el antagonismo entre la tesis que propone la primacía de la buena conducta y la que propone que salir del mal para el hombre es imposible por la limitación de sus fuerzas.²⁶⁰¹ La antinomia sólo se da si se parte de la fe histórica, pero se evita con la distinción entre ésta y la fe pura, que mira la intención. Ocurre aquí igual que en las antinomias de la razón teórica, que son superadas si se parte de la diferencia entre fenómeno y noúmeno.

Kant parte de la condición de la buena conducta para la gracia. Por ello, la verdadera religión, aunque se alcanza por medio de una fe eclesial, tiene que fundarse en todo caso en la conducta moral, es decir, ser beatificante. El paso de esta fe histórica a la fe pura se da de forma progresiva, ya que depende del obrar humano. La conversión del

²⁵⁹⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 118-119, B 172-174.

²⁵⁹⁹ Cfr. Dörflinger, Bern, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen,“ en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág. 182. Aunque también se corre el riesgo de encubrir con la fe revelada una incredulidad moral,- cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 84; cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág.199- 200.

²⁶⁰⁰ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 119, B 174-175.

²⁶⁰¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 54-55, A 84- 85.

hombre también es gradual. No se puede esperar un influjo divino como si fuera una experiencia sobrenatural. Si se mantiene la idea de un auxilio divino es con la condición de que la divinidad more en la razón.²⁶⁰² El cambio o conversión se produce en un instante, pero su aseguramiento en la *Gesinnung* y en las obras sí necesita toda la eternidad, por ello Kant postula la inmortalidad del alma para hacerlo efectivo. Pero con este progreso moral ya se puede afirmar que el Reino de Dios ha venido y que el príncipe de este mundo ha sido vencido, aunque la realización plena de esta iglesia verdadera quede aún lejos.²⁶⁰³

Si se mira la representación histórica del triunfo del Reino de Dios sobre la tierra, ésta consistirá en la lucha entre los dos tipos de religión que se han destacado, la religión revelada, que puede implicar una creencia basada en el servicio a Dios y la fe religiosa pura.²⁶⁰⁴ El hombre por su naturaleza tiende a dar primacía a la primera, aunque sea la segunda a la que le corresponda ese puesto de privilegio. Es la lucha entre la verdadera fe y la superstición, representada por el diálogo entre Job y sus amigos o por el de Jesús con los fariseos. Otro ejemplo, que seguiría también esta línea de interpretación kantiana de las Escrituras, sería el diálogo entre Jesús y la samaritana:

*“Le dice la mujer: << Señor, ya veo que eres profeta. Nuestros padres adoraron en este monte y nosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar. >> Jesús le dice: <<Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que lo adoren.”*²⁶⁰⁵

La discusión se centra en la verdadera fe. Mientras que la mujer sigue en una religión del mero servicio a Dios, fundada en la historia (como puede verse en la alusión a los padres y a Jerusalén); Jesús está hablando de la auténtica fe, que surge de la intención (espíritu) y de la sinceridad del corazón (verdad).

3.3.5. El conflicto de las facultades de filosofía y teología, y el derecho de la razón a interpretar las Escrituras.

Este apartado parte del planteamiento de la siguiente cuestión: “*si la moral ha de*

²⁶⁰² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 57-58, A 90- 91.

²⁶⁰³ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 122, B 180- 181.

²⁶⁰⁴ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 124, B 184.

²⁶⁰⁵ Jn 4, 19-23.

ser interpretada según la Biblia o más bien la Biblia según la Moral”²⁶⁰⁶ A esta cuestión ya se ha respondido haciendo hincapié en el principio de pertinencia moral,²⁶⁰⁷ pero considero que debe tratarse con más detenimiento. La Escritura y toda fe histórica se debe leer a la luz de los principios morales. Que el texto se deje leer así²⁶⁰⁸ es una muestra de que las creencias populares esconden desde un principio la disposición a la Religión moral. Dicha disposición se encarna, en un principio, en el uso de la religión como servicio de Dios; pero en ello ya se encuentra el origen moral. Ya en la superstición o religión natural puede verse enmascarada la verdadera religión basada en principios morales. Como ejemplo de esto sirve cualquier cultura y cualquier religión histórica, en las que los relatos y ritos van siempre acompañados de un código ético.²⁶⁰⁹ Si tomamos como representación de esto el judaísmo, por ser temporalmente el antecedente del cristianismo y por ser también el que toma Kant como ejemplo, se puede ver que el código ético se va perfeccionando; se pasa de la ley del talión, que afirmaba ojo por ojo, al decálogo. El siguiente paso llegaría con el cristianismo, que, como defiende el autor alemán, ponen de manifiesto las enseñanzas morales sin olvidar la finitud del hombre. Las religiones tienen como mira, por tanto, final el hacer mejores a los hombres.²⁶¹⁰

*“<< Toda Escritura inspirada por Dios es útil para la enseñanza, para el castigo, para el mejoramiento >> (san Pablo), etc., y, puesto que lo último, el mejoramiento del hombre, constituye el fin auténtico de toda Religión racional, ésta contendrá también el principio supremo de la interpretación de la Escritura.”*²⁶¹¹

El fin de la creencia histórica y lo que ha de destapar la interpretación es la verdadera religión. La fe eclesial tiene como meta acercar a los hombres a la santidad. Por ello, aunque la religión sea una contestación a una cuestión teórica o teórica práctica, como es la del esperar en el hombre, debe orientarse hacia lo práctico y ponerse a su

²⁶⁰⁶ Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 110, B 158, nota a pie de página (trad. de Martínez Marzoa, Felipe), “*ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse?*”

²⁶⁰⁷ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 71.

²⁶⁰⁸ Hay que tener en cuenta que no siempre se puede interpretar las Escrituras según la razón práctica. Hay pasajes que no contienen ningún elemento moral o, incluso, pasajes que se oponen a las enseñanzas morales. Dichos textos deben ser descartados, según la filosofía de Kant.

²⁶⁰⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 110- 11, B158- 159.

²⁶¹⁰ Esta idea del mejoramiento moral en la religión es crucial para Kant, pero cabría preguntar por qué es necesaria si el hombre ya tiene en él la razón práctica. La contestación es sencilla y ya se planteado en el trabajo, por la finitud del hombre. Entonces el fin de la religión no es hacer mejores a los hombres, sino dotar de sentido su obrar moral. Esto no niega lo que afirma Kant, sólo puntualiza este punto- cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*.

