

Dios en la filosofía de Immanuel Kant

Tesis que presenta el alumno **Ángel Gustavo Bautista Rodríguez** para obtener el grado de **Licenciado en filosofía** por la **Universidad Nacional Autónoma de México**. Con la asesoría de la profesora Dra. Mónica Gómez Salazar.

*A mis padres, por su cariño; a mis hermanos,
por su compañía; y a ti.*

Contenido:

Introducción.....	5
I. Los inicios. La confianza en la ciencia natural y la teología ingenua.....	10
II. Una filosofía de transición. La culminación del racionalismo, el comienzo de su destrucción.....	47
III. La clausura de la época dogmática. El verdadero objeto de la filosofía y la ausencia de Dios en el mundo.....	85
IV. El esplendor crítico. Los amplios límites de la subjetividad y la existencia de un ser supremo.....	137
V. La teología moral. Reparición del dogmatismo en una nueva área del saber.....	205
VI. La culminación de la filosofía trascendental. El sujeto racional como autor de Dios y del mundo.....	245
VII. Conclusión general.....	268
Bibliografía.....	271

Introducción

El pensamiento de Immanuel Kant ha sido uno de los más influyentes en los últimos siglos, su gran alcance se ha dejado ver en todos los ámbitos del quehacer filosófico, siendo sobresalientes sus aportaciones en la teoría del conocimiento y en la ética. Mucho debe la filosofía de nuestros días y, por qué no decirlo, la ciencia en general a aquel hombre que sin salir de su pueblo natal al norte de Europa supo adentrarse como nadie en los misterios de la razón humana. Pero no es la fama o el influjo que ejerce sobre el pensamiento de otros lo que hace valiosa una obra filosófica, una obra tal es valiosa sólo en la medida en que se refleja en ella la búsqueda sincera e incansable de la verdad. Sea que dicha verdad exista o no, sea que se le encuentre o no, lo importante es la búsqueda, la compulsión inagotable por encontrar una explicación para lo que es, lo que es en el mundo y lo que es en el pensamiento. Buscar siempre explicaciones parece ser el destino trágico del hombre, pero no todos los hombres han llegado muy lejos en su búsqueda, quizá por falta de capacidad o de interés, el hecho es que son pocos aquellos en quienes, como en Kant, se conjunta el ánimo con el poder. Son ellos los que le regalan a la humanidad una herencia valiosísima con el testimonio escrito de su sincera búsqueda de la verdad. Lo que distingue a esos pensadores, a esos filósofos, en el cabal sentido de la palabra, es que no se detienen ante ningún obstáculo. Ellos avanzan hacia su meta sin parar, librando auténticas batallas en contra de las dificultades, surgidas muchas veces de la situación histórica en que les es dado vivir y otras tantas de la propia naturaleza de su pensar. Kant se hizo un especialista en esas

batallas, porque ciertamente no podía encontrar poca resistencia tras haberse decidido a incursionar en el rubro del pensamiento humano que más misterio y complejidad posee, el que investiga la existencia de Dios.

La investigación acerca de Dios incluso puede ser considerada como la investigación acerca de la verdad misma, aunque quizá haya quien no se sienta conforme con ello. Su inconformidad, no obstante, podría reducirse si atiende al hecho de que en ciertos momentos de la historia, como en el que tuvo lugar la vida de Kant, Dios ha sido considerado la verdad última, así que, en esos momentos, una investigación acerca de la verdad tenía que ser una investigación acerca de Dios. Toda la obra filosófica kantiana estuvo dedicada a descubrir cuánta verdad hay en el concepto de Dios y cuánta ilusión. Esto último podemos decirlo con certeza luego de que el presente escrito ha sido guiado por la hipótesis de que todos los desarrollos teóricos, que tanta importancia tuvieron para la teoría del conocimiento y para la ética, entre otras áreas, son resultados secundarios de la investigación realizada por Kant en torno a la existencia del ser supremo. Y esa hipótesis ha sido comprobada, como podrá constatarlo el lector. Mas el modo de surgir esos resultados secundarios en la filosofía kantiana se reveló ciertamente distinto al esperado. Pues no es tal filosofía un sistema estático en el que todos los elementos tengan una función propia asignada de una vez y para siempre, como serían las piezas de una maquinaria; que es lo que el autor de la presente tesis esperaba descubrir. Si tal fuera el caso, los elementos teóricos de dicho sistema habrían sido reunidos poco a poco hasta lograr un conjunto armónico, sin conflictos internos, que en general diera una descripción de cierto orden ontológico. A diferencia de lo anterior, lo que se reveló es que en el conjunto de la obra kantiana tiene lugar un desarrollo dinámico evolutivo gobernado por el conflicto constante entre los argumentos, de tal manera que el argumento para respaldar cierta noción es tenido por válido al inicio pero posteriormente refutado para dar lugar, a partir de ese argumento descompuesto, a una nueva noción, sujeta ésta al mismo proceso. El concepto de Dios se inserta en esa dinámica como el punto de referencia, por el cual todo el desarrollo se dirige. Pues es precisamente en el intento de hacer aceptable la existencia del ser supremo para una potente razón inquisidora como la de Kant que otras nociones y explicaciones tienen que ser modificadas o rechazadas. Pero incluso el concepto de Dios que orienta todo el desarrollo experimenta serias modificaciones en el avance de la filosofía kantiana.

El concepto de Dios presenta una evolución paulatina que puede comprenderse mejor si atendemos a un par de procesos paralelos que se desenvuelven en el sistema filosófico kantiano. El primero de esos procesos es el de la distinción entre lo real y lo pensable, el segundo hemos decidido llamarlo el proceso de subjetivización. La descripción completa de esos procesos es, en buena medida, la labor que se realiza en esta tesis, pero podemos dar algunos datos a modo de introducción. Para empezar es indispensable describir el punto de partida de la filosofía kantiana.

En el inicio de su carrera Kant aceptaba como un hecho innegable la existencia de Dios, pero la noción que poseía de esa existencia era una bien particular, determinada seguramente por la corriente racionalista del pensamiento de su época y no menos por los supuestos de la teología dogmática tradicional. Kant asumía el concepto de Dios como el concepto de un ser existente, omnipotente, creador, inteligente y volitivo. Pero más importante que los mencionados adjetivos por sí solos es la manera en que nuestro filósofo comprendía la relación entre ellos *en* Dios y la relación de éste con el mundo creado. Para Kant, Dios habría creado el mundo (todo lo existente) a partir de su pensamiento, es decir, la creación sería un resultado de la actividad intelectual divina. Pero no todo lo pensado por Dios adquiriría de inmediato la existencia determinada en el mundo, para que ello sucediera aun habría de intervenir la voluntad de ese ser supremo. En otras palabras, si bien Dios podría tener infinitos pensamientos, sólo lograría existencia concreta aquello que por la voluntad de ese ser así fuera dispuesto. Lo anterior habla de varias de las propiedades que Kant asumía como pertenecientes a Dios, pero esta manera de comprender la divinidad tuvo también repercusiones en la comprensión del mundo, esto es, de la creación de ese ser divino. Siendo lo existente producto de la actividad intelectual de Dios, resulta que el ser esencial de eso existente tendría que ser inteligible y de ningún modo material, es decir, el verdadero ser de las cosas existentes sería un pensamiento y no su naturaleza espaciotemporal. Así, los objetos existentes, incluido el hombre, serían todos pensamientos de Dios llevados a lo concreto.

Teniendo semejante punto de partida resultaba lo más natural para Kant creer, en los inicios de su carrera, que las demostraciones ontológicas de la existencia de Dios, pruebas basadas en meros principios lógicos y en la introducción de definiciones arbitrarias, fueran correctas. Los ámbitos de lo existente y de lo pensable, o de lo real y lo inteligible, estaban

indiferenciados. Lo existente era en el fondo un pensamiento, así que lo inverso bien podía ser aceptado, esto es, que lo dado en el simple pensamiento fuera a su vez existente. Así, al manejar meros conceptos en las demostraciones, se creía estar tratando efectivamente con existencias. Pero Kant se dio cuenta de la diferencia que hay entre el mero pensamiento y lo existente y comenzó a separar estos ámbitos de forma cada vez más drástica. En un principio, aunque afirmaba ya que la existencia no es ningún predicado, ofrecía simultáneamente pruebas ontológicas de la existencia de Dios; pero más tarde, en el periodo de la *Crítica*, la separación entre lo pensable y lo existente o, mejor, entre lo sensible y lo intelectual, fue tan radical que le permitió descubrir el origen de ciertas ilusiones racionales surgidas precisamente del intento erróneo de aplicar parámetros propios de lo inteligible, del pensamiento, a lo sensible, a la realidad existente. Una de esas ilusiones es ni más ni menos que el ideal de la razón pura o el concepto racionalista de Dios. En verdad Kant nunca dejó de comprender la existencia material como fundada en principios intelectuales, lo que hizo fue establecer la diferencia esencial entre el mero pensamiento y la existencia, junto con las normas que permiten una sana vinculación de ambos campos en el conocimiento. Pero cuando la filosofía kantiana incursionó en la moralidad, la distinción entre lo pensable y lo existente experimentó cierto retroceso, pues nuevamente esos ámbitos se vieron vinculados metafísicamente, por el concepto de un Dios que habría de unirlos. Y en el punto culminante de la filosofía trascendental también esos ámbitos se hallan unidos, aunque ya no en Dios sino en el hombre. Como se puede por ahora anticipar, esto que llamamos el proceso de la distinción entre lo pensable y lo existente ocupa un lugar fundamental en la evolución sufrida por el concepto kantiano de Dios.

Por otro lado, el punto de partida de la filosofía de Kant, como hemos dicho, consistió en la aceptación de una estructura ontológica en la que todo lo existente habría de encontrarse, en su origen mismo (intelectual), anclado a la existencia de Dios o, para ser más precisos, anclado al pensamiento propio de ese ser supremo. Sin embargo, las constantes dificultades encontradas en el intento de demostrar racionalmente y con suficiencia la existencia de dicho ser, aunadas al ferviente deseo de conservar su concepto en una explicación de la estructura ontológica, obligaron a que paulatinamente todo lo que se hacía depender de Dios se trasladara al sujeto racional. Primero el tiempo y el espacio se

concebieron como propiedades subjetivas, por no poder hacerlos compatibles, en tanto que realidades absolutas, con el concepto de Dios. Luego los conceptos que determinan todo nuestro conocimiento y nuestra experiencia en general, por la misma razón se asentaron en el sujeto. En tercer lugar el concepto especulativo de Dios, o concepto racionalista, tuvo que ser entendido como una función racional subjetiva. Después la moralidad, y finalmente el concepto moral de Dios. Todo ello trasladado al sujeto por no poder hacer inteligible la existencia del ser supremo si lo mencionado en vez de ser propiedades subjetivas fueran realidades objetivas. A esta transformación en el sistema kantiano es a lo que llamamos proceso de subjetivización, mismo que, evidentemente, afectó sin igual el modo de concebir a Dios en la filosofía de Kant.

Los procesos mencionados se relacionan estrechamente, y en conjunto determinan la evolución del concepto de Dios al tiempo que, de manera secundaria y, por así decirlo, incidental, originan importantes nociones teóricas. Entre éstas cabe destacar, por ejemplo, el nuevo criterio para la formulación de enunciados existenciales expuesto en el *Beweisgrund*, la famosa demarcación de los límites del conocimiento en la *Crítica*, y la explicación del modo en que se forman hipóstasis racionales presente en la *Crítica* y el *Opus postumum*.

En las páginas siguientes el lector encontrará un análisis detallado de los textos más relevantes en relación con el estudio teológico kantiano, presentados en orden cronológico. El propósito es ofrecer un seguimiento concentrado y puntual del desarrollo evolutivo de la filosofía kantiana en general, de su teología en especial y de los procesos internos que la determinan. Se procura en todo momento exponer con claridad las ideas del propio Kant para luego ofrecer comentarios que señalen posibles fallas en los argumentos o los ubiquen en el contexto de la obra completa. Con la intención de que el lector tenga siempre acceso a la fuente directa, para todas las citas realizadas hemos colocado en notas al pie el fragmento pertinente de la versión original de Kant. Las traducciones al español en la mayoría de los casos fueron extraídas de ediciones reconocidas, en los casos en que no sea así ello se indica. Nuestro escrito está constituido por seis capítulos, cada uno de los cuales engloba una etapa bien diferenciada del pensamiento kantiano.

I. Los inicios. La confianza en la ciencia natural y la teología ingenua

1. Introducción

La obra temprana de Immanuel Kant es un objeto de estudio sumamente interesante para todos aquellos que hayan encontrado algo de valioso en los planteamientos hechos por este autor en la producción crítica de su edad madura, quienes, ciertamente, no son pocos. Pero no sólo para ellos dicho estudio es interesante, sino para cualquiera que desee comprender con algo de detalle, y en la instancia particular de un complejo proceso, el fino punto de encuentro entre el saber de corte medieval y la ciencia moderna. No sería incorrecto decir que la totalidad de la producción filosófica de Kant es una clara muestra de la articulación entre dos épocas y sus correspondientes modos de pensamiento. Sin embargo, si se mira solamente al famoso periodo crítico, es fácil encontrar en él a un filósofo netamente moderno y muy cercano al modo de pensar contemporáneo. En cambio, la producción intelectual temprana de Kant, aquel conjunto de obras que vieron la luz en lo que se ha optado por llamar el periodo precrítico, muestra las reflexiones de un pensador familiarizado con el dogma y con la creencia en la existencia de entidades espirituales diversas interactuando con el mundo humano tangible. Mas esta familiaridad a la que hacemos referencia debe ser especificada, pues, por una parte, quiere decir que Kant mismo compartía esas creencias y maneras de pensar, pero, por otra, significa que él habitaba en

un entorno en el cual éstas tenían validez y le obligaban a asumir ante ellas una posición crítica. La obra de este admirable autor es una fuerte lucha por desprenderse de las ideas ordinarias de la época hasta llegar a una posición abiertamente crítica y novedosa.

En este capítulo nos ocuparemos con los argumentos expuestos en las dos obras más tempranas de Kant que destacan por su contenido. Veremos, en primera instancia, la concepción inicial que nuestro autor tenía de la divinidad, muy impregnada, como es natural, de concepciones dogmáticas tradicionalistas, y el modo en el que la filosofía natural de Newton le influyó para que esa concepción comenzara a debilitarse. En segundo lugar, veremos cómo interactuó nuestro autor con la filosofía racionalista. Pues, nuestro filósofo, aun teniendo bien asentadas sus raíces intelectuales en esa corriente, horadó su núcleo mismo al distinguir entre el pensamiento y lo existente. Tal distinción se completa solamente en un momento posterior de la doctrina kantiana, mas es en los textos tempranos donde comienza a gestarse. Un rasgo que caracteriza toda la obra de Kant, y que evidentemente no puede faltar en los inicios de su pensamiento, es que nuestro autor descubre ciertos errores argumentativos pero luego él mismo los comete, aunque sea en un ámbito ligeramente distinto. Tal hecho recurrente es quizá uno de los más claros ejemplos de la evolución de un pensamiento. Es la operación de intuiciones novedosas a través de términos heredados y prontos a caducar, el pensamiento nuevo queriendo ser contenido en las estructuras viejas que tarde o temprano sustituirá.

El diálogo con la física moderna y con la metafísica racionalista da como resultado, en relación con la investigación acerca de Dios, lo siguiente: un primer rechazo de la intervención divina directa en el orden natural; la negación de que Dios pueda ser causa de sí mismo; una primera refutación de la prueba cartesiana (ontológica) de la existencia de Dios; y el esbozo primero de una demostración de la existencia de Dios, original de Kant, basada en el concepto de posibilidad. Esta última demostración se manifiesta aquí en su estado menos desarrollado y tiene serias carencias argumentativas, pero es en muy buena medida el fundamento de muchas reflexiones kantianas posteriores acerca de este asunto. En adelante se expone todo lo anterior con detalle.

2. La influencia de las ideas newtonianas.

Mucho se ha dicho acerca de lo importante que fue el influjo de la filosofía natural de Newton en el pensamiento de Kant. En la biografía de nuestro autor encontramos que ya en su juventud temprana se ocupaba con el estudio de la física newtoniana, situación un tanto extraordinaria en las instituciones educativas de la Alemania de aquellos años y que tuvo lugar gracias a la intervención de un joven profesor apellidado Knutzen. Un acercamiento simple a la obra de Kant permite constatar el gran respeto que sentía por Newton. En nuestros tiempos, algunos detractores de la filosofía kantiana aseguran que, dada la “superación” de la física clásica, los razonamientos de Kant acerca de cuestiones como la geometría, el espacio en general, etc. son sencillamente obsoletos. A tal grado piensan la dependencia de la filosofía kantiana respecto de aquella teoría. No se profundizará aquí en esta clase de problemáticas, pero sí consideraremos el modo en que el propio Kant concibe la relación de su pensamiento con el del autor inglés.

Una de las primeras obras publicadas por nuestro autor estuvo terminada alrededor de 1755, tiene por título *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. En la traducción al español de esta obra se acostumbra reducir el título al de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Lo anterior puede ser un detalle insignificante que responde a las costumbres contemporáneas de la edición de libros o algo semejante, pero en este punto nos interesa resaltar que ya en el mismo título se deja ver la importancia de la doctrina newtoniana. Una traducción del título completo puede ser así: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo o ensayo sobre la constitución y los orígenes mecánicos del universo entero, tratado mediante principios newtonianos*. Efectivamente, en ese libro –al que de ahora en adelante nos referiremos como *Naturgeschichte*– Kant intentó dar razón del estado conocido del universo, y lo hizo valiéndose de principios de origen newtoniano. Sin embargo, el contenido de dicho texto revela algo más que un simple seguimiento por parte de Kant de la teoría y el método de Newton.

Kant era un hombre ambicioso. Permítase que la expresión no tenga una carga peyorativa y haga referencia más bien al verdadero carácter de un hombre cuyo pensamiento impactó fuertemente la mentalidad de toda una época. Su ambición no estaba

dirigida por el bienestar material ni por la fama, sino por la verdad. El escrito del que venimos hablando es un ejemplo claro de la ambición kantiana. Pues, ¿quién de nosotros no llamaría ambicioso a alguien que se propusiera superar la teoría newtoniana apenas unos cuantos años después de su aparición? Kant quiso hacerlo y, en cierto sentido, lo logró. No lo hizo en lo referente a las demostraciones matemáticas de la física del universo, que constituyen la más admirable y productiva aportación de Newton, pero sí en la manera de concebir la relación de Dios con el universo.

Un aspecto sobresaliente del trato de Kant con la teoría newtoniana es que, a diferencia de la usanza común en la filosofía de aquellos siglos –y probablemente en la de cualquier época–, según la cual una teoría surge en contraposición a otra y tiende por ello mismo a desplazar a la primera, en la teoría de Kant se acepta como válida a la newtoniana de forma general, pero afirma que es necesario llevarla más lejos.