²⁶¹¹ Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 112, B 161-162.

servicio. Al igual que la política,²⁶¹² la religión también le debe rendir pleitesía a la moral. Hasta tal punto que Kant acaba identificándolas, como ya se ha mostrado en apartados anteriores. No hay que olvidar, por tanto, que el fin supremo de la razón es la moralidad.²⁶¹³

Kant distingue lo que realmente es interpretación del texto sagrado de lo que es una mera erudición. Ésta mantiene la autoridad en una iglesia basada en lo histórico. La erudición busca la certificación histórica de la Escritura, que apoye a la verdadera creencia. Como el hombre no puede subir hasta el cielo, debe contentarse con los meros relatos. Además esta erudición escriturista sirve de instrumento a la interpretación, ya que implica un conocimiento del texto.²⁶¹⁴ Pero aquí conviene señalar la crítica de Kant a la lectura literal o historicista de las Escrituras. El sentido histórico del texto sólo interesa si está subordinado al mejoramiento moral del hombre y lo mismo ocurre con el significado literal.²⁶¹⁵ Son dos principios interpretativos restrictivos. Lo histórico queda como un elemento arbitrario y contingente, pero que puede colaborar con la razón. A la vez que mantiene la crítica, Kant sostiene que lo racional se va desplegando en lo histórico.²⁶¹⁶ Lo histórico tiene un valor ambiguo en la obra del filósofo de Königsberg, ya que a veces lo trata como algo accesorio, pero otras como si contuviera algo veraz.²⁶¹⁷

Kant intenta separar lo accesorio de lo necesario en la creencia religiosa. En ello puede verse su influencia pietista. A la vez puede identificarse su distanciamiento con el luteranismo en su crítica a lo histórico y lo literal. Lutero defiende el *Schriftprinzip*,²⁶¹⁸ que eleva a la letra a la misma autoridad que antes ostentaba la tradición.²⁶¹⁹ Para Kant la razón práctica es la piedra de toque, la que debe juzgar las Escrituras.²⁶²⁰ La crítica tiene la potestad de ver el fundamento y la legitimidad de la parte histórica y literal. Lo esencial viene marcado por las verdades a priori, por la razón práctica.²⁶²¹

²⁶¹² Cfr. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak, VIII, 380; Ak VIII, 370.

²⁶¹³ Cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 396, A7.

²⁶¹⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 112, B 162-163.

²⁶¹⁵ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 138, 163.

²⁶¹⁶ Ejemplo de ello serían sus obras de Antropología o historia. Cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 17- 31; *Muthmasslicher Anfang*, Ak, VIII, 109-123.

²⁶¹⁷ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 43, B46; *Muthmaßlicher Anfang*, Ak, VIII, 110.

²⁶¹⁸ Cfr. Luther, *Kleiner Katechismus*; WA 30/ I, 264- 425, § 201, pág. 113-114.

²⁶¹⁹ Es cierto que Lutero abre la interpretación de las Escrituras, que, según Roma, dependía de la tradición y de la jerarquía eclesial. Pero, a pesar de abertura, Lutero cae en el dogmatismo de la letra, ya que rechaza cualquier filosofía y cualquier uso racional de las Escrituras.

²⁶²⁰ "la hermenéutica crítica se arroja dos funciones: la primera, determinar el núcleo racional- moral de la Escritura, y la segunda, suministrar los fundamentos para que la Escritura pueda ser fuente de informaciones veraces." Lema-Hincapié, Andrés, *Ibidem*, pág. 150.

²⁶²¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 32-33, A 37; Ak, VII, 40, A 54.

Hay otro camino, aparte de la erudición escriturista, el cual puede servir para interpretar la religión y que consiste en un sentimiento interior, el efecto de la ley moral en el hombre. La ley moral despierta en el hombre un sentimiento moral, el respeto, aquel que humilla su amor propio y su egoísmo. Tal sentimiento no es patológico, sino que debe ser considerado como perteneciente a la ley. Pero no por ello conduce a descubrir la señal de una influencia segura de la divinidad.²⁶²² Además conlleva el peligro de caer en un fanatismo (*Schwärmerei*), como el que critica el propio Kant a Jacobi.²⁶²³ El sentimiento es algo completamente privado, que no puede ser universalizado, por lo que no puede fundamentar una religión universal. El sentimiento no enseña nada moralmente, sólo muestra la forma en el que sujeto es afectado.²⁶²⁴ Esta forma de acercarse a la escritura no es válida. De hecho, en realidad, la única que va a aceptar el autor alemán es la interpretación moral. De ahí que Kant señale el peligro de la falsa interpretación de la religión, defendiendo que el intérprete debe ser la razón pura.²⁶²⁵

Kant distingue respecto a la religión cristiana una parte que pertenecería a la religión natural y otra que correspondería a la erudición. La primera es la que se ajusta a la moral, en donde surge la idea de Dios como autor moral del mundo.²⁶²⁶ Ésta sería la propia del teísta moral. Como religión natural cumple los requisitos de la iglesia verdadera, invisible, entre los que se encuentra la universalidad. Pero al tener que darse en el mundo sensible a través de una iglesia visible la universalidad queda como una colectividad guiada por los principios de la religión racional pura. La adaptación de la iglesia invisible a la visible exige que, además de la ley moral, se añadan los mandamientos estatutarios. Aunque estos estatutos deben servir sólo de medios para alcanzar la iglesia fundada en los principios morales.²⁶²⁷ En tanto religión erudita, el cristianismo, en algunos puntos, expone tesis que la razón no acepta ni puede aceptar.²⁶²⁸ Esto implica una fe revelada, que se distingue de la fe moral. Ésta es aceptada libremente, mientras que la segunda es impuesta. El hecho de que sea la fe moral la que deba imperar marca la importancia de la interpretación racional de las Escrituras, interpretación que evita además caer en el fanatismo o el fetichismo.²⁶²⁹

²⁶²² Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 113- 114, B 164- 165.

²⁶²³ Cfr. Kant, *Was heißt*, Ak, VIII, 133- 147, (pág. 8 y 17 trad. de Rovira, Rogelio)

²⁶²⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 114, B 165-166.

²⁶²⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 160, B 241.

²⁶²⁶ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 157, B 236.

²⁶²⁷ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 158, B 237-239; *Der Streit*, Ak, VII, 42, A 58- 59.

²⁶²⁸ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 163, B 247; Ak, VI, 110, B158.

²⁶²⁹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 176, B 270ss.

3.4. Conclusión de la tercera parte.

En este apartado convendría destacar los puntos esenciales de este tercer capítulo. Para ello voy a dividir las conclusiones en tres puntos. El primero de ellos trata el problema del mal, punto esencial tanto en la moral como en los textos sobre religión. El segundo señala la interpretación moral de algunos elementos de las Escrituras como ejemplos de la subordinación de la religión a la moral. Por último se destaca la importancia de dicha interpretación moral de la religión y lo que ésta conlleva.

3.4.1. El problema del mal radical, el contrapeso al optimismo kantiano.

Del concepto de mal que Kant maneja y que se ha analizado en este trabajo se pueden destacar dos puntos importantes. El primero de ellos explica que el conocimiento de que mal se muestra en lo sensible, es un hecho constatable por la experiencia, pero con una causa inteligible: la libertad. Para Kant el mal halla su causa en la libre albedrío, siendo, por tanto, adquirido. Esto le aleja de interpretaciones que cargan la culpa en la naturaleza humana y en su finitud en lugar de hacerlo en la acción libre del hombre. El filósofo de Königsberg tiene como pilar fundamental de toda su filosofía la libertad.²⁶³⁰ Por ello la idea de mal que defiende es la de que es fruto de la libertad del hombre. De las dos nociones que se han destacado, el mal moral y el mal metafísico, Kant se decanta, a mi juicio, por el primero, a pesar de hablar de una propensión al mal innata y, a la vez, adquirida. Esto le aleja, como se ha visto, de la tradición luterana.

Pero, a la vez que se aleja de la visión de Lutero, Kant introduce una idea del mal que también le distancia de la Ilustración. Este es el segundo punto que quiero destacar de su filosofía respecto a la idea del mal. La noción del mal conlleva una ruptura con el optimismo de la Ilustración en general. Esto se ha visto en la comparación con el pensamiento de Fichte, que mantiene una postura más ilustrada en este punto. Kant deja que una sombra se introduzca en el mundo nouménico, en la luz de la libertad. El mal, al depender de la libertad, depende también de la decisión de un ser racional, no de la sensibilidad.²⁶³¹

“...en el reino de la razón no sólo hay <<luces>> sino asimismo <<sombras>>, dependiendo en definitiva de nosotros que éstas no prevalezcan sobre aquéllas.”²⁶³²

²⁶³⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41, A 55.

²⁶³¹ Cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De La Religión (1793) de Kant a la Ética (1798) de Fichte”, en *Signos filosóficos 18*, pág. 29.

²⁶³² Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pág.

Se puede ver que los dos puntos que acabo de destacar tienen como origen la libertad del hombre. Si se quiere defender que el mal es algo imputable, obviamente se tiene que hablar de una acción libre. En caso contrario, como ya se ha señalado, no sería el hombre quien cargara con la culpa, sino su naturaleza. Si Lutero tuviera razón, si al hombre no le quedara otra alternativa que obrar mal, siguiendo su finitud, su alma concupiscible, entonces no habría libertad ni tampoco una ley moral. Por lo tanto, si se le quiere hacer responsable de sus acciones se ha de partir de una noción de mal moral. Esto es lo que he expuesto en el primer punto. A Kant, cuando habla de un mal innato, hay que entenderlo en el sentido de que la experiencia nos hace ver que el primer paso de la libertad es hacia el mal. No se trata por tanto de un mal metafísico y en sí de nuestra naturaleza. A mi juicio el concepto de mal según el filósofo alemán es siempre como algo adquirido.

Respecto al segundo punto que se ha destacado puede verse que se desprende también de la noción de un mal adquirido. Si se defiende un mal moral, éste no puede depender sólo de la finitud humana, de la sensibilidad. El origen del mal se esconde tras el libre albedrío, ya que las acciones son fruto de la determinación de la voluntad, de la máxima que se elija libremente. Si se opta por dejarse llevar por el amor a sí mismo, se está tomando libremente una decisión. La voluntad no sólo tiene que superar la fragilidad de la naturaleza humana, sino luchar también con el mal radical, que invierte el orden moral. No es la sensibilidad, sino la libertad la que conduce al mal radical en un acto inteligible. Por ello el mundo inteligible deja de ser el reino del *nous*, en él se encuentran también sombras. Anuncia Kant con esta idea del mal radical, como ya se ha señalado, el Romanticismo y se aleja de la Ilustración.

Estas son las dos conclusiones que se pueden destacar de la exposición del problema del mal. Cabría también decir que Kant, al poner como piedra de toque la libertad, acepta la posibilidad de una restauración en el bien por las propias fuerzas del hombre. Aunque no niega la idea de una gracia, de un auxilio divino, éste queda subordinado a la moral y a la libertad. El hombre puede obedecer los mandatos de la razón. Se mantiene una ayuda divina para suplir la finitud del hombre, pero como el origen del mal no es tanto esta finitud como una decisión libre, debe ser por otra decisión libre que se salga de él. Si el hombre es libre para hacer el mal, también lo es para seguir

la ley moral.

3.4.2. El papel de la religión en la filosofía práctica.

El paso de la moral al ámbito de la religión se debe a una necesidad subjetiva del hombre, que como ser racional finito precisa saber qué clase de mundo resultará de su obrar bien. La religión cumple un papel en la filosofía kantiana, dota de sentido el obrar del hombre y mantiene abierta la esperanza de alcanzar el Reino de los fines. Ahora bien, cuando Kant habla de religión hay que distinguir entre la religión pura, que tiene su raíz en la moral, y las religiones positivas, que se pueden acercar más o menos a ese ideal de la religión moral. De ahí que la interpretación del cristianismo y de cualquier religión histórica esté subordinada a la moral. Esto es lo que he llamado, siguiendo a Lema-Hincapié, el principio de Pertinencia moral.²⁶³³ A luz de la moral Kant toma algunos elementos de las religiones positivas, concretamente, aquellos que se dejan leer en un sentido moral, dejando de lado o rechazando los que chocan con la ley moral (como el pasaje del sacrificio de Isaac). De esta manera se entiende que la religión queda completamente subordinada a la moral, que constituye una religión dentro de los límites de la mera razón.

La lectura que realiza Kant de algunos pasajes del cristianismo la he considerado una auténtica hermenéutica, a pesar de la controversia que ha habido al respecto. Por esta interpretación se puede destacar un doble papel de las Escrituras y, en general, de las religiones positivas. El primero consiste en proponer una representación sensible de los elementos morales²⁶³⁴. De esta forma se acercan las ideas de la razón práctica al hombre, ya que las Escrituras suponen un ejemplo de dichas ideas. El segundo papel es el de servir de ayuda al desarrollo del Reino de Dios.²⁶³⁵ Las religiones históricas con sus textos y dogmas pueden ser un apoyo a la fe pura, pero no fundamentan dicha fe, ya que la raíz de ésta es la moral. Sirven para confirmar lo que la razón práctica enseña.