En la *Naturgeschichte* el papel principal lo tiene el concepto de atracción. Mediante este concepto es explicada la formación del orden universal, según daban cuenta de él las observaciones astronómicas de la época. Concedido que en sus movimientos los planetas se encuentran vinculados unos a otros en razón de la distancia, la masa y la atracción inherente a ésta; concedido también que la fuerza de atracción decrece de forma proporcional al cuadrado de la distancia; Kant se propone explicar la génesis de ese ordenamiento cósmico. Newton, al ser interrogado por el origen de ese orden apeló inmediatamente al poder divino, Kant, por su parte, creyó que era posible explicar el estado del universo como el punto actual de un proceso interminable conducido únicamente por medio de leyes naturales. Al inicio de la segunda sección de la *Naturgeschichte* escribe:

Si por otra parte consideramos el espacio en el cual giran los planetas de nuestro sistema, vemos que es completamente vacío y libre de toda materia que pudiera causar una común influencia sobre estos cuerpos celestes y originar la concordancia de sus movimientos. Esta circunstancia ha sido establecida con absoluta certeza [...]. Movidio por ella, Newton no podía aceptar ninguna causa material que se extendiera por el espacio de la estructura planetaria y mantuviera la comunidad de los movimientos. Él suponía que la mano de Dios había establecido directamente este orden, sin utilizar las fuerzas de la naturaleza.¹

¹ Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t. I p. 262: “Wenn wir anderen Theils den Raum erwägen, in dem die Planeten unsers Systems herum laufen, so ist er vollkommen leer und aller Materie beraubt, die eine Gemeinschaft des Einflusses auf diese Himmelskörper verursachen und die Übereinstimmung unter ihren Bewegungen nach sich ziehen könnte. Dieser Umstand ist mit vollkommener Gewißheit ausgemacht [...] Newton, durch diesen Grund bewogen, konnte keine materialische Ursache verstatten, die durch ihre Erstreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinschaft der Bewegungen unterhalten sollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die

Los planetas, nos dice luego Kant, no fueron puestos en movimiento directamente por la mano de Dios. Hoy en día esta afirmación nos parece evidente, o por lo menos generalmente aceptada; la otra, la de que Dios mismo puso en movimiento los planetas, se considera extraña si no es que ridícula, pero Newton, ese gran científico al que nos han enseñado a admirar en las escuelas, la tenía por cierta². Kant, definitivamente, se encontraba más cerca de las concepciones actuales de la ciencia, pero no estaba tan lejos de Newton como le hubiese gustado. Más adelante veremos por qué.

La *Naturgeschichte*, dijimos, toma como principio fundamental el de atracción. El universo, nos explica, no era al inicio un espacio mayormente vacío al interior del cual los planetas, tal y como los conocemos, habitaran; era más bien un espacio saturado de partículas diminutas de materia, dotadas todas con la misma fuerza atractiva. Kant explica cómo las leyes de la naturaleza (fundamentalmente el principio de atracción) bastaron para producir en el universo el orden que tiene, sin que para ello fuese necesaria la intervención divina directa. A diferencia de Newton, quien no pudo concebir causa material alguna para el estado actual de los cuerpos celestes en movimiento, Kant sí ofrece una. Lo hace remontándose en el pensamiento hasta el momento primigenio del universo en el que el movimiento actual se habría originado de forma mecánica, pues en ese momento, según lo ha descrito, la cercanía entre las partículas materiales sería tal que les permitiría transmitir el movimiento de unas a otras; después, la atracción se habría encargado paulatinamente de acumular grandes cantidades de partículas en algunos puntos continuamente móviles de

Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.” Para la traducción, *vid.* Kant, I. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Traducción de Jorge E. Lunqt. Buenos Aires, Argentina: Juárez Editor, 1969 p. 63.

² Las siguiente cita extraída de la *Óptica* nos hará comprender de mejor manera las ideas newtonianas referentes a Dios: “Tras considerar todas estas cosas, me parece muy probable que Dios haya creado desde el comienzo la materia en forma de partículas sólidas, masivas, duras, impenetrables y móviles, con tales tamaños y figuras, con tales propiedades y en una proporción tal al espacio que resulten lo más apropiadas al fin para el que fueron creadas.” “Ahora bien, con ayuda de estos principios [los del movimiento], todas las cosas materiales parecen haber sido formadas a base de las partículas duras y sólidas antes mencionadas, diversamente asociadas en la primitiva creación por consejo de un agente inteligente, pues corresponde ordenarlas a aquel que las creó. Habiendo hecho así, no es filosófico buscar otro origen al mundo o pretender que podría haber surgido del caos por las meras leyes de la naturaleza, y que, una vez formado, podría continuar durante muchas eras gracias a esas leyes. [...] Una uniformidad tan maravillosa en el sistema planetario exige el reconocimiento de una voluntad e inteligencia [entiéndase Dios].” Newton, I. *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977 p. 245-348

acuerdo con su densidad, dando lugar a los planetas y demás cuerpos celestes y dejando, entre tanto, el espacio, previamente ocupado por las partículas dispersas, vacío.

Lo anterior es el núcleo de la argumentación kantiana en la *Naturgeschichte*, pero ello da lugar a que Kant exponga una serie de hipótesis que no dejan de ser interesantes. Como aquella según la cual una jerarquía variada de seres habitaría el universo de tal manera que los seres superiores tendrían que encontrarse en las partes más alejadas de su centro. Pues en dicho centro se concentraría la materia más pesada, misma que constituiría los cuerpos de los seres que habitaran ahí, al tiempo que limitaría sus capacidades intelectuales; por el contrario, los seres que habitaran en las partes más lejanas del centro estarían constituidos de materia sumamente ligera, la cual no resultaría un impedimento para el desarrollo de cualidades espirituales superiores. Otra tesis interesante es la de que el sistema solar se encuentra inmerso en un sistema mayor, y éste a su vez en otro aún mayor y así sucesivamente ordenados todos por el mismo principio. En fin, ese escrito muestra una riqueza de ideas, ordenadas sistemáticamente, propias de un intelecto joven y agudo. Muchas de esas ideas habrían de ser abandonadas con el transcurso de los años y luego de serias reflexiones, otras, en cambio, no son sino la manifestación temprana, el germen de lo que hubo de realizarse sólo con la totalidad de la filosofía kantiana.

Kant estuvo convencido de haber superado a Newton mediante su exposición del origen mecánico del universo³, por eso casi al final del texto escribe:

Aunque para un filósofo es una pobre resolución la de abandonar, frente a condiciones compuestas y todavía muy alejadas de las simples leyes fundamentales, el esfuerzo de la investigación y contentarse aduciendo la voluntad inmediata de Dios, Newton, sin embargo, reconoció aquí, de ese modo, la línea divisoria que separa a la naturaleza y el dedo de Dios, el curso de las leyes introducidas por la primera y el gesto del último. [...] Mas la misma dificultad que quitó a Newton la esperanza de comprender por las leyes de la naturaleza las fuerzas impulsoras de los cuerpos celestes, cuyas direcciones y determinaciones constituyen lo sistemático del universo, ha sido la fuente de la doctrina que hemos expresado en los capítulos anteriores.⁴

³ La teoría de Kant pasó prácticamente desapercibida en su tiempo, aunque algunos años después Laplace presentó una explicación parecida. En nuestros días la teoría más aceptada sobre el origen del universo es la del Big Bang que es más o menos lo inverso al planteamiento kantiano, es decir, en vez del paso de la dispersión de la materia a la concentración de la misma, se habla del paso de la concentración a la dispersión de la materia. Sea cual sea el valor científico de la teoría kantiana, algo hay que destacar: se trata de una explicación evolucionista, una de las primeras, según parece, y que, además, se basa en leyes naturales demostradas matemáticamente. Hay que señalar que con esta clase de explicaciones Kant se acerca mucho al tipo de razonamiento evolucionista que tanta popularidad ha tenido desde la publicación de las ideas de Charles Darwin hasta nuestros días.

⁴ *Ibid.* p. 338: “Ob es gleich für einen Philosophen eine betrübte Entschließung ist, bei einer zusammengesetzten und noch weit von den einfachen Grundgesetzen entfernten Beschaffenheit die

La tesis de Kant resulta plausible y está desarrollada de un modo sistemático y coherente, aunque, por otro lado, es indiscutible que le hizo falta sustento matemático para que pudiese de algún modo servir como complemento a la teoría de Newton. Para que algo así se hubiese logrado las circunstancias tendrían que haber sido otras: que Kant fuese más matemático que filósofo especulativo y, principalmente, que hubiera algún tipo de evidencia empírica que respaldara su teoría, lo cual era imposible de conseguir. Así las cosas, no podemos decir que Kant haya superado a Newton, no en el modo en el que él lo creyó. Pues, es imposible decir que tal superación se haya llevado a cabo en el plano de la ciencia empírica, pero estamos perfectamente autorizados para afirmar, por otro lado, que Kant fue superior a Newton en su actitud de filósofo, de investigador científico. Si entendemos por esto último aquella persona que busca el origen, la razón de ser de su objeto de estudio, sin detenerse en las meras apariencias o contentarse con remitir a una razón absoluta indemostrable, es notorio que Kant lleva la delantera.

Precisamente ese ímpetu, ese orgullo filosófico, es el que habría de dar como resultado la labor crítica que tanto aprecio se ha ganado en la historia del pensamiento. Y sólo pudo ser ese resultado, el pensamiento crítico, el producto de semejante carácter; pues, si en la investigación de los orígenes últimos se encuentra dificultades para llegar a ellos, qué otra cosa puede hacerse sino buscar el origen de tales dificultades. Pero para llegar a la racionalidad crítica todavía le falta al joven Kant de la *Naturgeschichte* un largo trecho por recorrer.

Hemos visto, a grandes rasgos, cómo es que el propósito del joven filósofo era hacer una aportación a las ciencias naturales, servirse de los principios newtonianos, llevándolos a un campo de aplicación mayor, para dar cuenta del estado real del universo. Y esto gracias a una convicción que se manifiesta a todo lo largo del texto aunque no sea el tema central de éste. La defensa de esa convicción, hay que decirlo, ocuparía el papel primordial

Bemühung der Untersuchung aufzugeben und sich mit der Anführung des unmittelbaren Willens Gottes zu begnügen: so erkannte doch Newton hier die Grenzscheidung, welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Gesetze der ersteren und den Wink des letzteren von einander scheidet. [...] Allein eben dieselbe Schwierigkeit, welche dem Newton die Hoffnung benahm, die den Himmelskörpern ertheilte Schwungkräfte, deren Richtung und Bestimmungen das Systematische des Weltbaues ausmacht, aus den Kräften der Natur zu begeifen, ist die Quelle der Lehrverfassung gewesen, die wir in den vorigen Hauptstücken vorgetragen haben." Para la traducción, *vid. ibid.* p. 172

de la filosofía kantiana en los años por venir; podemos enunciarla, aunque ya se insinúa en la cita recién transcrita, enumerando tres ideas que se relacionan entre sí:

1. La naturaleza, con sus leyes, se basta a sí misma para mantener un orden.
2. Dios no interviene constante y arbitrariamente en el curso de la naturaleza.
3. En la ciencia es preciso buscar la explicación de los acontecimientos en causas del orden natural; por otro lado, es indeseable apelar a la voluntad divina como causa inmediata de esos acontecimientos.

Resulta claro que la proposición número 3 es consecuencia de las dos primeras, pero debemos notar algo: las proposiciones 1 y 2 son afirmaciones ontológicas, mientras que 3 es una afirmación metodológica. De las dos afirmaciones ontológicas la número 1 tiene primacía sobre la otra, pues, de que la naturaleza se baste a sí misma para mantener el orden se sigue que no requiere una intervención externa para la misma labor. Ahora bien, es probable que Kant tuviera por cierta la proposición 1 debido al gran impacto que causó en él la explicación sistemática newtoniana de las leyes físicas; en esa medida no hay duda de lo mucho que debe nuestro autor a Newton. Pero, como hemos visto, éste último sí creyó necesaria la intervención directa de Dios, así que ese ensanchamiento de la suficiencia legal de la naturaleza, por decirlo de algún modo, es de cuño puramente kantiano. Kant se decidió a buscar una causa mecánica, natural –que no fuera Dios evidentemente– para el orden actual del universo, y con ello abrió el camino para una concepción de la naturaleza como algo autónomo. Pero en la *Naturgeschichte* las cosas están todavía un poco confusas, debido principalmente a que Kant creía, de forma simultánea con lo que hemos dicho, que Dios, existente y volitivo, era la causa última de todo, así que ambas creencias tenían que armonizarse. Para aclarar este punto veamos las siguientes citas:

La naturaleza entera, en particular la inorgánica, está llena de tales pruebas que revelan que la materia que se determina a sí misma por la mecánica de sus fuerzas posee cierta corrección en sus consecuencias y satisface con suficiencia espontáneamente las reglas de la sana razón. [...]

La materia, determinada por sí misma según sus leyes más generales, produce por medio de su actitud natural o, si se quiere decirlo así, de una ciega mecánica, consecuencias racionales que parecen ser el diseño de una sabiduría. [...]

Finalmente, por a la indicada consideración me entero de que: tal desarrollo en la naturaleza no es algo inaudito en ella, sino que su tendencia esencial la trae por necesidad consigo y que ello es el testimonio supremo de su dependencia de aquel ser primordial que encierra en sí incluso la fuente de los seres mismos y de sus primeras leyes de acción.⁵

La manera, entonces, de armonizar la autonomía de la naturaleza, esto es, su autogobierno por medio de leyes, con la existencia de Dios, es haciendo ver que el orden natural es prueba de la existencia de Éste y de la dependencia que tal orden tiene respecto a Él. Contrario a lo que, según nos dice el propio Kant, creían algunos pensadores de su época, para quienes afirmar la suficiencia de las leyes naturales respecto a la conservación del orden natural no podía ser otra cosa que negar a Dios y su gobierno sobre el mundo, Kant pensaba que dicha autosuficiencia era la más clara prueba de la voluntad de un ser inteligente y todopoderoso. Se conjugan, de esta manera, la idea de un creador omnipotente y la de una naturaleza autónoma que se mantiene a sí misma en constante producción de orden y belleza. Una cita más dejará esto perfectamente claro:

La naturaleza, abandonada a sus propiedades generales, es fecunda en meros frutos bellos y perfectos que demuestran coincidencias y eficacia no sólo entre ellos, sino también armonizan, en toda la extensión de su ser, con el beneficio del hombre y la glorificación de los atributos divinos. De ello se deduce que sus propiedades esenciales no pueden poseer necesidad de forma independiente, sino que deben tener su origen en un solo entendimiento, como base y fuente de todos los seres, en el cual han sido proyectadas según relaciones comunes. Todo lo que entre sí se relaciona en una mutua armonía cambiante, ha de estar ligado entre sí en un solo ser. En consecuencia, existe un ser de todos los seres, un entendimiento infinito y sabiduría autónoma de donde la naturaleza hasta en su sola posibilidad, en la síntesis toda de las determinaciones, deriva su origen. Ahora ya no se puede poner en conflicto la capacidad de la naturaleza en contra de la existencia de un ser supremo; cuanto más perfecta sea la naturaleza en su desarrollo, cuanto mejor conduzca sus leyes generales hacia el orden y la coincidencia, tanto mejor prueba será ella de la deidad de la cual deriva estas relaciones.⁶

⁵ *Ibid.* p. 224-226: “Die ganze Natur, vornehmlich die unorganisierte, ist voll von solchen Beweisen, die zu erkennen geben, daß die sich selbst durch die Mechanik ihrer Kräfte bestimmende Materie eine gewisse Richtigkeit in ihren Folgen habe und den Regeln der Wohlanständigkeit ungezwungen genug thue. [...]”

Die nach ihren allgemeinsten Gesetzen sich bestimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, oder, wenn man es so nennen will, durch eine blinde Mechanik anständige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen. [...]

Ich behlehe mich endlich aus der vorher angezeigten Betrachtung: daß eine solche Auswicklung der Natur nicht etwas Unerhörtes an ihr ist, sondern daß ihre wesentliche Bestrebung solche nothwendig mit sich bringt, und daß dieses das herrliche Zeugniß ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urwesen ist, welches sogar die Quelle der Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich hat.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 13- 15.

⁶ *Ibid.* p. 333-334: “Die Natur, ihren allgemeinen Eigenschaften überlassen, ist an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an sich Übereinstimmung und Trefflichkeit zeigen, sondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Wesen, mit dem Nutzen der Menschen und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften wohl harmonieren. Hieraus folgt, daß ihre wesentlichen Eigenschaften keine

Lo que Kant reclamaba a Newton haber hecho muy pronto, lo hace él mismo un poco más tarde. No le satisfizo la afirmación de que había sido Dios mismo quien puso a los planetas en movimiento, pero sí se contenta con decir que la naturaleza, sus leyes y su materia, tienen una causa, en su origen, que no es mecánica ni natural: Dios. Kant fue enérgico en contra de aquellos que tuvieran ideas semejantes a la de Newton sin darse cuenta, al menos no en ese momento, de que él era preso del mismo error. Pues, su teoría explica de manera muy coherente la constitución evolutiva del orden actual del universo pero jamás cuestiona el origen divino de la materia y las leyes del mismo, ofrece, en cambio, afirmaciones dogmáticas acerca de la voluntad de Dios, sus cualidades, etc. Y no es que se esté sugiriendo aquí que proporcionar razones verdaderas, comprobables, acerca del origen de la materia o cuestiones semejantes sea posible, sólo se trata de hacer notar el error en el que Kant se encontraba inmerso, pues es el mismo que, una vez llevado a la conciencia, desencadenaría la incansable labor crítica.

La cita que acabamos de recuperar es importante para nuestros propósitos por diversas razones. En primer lugar, porque es uno de los varios intentos de prueba de la existencia de Dios que se ofrecen en la *Naturgeschichte*; intentos hasta cierto punto informales, todos del tipo que luego sería llamado físico-teológico. Este tipo de pruebas se consideran inválidas porque en ellas se trata de deducir la existencia de un objeto ideal a partir de un cierto estado de cosas en el mundo. Pero no es este el momento para profundizar acerca de su invalidez, pues nuestro propósito es dar cuenta del desarrollo paulatino de las ideas kantianas en torno a la divinidad. Por lo tanto, lo que debe quedarnos claro, es que en este punto de su carrera Kant está dispuesto a afirmar la existencia de Dios con fundamento tan sólo en el orden observable de la naturaleza, sin cuestionarse más al respecto. Por otro lado, la mencionada cita nos interesa porque muestra un aspecto que consideramos fundamental para el edificio entero de la filosofía kantiana: la idea de que la

unabhängige Nothwendigkeit haben können, sondern daß sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie unter gemeinschaftlichen Beziehungen entworfen sind. Alles, was sich auf einander zu einer gewechselten Harmonie bezieht, muß unter einander verbunden werden. Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit, vorhanden, daraus die Natur auch sogar ihrer Möglichkeit nach in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen ihren Ursprung zieht. Nunmehr darf man die Fähigkeit der Natur, als dem Dasein eines höchsten Wesens nachtheilig, nicht bestreiten; je vollkommener sie in ihren Entwicklungen ist, je besser ihre allgemein Gesetze zur Ordnung und Übereinstimmung führen: ein desto sichererer Beweisthum der Gottheit ist sie, von welcher sie diese Verhältnisse entlehnt." Para la traducción, *vid. ibid.* p. 165-166

diversidad se diluye en la unidad, o de que a todo lo diverso corresponde un principio unificador que lo ordena. Además, dicha cita expresa algo que nos conecta con lo que más adelante será un tema de gran interés, a saber, la noción de que la naturaleza hasta en su sola posibilidad tiene su origen en Dios. Comprobaremos que el concepto de posibilidad es sumamente importante para comprender el sentido original de muchas de las afirmaciones que hace Kant.