Por ello Kant distingue entre la religión moral y las religiones históricas, que pueden acabar, si pierden el rumbo, en un mero servicio a Dios o en la simple superstición.²⁶³⁶ Cambia el principio propuesto por Lutero, que daba a la letra la primacía,

²⁶³³ Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 71; 22-24.

²⁶³⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 65, B 81-82.

²⁶³⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VI, 101, B 142.

²⁶³⁶ Cfr. Kant, *Ibidem* Ak, VI, 51, B 61-62; Ak, VI,103ss, B 146ss; Ak, VI,115, B 168.

de modo que para el filósofo de Königsberg el eje de la interpretación de las religiones positivas es la razón práctica.²⁶³⁷

El posible choque entre la verdadera religión y las creencias reveladas muestran la tensión, como destaca el profesor Dörflinger, entre un optimismo, que conduce a esperar la instauración de la verdadera religión, y el pesimismo ante la incapacidad humana de cumplir completamente con ello. Es esta incapacidad, esta finitud la que lleva al hombre a mantener la fe histórica como medio, siempre y cuando se tenga en cuenta que es sólo un instrumento. Pero es la religión racional la que debe imperar al final, ya que es ella la que se apoya en la razón y goza por ello de una universalidad.²⁶³⁸

En el segundo apartado de este capítulo se ha señalado la importancia de esta interpretación y se han analizado las figuras más importantes que Kant toma de la tradición cristiana y que se ajustan a su filosofía moral. La representación de la santidad a través de la figura de Cristo o de la propensión al mal a través del diablo son claros ejemplos de esta hermenéutica al servicio de la razón pura práctica. Considero que estos puntos están lo suficientemente claros, por lo que creo que no es necesario seguir profundizando en ello.

3.4.3. **La religión en los límites de la razón práctica.**

En último lugar cabe destacar el surgimiento de la filosofía religión y la primacía de la razón práctica. El conflicto entre la facultad de filosofía y de la teología es un buen ejemplo de la importancia que da Kant a la razón y al examen libre de cualquier elemento, incluyendo el ámbito de la religión. Para ello conviene examinar el escrito *Der Streit der Fakultäten*, ya que es ahí donde el filósofo alemán marca la frontera entre la facultad de teología y la de filosofía. Ya en el prólogo de *Die Religion* se encuentra esta polémica y es allí donde se habla de una teología filosófica que permanezca dentro de los límites de la razón. La religión no puede permanecer en guerra frente a la razón.²⁶³⁹

El teólogo bíblico parte de la creencia en que Dios se manifiesta a través de las Escrituras. Pero debe abstenerse de probar si esto es realmente cierto, ya que semejante papel le corresponde a la Facultad de Filosofía. La Facultad de Teología tiene como

²⁶³⁷ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 169-170.

²⁶³⁸ Cfr. Dörflinger, Bernd, „Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“, en *Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, pág.201- 202.

²⁶³⁹ Cfr. Kant, *Die Religion*, B XV; B XIX.

territorio el de la esperanza, dejando el aspecto moral a la filosofía.²⁶⁴⁰ Ésta debe ser libre para juzgar la verdad de las doctrinas, provengan de donde provengan, ya que está sujeta sólo a la legislación de la razón.²⁶⁴¹ Tiene el deber de proteger la verdad, aunque suponga un litigio con las demás facultades.²⁶⁴² Por este motivo entra la Facultad de Filosofía en conflicto con la Facultad de Teología, que se ve envuelta en problemas de hermenéutica. Ésta última acusa a la filosofía de entrometerse en un campo que no le corresponde, que es el de la revelación; mientras que la Facultad de Filosofía critica a la Teología el dejar de lado el verdadero fin de la religión, que es la moral. La última palabra en esta discusión la debería tener la Facultad de Filosofía, ya que su meta es la verdad.²⁶⁴³ Los dogmas de la religión, incluso aquellos que sobrepasan la razón humana, se deben interpretar en beneficio de la razón práctica, ejemplo de ello es el misterio de la Trinidad.²⁶⁴⁴ La interpretación moral tiene primacía sobre la erudita en el terreno de la religión.²⁶⁴⁵

Con la interpretación de los pasajes de las Escrituras y los dogmas cristianos que contradicen a la razón el camino no va a ser tan sencillo. Pero, incluso los teólogos bíblicos optan por dar primacía a lo racional, ya que es el modo de dar una explicación digna de Dios. Kant toma como ejemplo de ello la doctrina paulina de la predestinación²⁶⁴⁶ que, aunque se puede ver en las epístolas de san Pablo y los textos de Lutero, fue abandonada por no ser compatible con la libertad, la responsabilidad y, por lo tanto, con la razón práctica.²⁶⁴⁷

La postura kantiana queda clara respecto a la religión, ya que todo en ella acaba dependiendo de la moral. No sólo su surgimiento,²⁶⁴⁸ sino su fundamento y sus dogmas están sometidos a la razón práctica. La fe consiste en admitir aquello que debe ser posible (pensable) desde el uso práctico de la razón, sin necesitar de ser demostrado.²⁶⁴⁹

“Si algunos pasajes se refieren a la fe revelada, no sólo como si la considerasen más meritoria de por sí, sino también muy por encima de las obras moralmente buenas, han de ser interpretadas como si se refirieran únicamente a esa fe moral que mejora y

²⁶⁴⁰ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 23-24, A 16- 17.

²⁶⁴¹ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 27, A 25- 26.

²⁶⁴² Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 33, A 38.

²⁶⁴³ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 38, A 49.

²⁶⁴⁴ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 142, B 214-215.

²⁶⁴⁵ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 40, A 54.

²⁶⁴⁶ Cfr. Lema- Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, pág. 207ss.

²⁶⁴⁷ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41, A 55.

²⁶⁴⁸ Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 6, B IX-X.

²⁶⁴⁹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 42, A 57.

eleva el ánimo mediante la razón, aun cuando el sentido literal (vg. *Quien cree y es bautizado se salvará, etc.*) *contra-dijera esa interpretación. La duda concerniente a los dogmas estatutarios y a su autenticidad no es capaz, por lo tanto, de perturbar un ánimo moralmente bienintencionado*”²⁶⁵⁰

En esta cita queda resumida la postura de Kant sobre la primacía de la razón respecto a la revelación y su derecho a interpretar las Escrituras y dogmas religiosos. Kant además critica la pasividad que se desprende de la interpretación literal de la Biblia, donde el hombre se contenta con obedecer sin tomar sobre sí el peso de la libertad. Ésta es el eje alrededor del cual gira todo el sistema kantiano.