3. El diálogo con la metafísica racionalista

Como dijimos antes, la *Naturgeschichte* está fechada en el año de 1755, de esa misma fecha data una obra que tiene por título *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova Dilucidatio* (Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico. En adelante, *Dilucidatio*). Aunque en las bibliografías de Kant existentes, comúnmente se acepta que ambas obras tuvieron origen en el mismo año, lo más probable es que la *Naturgeschichte* haya sido escrita con anterioridad. Vleeschauwer, en su ya clásico estudio titulado *La evolución del pensamiento kantiano*, afirma que Kant terminó la *Naturgeschichte* verosímelmente en 1754⁷. El contenido de la *Dilucidatio* nos hace pensar en la posterioridad de su elaboración, pues se trata de una obra que podría cumplir dos funciones distintas en la mentalidad filosófica de su autor: 1) servir como una disolución de los problemas que la *Naturgeschichte* sacó a la luz pero dejó sin resolver, o 2) ser un complemento de ésta, de tal modo que, en consonancia con las aspiraciones de la filosofía de la época, se constituyera una doctrina que comprendiera por igual el mundo físico y el metafísico. Dado el carácter sistemático de la obra kantiana, es inevitable favorecer la segunda opción; sin embargo, estas consideraciones no tienen otro interés que el de introducir una obra cuyo contenido a primera vista parece un tanto distante al de las obras anteriores de Kant, de las que aquí ya hemos tratado una⁸. La investigación en dichas

⁷ Cf. Vleeschauwer, H. *La evolución del pensamiento kantiano* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1969 p. 24

⁸ Las obras a las que nos referimos son las siguientes: *Pensamientos acerca de la verdadera estimación de las fuerzas vivas y juicios acerca de la demostración de la que se han servido el señor Leibniz y otros mecánicos en relación a esta materia de disputa, acompañados de algunas observaciones previas que atañen principalmente a la fuerza de los cuerpos*, publicada en 1747; *Investigación acerca de la pregunta de si la*

obras está centrada en asuntos físicos, mientras que en la *Dilucidatio* el papel principal lo tiene el problema epistemológico, en ambos casos, sin embargo, se manifiesta una particular concepción de Dios. Veremos en los siguientes párrafos cómo es que, si en la *Naturgeschichte* Kant alza la voz para censurar un error que él mismo comete, el de apelar a Dios como explicación de los sucesos físicos, en la *Dilucidatio* ocurre lo mismo, pero esta vez en el ámbito del concepto.

La *Dilucidatio* es un texto en el que, como el título bien lo anticipa, se investigan los principios del conocimiento metafísico. Mediante un tratamiento breve y conciso Kant asesta duros golpes a nociones tan importantes para la filosofía de la época como lo son el principio de contradicción y el de razón suficiente. No es que Kant quisiera eliminar dichos principios, es sólo que no aceptaba el papel que éstos habían adquirido en la filosofía racionalista, estaba en contra del mal uso que se hacía de ellos.

3.1. El principio de contradicción vs. El principio de identidad.

El principio de contradicción se expresa del modo siguiente: *Es imposible que la misma cosa pueda simultáneamente ser y no ser*. Kant asegura que el principio fundamental para el conocimiento no es éste sino el de identidad, el cual se compone a su vez de dos principios gemelos, uno positivo, el otro negativo; fuentes de las verdades positivas y negativas respectivamente. El principio de identidad se formula así: *Lo que es, es; lo que no es, no es*. Las razones que tiene nuestro autor para preferir éste último antes que el de contradicción, además del hecho de su máxima generalidad y simpleza, son las siguientes: (1) el principio de contradicción supone ya el de identidad, y (2) el principio de contradicción no es otra cosa sino la definición de lo imposible; pero no es ni necesario ni suficiente que la verdad de algo esté garantizada por la imposibilidad de su contrario. Estas dos razones están estrechamente vinculadas, de tal manera que al examinar la segunda nos vemos conducidos inevitablemente a la primera; veámoslo, en ese orden, más detenidamente.

Acerca de (2):

tierra en la rotación sobre su eje, por medio de la cual produce la variación del día a la noche, ha sufrido algunos cambios desde los primeros tiempos de su surgimiento y de dónde puede tomarse prueba de ello, pregunta que ha sido propuesta para otorgar premio por la Real Academia de Ciencias de Berlín en el año en curso escrito que data 1754; y, finalmente La pregunta de si la tierra envejece, físicamente considerada del mismo año que la anterior.

Según el principio de contradicción, algo que simultáneamente sea y no sea es imposible, sin embargo, al afirmar que algo es imposible no se está afirmando que su contrario sea verdadero, al menos no directamente. Lo que se afirma es que eso es imposible y nada más. Por ello dice Kant que el principio de contradicción es la definición de lo imposible. Para poder deducir del principio de contradicción que algo es verdadero, hace falta todavía una premisa más, la siguiente: *Todo aquello de lo cual su opuesto es falso, es verdadero*. Con esta premisa se puede hacer la transición de lo imposible a lo verdadero de su contrario, o al menos eso creía Kant. En su argumento se asocia la imposibilidad con la falsedad; siendo así, resulta comprensible que, sabiendo que algo es imposible se sepa también que su contrario es verdadero. Pero Kant deja sin aclarar por qué la imposibilidad y la falsedad están asociadas de tal manera. Es probable que en el razonamiento que pasa de la imposibilidad de algo a la verdad de su contrario haga falta la premisa que el propio Kant señala y, además, otra premisa en la que se muestre la identificación entre falso e imposible. Sin embargo, es clara la intención que tiene nuestro autor con sus razonamientos: mostrar que a partir del mero principio de contradicción no puede afirmarse una verdad; lo que expresa en conjunto la segunda de las razones que mencionamos para dar prioridad al principio de identidad.

Acerca de (1):

La primera de aquellas razones (1) se aclara mostrando cómo la premisa faltante en el razonamiento que expusimos en el párrafo anterior, la que dice “*Todo aquello de lo cual su opuesto es falso, es verdadero*”, envuelve el principio de identidad. Para comprender mejor esto será necesario tratar el pensamiento de Kant en lo referente a dicho principio.

Nuestro autor distingue entre dos métodos aceptados para derivar verdades de principios: el directo y el indirecto. A continuación los pasajes en los que esto se expresa:

El primer método de inferencia [el directo] llega a la verdad apelando a la conveniencia entre los conceptos del sujeto y del predicado. Siempre tiene como fundamento la siguiente regla: cada vez que un sujeto, ya sea visto en sí mismo o en su conexión con otras cosas, ponga aquellas cosas que comprende el concepto del predicado o excluya aquellas cosas que son excluidas por el concepto del predicado, se debe concluir que el predicado pertenece al sujeto. Para expresar lo mismo un poco más claramente: cada vez que una identidad entre los conceptos del sujeto y del predicado es descubierta, la proposición es verdadera. Expresado en los términos más generales, como corresponde a un primer principio, el principio dice: *lo que es, es, y lo que no es, no es*. De acuerdo con esto, el principio de identidad

ciertamente gobierna cualquier método directo de argumentación, es, por ello, el primer principio.⁹

Claramente, se trata de lo que nosotros conocemos, gracias en buena parte al mismo Kant, como enunciados analíticos, enunciados en los cuales el predicado está ya contenido en el sujeto. El método indirecto, del que en seguida nos habla nuestro autor, proporciona también verdades analíticas, la diferencia con el anterior es que en vez de buscar directamente la conveniencia entre el sujeto y el predicado de una oración tiene que servirse antes de otra proposición. Así nos lo explica Kant:

Si se pregunta por el método indirecto de inferencia, se descubrirá a fin de cuentas que éste está fundado en el mismo principio gemelo [el de identidad]. Pues siempre se apela a las siguientes dos proposiciones: 1) todo aquello, de lo cual su opuesto es falso, es verdadero; es decir, todo aquello, de lo cual su opuesto es negado, tiene que ser afirmado; 2) todo aquello, de lo cual su opuesto es verdadero, es falso. De la primera de estas dos proposiciones se siguen proposiciones afirmativas, y de la segunda se siguen proposiciones negativas. Si se expresa la primera proposición en los términos más simples se tendrá: *cualquier cosa que no no es, es* [*quicquid non non est, illud est*] (pues el opuesto es expresado por la pequeña palabra ‘no’, y su cancelación está del mismo modo expresada por la pequeña palabra ‘no’). La segunda proposición será formulada de la siguiente manera: *cualquier cosa que no es, no es* (pues aquí una vez más la expresión del opuesto se efectúa mediante la pequeña palabra ‘no’, y la expresión de su falsedad o su cancelación es efectuada, de modo similar, por la misma pequeña palabra). Ahora bien, si, como demanda la ley de los signos, se examina el sentido de los signos contenidos en la primera proposición, entonces, dado que la pequeña palabra ‘no’ indica que la otra ha de ser cancelada, un vez que ambas han sido eliminadas se tendrá finalmente la proposición: *cualquier cosa que es, es*. Y dado que la segunda proposición dice: *cualquier cosa que no es, no es*, es claro que incluso en la prueba indirecta el principio gemelo de identidad es supremo. Éste es, como resultado, el último fundamento de cualquier cognición.¹⁰

⁹ *Ibid.* p. 389: “Prior concludendi ratio ex convenientia notionum subiecti et praedicati veritatem colligit, et semper hanc regulam fundamenti loco substernit: quodcumque subiectum, vel inse vel in nexu spectatum, ea ponit, quae notionem praedicati involvunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est; et idem paulo explicatius: quodcumque identitas subiecti inter ac praedicati notiones reperiuntur, propositio est vera; quod terminis generalissimis, ut principium decet, expressum ita audit: *quicquid est, est, et quicquid non est, non est*. Directae ergo argumentationi omni certe praesidebit principium identitatis, q. e. primum.” Para la traducción al inglés, *vid. The Cambridge Edition of the Work of Immanuel Kant. Theoretical Philosophy, 1755-1770* Traducción de David Walford y Ralf Meerbote. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003, p. 7. La traducción al español es del autor de la presente tesis.

¹⁰ *Idem* : “Si de indirecta concludendi rationi quaeras, idem reperies ultimo substratum principium geminum. Etenim semper provocandum est in hasce binas propositiones: 1) cuiuscunque oppositum est falsum, illud est verum, hoc est, cuiuscunque oppositum negatur, illud affirmandum est; 2) cuiuscunque oppositum est verum, illud est falsum. Quarum prima propositiones affirmativas, altera negativas pro consecutariis habet. Priorem propositionem si terminis simplicissimis efferas, ita habebis: *quicquid non non est, illud est*, (quippe oppositum exprimitur per particulam *non*, remotio itidem per particulam *non*.) Posteriorem sequenti ratione informabis: *quicquid non est, non est*, (nempe hic iterum vox oppositi effertur per particulam *non*, et vox falsitatis s. remotionis pariter per eandem particulam). Si nunc, lege characteristicam ita exigente, vocum priore propositione contentarum vim exsequaris, quia una particula *non* indicat, alteram esse tolledam, utraque deleta tibi prodibit propositi: *quicquid est, est*. Altera autem cum audiat : *quicquid non est, non est*, patet et in

Así, pues, el método indirecto de inferencia presupone el principio de identidad, aun cuando se utilice en él una cierta proposición que parecería originar conclusiones verdaderas analíticas. Tal proposición puede ser cualquiera de las dos mencionadas por Kant, la negativa, de la cual se extraen verdades negativas, o la positiva, de la que se derivan verdades del mismo sentido. El método que considera que el *principio de contradicción* es el principio fundamental, como método indirecto que es, se sirve de la primera de esas proposiciones, la que ya antes hemos mencionado y dice así: *todo aquello de lo cual su opuesto es falso, es verdadero*. Proposición que, como acabamos de ver en la cita, es equivalente a la otra: *cualquier cosa que es, es*. El lado positivo del principio de identidad. Tal es, por tanto, la razón primordial que tiene Kant para dar prioridad al principio de identidad sobre el de contradicción, la cual marcamos con el número (1).

Quizá hubiera sido suficiente transcribir únicamente la cita que hace referencia al método indirecto de inferencia para mostrar los motivos que tuvo Kant para afirmar que el principio de identidad, y no el de contradicción, ocupa el lugar primero en lo referente a los fundamentos del conocimiento humano. Pero en las dos citas que recién hemos transcrito se expresa algo muy relevante, algo que es más importante aún que la elocuente argumentación con la cual se ataca al principio de contradicción, a saber, que se establece con claridad que la verdad depende de la relación entre sujeto y predicado. La verdad no se considera como la concordancia entre objeto y concepto, no está para ser descubierta por la mente humana en un acto de concordancia con la realidad, la verdad pertenece más bien al ámbito de los conceptos y las estructuras gramaticales, al pensamiento. Lo cual es una significativa muestra de la influencia ejercida por el racionalismo sobre el pensamiento temprano de nuestro autor; la sola identificación de lo imposible con lo falso nos habla ya de esta influencia. Tal es justamente el punto de partida de la lucha emprendida por Kant en contra del racionalismo, una aceptación casi plena pero que empieza a mostrar su inconformidad al descubrir la insuficiencia del principio de contradicción para la obtención de proposiciones verdaderas.

Un paso realmente significativo que surge como consecuencia de la preocupación de Kant por el mal uso de los conceptos en la filosofía racionalista atañe directamente al

indirecta demonstratione principium identitatis geminum primas obtinere, consequenter omnis omnino cognitinis ultimum esse fundamentum.” Para la traducción al inglés, *vid. ídem*.

tema de nuestro estudio, al concepto de Dios. Kant extrae como una consecuencia de la argumentación en la que se sustituye el principio de contradicción por el de identidad, la idea de que Dios no necesita razonar. Se trata, como es evidente, de un duro golpe para la concepción tradicionalista del ser supremo, concepción que el propio Kant compartía, con intensidad mayor al inicio de su carrera pero tendente a decrecer a lo largo de ella. En el punto exacto al que nos estamos refiriendo, la idea de que Dios no necesita razonar convive con aquella otra según la cual Él tiene una mente, mente de la que ha surgido la creación entera. Trataremos de explicar esta convivencia con algo de detalle, por lo pronto recuperemos el pasaje en el que explica nuestro autor su descubrimiento:

Quizá esta investigación pueda parecer a algunos sutil y elaborada e incluso superflua y carente de toda utilidad. Y si están pensando en su fertilidad para generar corolarios, tienen mi asentimiento. Pues la mente, aún cuando no esté instruida acerca de la existencia de tal principio [el de identidad], no puede sino emplearlo en todas partes de forma espontánea y en virtud de una cierta necesidad de su naturaleza. Pero ¿no es acaso trazar la cadena de verdades hasta su vínculo final una materia digna de investigación? Y ciertamente una investigación como ésta, que inquiere más profundamente en la ley que gobierna el razonamiento de nuestra mente, no ha de ser despreciada. Pues, para mencionar un solo punto, dado que todo nuestro razonamiento es equivalente al descubrimiento de la identidad entre sujeto y predicado, ya sea tomados en sí mismos o en relación a otras cosas, como parece indicar la regla última de las verdades, puede verse que: Dios no tiene necesidad de razonar, pues, como todas las cosas están expuestas de la manera más clara posible a su mirada, el mismo acto de representación es el que presenta a su entendimiento las cosas que están en acuerdo o las cosas que no; tampoco necesita Dios el análisis que para nosotros se hace necesario debido a la noche que oscurece nuestra inteligencia.¹¹

El anterior es un pasaje sumamente bello, en primer lugar por la elegante manera en que habla Kant sobre el valor de su teoría. Sabe que su principio no es uno del que puedan derivarse múltiples proposiciones, lo que seguramente sería aplaudido por los filósofos racionalistas, y por ello concuerda con quienes puedan pensar que su doctrina es superflua a la vez que estéril. Sin embargo, sabe también que su investigación ha sido más profunda y que ha llegado a la raíz misma de la razón humana, lo cual le permite hacer afirmaciones

¹¹ *Ibid.* p. 391: “Poterat forte cuiquam haec disquisitio, sicuti subtilis et operosa, ita etiam supervacanea et ab omni utilitate derelicta videri. Et si corollarium fecunditatem spectes, habes me assentientem. Mens enim, quanquam tale principium non edocta, non potest non ubi sponte et naturae quadam necessitate eodem uti. Verum nonne ideo digna erit disquisitione materia, catenam veritatum ad summum usque articulum sequi? Et certe hac ratione legem argumentationum mentis nostrae penitus introspicere non vilipendendum est. Quippe ut unicum tantummodo allegem, quia omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subiecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet, hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae convenient vel non convenient, idem actus representationis intellectui sistit, neque indiget analysi, quemadmodum, quae nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 10.

tan significativas como aquella con respecto a Dios. En segundo lugar, es un pasaje bello porque en él se puede apreciar la esencia misma de la filosofía kantiana. Es la separación entre Dios y el hombre, la eliminación paulatina de la concepción antropocéntrica del primero, la clara definición de las limitaciones propias del segundo. Kant se ha atrevido a negar a Dios el razonamiento y, con ello, ha dado lugar a una propiedad exclusiva del hombre, cierto es que diminuta.

Hemos visto cómo se inaugura la ruta que habría de recorrer Kant en los años posteriores, la de investigar los límites de las facultades intelectuales humanas y descubrir de forma simultánea las concepciones erróneas referentes a la divinidad. Sin embargo, por aquella época, es notorio el modo que tiene de concebir a Dios; como un ser existente omnisapiente. En la *Dilucidatio*, hemos dicho, conviven los primeros despuntes de la filosofía crítica junto con concepciones netamente dogmáticas heredadas del racionalismo y de la teología escolástica. Lo anterior es patente en el hecho de que al interior de la obra se puede observar cómo, luego de desplazar el principio de contradicción, de decir que la verdad es un asunto que se resuelve en la armonía entre sujetos y predicados de oraciones y de afirmar que Dios no necesita pensar, pues a él no le corresponde la razón que es una especie de limitación humana, luego de todo ello, decimos, ofrece Kant una prueba de la existencia de Dios, prueba que, paradójicamente, se realiza mediante el mero concepto. Por ello tiene razón Michelle Grier al decir que:

La tarea que se asume en la *Dilucidatio* (elucidar los principios fundamentales del conocimiento y eliminar cualquier uso impropio de ellos que pueda ser generador de errores metafísicos) progresivamente se transforma en una suma de esa clase de juicios defectuosos que caracterizan los sugestivos pero erróneos argumentos de la metafísica racionalista.¹²

Ocurre que el principio de contradicción en realidad no fue rechazado sino que Kant, por los motivos antes referidos, negó simplemente que fuera el más importante para el conocimiento. Luego, se sirvió frecuentemente de dicho principio en el curso posterior del argumento, instalándose, así, muy cerca de la filosofía racionalista que pretendía criticar. Otro rasgo que hace ver el proceder argumentativo de Kant realmente cercano al de

¹² Grier, M. *Kants doctrine of transcendental illusion*. New York: U.S.A., Cambridge University Press, 2001 p. 20: "The task undertaken in the *Dilucidatio* (to elucidate the fundamental principles of knowledge and to undermine any improper use of those which may be generative of metaphysical error) progressively develops into an account of those kinds of faulty judgements which characterize the compelling yet erroneous arguments of rationalist metaphysics." La traducción al español es del autor de la presente tesis.

la escuela racionalista es el comenzar dando una definición para luego extraer de ella consecuencias diversas. Ese tipo de procedimiento habría de ser eliminado en una obra posterior, pero perteneciente todavía al periodo precrítico, en la que Kant establece el método que creyó era el correcto para la filosofía y que, como es natural, siguió en sus desarrollos filosóficos posteriores.¹³ El punto más importante que allí se indica es la prohibición de comenzar un argumento ofreciendo una definición. Seguramente Kant se dio cuenta de la cantidad de errores que se pueden cometer de ese modo al cometerlos él mismo, como deja constatar la *Dilucidatio*.

3.2. El principio de razón determinante

En la sección que trata sobre el principio de razón suficiente o razón determinante, como prefiere nombrarle Kant, lo primero que encontramos es la definición de la determinación: “*Determinar es poner un predicado al mismo tiempo que excluir su opuesto*”¹⁴. E inmediatamente después se nos proporciona otro enunciado que es también una definición, la de razón, aunque no se le señale como tal. Dice lo siguiente: “Aquello que determina a un sujeto con respecto a cualquiera de sus predicados es llamado la *razón*.”¹⁵. Debemos aclarar que en este contexto el término ‘razón’ no hace referencia a ninguna facultad o actividad humana sino a la “razón de ser”.¹⁶

El primer enunciado indica que la determinación consiste en la relación de predicados *puestos* o *excluidos* con respecto a un sujeto. Para aclarar esto será bueno recurrir a un ejemplo: si tenemos como sujeto de nuestras consideraciones a un pájaro y comenzamos a relacionar distintos predicados con este sujeto según lo que es, veremos que

¹³ La obra a la que hacemos referencia es la que lleva por título *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [Investigación acerca de la claridad de los principios de la teología natural y de la moral] aparecida en 1764. En el capítulo tercero nos ocupamos de dicha obra con algo de detalle, no está demás, sin embargo, mencionar aquí cuáles son las reglas del método que Kant afirma es el correcto para la investigación en filosofía: 1. No se debe comenzar con definiciones a menos que sólo se busque una definición nominal. 2. Se debe distinguir particularmente aquellos juicios que han sido hechos inmediatamente acerca del objeto y que refieren a aquello que uno encontró inicialmente con certeza en tal objeto.

¹⁴ Kant, I. *Op. cit.* p. 391: “*Determinare est ponere predicatum cum exclusione oppositi.*” Para la traducción al inglés, *vid. op. cit.* p. 11.

¹⁵ *Idem.* “*Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio.*” Para la traducción al inglés, *vid. ídem.*

¹⁶ El término latino ‘ratio’ ha sido traducido al inglés con la palabra ‘ground’, lo que evita cualquier confusión; nosotros podríamos utilizar el término ‘fundamento’ con ese mismo fin, sin embargo, es evidente el sentido materialista de los dos últimos términos, que no está en el original.

algunos predicados le corresponden afirmativamente, otros le corresponden negativamente y los opuestos de los predicados que le corresponden, tanto afirmativa como negativamente, simplemente no le corresponden. Al pájaro le corresponde afirmativamente el predicado de tener alas: 'el pájaro tiene alas'. Un predicado que le corresponde negativamente es el de tener manos: 'el pájaro no tiene manos'. Los opuestos de ambos enunciados no le corresponden, es decir, no le corresponden los predicados de no tener alas o de tener manos. Si se quisiera vincular al sujeto con uno de los predicados que no le corresponden surgiría una proposición falsa, como: 'el pájaro tiene manos'. Ahora imaginemos que pudiéramos tener al alcance de nuestra mente absolutamente todos los predicados, tanto afirmativos como negativos, que le corresponden al sujeto 'pájaro'. Teniendo ante nosotros todos esos predicados correspondientes conoceríamos la total determinación del sujeto en cuestión. Pero algo como esto es verdaderamente imposible para una persona, para una mente limitada y finita. No sería imposible, en cambio, para una mente infinita, sumamente capaz, como la mente que se ha creído que tiene Dios. La creencia en una mente de esa naturaleza se encuentra en el fondo de la argumentación kantiana, como un supuesto que conduce sus razonamientos.

Con lo anterior ha quedado claro cómo se encuentra determinado un sujeto con relación a los predicados. Sin embargo, la determinación así entendida, incluso si la consideramos en el nivel extremo de la mente de Dios, no pasa de ser una descripción de la situación en la que cierto sujeto se encuentra de hecho. La segunda definición (la que dice: aquello que determina a un sujeto con respecto a cualquiera de sus predicados es llamado razón) pretende hablarnos del origen de dicha situación y no de su estado actual. Si hay una cierta configuración de los predicados en relación al sujeto y no otra diferente, ello, se piensa, no puede ser gratuito, sino que tiene una *razón*. La razón es, pues, aquello que hace que a un sujeto en particular le correspondan ciertos predicados y no otros.

Luego de expresar las definiciones a las que ya nos hemos referido, Kant se dedica a distinguir entre la razón determinante *antecedente* y la razón determinante *consecuente*, o lo que es lo mismo, entre la razón de *ser* y la razón de *conocer*. La exposición que hace en este punto es poco clara, principalmente en lo referente a la razón de conocer. Dicha falta de claridad probablemente se deba a que Kant intuía ya la importancia de la distinción entre el ser y el conocer, pero no podía exponerla con soltura. Unas pocas citas nos harán

comprender el estado de sus consideraciones en lo referente a la razón o fundamento, en general, y a la distinción entre razón de ser y razón de conocer:

El concepto de una razón, como es comúnmente entendido, establece una conexión y una conjunción entre el sujeto y algún predicado u otro. Una razón, entonces, siempre requiere un sujeto; y también un predicado que ésta pueda unir con el sujeto.¹⁷

Una razón, por lo tanto, convierte lo indeterminado en determinado. Y, dado que toda verdad es generada por la determinación de un predicado en un sujeto, se sigue que la razón determinante es no sólo el criterio de la verdad sino también su origen.¹⁸

Una razón *antecedentemente* determinante es una cuyo concepto precede aquello que es determinado. Es decir, una razón antecedentemente determinante es una en ausencia de la cual aquello que es determinado no sería inteligible. Una razón *consecuentemente* determinante es una que no sería puesta a menos que el concepto que es determinado por ella haya sido ya puesto por alguna otra fuente.¹⁹

De las primeras dos citas hemos de resaltar un par de puntos que son relevantes para nuestro estudio. En primer lugar, debemos notar la muy estrecha vinculación o, por que no decirlo, la identificación entre el lenguaje y el hecho. Esta identificación permite expresar argumentos, referentes a hechos, del modo en el que se expresan consideraciones acerca de relaciones lingüísticas. Esto es, afirmaciones ontológicas, explicaciones acerca del ser de las cosas, se expresan utilizando términos que refieren a los elementos gramaticales del discurso. Así, por ejemplo, al hablar de una cierta relación entre un sujeto y un predicado, lo mismo se hace referencia a la estructura gramatical de una oración que a un objeto del mundo y sus propiedades. La realidad del discurso, realidad conceptual, está confundida con la realidad de los objetos existentes en el mundo extradiscursivo. Se trata, naturalmente, de una herencia de la teología racionalista. Esa confusión es la que dio lugar a la confianza en la certeza de las demostraciones ontológicas, también llamadas pruebas por el concepto, de la existencia de Dios. Dicha identificación es precisamente lo que Kant comienza a criticar cuando hace la distinción entre razón de ser y razón de conocer. Sin

¹⁷ *Ibid.* p. 392: “Notio raionis secundum sensum communem subiectum inter ac praedicatum aliquod nexum efficit et colligationem. Ideo desiderat semper subiectum et, quod ipsi uniat, praedicatum.” Para la traducción al inglés, *vid. ídem*.

¹⁸ *Idem.* “Ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata. Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subiecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium, sed et fons est.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 12.

¹⁹ *Idem.* “Antecedenter determinans est, cuius notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. Consequenter determinans est, quae non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 11.

embargo, critica un error que él mismo comete; lo cual no es algo reprochable cuando representa un paso en el proceso de llevar a la conciencia la raíz misma de ese error.

El segundo punto que hay que resaltar de aquellas citas se encuentra relacionado con el anterior, se trata de la afirmación de que la razón convierte lo indeterminado en determinado. El concepto de este tránsito de la indeterminación a la determinación tiene su origen en la idea de que es la mente de Dios la que de manera activa lleva a cabo la determinación de los objetos reales y hasta de los posibles, lo cual será un tema crucial para la teología. Por ahora apuntemos que la determinación, que se lleva a cabo como una definición de lo que antes era indeterminado, pese a ser explicada en términos lingüísticos, como la determinación de un predicado respecto a un sujeto, es considerada como la fuente misma de la verdad, pues no se trata de la indeterminación en el sentido de la falta de conceptualización de un hecho, sino que es indeterminación en el sentido absoluto, ontológico, del término.

La última de las citas expresa la distinción entre la razón antecedente y la consecuente, es decir, entre la razón de ser y la de conocer. Como hemos dicho antes, tal distinción es expuesta de una manera confusa. Lo que se puede comprender con claridad es que la razón de ser tiene primacía ontológica sobre la razón de conocer; que aquella nos habla de la esencia misma de las cosas mientras que la segunda solamente del conocimiento que podemos tener de ellas; y que, además, la primera hace referencia a las leyes o principios legales de los acontecimientos, mientras que la segunda a las instancias particulares, contingentes, en las que tales principios se manifiestan.²⁰ Lo que realmente no queda claro es si estas dos clases de razones son efectivamente distintas, si pertenecen a dos ámbitos diferentes de la realidad, esto es, a las cosas mismas una y a la mente humana la otra, o si por el contrario, se trata de dos aspectos distintos de una misma realidad indiferenciada, constituida por pensamiento y realidad esencial en igual medida. Si optáramos por la primera alternativa estaríamos cometiendo un error al intentar atribuirle al Kant de este periodo ideas propias del periodo crítico; por otro lado, si nos inclinamos por la segunda, podemos estar ignorando las agudas intuiciones que Kant deja ver en relación

²⁰ Esto último queda claro en la exposición de Kant con un par de ejemplos, el más ilustrativo tomado de las ciencias físicas, pero podemos remitirnos también a la *Naturgeschichte* en donde se muestran con claridad las aspiraciones que nuestro filósofo, influido por Newton, tenía respecto a encontrar *el principio de orden* subyacente a la naturaleza.

con la distinción entre lo real y lo meramente conceptual. En fin, podemos decir que lo confuso de la exposición se debe a que el pensamiento de Kant por esta época se encontraba en el momento justo de una transición, con intuiciones nuevas y vigorosas pero sin los medios adecuados para expresarlas a cabalidad. De lo anterior es un magnífico ejemplo el intento de demostración de la existencia de Dios contenido en la *Dilucidatio*.

Considerando lo antes dicho, a saber, que la verdad depende de la relación entre sujeto y predicado y que esta relación expresa, además, una determinación de carácter ontológico, no encontramos nada nuevo en una afirmación como la siguiente: “hay algo en cada verdad que determina la verdad de la proposición por medio de la exclusión del predicado opuesto”²¹, ese algo, evidentemente, es la razón determinante, una especie de sustrato fijo, esencial, surgido de la determinación particular de un ente. No es inútil subrayar, sin embargo, que aquello que hace que la verdad de una proposición sea verdad es la razón determinante *antecedente*, y no, claro está, la *consecuente*, “pues, ciertamente, una razón consecuentemente determinante no hace que la verdad sea, sino que solamente la explica.”²²

3.3. La demostración ontológica de la existencia de Dios.

Las proposiciones VI y VII de la *Dilucidatio* son aquellas en las que, según nos dice el propio Kant, se trata de las razones que determinan la existencia. En ellas también se trata directamente el tema de la divinidad.

La proposición VI es como sigue: “*Que algo tiene la razón de su existencia en sí mismo, es absurdo.*” Y su demostración se expresa así:

Pues, lo que sea que contenga en sí la razón de la existencia de algo, es la causa de eso algo. Supóngase, por consiguiente, que hay algo que tiene en sí mismo la razón de su propia existencia, ello será, entonces, la causa de sí mismo. Dado que, sin embargo, el concepto de una causa es previo al concepto de aquello que es causado, el segundo siendo posterior al primero, se seguirá que la misma cosa será simultáneamente anterior y posterior a sí misma, lo cual es absurdo.²³

²¹ *Ibid.* p. 393 “In omni itaque veritate est quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 13.

²² *Ibid.* p. 394 “...siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit, sed explanat.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 14.

²³ *Idem.* “Prop. VI. Existentiae suae rationem aliquid haber in se ipso, absonum est.

Quicquid enim rationem existentiae alicuius rei in se continet, huius causa est. Pone igitur aliquid esse, quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.” Para la traducción al inglés, *vid. idem.*

Lo primero que debemos decir de esta demostración es que se basa en el principio de contradicción. Como es notorio, se trata de un argumento por reducción al absurdo, que es precisamente la clase de argumentación que con más frecuencia se sirve del principio de contradicción. En el caso concreto, una vez encontrada la contradicción entre el concepto de una causa, que implica la sucesión temporal entre la causa y lo causado, y el hecho de que algo que fuera causa de sí mismo tendría que ser la causa y lo causado simultáneamente, se niega el supuesto de inmediato. Kant es, sin embargo, cuidadoso y no formula un enunciado positivo –en consonancia con su crítica al método indirecto que ya hemos mencionado– pues aunque la proposición “*Que algo... es absurdo*”, es un enunciado ciertamente afirmativo, esto es, no hay ninguna negación en su estructura gramatical, oculta, sin embargo, una negación en el concepto ‘absurdo’.

En segundo lugar es importante señalar que en el argumento el concepto de causalidad es introducido mediante una simple definición. En ningún momento anterior en el curso de la *Dilucidatio* había sido mencionado dicho concepto y es que, en realidad, no había forma justificada alguna de aludirlo. Por ello Kant necesitó valerse en este punto de una definición que de forma injustificada establece que contener la razón de la existencia de algo significa lo mismo que ser la causa de ese algo. En la exposición de la razón determinante antecedente como condición necesaria para la verdad y como aquello que hace que algo sea lo que es y no otra cosa, no está implicado de ningún modo el que esa característica esencial, es decir, la razón determinante, provenga de algo distinto a la cosa misma en cuestión. La razón determinante antecedente nos habla de la condición en la que cierto sujeto se encuentra de hecho en relación con todos los predicados que le corresponden, de su esencia, si se quiere, y lo hace en un nivel más profundo que aquel en el que lo haría una razón consecuente. Sin embargo, esa determinación esencial de cierto objeto no nos habla de nada más que de ese mismísimo objeto; el que éste se encuentre, en aquello que constituye su razón antecedente, vinculado con algo diferente a él mismo sólo puede afirmarse mediante la introducción de la noción de causalidad, cuya única función es precisamente la de vincular dos objetos en un orden de prioridad temporal y cualitativa. Así, pues, el concepto ‘razón de existencia’ se asienta en inseparable unión con el concepto

de causalidad, y éste, a su vez, ha sido introducido mediante una simple definición, al más puro estilo racionalista.

Una vez introducido el concepto de causalidad el argumento en contra de la idea de que algo tenga en sí mismo la razón de su existencia se deja llevar con facilidad. La causalidad, como decíamos, implica la prioridad temporal de uno de los miembros de la relación causal, esto aunado al principio de contradicción, de acuerdo con el cual nada puede ser simultáneo y no simultáneo al mismo tiempo, conduce a la negación de la *causa sui*. Así, pues, nada puede ser causa de sí mismo, ni siquiera Dios.

Diversos comentaristas han visto una nota sobresaliente del Kant de la *Dilucidatio* en el hecho de que haya limitado la universalidad del principio de razón suficiente, al excluir a Dios del campo de aplicación de dicho principio, contraviniendo con ello la usanza de la metafísica racionalista. Kant acepta el principio pero niega que sea aplicable también al ser divino, es decir, niega que este ser tenga una razón antecedente determinante aún si se la piensa como encerrada en él mismo, según hemos visto en los párrafos anteriores. A continuación transcribimos casi en su totalidad el Escolio de la proposición VI, pues ahí se manifiestan de forma maravillosa más ideas de Kant en torno a este asunto:

Encuentro, en efecto, repetidamente expresado en las enseñanzas de los filósofos modernos el punto de vista según el cual Dios tiene la razón de su existencia puesta en Sí mismo. Por mi parte, me encuentro incapaz de mantener esta opinión. Parece que a estos buenos hombres les es muy difícil negar que Dios, el último y más completo principio tanto de las razones como de las causas, tenga en sí mismo su razón. Por tanto ellos mantienen que, como no se puede aseverar una razón de Dios externa a Él, se sigue que contiene oculta en su interior, la razón de Sí mismo. Pero no puede haber nada más lejano de la sana razón que esto. Pues cuando en una cadena de razones se ha alcanzado el principio, es autoevidente que se llega a un alto y el cuestionamiento es llevado a su fin por la completud de la respuesta. Por supuesto, sé que se está apelando al concepto mismo de Dios, y que lo que se afirma es que la existencia de Dios es determinada por tal concepto. De cualquier modo, puede fácilmente ser visto que esto ocurre idealmente, no realmente. Formad para vosotros mismos el concepto de uno u otro ser en el cual haya una totalidad de realidad. Tiene que concederse que, dado dicho concepto, la existencia también tiene que ser atribuida a este ser. De acuerdo con lo anterior, el argumento procede así: si todas las realidades, sin distinción de grado, están unidas unas con otras en un cierto ser, entonces ese ser existe; pero si todas esas realidades son solamente concebidas como unidas unas con otras, entonces la existencia de ese ser es también solamente una existencia en ideas. El asunto que estamos discutiendo debe, por tanto, más bien ser formulado como sigue: al formar el concepto de un cierto ser, al cual llamamos Dios, hemos determinado dicho concepto de tal modo que la existencia está incluida en él. Por tanto, si el concepto que hemos concebido por anticipado es verdadero, entonces también es verdadero que Dios existe.²⁴

²⁴ *Idem*. “Equidem invenio in recentiorum philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem existentiae suae in se ipso habere positam; verum egomet assensum ipsi praebere nolim.

Además de la negación rotunda de la tesis según la cual Dios habría de tener en sí mismo la razón de su propia existencia, el pasaje recién citado muestra cuatro puntos que son relevantes para el tema de nuestro interés: 1. Se trata de una refutación de la prueba cartesiana de la existencia de Dios. 2. Kant afirma de modo francamente dogmático que el fin de los cuestionamientos se da por la completud de la respuesta. 3. Hay una manifiesta distinción entre lo real y lo conceptual. 4. Se invierte el modo habitual de inquirir la verdad de los conceptos.

1. La prueba cartesiana de la existencia de Dios es una prueba por medio del concepto, que también ha sido llamada prueba ontológica. Los comentaristas coinciden en señalar que Kant puede realizar la crítica a esta prueba gracias a la efectuada distinción entre la razón de ser y la razón de conocer. Citemos por ejemplo a Gemma Vicente quien ha escrito:

Una vez encontrada la distinción entre la razón de ser y la razón de conocer, Kant tenía que criticar el argumento ontológico cartesiano; pues la existencia ya no es una nota de la *ratio cognoscendi* sino la posibilidad de la misma.²⁵

Del mismo modo, Michelle Grier comenta que “la afirmación de que la razón de conocer es limitada y no puede determinar la existencia de las cosas provee las bases para el criticismo de Kant respecto del argumento ontológico.”²⁶ Para ponerlo de una manera sencilla: la prueba cartesiana descansa sobre la creencia de que los objetos de pensamiento tienen realidad existencial por el sólo hecho de tener realidad conceptual; y Kant, mediante

Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet. Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis cuiusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omne sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur. Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cuiusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque, illum existere.” Para la traducción al inglés, *vid. idem*.

²⁵ Vicente Arregui, *Gemma Dios y hombre en el Kant precrítico* España, Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987 p. 96.

²⁶ Grier, M. *Op. cit.* p. 22: “The claim that the ground of knowing is limited and cannot determine the existence of things provides the basis for Kant’s criticisms of the ontological argument.” La traducción al español es del autor de la presente tesis.

la distinción entre razón de ser y razón de conocer, se da cuenta de que los objetos de pensamiento por el simple hecho de tener realidad conceptual no tienen asegurada realidad existencial ninguna. Pero hay que poner cuidado en no atribuir al Kant de este periodo nociones que pertenecen a un momento posterior de su doctrina²⁷, como parecen hacer las autoras citadas. Pues aun cuando Kant habla de la razón de conocer como aquella que es posterior y dependiente de la razón de ser, sigue comprendiendo esta razón de ser de un modo marcadamente conceptual. Esto quiere decir que, si bien es cierto que distingue entre dos niveles diferentes de razones, considera, sin embargo, ambos niveles como pertenecientes a una misma realidad en la que lo existente y lo conceptual no están separados, antes bien lo último antecede y fundamenta lo primero. Tenemos bastantes elementos para afirmar que ello es así, aunque, en general, la argumentación de Kant a este respecto, como hemos dicho antes, es un tanto confusa.