De ahí que la gracia juegue sólo un papel secundario y que sea interpretada como el principio supremo de la moralidad. Esto implica que la gracia sería sólo una forma de representar a la razón práctica como un poder en el hombre,²⁶⁵¹ algo similar al orden moral que propone Fichte.²⁶⁵² El concepto de gracia no sería tanto el de ayuda de una fuerza suprasensible, sino el poder que encuentra el hombre dentro de sí para obrar por mor de su propio principio moral, esto es, según la representación del deber. Al intentar explicar este principio el hombre se lo figura como un acicate hacia el bien que proviene de lo divino. En esta idea de gracia que presenta aquí Kant ya puede verse la nueva noción de la divinidad que se desarrolla en el *Opus Postumum*. Dios pertenece al interior del hombre y no consiste, por tanto, en una fuerza externa.²⁶⁵³ La idea de un auxilio divino es interpretada por la razón práctica.

Las Escrituras quedan como el vehículo para preservar la fe moral. Sólo en este sentido se debe aceptar una revelación. La verdadera fe interior no precisa de nada salvo de la razón. Por ello no hay fundamento en la crítica que el teólogo bíblico dirige contra el filosófico de no servirse de las Escrituras. Además si la teología puede utilizar la razón, la filosofía está en su derecho de tomar la Biblia como punto de apoyo.²⁶⁵⁴ La

²⁶⁵⁰ Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 42, A 58, (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo); “*Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralischgute Werke erhöhen, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei; gesetzt auch, der buchstäbliche Sinn, z.B. wer da glaubt und getauft wird, wird selig etc., lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statutarischen Dogmen und ihre Authentizität kann also eine moralische, wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen.*”

²⁶⁵¹ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 43, A 60.

²⁶⁵² Cfr. Fichte, “*Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*”, GA, 354-355, SW. 185-187; “*Apelación al público*”, pág.174-175, 178.

²⁶⁵³ Cfr. Kant, *Opus Postumum*, Ak, XXI, 144-145.

²⁶⁵⁴ Cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 44- 45, A 61-64.

interpretación de las doctrinas cristianas y de su texto se realiza siempre en la filosofía kantiana desde la moral. En caso contrario se corre el riesgo de caer en el fanatismo, al dar mayor importancia a la revelación, o de que las Escrituras se conviertan en un obstáculo para el bien. Es el Dios dentro del hombre quien debe ser el intérprete de la religión o, lo que es lo mismo, la razón práctica.²⁶⁵⁵

²⁶⁵⁵ Cfr. Kant, *Ibidem*, Ak, VII, 48, A 70- 71.

Conclusiones finales:

Después del desarrollo de unas conclusiones en cada una de las tres partes de la presenta disertación en este apartado sólo me propongo recoger las ideas más importantes a fin de cerrar el trabajo. El lugar que ocupa la idea de Dios en la filosofía va desde el agnosticismo especulativo hasta la instauración de la filosofía de la religión.

Considero que el pensamiento de Kant conduce a una defensa de la idea de un Dios trascendente, pero con uso inmanente: Se podría pensar que éste es uno de los ejes fundamentales de mi trabajo. El límite marcado por la primera Crítica y el desarrollo de los escritos posteriores conduce a una noción de la divinidad en la filosofía kantiana que se mueve entre la trascendencia y la inmanencia. Por un lado la idea de Dios supera el límite de la experiencia posible y constituye un concepto límite (*Grenzbegriff*), de ahí que se la deba considerar como una idea trascendente. La filosofía del pensador de Königsberg permanece en tensión respecto al absoluto, a lo incondicionado que está representado por la idea de Dios. Pero, por otro lado, lo trascendente queda dentro de los límites marcados por la razón. Tanto en la razón teórica como en la razón práctica la idea de Dios marca la frontera, el límite. En su uso teórico la idea de la divinidad se establece como límite del conocimiento, como lo incondicionado, mientras que en el uso práctico se postula para satisfacer la exigencia de sentido de la razón. Este postulado, junto con el de la inmortalidad del alma, no supone una amplitud del conocimiento ni una prueba de la existencia de una divinidad ni de una vida después de la muerte, solo implica una abertura a la esperanza, esto es, la posibilidad de pensar dichas ideas para que los mandatos morales no caigan en el absurdo.

Las ideas de la razón son algo natural a la razón humana, ya que tienden a unificar el sistema. De la misma manera que las categorías suponen una síntesis de los objetos de la percepción, las ideas buscan unificar los conceptos. El problema viene no tanto de esta tendencia natural de la razón, sino del uso que se hace de ella. Las ideas de la razón no pueden tener un uso constitutivo, ya que la Analítica ha delimitado la frontera del territorio de la verdad. Por ello, como se ha mostrado en la primera parte de este trabajo, el único uso que les está permitido es el regulativo. Dicho uso dirige al entendimiento hacia un objetivo, le sirve de horizonte hacia el que encauzar sus conocimientos, aunque él mismo no supone un conocimiento.

Conviene señalar que, por un lado, la idea del Ser supremo como concepto límite que corona todo el conocimiento. Él es el ideal de la razón teórica, que marca la frontera, más allá se encuentra el terreno desconocido, donde la razón no debe adentrarse, si no quiere caer en un estado de guerra. Por otro lado el fracaso de la razón especulativa cuando intenta fundamentar una teología se convierte en punto esencial, ya que despeja el camino, se limpia el terreno para asentar una nueva construcción, que no parte de la razón teórica sino del uso práctico de la misma. En el uso práctico de la razón Kant propone la idea de Dios como postulado para hacer posible la realización del Bien sumo en cuanto unión, en justa proporción, entre el deber y la felicidad. Dicho postulado depende de una exigencia subjetiva de la razón, exigencia que responde a una búsqueda de sentido por parte del ser racional finito. Será por esta exigencia de la razón en su uso práctico por lo que se pueda dar el ansiado paso de lo sensible a lo suprasensible y proponer la noción de *fe racional*.

Ahora bien, conviene señalar que los postulados no dejan más que una vía abierta, la que pertenece al territorio de la fe. Kant afirma que la razón debe poder ser satisfecha al menos una vez²⁶⁵⁶, pero esta satisfacción, que conduce a lo incondicionado, consiste sólo en la posibilidad de pensar un Ser supremo que asegure la realización del Bien sumo. Se puede afirmar que hay una imposibilidad de alcanzar la plenitud y que el territorio de la fe se mueve en una meta ucrónica. Por ello propongo que la plenitud a la que se llega desde la filosofía kantiana no es la plenitud cósmica, ya que la razón en su uso teórico fracasa al intentar alcanzar lo incondicionado, el todo absoluto, pero tampoco una plenitud moral. La moral quedaría como una tarea, la de desarrollar la libertad originaria, y en donde la idea de Dios juega sólo un papel secundario, aunque no por ello prescindible. La razón finita del hombre exige al menos la posibilidad de pensar como horizonte final la realización de sus máximos interés. Sin embargo, la plenitud de la que se puede estar seguro es, a pesar de todo, parcial, simbólica.