2. Resulta verdaderamente sorprendente encontrarse en un texto kantiano con una afirmación como la siguiente: “cuando en una cadena de razones se ha alcanzado el principio, es autoevidente que se llega a un alto y el cuestionamiento es llevado a su fin por la completud de la respuesta.” En el periodo crítico una frase semejante no tendría cabida, a no ser para refutarla y hacer mofa de ella. Pero en la cita de la *Dilucidatio* recién transcrita es expresada con la seguridad que se tiene de lo evidente, e incluso le sirve a Kant para señalar que lo contrario a un pensamiento como éste se encuentra muy lejos de la sana razón. No cabe duda que la reflexión de nuestro autor hubo de experimentar fuertes cambios a lo largo de su vida. Se trata de una afirmación dogmática, pues de ella no se da explicación alguna y se afirma, en cambio, que es autoevidente. Ahora bien, pensemos en el cuestionamiento humano, concretamente en la pregunta ‘¿por qué?’, pregunta que interroga por las causas, por los orígenes, por las razones determinantes, para decirlo con Kant. Dado cualquier dato, puede formularse a partir de él una pregunta que interroge por su razón: ¿por qué...? Sea cual sea la respuesta que se dé a esa cuestión, en cualquier contexto, ella abre siempre la posibilidad de formular una nueva pregunta similar. Cualquier respuesta que se dé a una pregunta, por el mismo hecho de que trae consigo la posibilidad de la formulación de una nueva pregunta, es incompleta; nunca puede, por ende, darse una

²⁷ La distinción tajante entre ser y conocer comienza en el *Bweisgrund* de 1763 y sólo podrá completarse con el trabajo entero del periodo crítico.

respuesta total. Pero para que Kant descubra que dicho cuestionamiento está constituido por estructuras lógicas ciegas e insaciadas, exclusivas de la mente humana, falta todavía el arduo camino de la *Crítica*. La afirmación de la que hablamos no es más que una reliquia del pensamiento kantiano que nos muestra hasta que punto estaba este autor inmerso en consideraciones dogmáticas de las que habría de desprenderse.

3. Pero si bien es cierto que en este periodo Kant sostiene, de uno u otro modo, concepciones heredadas próximas a ser expulsadas de su pensamiento, es cierto también que expresa, aunque de forma ingenua, algunas ideas que se irán desarrollando paulatinamente hasta ocupar el papel central en su filosofía. Lo cual se deja ver en la muy característica manera que tiene de refutar la prueba ontológica de la existencia de Dios. Es imposible no aplaudir esa chispa de genialidad que le llevó a afirmar que la existencia de un ser que sólo es *concebido* como existente es también solamente una existencia en ideas, una existencia para la concepción, y no una existencia efectiva. Este razonamiento que en la *Dilucidatio* ocupa nada más que un lugar secundario, se convertiría con el tiempo en el núcleo de la filosofía kantiana. La distinción entre lo existente y lo conceptual²⁸ es probablemente el mayor logro que consigue Kant en relación con la metafísica racionalista de su época; es al mismo tiempo el punto más alto de la *Dilucidatio*, pues en el curso posterior de la obra Kant comete el error de realizar un intento de prueba de la existencia de Dios por medio de meros conceptos.

4. Kant cayó en la trampa racionalista, ante la cual estaba levantando ya la cabeza para protestar; seguramente no alcanzó a vislumbrar todavía ni lo extendido del error –al grado que hubo de cometerlo él mismo–, ni lo potente de su protesta. Sin embargo, es posible percatarnos de un avance en el camino hacia la filosofía crítica, hacia el despertar del sueño dogmático –como se acostumbra decir–, en su novedoso modo de plantear la prueba. Pues, aunque ésta última es por el concepto, el enfoque con el que se plantea es radicalmente distinto a lo realizado por sus antecesores. De ello podemos percatarnos al final del Escolio citado, cuando dice:

“El asunto que estamos discutiendo debe, por tanto, más bien ser formulado como sigue: al formar el concepto de un cierto ser, al cual llamamos Dios, hemos determinado dicho

²⁸ Es mejor no utilizar en este punto el término ‘ideal’, que correspondería con el uso que Kant hace de la expresión ‘existencia en ideas’, debido al significado que comúnmente se le da, sobre todo en consideración a la obra tardía del autor. El término ‘conceptual’ tiene la virtud de hacer énfasis en que se trata de una elaboración de la mente humana.

concepto de tal modo que la existencia está incluida en él. Por tanto, si el concepto que hemos concebido por anticipado es verdadero, entonces también es verdadero que Dios existe”

Se trata, pues, de buscar aquello que haga verdad un concepto formado, una existencia que sea compatible con nuestro concepto, y no tan sólo su armonía interna, esto es, la no contradicción en la constitución del mismo. A ello se dedica Kant en la prueba que ofrece, como veremos más tarde. Pero antes de pasar a analizar la prueba es oportuno citar un Corolario perteneciente todavía a la proposición VI, en él se expresa lo que Kant cree que puede constituir la evidencia que haga verdadero el concepto de la divinidad que se ha preformado. Dice así:

Si de algo, por tanto, se dice que existe con absoluta necesidad, ese algo no existe gracias a alguna razón; existe porque lo opuesto no puede ser pensado de ningún modo. Esta imposibilidad de lo opuesto es la razón de conocer su existencia, pero carece por completo de una razón determinante antecedente. *Existe*; y, respecto a ello, haber dicho y concebido eso, es suficiente.²⁹

Por todo lo anterior queda claro, primero, que Dios no tiene causa ni siquiera en sí mismo; segundo, y en estrecha relación con lo anterior que tampoco tiene razón antecedente alguna; tercero, que sí tiene una razón consecuente, esto es, una razón de conocer; cuarto, que dicha razón de conocer es la inconcebibilidad de lo contrario de algo; y, por último, que con sólo concebir la existencia de Dios, y por tratarse de este ser, es suficiente para afirmar que existe. Para expresarlo en pocas palabras: Kant se da cuenta de que es imposible una prueba por medio de la comprensión de la razón determinante, una prueba genética –como él mismo habría de llamarle–, pero está dispuesto, sin embargo, a sostener una prueba sirviéndose tan sólo de la razón consecuente, la razón de conocer. Veremos cómo busca Kant dicha razón, es decir, cómo busca algo cuyo contrario sea imposible de concebir. Pero, ¿no es contradictorio sostener una prueba que se base sólo en la *razón de conocer*, cuando se ha dicho que aquello que solamente es *concebido* como existente existe también sólo *en ideas*? No lo es si se cree que la razón de conocer es el relato accesible de lo real, no un mero concepto, sino algo que surge de la evidencia empírica y remite a lo que es real en el sentido más fuerte del término. Tal como en la física

²⁹ Kant, I. *Op. Cit.* p. 394 “Quicquid igitur absolute necessario existere perhibetur, id non propter rationem quandam existit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Haec oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi existentiam, sed ratione antecederente determinante plane caret. *Existit*; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit.” Para la traducción *vid. op. cit.* p. 14.

a partir de una razón de conocer (la caída de los cuerpos) se logra acceder a la razón de ser (la gravitación universal), Kant pretendía encontrar una evidencia que fungiera como razón de conocer de aquel principio intangible supremo que se denomina Dios. Los problemas vienen, el error metafísico le invade, cuando, para pasar de la evidencia óptica al principio intangible, se sirve de un mero concepto, cometiendo sin darse cuenta la misma falta que criticó en el argumento ontológico. Veamos ahora la prueba.

La proposición VII de la *Dilucidatio* es aquella en la que Kant ensaya su demostración de la existencia de Dios. Veremos que esta concepción de la prueba es la más relevante en el periodo precrítico, pues pese al hecho de que Kant intentó proporcionar en diversos escritos, como en la *Naturgeschichte*, pruebas del tipo físico-teológico, es en la prueba aparecida en la proposición VII de la *Dilucidatio* en la que, quizá por su notable originalidad, depositó las mayores esperanzas. Lo cual se puede constatar en la importancia que tiene para nuestro autor dar a esta prueba el mayor desarrollo posible, no en la *Dilucidatio*, en donde se presenta un tanto a la ligera, sino en el texto que lleva por título *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Más adelante tendremos la oportunidad de analizar dicho texto, por ahora recuperemos aquella proposición VII con su correspondiente demostración:

Hay un ser cuya existencia antecede a la mera posibilidad tanto de sí mismo como de todas las cosas. De este ser se dice, por tanto, que existe con absoluta necesidad. Este ser es llamado Dios.

La posibilidad sólo es definible como la no repugnancia en la combinación de ciertos conceptos, de tal modo que la noción de posibilidad es resultado de una comparación. Pero en cada comparación las cosas que se habrán de comparar tienen que ser asequibles para dicha comparación, y donde nada se da no hay espacio ni para la comparación ni, en correspondencia con ello, para el concepto de posibilidad. Siendo este el caso, se sigue que nada puede ser concebido como posible a menos que lo que sea real en cada concepto posible exista y exista, por cierto, con absoluta necesidad. (Pues si se niega esto, nada sería posible; en otras palabras, no habría nada más que lo imposible.) Además, es necesario que esta realidad omnímoda esté unida en un ser simple.

Pues supóngase que estas realidades, que son la materia, por así decirlo, de todos los conceptos posibles, se encontraran distribuidas entre algún número de cosas existentes; se seguiría que cada una de esas cosas tendría su existencia limitada en cierta manera. En otras palabras, la existencia de cada una de estas cosas estaría combinada con ciertas privaciones. La necesidad absoluta no es compatible con privaciones como lo es con realidades. Las privaciones, sin embargo, pertenecen a la completa determinación de una cosa, y sin esta completa determinación dicha cosa no podría existir. Siendo así, se sigue que las realidades de esta manera limitadas existirían de forma contingente. De acuerdo con esto, es un requerimiento para su absoluta necesidad que ellas existan sin limitación alguna, en otras palabras, que ellas constituyan un ser infinito. Dado que la pluralidad de este ser, si se quisiera imaginar semejante cosa, sería una repetición hecha cierto número de veces y, por

ello, una contingencia opuesta a la absoluta necesidad, debe concluirse que un solo ser tal existe con absoluta necesidad. Así, hay un Dios y sólo uno, el principio absolutamente necesario de toda posibilidad.³⁰

Si entramos en el juego de Kant, es decir, si aceptamos sus planteamientos en lo general, podemos decir que estaba cometiendo un error al creer haber demostrado la existencia de Dios mediante el argumento precedente. No se rechace por el momento el argumento mismo sino sólo su conclusión: que hay un Dios. Pues con este argumento lo que acaso habría podido demostrarse es la existencia de un ser infinito y absolutamente necesario, pero si consideramos el concepto de este ser en relación con el concepto usual de Dios, vemos inmediatamente que no son equivalentes. No sería correcto decir que para Kant Dios fuera ese ser infinito y necesario sin más, sobre todo en vista de las reiteradas ocasiones en las que habla de Éste como un ser con voluntad e inteligencia, características que obviamente no están comprendidas en el concepto de un ser infinito y necesario. Podría objetarse a Kant esta insuficiencia de su prueba; podría, si no hubiera que señalar un error de mayor importancia, anterior al de la conclusión. En consideración a dicho error es imposible siquiera evaluar lo significativo de la conclusión del argumento.

Es común para nosotros, y para Kant lo era, naturalmente, considerar el concepto de lo posible como poseedor de una extensión mayor que la del concepto de lo real. Pues todo lo real es posible, pero no todo lo posible es real. Es posible vivir en una ciudad, del mismo modo es posible comer tres veces al día, es posible incluso que el lector o lectora de este escrito viva de hecho en una ciudad y coma tres veces al día, pero también es posible que

³⁰ *Ibid.* p. 395: “Prop. VII. Datur ens, cuius existentia praevert ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.

Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam iunctarum non repugnantia absolvatur adeoque possibilitatis notio collatione resultet; in omni vero collatione quae sint conferenda, suppetant necesse sit, neque ubi nihil omnino datur, collationi et, quae huic respondet, possibilitatis notioni locus sit: sequitur, quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale, existat, et quidem (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. nonnisi impossibile foret,) existet absolute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente adunata sit necesse est.

Pone enim haec realia, quae sunt possibilium omnium conceptuum velut materiale, in pluribus rebus existentibus reperiri distributa, quodlibet harum rerum haberet existentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis iunctam; quibus cum absoluta necessitas non perinde ac realitatibus competat, interim ad omnimodam rei determinationem, absque qua res existere nequit, pertineat, realitates hac ratione limitatae existerent contingenter. Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni limitatione existant, hoc est, ens constituent infinitum. Cuius entis cum pluritas, si eam fingas, sit aliquoties facta repetitio, hinc contingencia absolutae necessitati opposita, nonnisi unicum absolute necessario existere statuendum est. Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 15-16

haya vida en otros planetas o que un meteorito destruya la civilización entera al estrellarse con la Tierra. Vivir en ciudades, comer varias veces y leer escritos, son actos que sabemos reales porque los hemos experimentado como tales, no así el vivir, propio o ajeno, en otro planeta ni la destrucción de nuestra civilización. La posibilidad se entiende como un tipo de compatibilidad entre ciertos conceptos combinados. Cuando un par –o un grupo– de conceptos se repugnan entre sí, cuando hay un conflicto entre ellos, una contradicción, aquello que habría de ser referido, por la unión de ambos conceptos en uno solo, es imposible. Un ejemplo de lo imposible sería el que un hombre coma un planeta o el que un meteorito lea este escrito. Cuando entre dos conceptos, en cambio, no hay contradicción, cuando su unión se da sin repugnancia mutua, no importa si no hay efectivamente un objeto real al que el concepto surgido de tal unión haga referencia, dicho objeto es posible –tal es el ejemplo de la destrucción de la civilización por un meteorito. Por otra parte, si efectivamente hay un objeto al que la mencionada combinación de conceptos haga referencia, entonces lo contenido en ese concepto es posible pero, además, es real.

Una de las ideas rectoras del pensamiento de Kant, como hemos podido comprobar en páginas anteriores, es aquella según la cual, la naturaleza, y en general todo lo existente, se encuentra sometida a una cierta regulación, se gobierna mediante leyes definidas. Kant tenía como uno de sus más caros propósitos demostrar, en contra de la creencia popular de su época, que la naturaleza, gracias a los principios legales que la determinan, se ha bastado a sí misma para mantenerse en un proceso de constante desarrollo hasta llegar al punto en el que actualmente se encuentra, sin que para ello fuese necesaria la constante intervención divina. La filosofía natural newtoniana, sabemos, le brindó un ejemplo inspirador en lo que a la legalidad gobernante de la naturaleza se refiere. Tenía en mente el hecho de que, sin importar las múltiples y aparentemente azarosas situaciones del acontecer natural, ciertas condiciones se cumplen a la manera de verdaderas leyes. Así que se decidió a buscar lo verdadero de las cosas más allá de su simple presencia física, de su mera existencia contingente y, es prudente decirlo aquí, más allá de su realidad. Dejándose ver en buen acuerdo con el racionalismo, nuestro autor dio preferencia a lo puramente lógico sobre lo empírico.

Kant vio en el concepto de lo posible, que, según decíamos, rebasa por mucho en su extensión al de lo real, la vía para sacar a la luz aquel principio subyacente a todo. En vez

de realizar una demostración de la existencia de Dios partiendo de los objetos existentes reales –del conjunto de todos ellos, si se quiere– y conseguir tan sólo una prueba físico-teológica de las que con tanta frecuencia y naturalidad se han ofrecido en la historia del pensamiento humano, en vez de eso, decimos, quiso asegurar el fundamento de su prueba en los principios que dan coherencia a todo lo real e incluso determinan lo que es posible y lo que no. Sin embargo, cometió un error al habérselas con el concepto de posibilidad. Veamos el argumento recién transcrito con mayor detenimiento.

El enunciado inicial de la demostración dice así: *La posibilidad sólo es definible como la no repugnancia en la combinación de ciertos conceptos, de tal modo que la noción de posibilidad es resultado de una comparación.* En primer lugar nos dice Kant que la posibilidad se define como la no repugnancia en la combinación de ciertos conceptos. Para ponerlo de otro modo: lo que no es contradictorio es posible. Hasta aquí el asunto se comprende perfectamente. Pero inmediatamente después nos dice que, por ser la posibilidad dicha falta de repugnancia entre conceptos combinados, es ella una noción surgida de la comparación. Esto, pese a ser comprensible, trae consigo una serie de implicaciones de relevancia sin igual para la filosofía kantiana. Al introducir Kant el concepto de ‘comparación’ se introduce también, de forma subrepticia, pero no por ello menos significativa, la referencia a una mente –entendimiento o como quiera llamársele–, que realice la acción de comparar. ‘Comparar’ es un verbo transitivo, es decir, un verbo que “expresa una acción que pasa directamente del sujeto al complemento”³¹, por ello, la sola palabra ‘comparación’ implica ya un sujeto y un complemento. El complemento en este caso es lo comparado, concretamente, los conceptos que son comparados para identificar si se repugnan o no entre sí. Y el sujeto, de acuerdo con lo anterior, es la inteligencia comparadora que toma ciertos conceptos y verifica, comparándolos, si hay repugnancia entre ellos; una vez que llega a la conclusión de que no la hay puede decir tranquilamente: “el objeto referido por el concepto formado de la unión de ambos conceptos en uno solo, es posible.” Tal sería la génesis de la noción de posibilidad.

Tenemos, pues, que la noción de posibilidad surge de la comparación, y que la noción de comparación, por su parte, implica un sujeto que realice la acción de comparar y un objeto o complemento en el que dicha acción recaiga. Ahora bien, si observamos el

³¹ *Pequeño Larousse Ilustrado* México: Ediciones Larousse, 1985 p. 1017.

desarrollo posterior del argumento, veremos que el papel más importante lo juega la implicación del complemento que conlleva el verbo ‘comparar’; pues, nos dice Kant, “en cada comparación las cosas que se habrán de comparar tienen que ser aseguibles para dicha comparación”. Es decir, el comparar requiere lo comparable. Esto da pie a que Kant afirme la existencia de lo comparable, esto es, de lo “real en cada concepto posible”. Abre, de esa manera, un nivel existencial que no es el de lo existente, entendido como lo actual empírico, pero tampoco es el del mero pensamiento humano, es, en cambio, el de la existencia posible, entendida no como lo que *puede existir* sino como lo que *existe* en el modo de la posibilidad. Afirma Kant que lo real de los conceptos comparables no sólo tiene que existir sino que tiene que existir de forma absolutamente necesaria, porque de lo contrario ninguna comparación podría hacerse y nada habría, por tanto, que fuera posible, ya que, repetimos, la noción de posibilidad surge de la comparación. Esa existencia necesaria es la evidencia que Kant buscaba para poder ofrecer una demostración de la existencia de Dios en acuerdo con la innovadora manera de plantearla que se había formulado, o al menos lo creyó así en ese momento. Una vez demostrado que en cada concepto de lo posible algo hay de real existente necesario, Kant pasa a demostrar que ello constituye un solo ser y no múltiples; lo hace poniendo en juego las nociones de necesidad absoluta y limitación que son, nos dice, incompatibles. Como resultado obtiene la noción del ser absolutamente necesario, al que, señalamos antes, equipara con Dios sin que se de una justificación suficiente para hacerlo.

Pero volvamos un poco atrás y pensemos qué noción de posibilidad surge de la comparación. Según decíamos, el verbo ‘comparar’ implica un complemento, pero también un sujeto que realice la acción. Un sujeto, una cierta inteligencia, tiene que realizar la comparación, por ello, el concepto de posibilidad surgido es el de la *posibilidad para una inteligencia*. Pues así como es necesario que haya algo comparable, lo es también el que haya *quién* compare. De no darse dicho sujeto, la comparación tampoco podría tener lugar, y siguiendo la lógica del argumento podríamos decir que, de no darse dicho sujeto, nada sería posible. Kant no presta atención a este hecho pero es, en realidad, el aspecto más importante de toda su filosofía, el famoso giro copernicano, la revolución que viene a dar valor como nunca antes al sujeto; claro está que apenas se encuentra en ciernes. En este punto del pensamiento kantiano la subjetividad trascendental, el idealismo trascendental, ni

siquiera se insinúan, al contrario, el pensamiento de nuestro autor está sumergido en un hiperrealismo, al grado de afirmar la realidad de lo meramente posible. Decíamos, pues, que la noción de posibilidad surgida es la de *posibilidad para una inteligencia*, y si usamos la terminología desarrollada por Kant a lo largo de la *Dilucidatio* hemos de decir que se trata de *la razón de conocer* la posibilidad, es decir, no de aquello que hace *ser* las cosas posibles sino de aquello que permite *conocer* dichas cosas como posibles.

El error de Kant consiste en confundir dos significados, o por lo menos en mantener la ambivalencia, del término ‘posibilidad’. El primer sentido del término hace referencia a la constatación que realiza una cierta mente de la no repugnancia entre dos conceptos; algo como lo expresado en el siguiente enunciado: “el concepto *a* y el concepto *b* no se repugnan, entonces el concepto ‘*a-b*’ es posible.” El segundo sentido del término posibilidad hace referencia a aquello por lo cual los conceptos no se repugnan entre sí, es decir, a la razón de ser de dicha no repugnancia; lo cual se hace manifiesto en el siguiente enunciado: “el concepto ‘*a-b*’ es posible porque el concepto *a* y el concepto *b* no se repugnan entre sí, el concepto *a* y el concepto *b* no se repugnan entre sí porque *x*.” La razón de ser de la no repugnancia entre conceptos (*x*) puede permanecer completa o parcialmente desconocida, el caso es que dicha razón de ser es la que hace que las cosas *sean* posibles, con independencia del conocimiento que se tenga de ello. Tomando lo dicho en consideración, una frase como la siguiente no carece de sentido ni es trivial: “algo es posible porque es posible”. Claro está que en ella se mantiene la ambigüedad del término y, por tanto, sería más preciso expresar su significado así: “algo se conoce como posible porque es posible”. Es fácil notar que el primero de estos dos enunciados está formulado según el principio de identidad, mientras que el segundo está formulado en consideración a la distinción entre razón de ser y razón de conocer, los grandes descubrimientos kantianos de la *Dilucidatio*. Pero ¿por qué si buena parte de ese texto se dedica a la distinción entre ser y conocer, Kant, sin embargo, mantiene en la demostración de la existencia de Dios los sentidos del término ‘posibilidad’ indiferenciados, confusos?

El texto únicamente nos permite comprobar que tal confusión se da. A pesar de que la noción de posibilidad es la de posibilidad *para una mente*, Kant se empeña en atribuirle el sentido de la *razón de ser* de la posibilidad. Este autor, como nosotros, notó que el concepto de lo posible incluye el de lo real, de tal modo que si nada fuese posible nada

habría tampoco real. Y quiso fundar su prueba en el concepto más general y firme, por ello dice: “a pesar de que propiamente hablando no haya lugar para una prueba genética, la prueba está, sin embargo, basada en una consideración más fundamental, esto es, en la posibilidad misma de las cosas”³² Pero, para que lo anterior sea válido, el sentido requerido del término posibilidad usado en la prueba es el ontológico y no el meramente gnoseológico, que es el único que puede obtenerse de la posibilidad como surgida de una comparación.

Quizá Kant no se haya percatado de que estaba cometiendo un error al confundir los dos sentidos atribuibles al concepto de posibilidad, es decir, quizá no se haya dado cuenta de que los estaba confundiendo, pero esto es poco probable si se toma en consideración el ahínco que pone en realizar la distinción entre ser y conocer. Es plausible que él se haya percatado de la confusión, pero en vez de considerarla un error de su razonamiento la sostuviera intencionalmente por estar vinculada a alguna otra idea de singular importancia. Permítasenos aventurar una hipótesis: el sujeto implicado en la comparación de la cual surge el concepto de posibilidad no es ningún ser humano, la inteligencia comparadora no es la de un hombre, sino la de Dios. Pues la mente de Dios habría de ser de tal índole que lo conocido por ella no sería distinto de lo creado por ella y, por tanto, tampoco lo pensado sería distinto de lo que *existente*. No habría diferencia alguna entre el ser y el conocer para la mente creadora de Dios. Así, en el argumento de Kant, la posibilidad ontológica, aquello verdaderamente fundamental de lo que él quiso servirse para demostrar la existencia del ser necesario, no sería diferente de la posibilidad gnoseológica, la única de la que la definición dada en el argumento habla. De ser esto así, de poder darse la identificación entre la posibilidad ontológica y la gnoseológica a partir del concepto de la mente de Dios, el argumento marcharía bien en su desarrollo. La única dificultad, empero, muy grave, sería que en dicho argumento se presupone aquello que quiere demostrarse: la existencia de Dios y una cierta definición de sus propiedades. Esta hipótesis tiene soporte en diversos pasajes en los que se hacen afirmaciones como la siguiente:

³² Kant, I. *Op. Cit.* p. 395 “... quamvis geneticä locus propriere non sit, tamen documento maxime primitivo, ipsa nempe rerum possibilitate, comprobata.” Para la traducción, *vid. op. cit.* p. 16.

Hasta en las características más esenciales de los elementos que forman el caos, se observa un indicio de aquella perfección que llevan en sí desde su origen, puesto que su esencia se deriva de la idea eterna del entendimiento divino.³³

Esta clase de afirmaciones, que sirven para explicar algo pero no son objeto ellas mismas de explicación, son comunes principalmente en la obra más temprana de Kant. Es muy probable que nuestro autor haya mantenido la creencia en lo que fundamentalmente expresa la cita, esto es, en que la esencia de las cosas deriva del entendimiento de Dios. De tal modo que, pese a intentar fijar una prueba de la existencia de Dios en bases más sólidas, las nociones heredadas influyeron con mayor fuerza en él, a tal punto que hubo de cometer la conocida falacia de petición de principio, seguramente de forma involuntaria. Hemos visto ya qué tan oculta se encuentra la presuposición de Dios; pero, el mérito de la sofisticación argumentativa kantiana que no la exime del error.

La prueba ofrecida por Kant es, entonces, una prueba por el concepto, poseedora, ciertamente, de un refinamiento mayor que la cartesiana, pero en el fondo igual a ésta. Queda claro, según lo dicho, que nuevamente Kant comete el mismo error que critica. Pero no hay que ver solamente el lado negativo, pues, en verdad, la *Dilucidatio*, sin importar su escasa extensión, es un texto sumamente rico en progresos, en valiosas intuiciones y despuntes de la inigualable filosofía kantiana.

4. Conclusión.

Hemos visto a lo largo de este capítulo las ideas que en definitiva trazaron el rumbo del pensamiento kantiano. Nos dimos cuenta de que la influencia de la ciencia newtoniana no se da tanto en lo referente al contenido de dicha ciencia como a la forma de la misma. El anhelo de Kant era alcanzar, al igual que la teoría newtoniana lo hizo, el conocimiento de los principios rectores del ser de las cosas, mismos que no se encuentran, sin embargo, en ellas en tanto individualidades sino en su conjunto sistemático. Por otro lado, ha sido posible constatar en qué medida el pensamiento de Kant estaba arraigado en la tradición

³³ *Ibid.* p. 263 “Alleine auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihre Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der Ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist.” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 66.

racionalista y dogmática. La creencia en un Dios inteligente, creador de una realidad inteligible, se halla en vigor en este periodo; como se halla también la creencia en la capacidad de demostrar la existencia de ese ser. Pero es bien cierto que el cuestionamiento de tales creencias comienza a manifestarse.

Lo que hemos visto es el inicio de la síntesis, literalmente, del método newtoniano y la metafísica racionalista; lo que habría de derivar en una de las filosofías más originales e influyentes del pensamiento moderno. Pero, como es común a todo lo que inicia, las dificultades se presentan por doquier. El periodo del pensamiento kantiano que hemos pretendido comprender en este capítulo no es sino el momento más rústico, el punto más burdo del proceso de ensamblaje de aquella síntesis. No resulta extraño, por ello, el que hayamos encontrado a un filósofo que señala en otros los errores que él mismo comete de continuo. La formación de la filosofía kantiana se presenta como una especie de cacería en la que la presa cambia de forma, se transfigura, en la misma medida en la que el cazador se acerca.

II. Una filosofía de transición. La culminación del racionalismo, el comienzo de su destrucción

1. Introducción

En el año de 1763 apareció el libro que lleva por título *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios, a partir de aquí nos referiremos a este texto como *Beweisgrund*). Entre 1755 y 1763 Kant elaboró apenas unos cuantos pequeños escritos, la mayoría de ellos no tienen un lugar significativo en el desarrollo del sistema kantiano³⁴.

Acerca de este periodo de escasa producción escrita nos dice Vleeschauer:

Es un primer periodo de silencio, de ocho a nueve años, del que no sabemos casi nada. La única indicación, bastante vaga después de todo, se nos da en el *Beweisgrund* [Y a continuación cita a Kant]: “Doy aquí la suma de largas reflexiones, pero su exposición es aún imperfecta e incompleta, porque a causa de otras ocupaciones me ha faltado tiempo.” Si este texto merece crédito –¿y por qué hemos de negárselo?– [Continúa Vleeschauer], Kant ha rumiado en silencio el contenido del *Beweisgrund*, donde ciertamente vemos ascender a la superficie todos los problemas dejados en suspenso todavía en la *Dilucidatio* de 1755.³⁵

El segundo periodo de silencio que tuvo Kant duró alrededor de diez años, luego de los cuales apareció la *Crítica de la razón pura* que es su obra más famosa e influyente. En

³⁴ Puede considerarse una excepción el texto *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* en el que Kant se ocupa de criticar el uso de las figuras silogísticas, pues mediante tal uso, nos dice, se llega siempre a conclusiones confusas. Ahí pone atención también en la relación que hay entre las cosas mismas y el concepto que se tiene de ellas, lo cual da lugar a que Kant afirme la prioridad del juicio ante la deducción. Estos temas habrían de desarrollarse finalmente con el correr de los años y, no está demás decirlo, afectan directamente a la concepción de nuestro autor acerca de Dios.

³⁵ Vleeschauer, H. *La evolución del pensamiento kantiano* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1969 p. 33.

el caso que nos ocupa, el producto de un dilatado periodo de silencio, nutrido de largas reflexiones, es el *Beweisgrund*; no ha de extrañarnos, entonces, que sea un texto de mayor sofisticación en comparación con las anteriores obras de Kant. Sin embargo, dicho texto no muestra la ruptura con las ideas antes sostenidas por el autor, sino su desenvolvimiento y sistematización. Como bien dice Vleeschauwer, en el *Beweisgrund* emergen los mismos viejos problemas, no obstante, la solución que se les da tiene mayor sutileza. Para decirlo en pocas palabras, el desarrollo de las antiguas ideas kantianas llega a su punto más alto, que es el mismo en el que comienza su caída.

El *Beweisgrund* es una obra estructurada en torno a la probable demostración de la existencia de Dios; en ella se pretende que armonicen el método deductivo y el método newtoniano. Se ensayan una demostración *a priori* y una *a posteriori* de la existencia de Dios. No es difícil ver que la primera manera se corresponde con el método deductivo racionalista, mientras que la segunda lo hace con el inductivo newtoniano. La vinculación de los dos métodos, o si se prefiere, la aplicación de un método, el newtoniano, al objeto de estudio propio del otro, del racionalista, hubo de convertirse en una nota permanente de la original filosofía kantiana.

En el *Beweisgrund* encontramos el desarrollo de aquella intuición expuesta en la *Dilucidatio*, según la cual lo pensable y lo existente son ámbitos distintos; estrechamente vinculados, es verdad, pero de forma tal que la relación que hay entre ellos no permite, al argumentar, transitar sin restricciones de uno al otro. En esta ocasión Kant no se sirve ya de los conceptos ‘razón de ser’ y ‘razón de conocer’, la explicación dificultosa acerca de la relación que hay entre esos dos tipos de razones queda en el olvido; ahora Kant simple y sencillamente comienza su exposición marcando la diferencia entre lo pensable y lo existente. Hay una clara continuidad entre los conceptos de la *Dilucidatio* y los del *Beweisgrund*, tal como la hay entre una semilla y los primeros verdoros de su planta. Desafortunadamente, la continuidad de la obra kantiana es tal que se encuentra también en lo referente a la confusión de los ámbitos de lo pensable y lo existente. Lo que ocurre es que esa confusión se expone con argumentos más claros y se desarrollan detalladamente conceptos como el de ‘posibilidad’, en los que la confusión se perpetúa. Pero a pesar de estar basado en el mismo error que sus obras anteriores, el *Beweisgrund* muestra cambios

importantes, incluso en lo referente a la actitud filosófica de nuestro autor. Una consideración metodológica nos habla de esa nueva actitud, dice:

Yo procederé como quien busca la definición y se asegura, previamente, de lo que se puede afirmar o negar con certeza acerca del objeto de la definición, aun cuando no sea todavía capaz de precisar en qué consiste el detalladamente determinado concepto mismo.³⁶

El propósito de Kant era dejar atrás el procedimiento según el cual se ofrece de inicio una definición y a continuación se derivan de ella innumerables consecuencias; veremos, sin embargo, que no le fue del todo posible realizarlo, el influjo racionalista tenía aún fuerte presencia. El texto entero está impregnado de cierta humildad respecto del conocimiento, humildad antes inexistente; muestra de ello es el objetivo final que el texto persigue. Lo que en 1755 era presentado como una auténtica demostración de la existencia de Dios, aunque estuviera pobremente desarrollado y fuera tratado de forma accidental, en 1763, con toda su sofisticación, no se presenta sino como un fundamento de prueba, un plausible punto de partida para construir la auténtica demostración. Las palabras de Kant son claras: “No pretendo considerar como una demostración todo lo que voy a decir, ni que vayan a tomarse ya como definiciones las deducciones que haré de los conceptos que maneje.”³⁷

Dedicaremos las siguientes páginas a un análisis detallado de las ideas fundamentales desarrolladas en el *Beweisgrund*. Primero, nos ocuparemos de las ideas de Kant en torno a la existencia, para luego estudiar las pruebas de la existencia de Dios a las que tales ideas dieron lugar. Veremos que la investigación kantiana en torno a la existencia en general dio origen a un nuevo criterio para la formulación de enunciados existenciales que hace imposible cualquier prueba argumentativa de la existencia de Dios; no obstante, veremos también que Kant ofreció un nuevo intento de demostración de tal existencia, con base en la distinción entre los elementos formal y material de la posibilidad. Además se

³⁶ Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t. II p. 71: “Ich werde so verfahren als einer, der die Definition sucht und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe.” Para la traducción, *vid.* Kant, I. *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, trad. de José María Quintana Cabanas. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989, p.52.

³⁷ *Ibid.* p. 66: “Eben so wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen.” Para la traducción, *vid. Ibid.* p. 46.

constatará el modo en que la argumentación de Kant, si bien tuvo la intención de avanzar siempre contando con el soporte de algún dato objetivo, termina convirtiéndose en una argumentación meramente metafísica en la que el dogmatismo se hace presente a través de la introducción arbitraria de definiciones.

2. La distinción entre lo existente y lo pensable. Un pensamiento entre dos épocas

Como ya lo hemos referido, la filosofía de Kant es una filosofía de transición, precisamente por ello, la dificultad para comprenderla y al mismo tiempo lo que la hace más interesante es el modo en el que sus planteamientos se instalan en un punto medio entre el pasado y el futuro o, si no queremos servirnos de términos temporales, entre una estructura de pensamiento y otra. Para que una teoría pueda ubicarse como estadio intermedio en la transición que va de una forma de pensar a otra radicalmente distinta es indispensable que lo expuesto en dicha teoría sea compatible lo mismo con una que con otra forma de pensar, es decir, debe mantener una cierta ambivalencia que le permita “hablar con sentido” a las partes de los extremos. Podríamos decir –en una metáfora que casi tiene sentido literal– que dicha teoría expresa ideas futuras en un viejo lenguaje. Los significados contenidos en ella, lejos de ver limitada su recepción al campo circunscrito por estructuras de pensamiento propias de una época, tienen la capacidad de ser comprendidos coherentemente desde la plataforma de nuevas estructuras de pensamiento. La virtud de una teoría tal consiste, entonces, en ser ambigua.³⁸ Algo como lo anterior podemos apreciarlo con bastante claridad en el tratamiento que hace Kant del concepto de existencia.

³⁸ La ambigüedad de las palabras en el lenguaje cotidiano nos ayudan a comprender lo que ocurre con las teorías. Considérese el siguiente ejemplo: La palabra ‘pata’ es utilizada para referirse tanto a las extremidades de los animales como a los soportes de ciertos muebles. Imaginemos que una persona A cuando escucha esa palabra piensa inmediatamente en una extremidad de animal, mientras que otra persona B, al escucharla piensa en el soporte de un mueble. Ciertas frases sólo son válidas para una de las acepciones del término, tal es el caso de la frase “la pata le sirve a aquello que pertenece para desplazarse por sí mismo de un lugar a otro”, esta frase tiene sentido únicamente si ‘pata’ refiere a la extremidad de un animal. Pero hay otras frases que tienen un sentido coherente cualquiera que sea la acepción del término ‘pata’, un ejemplo: “cuando la pata está en contacto con el suelo soporta el peso de aquello a lo que pertenece, si no está en contacto con el suelo no soporta el peso de aquello a lo que pertenece”. Una frase como la anterior tiene un sentido coherente lo mismo para la persona A que para la persona B; el primero puede verificar si la frase es cierta experimentando con la pata de un caballo, el segundo puede hacerlo experimentando con la pata de una mesa.

En la primera Consideración del *Beweisgrund* nuestro autor ofrece una proposición sumamente interesante, un tanto enigmática quizá, cuyas implicaciones están extendidas a todo lo largo de la filosofía kantiana, es la siguiente: “*La existencia no es, ciertamente, ningún predicado o determinación de ninguna cosa.*”³⁹

Con esta proposición se expone la separación entre lo pensable y lo existente. Pero es una forma muy especial de separar esos ámbitos. Nuestro autor no dice que lo pensable es un contenido mental y lo existente los objetos del mundo; dice, en cambio, que la existencia no es un predicado de las cosas; lo cual implica –para reafirmar su herencia racionalista y su tendencia al idealismo– que hay algo (“las cosas”) que, aun sin que la existencia empírica sea inherente a ello, tiene realidad. Si se sustrae la existencia empírica concreta de los objetos, aún queda algo real en sí mismo, independiente de dicha existencia concreta. Es algo racional, pero no un pensamiento subjetivo; es algo existente pero no es algo empírico. Veamos la explicación que Kant nos da de la mencionada proposición, así nos daremos cuenta de cuál es el origen de la noción de ese tipo particular de realidad.

Tomad un sujeto, el que queráis; por ejemplo, Julio César. Juntad todos sus posibles predicados sin omitir siquiera las circunstancias de tiempo y de lugar, y pronto os daréis cuenta de que, con todas esas determinaciones, este sujeto puede existir o también no existir. El ser que dio la existencia a ese mundo y a ese héroe podía conocer todos esos predicados sin exclusión de uno solo y, sin embargo, considerar a esa personalidad como una cosa meramente posible que, a falta de decreto creador, no existe. ¿Quién podrá discutir que millones de cosas que realmente no existen, a pesar de todos los atributos que las adornarían si de veras existieran, no son más que posibles; o que en la representación que el ser supremo tiene de ellas no falta ni una sola determinación, aunque en ello no se incluya la existencia,

La virtud de la frase es su ambigüedad; ninguna importancia tiene si quien la profirió pensaba, al hacerlo, solamente en animales, lo importante es que dicha frase es coherente para A y B. Pensemos, por último, en que quien profirió la frase lo hizo en un contexto en el que el término ‘pata’ era usado únicamente para referir a la extremidad de un animal, estaría diciendo algo, sin darse cuenta, que trasciende su contexto y puede ser apreciado en otro, en el que ‘pata’ refiera también al soporte de un mueble. Una frase como esa puede asimilarse a una teoría de transición, una teoría como la de Kant.