Pero dicha noción no puede tirar por tierra lo expuesto en la *KrV*, sino que mantiene el uso inmanente de las ideas de la razón. Se marca la tensión entre una idea trascendente, de la que Kant no puede prescindir, con la necesidad de mantener los límites del conocimiento. El uso de la idea de Dios y de la inmortalidad sigue siendo en el territorio práctico inmanente. La religión y la afirmación de la fe racional tienen una

²⁶⁵⁶ Cfr. Kant, *Was heißt?*, Ak, 133-136.

función dentro de la razón, superar esa frontera llevaría a una dialéctica o a un iluminismo (*Schwärmerei*). Por ello no se permite la determinación de tales ideas. Se está legitimado a postular un Ser supremo y una existencia del alma después de esta vida, y se pueden pensar las leyes morales como mandamientos divinos, pero esto no supone bajo ningún concepto un conocimiento objetivo. Se estaría ante juicios reflexionantes, que sirven de apoyo a la finitud humana.

El problema del uso inmanente se acrecienta en los escritos de *Die Religion* y en *Der Streit* en donde se ve un paulatino acercamiento entre la Razón práctica universal y la idea de la divinidad. Dicho acercamiento queda patente en el *Opus Postumum*, obra, que a pesar de estar fragmentada, mostraría un giro en la concepción de la divinidad por parte de Kant.

Por ello he intentado acentuar el uso inmanente de las ideas de la razón y la importancia de salvar la independencia de la moral frente a la idea de Dios y a la religión. El eje central del pensamiento de Kant es la libertad, el paso a la religión sólo puede darse manteniendo la autonomía de la razón sin contaminar por motivos patológicos. La postulación de la realidad o existencia de Dios se torna en una exigencia de la razón práctica, pero puede poner en peligro todo el edificio ético y la libertad. En este trabajo se ha pretendido marcar las fronteras y colocar la noción de Dios en el lugar que le corresponde en el sistema filosófico del autor alemán. Para ello no sólo se ha profundizado en lo expuesto en las tres Críticas, sino también los escritos sobre religión, ya que en ellos se ve el desarrollo de la idea de Dios y la utilidad que le da Kant a la religión moral. La religión queda como un suplemento de la moral para el ser racional finito. Ello da paso a la filosofía de la religión y a la instauración de la razón como juez universal. La idea de Dios y la religión deben permanecer dentro de los límites de la mera razón.

Con esta breve conclusión considero oportuno cerrar la presenta disertación, ya que al final de cada una de las partes de la misma se exponen con mayor detenimiento dichas conclusiones. Para finalizar sólo queda acentuar de nuevo que el Dios que propone Kant es un dejar abierto un lugar a la esperanza, una posibilidad de contestar a la tercera pregunta del Canon.

Bibliografía:

Obras fuentes:

Kant: A) *Kants gesammelte Schriften*, ed. de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 y ss., 29 vols. (aún en curso de edición).

B) *Kants Werkausgabe*, ed. a cargo de Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974 (10ª ed., 1989), 12 vols.

Fichte, Johann Gottlieb, (1964), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann.- (Ed. Lauth, R./ Jacob, H./ Gliwitzky, H.) Se cita con la abreviatura GA o A en la *Ética*.

Fichtes Werke, Berlín, Walter de Gruyter, (1971), 11 vols. Se cita con la abreviatura FW o F en el caso de la *Ética* con la abreviatura GA o A.

Lutero, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-1997: *Luthers Werke*, 58 vols., algunos en varios tomos; *Briefwechsel*, 14 vols.; *Tischreden*, 6 vols; *Deutsche Bibel*, 12 vols. Se cita con la abreviatura WA.

Fuentes secundarias:

Agustín de Hipona, (1982), *De libero arbitrio (De libre arbitrio)* en *Obras de San Agustín III*, Madrid: ed. Católica.

Agustín de Hipona, (1990), *Confesiones*, Madrid, ed. Alianza, p. 402.

Allison, Henry E., (1992), *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Ed. Anthropos, p. 501.

Almeida Carvalho, Mario Jorge de, (2009), “Fichte y el problema de la relevancia ética de la existencia de Dios” en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, Madrid, ed. Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Oscar, editorial Dykinson, p. 325- 355.

Aquino, Tomas de, (2001), *Suma teológica*, Madrid, Ed. Biblioteca de autores Cristianos.

Arendt, Hannah, (2008), *Eichmann in Jerusalem*, Barcelona, ed. Debolsillo, p. 448.

Aristóteles, *Ética a Nicomáco*, (2003), Madrid, ed. Gredos, pp. 561.

Asmuth, Christoph, (2001) “Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte” en *Umbrüche. Historische Wendepunkt der Philosophie von der antike bis zur Neuzeit*. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70, pág. 167- 187.

Aubenque, Pierre, (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, ed. Crítica, p. 250.

Bernhard Jensen, (2003), *Einleitung Sich im Denken orientieren*,. München, ed. Wilhelm Fink, p 9- 18.

Biblia de Jerusalén, (1975), Bilbao: ed española Desclée de Brouwer.

Boecio, (1979), *Sobre la persona y las dos naturalezas*, cap. 3 en Fernández, C., Los filósofos medievales, Selección de textos, Madrid, BAC, vol.1, p. 545

Borkowski, Heinrich, (1937) *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg: Grafe und Unzer.

Callejo Hernanz, María José, (1998-99) “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los <<límites de la sensibilidad>> (introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)”, en *Logos* 1, p. 197- 249.

Callejo Hernanz, María José, (2008), “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo”, en, *Occidente: razón y mal.*, Bilbao, ed. Grupo Atlántico, p 107- 146.

Chesterton, (2005), *Ortodoxia*. Barcelona, ed. Alta Fulla, p.185.

Cortina Orts, Adela, (1981), *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, ed. Biblioteca Salmanticensis, p. 355.

Cubo Ugarte, Oscar, (2012a), *Kant. Sentido común y subjetividad*, Madrid, ed. Plaza y Valdés, p. 236.

Cubo Ugarte, Oscar, (2012b) “Autoconciencia, imaginación y contraposición: WLN M § 17” en *Éndoxa* 30, Madrid, ed. UNED, p.371- 384.