³⁹ *Ibíd.* p. 72: “Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.” Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 53. Es oportuno llamar la atención sobre un aspecto. Tiene que ver con la manera en que se ha traducido al español el término alemán ‘Prädicat’; en ocasiones se acostumbra traducirlo con el término ‘atributo’, lo cual no es el caso en la traducción que aquí ofrecemos, en la que se ha optado por la palabra ‘predicado’. Muy probablemente los traductores que usaron el término ‘atributo’ lo hayan hecho así porque éste ayuda a comprender que se trata de hacer referencia a determinaciones propias de las cosas de las que se habla y no al complemento gramatical de una oración. Pero al actuar de ese modo se hace caso omiso del contexto racionalista del que surgió la filosofía de Kant. Si reparamos en este detalle es porque en el presente estudio uno de los tópicos importantes es que el uso de nociones como ‘Prädicat’ muestra la confusión entre los ámbitos de la existencia y de lo pensable. Dicho término hace referencia lo mismo al complemento gramatical de una oración que a alguna determinación propia de la cosa en cuestión, como si entre lo expresado en el lenguaje y las cosas mismas de las que ese lenguaje habla no hubiese ninguna diferencia.

pues él las conoce sólo en cuanto cosas posibles? No puede ser el caso, pues, de que el hecho de existir añada a esas cosas un nuevo predicado, pues en la posibilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún predicado.⁴⁰

Es claro, de forma previa a los complicados razonamientos que se exponen en el *Beweisgrund* para demostrar la existencia de Dios, hay una suposición, una creencia dogmática, que fundamenta en buena medida la distinción entre lo existente y lo pensable, pero en esa misma medida obliga a que la teoría de Kant postule un tipo de realidad existencial diferente a la de lo existente empíricamente y a la del mero pensamiento subjetivo: la existencia de lo posible. Se presupone que Dios existe y que su pensamiento, a partir del cual crea, también. El pensamiento de Dios, *sus* representaciones, es la realidad en el modo de lo posible. Veremos esto con más detalle, pero ahora queremos aprovechar la oportunidad que nos da la explicación de aquella primera proposición (“la existencia no es, ciertamente, ningún predicado o determinación de ninguna cosa.”) para comprender la manera en la que nuestro autor estaba equilibrándose entre ideas viejas y nuevas. Lo que acabamos de exponer, los supuestos dogmáticos que claramente remiten a la teología eclesial, pertenecen al pasado del que Kant se alejaba, pero con el que aún se mantenía comunicado. Sin embargo, un poco más adelante, en la misma explicación de la que extrajimos el fragmento anterior, ya se deja apreciar la novedad del pensamiento kantiano. Veamos lo siguiente:

Suele usarse el término existencia como un predicado; puede hacerse esto sin ningún temor y sin peligro de alarmantes errores siempre que no se exponga uno a deducir la existencia a partir de meros conceptos posibles, cosa que se acostumbra hacer cuando quiere demostrarse la existencia absolutamente necesaria. Pues entonces en vano se busca la existencia entre los predicados de tal ser posible, ya que ciertamente no se halla entre ellos. Cuando en el lenguaje vulgar se toma la existencia como un predicado, no se trata de un predicado de la cosa misma sino, más bien, propio del pensamiento que se tiene de ella. Por ejemplo, al unicornio marino le corresponde la existencia, al unicornio terrestre no. Esto no quiere decir nada más que lo siguiente: la representación de un unicornio marino es un concepto de experiencia, esto es, la

⁴⁰ *Idem.* “Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. B. Den Julius Cäsar. Fallet alle seine erdenkliche Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existieren, oder auch nicht existieren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädicate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein blos möglich Ding ansehen, das, seinen Rathschluß ausgenommen, nicht existiert. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht dasind, nach allen Prädicaten, die sie enthalten würden, wenn sie existierten, blos möglich sein; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige Bestimmung ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht statt finden, daß, wenn sie existieren, sie ein Prädicat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädicat fehlen.” Para la traducción, *vid. idem.*

representación de una cosa existente. Es por eso que, para probar lo correcto de esta proposición relativa a la existencia de una cosa tal, no se busca en el concepto del sujeto, puesto que ahí no se encuentran más que predicados de posibilidad, sino en el origen del conocimiento que tengo al respecto. Lo he visto –se dice– o me he enterado por los que lo han visto. Por lo mismo no constituye una expresión muy correcta el decir: Un unicornio marino es un animal existente; sino a la inversa: en un cierto animal marino existente concurren todos los predicados que concibo en un unicornio.”⁴¹

La primera parte de la cita expresa la crítica a las demostraciones ontológicas de la existencia de Dios, que ya aludimos en el capítulo pasado; pero un poco después Kant señala cómo se da lugar a la confusión al hacer uso del lenguaje común, lo cual demuestra un cambio importante en su comprensión de la relación entre las cosas mismas y el lenguaje. La confusión consiste en creer que la existencia es un predicado. Recordemos que en las primeras obras kantianas, como resultado de la influencia racionalista, ciertas nociones que describen relaciones gramaticales se utilizan indistintamente para dar cuenta de relaciones ontológicas; tal es el caso del término ‘predicado’. Pero Kant se ha hecho consciente de que lo pensado y lo existente, lo que está en el lenguaje y lo que está en el mundo⁴², tienen que ser concebidos y tratados como aspectos verdaderamente diferentes. Nos da la razón de esto en una frase insuperable por su sencillez: “Cuando en el lenguaje vulgar se toma la existencia como un predicado, no se trata de un predicado de la cosa misma sino, más bien, propio del pensamiento que se tiene de ella.” Tomar la existencia como un predicado de la cosa misma, no es sino caer en la confusión de los ámbitos de lo

⁴¹ *Idem* “Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädicats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrthümer thun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Dasein aus bloß möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu tun pflegt, wenn man die absolut nothwendige Existenz beweisen will. Denn alsdann sucht man unsonst unter den Prädicaten eines solchen möglichen Wesens, das Dasein findet sich gewiß nicht darunter. Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkommt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. B. Dem Seeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als: die Vorstellung des Seeehorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existierenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjects sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sonder in dem Ursprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: ein Seeinhorn ist ein existierend Thier, sondern umgekehrt: einem gewissen existierenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke.” Para la traducción, *vid. idem*.

⁴² Es prudente aclarar que aquí asumimos que lo pensado y el lenguaje son equiparables. Habrá quien crea que el pensamiento no se estructura necesariamente a la manera de un lenguaje, con formas gramaticales, etc., pero esa es una discusión que se aleja de las consideraciones contenidas en este capítulo. Principalmente porque el propio Kant creía que el lenguaje y el pensamiento son la misma cosa; al grado tal que el problema que estamos recuperando de su filosofía es el de si el pensamiento-lenguaje es diferente de lo empíricamente existente. Como vemos, se trata de contextos distintos.

pensado y lo existente, del lenguaje y el hecho, de lo gnoseológico y lo ontológico. Kant explica lo que ciertamente ocurre: la existencia, como predicado, es el predicado de un concepto, el concepto que tenemos de un cierto objeto. El sujeto de una oración en la que se predica la existencia es él mismo un concepto y no un objeto en el mundo. Confundir los ámbitos de lo pensado y lo existente es el error racionalista del que nuestro autor se está liberando. En cambio, concebir las relaciones entre un sujeto y un predicado como relaciones *en* el lenguaje y dejar la existencia, en el sentido ontológico, por otra parte, es la contribución kantiana, su mirada hacia el futuro.

3. El nuevo criterio para la formulación de enunciados existenciales. Una anticipación del destino de las pruebas de la existencia de Dios

La nueva manera de comprender ese fino aspecto del lenguaje, y del pensamiento, esto es, el hecho de que éste trata sólo con conceptos, con objetos que son a su vez pensamiento, conduce a que Kant ingenie un nuevo modo para realizar las consideraciones en torno a la existencia (en sentido ontológico). El nuevo modo consiste en la inversión de la posición de la referencia existencial en las oraciones. En vez de poner un cierto sujeto y predicar de él la existencia, lo que Kant sugiere es poner del lado del sujeto el aspecto existencial y como predicado de ese sujeto el concepto que tenemos de aquello que se quiere aludir, el nombre que nos hemos formado para realizar una designación. Con ello lo que logra es que la existencia del objeto en cuestión ocupe el papel central de la proposición, independientemente del concepto que nos hayamos formado de dicho objeto. Pongamos por ejemplo las siguientes oraciones: 1. Una flor roja existe. 2. Un objeto existente reúne todas las características que yo concibo en el concepto ‘flor roja’. En el primer enunciado el lugar del sujeto es ocupado por la expresión “una flor roja”, mientras que el del predicado lo ocupa el verbo ‘existir’. En cambio, en el enunciado número dos el lugar del sujeto es ocupado por la expresión “un objeto existente”, todo lo restante es el predicado. La diferencia entre los sujetos de ambas oraciones radica en el hecho de que, si tomamos a cada uno de ellos aislados del predicado que les corresponde en las respectivas proposiciones, lo que encontraremos es que el concepto que ocupa el lugar del sujeto en la oración 1 no nos dice nada acerca de algún objeto existente sino sólo de los componentes

de dicho concepto entre los cuales no está la existencia; a diferencia de ello, el concepto que ocupa el lugar del sujeto en la oración 2 lo único que expresa es la referencia a un objeto existente, sin especificar nada más.

Cuando unimos el predicado de la existencia a algún sujeto (gramatical) cualquiera, se establece tan sólo una relación *en* el lenguaje, entre conceptos. Es por ello que puede predicarse la existencia de cualquier cosa, aunque no haya un objeto existente en el mundo que se corresponda con el sujeto en cuestión, aunque sea un sinsentido. Con la modificación de la posición de la referencia a la existencia en las oraciones existenciales, la referencia a la existencia no se realiza ya a partir de una mera relación entre conceptos, tan falible como la es la relación entre sujeto y predicado, la referencia a la existencia se sitúa ahora en un solo concepto, cuyo único contenido es precisamente el existencial. Y la única fuente de corroboración de la referencia que hace ese concepto de contenido existencial es la experiencia empírica.

La nueva restricción impuesta a la elaboración de oraciones que busquen expresar la existencia marca el destino de la investigación acerca de la existencia de Dios. Para que una oración referente a la existencia de Dios satisfaga el requisito impuesto por la inversión de la posición de la referencia a la existencia en las oraciones existenciales, el concepto cuya función fuera únicamente hacer referencia inmediata a la existencia tendría que surgir de, o ser corroborado en, la experiencia empírica. Un concepto semejante es fácil de expresar, sería uno como el siguiente: ‘un cierto ser existente’; el cual hace referencia inmediata a un ser existente. El verdadero problema es encontrar en la experiencia empírica un cierto ser existente que contenga todas las características pensadas en el predicado con el que se quiere enlazar el concepto de ser existente, en este caso, un objeto que reúna todas las características pensadas en el concepto de Dios.

Lo anterior hace de la prueba de la existencia de Dios algo verdaderamente difícil o, por qué no decirlo, imposible de lograr. Pero en el *Beweisgrund* Kant creía todavía que la evidencia necesaria para llevar a cabo una prueba semejante era accesible, es así como nos ofrece su fundamento de prueba. Y no hay que pensar que los argumentos acerca de la divinidad sean impuestos de forma arbitraria o improvisada. Pues resulta fácil creer –al apreciar las ideas en torno a la existencia que Kant tenía por aquella época– que nuestro autor podría estar ya consciente de que, para satisfacer los requisitos que reclamaba su

novedosa manera de inquirir la verdad acerca de las proposiciones existenciales, sólo una apreciación directa de Dios en la experiencia empírica sería suficiente.⁴³ Pero ello no es así, ya que el fundamento para la demostración de la existencia de Dios tiene exactamente la misma raíz que el criterio para la formulación de las proposiciones existenciales, a saber, la distinción entre lo pensable y lo existente, entre el lenguaje y el hecho.

4. La posibilidad y la existencia. La relación entre lo pensable y lo existente

4.1. El origen del concepto kantiano de posibilidad

Decíamos hace poco que, al formular un enunciado en el que la referencia a la existencia se encuentre del lado del predicado, puede predicarse la existencia de objetos cuyos conceptos no tienen referente alguno en la experiencia empírica y que incluso se pueden formular oraciones existenciales que sean verdaderos sinsentidos. La tradición filosófica, desde mucho antes de la aparición de Kant, se había encargado de formular un criterio para la distinción de enunciados falsos a partir de su sola forma lógica, se trata del principio de contradicción. Para averiguar si un enunciado como el siguiente es falso, no se necesita buscar una confirmación de ello en el mundo, pues se trata de un enunciado lógicamente imposible, ya que contiene en sí una contradicción: “el círculo cuadrado existe”. Sin embargo, a eso imposible que es el círculo cuadrado se enlaza sin dificultad el predicado de la existencia. Usos como ese son permitidos por el lenguaje. Pero hay otro tipo de enunciados que presentan una dificultad mayor a la hora de averiguar si son verdaderos; se trata de aquellos que no presentan contradicción lógica pero no encuentran, a pesar de eso, referente alguno constatable en la naturaleza. Son enunciados que hablan de objetos posibles. Uno de los puntos débiles del racionalismo, aunque muy productivo, fue la aceptación del principio de contradicción como el mejor medio para identificar la falsedad de un enunciado. Así fue como se llegó a tantas demostraciones de cosas que ciertamente no eran contradictorias pero tampoco podían ser verificadas empíricamente.

⁴³ Póngase atención en que decimos una “apreciación directa de Dios”, y no una apreciación de datos que permitan inducir, deducir o suponer aquel ser; tan estricto resulta, en realidad, el criterio.

Kant acepta la validez del principio de contradicción. Pero al mismo tiempo hace la distinción entre lo pensable y lo existente; concluye que la existencia no es ningún predicado, es decir, que la existencia no está contenida en el pensamiento que tenemos de las cosas, ni, en la misma medida, en los meros enunciados que pronunciamos acerca de ellas. Lo cual da como resultado lo siguiente: mediante el principio de contradicción, podemos saber que un enunciado es falso cuando éste presenta una contradicción entre los elementos que lo constituyen; sin embargo, la ausencia de dicha contradicción no puede asegurarnos la verdad del enunciado. Si es un enunciado existencial, no puede asegurarnos que se dé efectivamente una existencia correspondiente, pues, al ser la existencia algo diferente a cualquier predicado, la no-contradicción que tiene lugar sólo en el pensamiento, es decir, sólo en el ámbito del mero concepto, en nada afecta a la existencia o no-existencia del objeto en cuestión. El único criterio para decidir la validez de enunciados existenciales es la comprobación en la existencia misma. Pero entre tanto se den las condiciones para la aplicación de dicho criterio –esto es, mientras buscamos en las cosas existentes aquella que se corresponda con un cierto enunciado no contradictorio en sí mismo–, lo único que podemos decir respecto de todos los enunciados con las mismas características es que son enunciados de objetos posibles. La prueba de la existencia de Dios gira en torno al esclarecimiento de la naturaleza de esa clase de enunciados.

Veamos cómo explica nuestro autor el concepto de existencia haciendo la distinción entre lo existente y lo pensable. Dicha distinción se transformará luego en la distinción entre lo existente empírico y lo posible. Nos dice:

La existencia es la posición absoluta de una cosa, y es en esto que se diferencia de todo predicado, que, como tal, se aplica a una cosa siempre de un modo puramente relativo.

El concepto de posición es absolutamente simple, y se identifica generalmente con el concepto de ser. Ahora bien, algo puede ser puesto de un modo meramente relativo, o, para decirlo mejor, cabe pensar tan sólo la relación (*respectus logicus*) de algo, como propiedad, con una cosa; y en tal caso el ser, es decir, la posición de esta relación, no es otra cosa que el concepto vinculante en un juicio. Si no se considera solamente esta relación, sino la cosa en y para sí misma, tenemos que este ser es equivalente a la existencia misma.⁴⁴

⁴⁴ *Ibíd.* p. 73: “*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird.*”

Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung, sonder die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.” Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 54.

En la cita anterior Kant nos habla de dos modos en los que algo puede ser puesto: el absoluto y el relativo. El absoluto es la existencia efectiva de la cosa, mientras que el relativo es tan sólo la relación lógica entre sujeto y predicado(s) que se halla en el pensamiento o en el lenguaje. Por ello distingue entre dos usos del concepto ‘ser’: uno, el que tiene lugar en la posición relativa, es un concepto vinculante, una cópula; el otro es equivalente a la existencia misma de la cosa. La posición relativa de las cosas se refiere tanto a la estructura lógico-gramatical como al contenido de los conceptos, que en conjunto conforman enunciados de posibilidad. Esta clase de razonamientos es la que conduce a Kant a realizar afirmaciones como la siguiente:

Cuando digo “Dios es todopoderoso”, esta relación lógica entre Dios y la omnipotencia no es más que pensada, dado que ésta última es un atributo del primero. Aquí no se dice nada más. Que Dios sea, es decir, que esté puesto absolutamente o exista no consta ahí en modo alguno. [...] Las relaciones de todo predicado con sus sujetos nunca denotan algo existente; por tanto el sujeto debe ser puesto ya de antemano como existente. “Dios es todopoderoso” debe constituir una proposición verdadera incluso en el juicio de quien no conoce la existencia de Dios, con la sola condición de que entienda cómo concibo el concepto de Dios. Pero la existencia misma de Dios depende del modo como se pone el concepto de Dios ya que ésta no se encuentra entre los predicados. Y cuando no se presupone el sujeto como ya existente, en todo predicado queda por saber si pertenece a un sujeto existente o tan sólo posible.⁴⁵

No es difícil creer, dadas las condiciones hasta aquí expuestas, que toda prueba de la existencia de Dios –a no ser la apreciación directa de éste en la experiencia empírica– está destinada al fracaso; sin embargo Kant trató de hallar una escapatoria del sitio que él mismo estaba cercando. La existencia de Dios depende del modo en que su concepto esté puesto, esto es, si está puesto de un modo absoluto, existe; pero si está puesto solamente de modo relativo, no es más que un ser posible, una serie de relaciones lógicas no-contradictorias pertenecientes al ámbito del pensamiento o del lenguaje. Esto da la

⁴⁵ *Ibid* p. 74: “Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des erstern ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. [...] Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas existirendes, das Subject müsse denn schon als existirend voraus gesetzt werden. Gott ist allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Dasein muß unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädicaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem existirenden oder bloß möglichen Subjecte gehöre.” Para la traducción, *vid. Ibid.* p. 55.

impresión de que no puede haber escapatoria, de que una prueba de la existencia de Dios es irrealizable; principalmente si lo miramos con los ojos de nuestra época, en la que al lenguaje y al pensamiento no se les considera sino como funciones biológicas de alto rango. Pero para Kant la situación era distinta, el pensamiento racionalista, del que con esfuerzo se estaba apartando al distinguir el pensamiento y la existencia, aún le influía lo suficiente como para permitirle ver en la posición relativa de las cosas, es decir, en las estructuras lógico-gramaticales constitutivas de los conceptos, algo más que meras funciones biológicas o contenidos mentales, tanto como para situar en ello el fundamento de su prueba. Aunque uno normalmente espera que en un tratado de ontología la mayor atención se dé a la existencia concreta misma, tal no es el caso del *Beweisgrund*; en éste, el papel central lo toma la ‘posición relativa de las cosas’, es decir, la posibilidad. El aparentemente radical aislamiento del pensamiento-lenguaje respecto de la existencia empírica, sucumbe ante el ontologismo kantiano que encuentra en la posibilidad un tipo especial de existencia, una que remite a Dios mismo.