- Deleuze, Gilles, (2008), *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, ed. Cactus, p. 107.
- Descartes, René, (2002), *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, ed. Espasa Calpe, p.199.
- Dörflinger, Bernd, (2004a) “Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants“ en *Kants- Forschungen 15*, Heppenheim: Meiner Verlag, pp. 207-223.
- Dörflinger, Bernd, (2004b) “¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la Religión de Kant.” en *Endoxa 18*, Madrid, ed. UNED, pp. 251- 272.
- Dörflinger, Bernd, (2005), “Offenbarung- nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen“ en *Wozu Offenbarung? Philosophische und theologische Beiträge zur Begründung von Religion*, Hrsg. v. Bernd Dörflinger, Gerhard Krieger u. Manfred Scheuer, Paderborn: Schöningh, p. 178-206.
- Dörflinger, Bernd, (2008a), „ Kant über das Böse“ in *Kant- Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, Hrsg. v. Manfred Kugelstadt, Würzburg Königshausen & Neumann, p. 81- 107.
- Dörflinger, Bernd, (2008b), „Die Rolle der Gottesidee in Kants Konzeption des ethischen Gemeinwesens“ in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant- Kongresses*, Bd. 1 Hauptvorträge. Hrsg. im Auftrag der Kant Gesellschaft v. Valerio Rohden, Ricardo R Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Berlin: Walter de Gruyter, p. 51- 69.
- Dörflinger, Bernd, (2008), „ Kant über moralische, juristische und religiöse Gesetze“ in *Die Macht der Religion. Wie die Religionen die Politik beeinflussen*. Hrsg. v. Werner Zager. Neukirchen Vluyn Neukirchener Verlagshaus, p. 99-119.
- Duque, Félix, (2004), “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*”, en *Endóxa 18*, Madrid, ed. UNED, p. 171- 206.
- Egido, Teófanos, (2006), Introducción a las *Obras de Martín Lutero*, Salamanca: ed. Sígueme.

Engstrom, Stephen, (1992), “The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory” en *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LI, No. 4, p 747-780.

Erasmus de Rotterdam, (2012), *Discusión sobre el libre arbitrio*, Argentina: ed. El cuenco de plata.

Fraijó Nieto, Manuel, (2006), “El cristianismo ante el enigma del mal. Carta a un amigo increyente” en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid-México: ed. theoria cum praxi, ed. Plaza y Valdés, p. 87- 137.

Fraijó Nieto, Manuel, (2008), “El mal: así lo afronta el cristianismo”, en *Occidente: razón y mal*, Bilbao, ed. Grupo Atlántico, p 25- 59

François Marty, (1989), L’analogie chez Kant“, en *Les études philosophiques* 3-4

Gómez Caffarena, José, (1983), *El teísmo moral de Kant*, Madrid, ed. Cristiandad, p. 247.

Gómez Caffarena, José, (2004), “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, en *Isegoría 30*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 41-53.

Gómez, Carlos, (2007), “El ámbito de la moralidad: Ética y Moral” en *La aventura de la Moralidad, (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, ed. Alianza, p. 19-52.

Gómez, Carlos, (2007), “Ética y Religión” en *La aventura de la Moralidad, (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, ed. Alianza, p. 278-328.

Gómez, Carlos, (2007), “Ética y Utopía” en *La aventura de la Moralidad, (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, ed. Alianza, p. 480- 508.

Graves, Robert, (2009), *Los mitos griegos*, Madrid, ed. Grupo Anaya, p. 829.

Graves, Robert y Patai, Raphael, (2009) *Los mitos hebreos*, Madrid, ed. Alianza, p. 393.

Grimal, Pierre, (2001), *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, ed. Paidós, p. 634.

Habermas, Jürgen, (1985), “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” en *Conciencia moral y acción comunitaria*, Barcelona, ed. Península, p. 57- 134.

Habermas, Jürgen, (2006), “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant.” En *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, ed. Paidós Básica, p. 217- 253.

Heidegger, Martin,(1992), *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, ed. Memphis, p.230.

Hegel, (2000), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho. Compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Madrid, ed. Biblioteca nueva, p. 395..

Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1, Buch II, Absch, 1. Kap. Anm. 2; *Gesammelte Werke*, vol. 11

Hume, (1964) *A Treatise of Human Nature; being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Book III, Part I, Sect. II, in: D.H. *The Philosophical Works* edited by Th.H. Green and Th.H Grose, Aalen, Scientia Verlag, vol. 2, pág. 247.

Jacobi, F. H, (1996), *Cartas a Mendelssohn y otros textos.*, Madrid, ed. Circulo de lectores, p. 513.

Jiménez Redondo, Manuel, (2009), “Los postulados de la razón práctica en la “Apelación al público” de Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, ed Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Oscar, editorial Dykinson, p.405-421.

Jiménez Redondo, Manuel, (2012), “Actividad real y actividad ideal (§§ 3 y 4)” en *Endoxa 30*, Madrid, ed. UNED p. 77- 102.

Jiménez Rodríguez, Alba, (2010), „Dios como fundamento: la tónica trascendental” en *Bajo Palabra. Revista de filosofía* 5, p. 521- 527.

Langthaler, Rudolf, (2007), „Zur Interpretation und Kritik der kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas“ en *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Rudolf Langthaler y Herta Nagl- Docekal (Eds), Wien.

Langthaler, Rudolf, (2011) “<<Gott ist doch kein Wahn.>> (Kant) Perspektiven einer <<natürlichen Theologie>> in erweitertem ethikoyheologischen Kontext“ en *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg, ed. Margit Wasmaier- Sailer und Benedikt Paul Göcke, Verlag Karl Alber, p. 49- 80.

Lebrun, Gérard, (2008), *Kant y el final de la Metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Madrid, ed. Escolar y Mayo, p. 525.

Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, I, 1, in: *Die philosophischen Schriften vom G. W. L.*, VI.

Lema- Hincapié, Andrés, (2006), *Kant y la Biblia. Principios Kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona: ed. Anthropos, p 259.

López Arangure, José Luis, (1994), *Obras Completas*, vol. II, Madrid, ed. Trotta, p. 779.

Lortz, Joseph, (1982) *Geschichte der Kirche in Ideengeschichtlicher Betrachtung*, Tomo II, Aschendorff Verlag, Münster, (1965), Madrid: trad. de J. Rey Marcos, ed. Cristiandad, S. L, p. 96-216.

Lutz- Bachmann, M, “*Religion, Philosophie, Religionsphilosophie*”

Martínez Marzoa, Felipe, (1987), *Desconocida raíz común*, Barcelona, ed. Antonio Machado, p. 82.

Martínez Marzoa, Felipe, (1973), *Historia de la Filosofía II, Filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, ed. Istmo, p147-245.

McCarthy, (1987), *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, ed. Tecnos.

Mayz Vallenilla, Ernesto, (1992), *El problema de la Nada en Kant*, Venezuela, ed. Revista de Occidente, p. 300.

Muguerza, Javier, (1986), *La razón sin esperanza: siete trabajos y un problema de ética*, Madrid, ed Taurus, p. 225

Muguerza, Javier, (1994), “Kant y el sueño de la razón” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión, en el bicentenario de La Religión en los límites de la mera razón*, p. 125- 160.

Muguerza, Javier, (2004), “Del yo (¿transcendental?) al nosotros (¿intranscendente?): la lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo.”, en *Revista de Filosofía*, nº 33, Madrid, p 135-155

Muguerza, Javier, (2008), “Ética sin teodicea”, en, *Occidente: razón y mal*, Bilbao, ed. Grupo Atlántico, p 61- 94.

Mumbrú Mora, Àlex, (2012), “El concepto de exposición simbólica en Kant”, en *Endoxa* 29, Madrid, ed. UNED, p. 45- 72.

Oncina Coves, Faustino, (2009), “Democratismo y ateísmo en Lessing y Fichte.” en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época.*, Madrid, ed. Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Oscar, editorial Dykinson, p 291- 307.

Pardo, José Luís, (2007), *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Madrid, ed. Círculo de Lectores, p. 492.

Platón, (1997), *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, ed. Gredos, p 413.

Ricoeur, Paul, (1971), “Préface” al libro de Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Université de Montreal.

Rivera de Rosales, Jacinto, (1993a), *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Cuadernos de la UNED 126, p. 306.

Rivera de Rosales, Jacinto, (1993b), “Una reflexión trascendental sobre lo divino” en *Éndoxa I*, Madrid, ed. UNED, p. 149- 194.

Rivera de Rosales, Jacinto, (2004a) “La moralidad. Hegel versus Kant I” en *La controversia de Hegel con Kant*, II Congreso Internacional, Salamanca, ed. Universidad de Salamanca, p. 161- 178.

Rivera de Rosales, Jacinto, (2004b), “La Moralidad. Hegel versus Kant II” en *Éndoxa 18*, Madrid, ed. UNED, p. 383- 416.

Rivera de Rosales, Jacinto, (2004c), “La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger,” en *Актуелност и Будућност Кахтобе Филозофије, Исход једне међународне филозофске ахкете пободом двестогодишњице Кахтобе смрти*,. 239-263.

Rivera de Rosales, Jacinto, (2007a) “Kant: la buena voluntad” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid: ed. Síntesis, p. 121-141.

Rivera de Rosales, Jacinto, (2007b), “Los dos conceptos del mal moral. De la Religión (1793) de Kant a la Ética (1798) de Fichte”, en *Signos filosóficos 18*, México: Universidad autónoma metropolitana (UAM), p. 9-40.

Rivera de Rosales, Jacinto, (2009), Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, ed. Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Oscar, editorial Dykinson, p.357- 390.

Rivera de Rosales, Jacinto, (2011), “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant,” en *Kant y las ciencias*, ed. Biblioteca nueva, p. 138- 164.

Rodríguez Aramayo, Roberto, (1992), *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, ed. Tecnos, p. 107.

Rodríguez de Aramayo, Roberto y Mas, Salvador, (2012), *Estudio preliminar. Estética y teleología de la Crítica del Discernimiento*, Madrid, ed. Alianza, p. 33- 185.

Roger i Moreno, Rosa y Roperro, Alfonso, (2007), Introducción y notas de los *Comentarios de Martín Lutero a las Cartas del Apóstol Pablo a Tito, Filemón y Epístola a los Hebreos, Martin Lutero* vol. 3, Barcelona: ed. CLIE, p. 311.

Rovira, Rogelio, (1986), *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*, Madrid: Ed Encuentro, p. 280.

Sevilla Segura, Sergio, (1979), *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Valencia, ed. Publicaciones del departamento de Historia de la filosofía, p. 153.

Schelling Friedrich, (1856- 1861) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, en *Sämtliche Werke*, Vol VII,

Schleiermacher, Friedrich D. H., (1775- 1827), *J.G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*, vol. 2, Stuttgart, Alemania.

Spener, Philipp J. (1984): *D. Philipp Jacob Spener Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luther*, Bielefeld: Verlag der St. Johannis- Druckerei C. & Schwickhardt, Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaften Lahr- Dinglingen.

Spener, Philipp J. (1986): *Die evangelische Glaubens-Lehre 1688*, in: *Philipp J. Spener Schriften*, Bd 3, Hildesheim: Olms.

Spener, Philipp J. (1994): *Der hochwichtige Articul von der Wiederburt (1696) 1715 in Philipp J. Spener Schriften*, Bd 7, Hildesheim: Olms.

Spener, Philipp, J. (2005): *Pia Desideria*, Gießen: Brunnen Verlag.

Strawson, Peter Frederick, (1975), *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, Madrid, ed. Revista de Occidente, S.A., p 257.

Szyrwinska, Anna, (2011), “Die Grundlage der Normativität bei Kant und Spener”, en *Biannual Philosophical Journal*, issue: 2, p. 225- 238.

Teruel, Pedro Jesús, (2007), “Una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*. La polémica entre Thomas Wizenmann y Immanuel Kant” en *Thémata. Revista de filosofía* n° 38, Sevilla, ed. Universidad de Sevilla, Facultad de filosofía y lógica, p. 171- 186.

Teruel, Pedro Jesús, (2013) “La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol 30 n° 2, Madrid, ed. Universidad Complutense de Madrid, Departamento de filosofía III, p. 461- 479.

Thiebaut, Carlos, (2006) “El sujeto moral y sus razones”, en *Disenso e Incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid- México: ed. theoria cum praxi, ed. Plaza y Valdés, p. 219- 48

Turró, Salví, (2003), “Bondad y Sabiduría”, en *Endóxa 18*, Madrid, ed. UNED, p. 209-226

Turró, Salvi, (2009), “Del sentimiento religioso al absoluto en Fichte”, en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, ed. Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Oscar, editorial Dykinson, p.423- 439.

Vleeschauwer, H. F., (1962), *La evolución del pensamiento kantiano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 216.

Weil, Éric, (2008), *Problemas Kantianos*, Madrid, ed Escolar y Mayo, p 153.

Wittgenstein, (1960), *Philosophische Untersuchungen*, Scgriften, Francfort del Main, I, 18

Wizenmann, Thomas, (1786) *Los resultados de filosofía de Jacobi y de Mendelssohn, analizados críticamente por un espontáneo. No quién, sino qué (Die Resultate Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; Kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Non quis? Sed quid?*, Leipzig, bei G. T. Göschen; 1984, Gerstenberg Verlag, Hildesheim.