4.2. La prioridad de la posibilidad frente a la existencia concreta

Las razones que tuvo nuestro autor para optar por lo posible antes que por lo existente empírico, al momento de seleccionar el punto de partida para su prueba de la existencia de Dios, no son de poco peso. Una de ellas, que ya mencionamos al inicio de este capítulo, es su creencia –dogmática– en que Dios existe y crea a partir de su pensamiento. La otra razón es la evidencia de las leyes naturales y de la armonía que éstas proporcionan a la naturaleza.

Es evidente que si se presupone aquello que se quiere demostrar se obtendrá un resultado inválido, por más buena fe que se halle puesta en el asunto. Tal es lo que ocurre con Kant, quien, en su escrito, nos deja comprobar cómo es que ha dado por cierto, sin demostración alguna y de forma previa a la teoría que desarrolló en el *Beweisgrund*, el hecho de que la posibilidad, esas estructuras lógicas que mucho se distinguen de la existencia empírica, es el modo en que Dios concibe las cosas incluso antes de crearlas. Aunadas a la frase que se presentó al inicio de este capítulo encontramos otras proposiciones no menos reveladoras, como la siguiente:

Puedo imaginarme a Dios pronunciando sobre un mundo posible su omnipotente “¡Sea hecho!”; en tal caso a ese conjunto de representaciones en su mente no le confiere ninguna

nueva determinación, no le añade un nuevo predicado, sino que pone simple y absolutamente, con todos sus correspondientes predicados, esa serie de cosas en las cuales antes todo estaba puesto sólo relativamente con respecto a dicho conjunto.⁴⁶

Tener la creencia de que Dios concibe, en el modo de lo posible, las cosas que crea, puede ser una razón que por sí misma dé valor suficiente a lo posible para ser tomado como punto de partida de una demostración de la existencia de Dios. Pero se trata, claro está, de un círculo vicioso. Hay que decir, no obstante, que, sea cual sea la situación, si se siente algo de respeto por la idea de un Dios –como es seguro que Kant sentía– no se dirá de cualquier cosa que ello sea el pensamiento de dicho ser; si de algo quiere afirmarse que sea *su* pensamiento, *sus* ideas, ello debe ser digno de tal título. La constitución armoniosa de todos los objetos del mundo, las leyes naturales y la necesidad de los razonamientos matemáticos, pueden, sin duda, alcanzar la dignidad suficiente para ser considerados el pensamiento de Dios; y si se dice de todo ello que tiene lugar sólo en el ámbito de la posibilidad –cómo hace Kant bajo el influjo de los resultados de las ciencias naturales–, cobra verdadero sentido el tomar a ésta última como principal fundamento. Una vez hecha la separación entre la existencia concreta y el pensamiento, nuestro autor afirma que ni las leyes que rigen lo existente ni sus determinaciones más particulares se encuentran en la existencia misma sino en su posibilidad, el campo del pensamiento. Decidir si las leyes naturales y demás determinaciones de los objetos pertenecen a lo existente empíricamente o a lo pensable, es la gran disyuntiva a la que se han enfrentado los filósofos. En el caso de Kant la opción se definió, indudablemente, por el peso de aquella idea según la cual Dios es un ser que crea a partir de su pensamiento. Y aun cuando el concepto de Dios se fue debilitando poco a poco en los trabajos posteriores de este autor, el signo racional-idealista de su filosofía ya estaba impreso y su dirección definida.

Apuntamos hace poco que el concepto de lo posible es equivalente al de posición relativa. La posición relativa es aquella en la que el verbo ‘ser’ funciona tan sólo como un concepto vinculante, una cópula del lenguaje. De tal manera que se pueden construir conjuntos de relaciones lógico-gramaticales del tipo sujeto-predicado que forman el

⁴⁶ *Idem*. “Wenn ich mich vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges *Werde*, so erteilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neue Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädicat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädicate absolute oder schlechthin.” Para la traducción, *vid. idem*.

concepto de algo posible, en la medida en que no se dé ninguna contradicción en las relaciones pertenecientes al conjunto. Para que no quede duda de cuál es la relación entre lo posible y lo existente, será bueno revisar la siguiente cita:

En algo existente no hay puesto nada más que en algo posible (pues hasta aquí se habla únicamente de los predicados), pero por medio de algo existente se pone más que por medio de algo sólo posible, ya que se llega además a la absoluta posición de la cosa misma. En la mera posibilidad, en efecto, no se pone la cosa misma, sino únicamente relaciones reguladas por el principio de contradicción.⁴⁷

Nada hay de diferente entre lo existente y lo posible, en cuanto a predicados se refiere, es decir, en cuanto a lo pensable se refiere; la diferencia se da cuando esos predicados concurren en la cosa misma y no son un mero pensamiento, cuando se vuelven un pensamiento encarnado, por decirlo de algún modo. Una vez establecido lo anterior, Kant deja de lado la existencia misma de los objetos empíricos y se dedica a investigar la posibilidad. Haciendo eso, y sin más razón que la sugestión acerca de la importancia del pensamiento de Dios para la creación, nuestro autor no pudo reparar siquiera en la alternativa de que no estuviesen las leyes y determinaciones de los objetos en el mero pensamiento, esto es, en la posibilidad, sino en la existencia misma; y, en consonancia con lo anterior, que la similitud entre lo existente y lo posible tuviese lugar únicamente porque una es el origen del otro, esto es, porque el pensamiento y con él la posibilidad se fundan en la existencia empírica. La existencia concreta de los objetos empíricos permanece como un misterio del que Kant, luego de reconocer lo pobre de su esclarecimiento al respecto, sólo puede afirmar que ella se debe a la propia voluntad de Dios. En fin, la opción fue por la posibilidad y hemos de seguir el curso que después de ello tomó el pensamiento de nuestro autor. Es tiempo ahora de analizar el modo en que el concepto de posibilidad protagoniza la demostración de la existencia de Dios.

5. La prueba *a priori* de la existencia de Dios

⁴⁷ *Ibid.* p. 75: “In einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädicaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Möglichen, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst. Sogar ist in der bloßen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind bloße Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt.” Para la traducción, *vid. Ibid.* p. 56.

El argumento que Kant nos ofrece acerca de la divinidad consiste de muchos pasos, el primero es la distinción entre lo pensable y lo existente que ya explicamos. El concepto de posibilidad surgido de aquella distinción es objeto a su vez de una nueva distinción entre sus componentes (formal y material), ello constituye el segundo paso de la argumentación kantiana al final de la cual lo que se obtiene es el concepto de un Dios existente, único, inmutable, inteligente y volitivo. La estructura del argumento es exactamente la misma que la expuesta en la *Dilucidatio*, pero sus detalles han sido mucho más desarrollados. Antes de exponer los argumentos hay que reafirmar lo siguiente: La posibilidad, a pesar de ser concebida como algo que tiene lugar en el pensamiento, es considerada anterior y más fundamental que la existencia. Esto es así por el influjo de la idea según la cual Dios conoce posibilidades antes de crear objetos, lo que ha quedado claro en la sección anterior. Así que, aun cuando Kant habla de la posibilidad como de aquello que pensamos posible, en realidad quiere referirse también a lo que es posible independientemente de nuestro pensamiento, por ejemplo, lo que de hecho ya existe.⁴⁸

5.1. La existencia presupuesta por la posibilidad

Del concepto de posibilidad Kant distingue dos componentes, uno lógico y uno real. El lógico, como ya hemos comentado, se basa en el principio de contradicción, según el cual, lo posible es aquello que no se contradice y lo imposible lo que sí. El aspecto real o material de la posibilidad no surge de una relación lógica, sino de la relación que tienen los conceptos con una existencia. Al hablar del modo en que algo es imposible, nuestro autor dice:

Lo imposible tiene siempre que ver con que algo, siendo puesto, es al propio tiempo suprimido por algo. A esta repugnancia la llamo yo lo formal de lo no-pensable o de la imposibilidad; lo material que aquí se da y que entra en juego en ese conflicto es algo en sí mismo, y puede ser pensado.⁴⁹

⁴⁸ Para una mejor aclaración de esto revítese la última sección del capítulo anterior, ahí señalamos ya la presencia de esta equívocidad del concepto de posibilidad en la *Dilucidatio*.

⁴⁹ *Ibid.* p. 77: “[...] ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung mit Etwas, was gesetzt, und Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnantz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben ist, und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber etwas und kann gedacht werden.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 58.

Pongámoslo de este modo: el aspecto lógico o formal es la relación de incompatibilidad que hay entre dos conceptos, la mera relación para la que resulta indiferente el contenido de los conceptos en cuestión. La contradicción es siempre la misma aunque los conceptos que se contradigan sean múltiples y variados. Lo material, en cambio, es el contenido de los conceptos que entran en contradicción, no la relación de incompatibilidad sino aquello que hace a ciertos conceptos ser incompatibles entre sí, repugnarse mutuamente. Cada concepto posee unos componentes determinados que lo hacen único, y es por esa constitución suya que resulta ser incompatible con algunos conceptos o con otros.

Lo anterior es una manera de comprender el asunto con facilidad, pero hace falta añadir la parte más importante de lo expresado por Kant y que no está contenida en la interpretación que acabamos de dar. Dice nuestro autor: “lo material que aquí se da y que entra en juego en ese conflicto *es algo en sí mismo, y puede ser pensado*”. No se trata de un mero concepto, si entendemos por éste un simple producto mental que sólo adquiere su significado al referir a un objeto empíricamente existente. Lo material de la imposibilidad, y de la posibilidad, naturalmente, es algo *en sí mismo*; puede ser pensado, pero no es únicamente pensamiento sino una existencia. No se trata de los objetos existentes empíricamente, es decir, lo material de la posibilidad no son objetos empíricos particulares. Lo material a lo que Kant se refiere es diferente tanto del mero pensamiento como de los objetos empíricos y, sin embargo, es existente. Esto se aclarará más si atendemos al ejemplo que nos ofrece para ilustrar lo dicho en la cita anterior:

Un triángulo que tuviera cuatro ángulos es absolutamente imposible; no obstante un triángulo y un polígono cuadrangular son en sí mismos algo. [...] En toda posibilidad, pues, hay que distinguir entre la cosa pensada y la conformidad con el principio de contradicción propia de aquello que simultáneamente es pensado en la cosa. Un triángulo con un ángulo recto es en sí mismo posible. El triángulo y el ángulo recto constituyen los datos o lo material en eso posible, y la compatibilidad del primero con el segundo, según el principio de contradicción, es lo formal de la posibilidad.⁵⁰

⁵⁰ *Idem.* “Ein Triangel, der viereckicht wäre, ist schlechterdings un möglich.[...] Eben so muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und dann die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als der rechte Winkel sind die *Data* oder das Materiale in diesem Möglichen, die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit.” Para la traducción, *vid. ídem.*

No es gratuito que Kant se sirva de conceptos surgidos de la geometría para ejemplificar los componentes de la posibilidad, la generalidad de esos conceptos facilita la comprensión de lo que quiere expresar. Cuando dice que un triángulo y un ángulo recto son lo material de la posibilidad no se está refiriendo a ningún triángulo concreto que se encuentre, por ejemplo, dibujado en una hoja de papel, ni a cierto ángulo recto que se forme entre un piso y una pared, por ejemplo, se refiere a lo que hace al triángulo ser lo que es, a lo que hace ser triángulos a todos los triángulos que podamos encontrar, lo mismo respecto del ángulo recto. Podemos recurrir a la definición de un triángulo: es una figura plana que tiene tres lados y tres ángulos. Con ella queda muy bien delimitado lo que un triángulo sea, el concepto queda bien definido. Pues bien, esa constitución peculiar y única del concepto de triángulo es a lo que Kant llama la materia de la posibilidad. Pero hay que recordar lo más importante, a saber, que lo material de la posibilidad es algo en sí mismo, ello es la existencia que no es ni meramente empírica ni tan sólo un pensamiento. En palabras de Adela Cortina: “la posibilidad interna es un modo de ser (esencia) y no un modo de conocer”⁵¹.

Es importante señalar que en la etapa del pensamiento kantiano a la que nos estamos refiriendo no se ha operado ninguna distinción entre los conceptos pertenecientes a la geometría y los conceptos que surgen de la experiencia empírica. La naturaleza especial de los conceptos de la geometría, y de las matemáticas en general, sólo sale a la luz en el periodo de la *Crítica de la razón pura*. En la obra que ahora analizamos Kant considera ambos tipos de conceptos como si fueran iguales. De tal modo que tanto los conceptos de la geometría como los de cualquier otro tipo deben remitir a una existencia que constituya lo material de su posibilidad. Pero al dar un tratamiento igual a ambos tipos de conceptos lo que surge no es tanto la atribución de un origen empírico a los conceptos de la geometría como la atribución de un origen racional a los conceptos experienciales. Esto, por supuesto, está en plena consonancia con la influencia racionalista que impregnaba el pensamiento de Kant.

⁵¹ Cortina, A. *Dios en la filosofía trascendental de Kant* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, p. 34

El componente material de la posibilidad es lo más importante en el intento de demostración de la existencia de Dios; se trata de un requisito indispensable para que la posibilidad se dé. En palabras de Kant:

La posibilidad desaparece no sólo cuando tiene lugar una contradicción interna, siendo ésta lo lógico de la imposibilidad, sino también cuando no hay ningún material, ningún dato que se ofrezca al pensamiento. En tal caso, en efecto, no hay nada pensable, y, sin embargo, todo lo posible ha de poder ser pensado y ser objeto de relación lógica conforme al principio de contradicción.⁵²

Que la posibilidad desaparezca es algo grave, pues, como ya dijimos, es considerada anterior y más fundamental que la existencia. Así que no se puede renunciar a la posibilidad, y si se ha concebido un requisito indispensable para que ella tenga lugar, como es el componente material, no puede hacerse nada más que aceptar que tal componente se da. De ese modo lo hace Kant y dice: “*La posibilidad interna de todas las cosas presupone alguna existencia.*”⁵³ Así, pues, es requisito indispensable para que algo sea posible el que se dé una existencia.

Pero hay que poner mucho cuidado en no confundir la existencia presupuesta en toda posibilidad con la existencia de los objetos empíricos. Unas páginas arriba llamamos la atención sobre el hecho de que, en la disyuntiva formada por la posibilidad y la existencia, disyuntiva que surge de la distinción entre existencia y pensamiento, Kant optó por la posibilidad dejando de lado la existencia efectiva de los objetos empíricos. Acerca de la existencia concreta de dichos objetos la única explicación dada por nuestro autor remite a la voluntad directa de Dios. El que haya favorecido esa alternativa es resultado no tanto de una implicación argumental como de una creencia dogmática heredada, según hemos mencionado. Ahora bien, al optar Kant por la posibilidad, situando con ello su investigación en el ámbito del mero pensamiento y el lenguaje, se da cuenta de que aun los conceptos aislados –esto es, sin que se les introduzca en una relación sujeto-predicado– tienen que remitir a algo existente, de lo contrario no habría ninguna diferencia entre un concepto y otro, serían palabras sin significado. Pero por haber dejado atrás la existencia

⁵² Kant, I. *Op. cit.* p. 78: “[...] die Möglichkeit wegfallen, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung gemäß dem satze des Widerspruchs zukommt.” Para la traducción vid. ibíd. p. 59

⁵³ *Idem.* “Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus.” Para la traducción, vid. *ídem.*

empírica concreta, Kant no pudo decir que ésta fuera la que dota de sentido a los conceptos; si lo hubiera hecho el resultado no sería más que una teoría de la referencia en la que hay un concepto en la mente del sujeto correspondiéndose con un objeto existente en el mundo. Tiene que postular, por tanto, un tipo diferente de existencia que no es ni simple contenido mental ni realidad empírica concreta. Este tipo de existencia presupuesto en toda posibilidad es más fácil de comprender si pensamos en el ejemplo citado arriba, según el cual un triángulo y un ángulo recto son cosas en sí mismas, existentes; pues la naturaleza de los objetos matemáticos permite pensar sus relaciones necesarias sin tener que referirse a objetos existentes concretos. Podemos decir que es un error de Kant considerar los conceptos matemáticos como idénticos a los de cualquier otro tipo, pero es uno de los tantos errores que comete nuestro autor sólo para darles solución tiempo después. En la obra que nos ocupa, tal error es el origen, en buena medida, de la noción del ser necesario.

Aun cuando no se trate ya de la existencia concreta de los objetos empíricos, un aspecto existencial sigue formando parte de la argumentación de Kant. Es claro que los conceptos tienen que presuponer una existencia a no ser que sean solamente palabras sin sentido, conceptos vacíos, para decirlo kantianamente. Lo mismo si pensamos que dicha existencia es la de los objetos empíricos concretos o si pensamos, junto con Kant, que es un tipo especial de existencia el ahí presupuesto.

Pero con lo anterior únicamente se consigue demostrar que por cada concepto distinto debe haber una existencia de la cual obtenga su particular constitución. Que en relación con una multiplicidad de conceptos no haya un número igual de existencias presupuestas, sino una sola, es algo que ya no figura en lo demostrado; y eso es precisamente lo que afirma nuestro autor en orden a demostrar la existencia de Dios, como veremos adelante. Al hacerlo, la argumentación que hasta ese punto había mantenido un cierto lazo con la existencia comienza a versar sobre puras relaciones entre conceptos. Kant cae de nueva cuenta en la trampa racionalista. El tipo especial de existencia que se postuló fue lo que le hizo creer a Kant que una vez llegado hasta ella su argumentación podía desarrollarse, sin preocupación alguna, a partir de meras relaciones entre conceptos. Esto es así porque dicha existencia es algo más racional que empírico. De tal modo que ella le pudo causar la ilusión de que estaba tratando verdaderamente con una existencia y no con un simple concepto. El error de todo el argumento está en su raíz, esto es, en la idea dogmática

de que Dios crea a partir de su pensamiento, pues esta idea da origen al concepto de posibilidad, éste a su vez al de posibilidad material y éste, finalmente, al de la versión especial de la existencia.

5.2. La existencia absolutamente necesaria.

Habiendo arribado a la noción especial de existencia surgida del análisis de la posibilidad, el paso siguiente es demostrar que esa existencia remite a Dios o, más aún, que esa existencia es la existencia misma de Dios. Si no desconfiáramos de la validez de las deducciones racionales, podríamos decir que una vez alcanzado el punto de la existencia especial habrían de *descubrirse* las propiedades de dicha existencia. Pero como hemos notado la ineficacia del procedimiento deductivo debemos declarar que el paso siguiente en el argumento de Kant es *dar forma al concepto* de la existencia especial para obtener el concepto de un Dios.

En orden a realizar lo dicho, Kant introduce un concepto de mucha importancia, el de la existencia absolutamente necesaria. Para ello ofrece, en primer lugar, una definición analítica de lo absolutamente necesario. Explica: “Absolutamente necesario es aquello cuyo contrario es imposible en sí mismo.”⁵⁴ Y aún podemos modificar esto un poco y decir que absolutamente necesario es aquello cuyo contrario es absolutamente imposible. Con base en esta definición de lo absolutamente necesario y en la definición de la posibilidad, Kant formula el modo de abordar el concepto de la existencia absolutamente necesaria. Veamos el siguiente pasaje:

[...] si suprimo toda existencia en general y desaparece, con esto, el fundamento último real de toda existencia cesa igualmente toda posibilidad y no queda ya nada pensable. Por lo mismo, algo puede ser absolutamente necesario, bien sea cuando por su contrario se suprime lo formal de todo lo pensable —es decir, si se contradice a sí mismo—, bien sea cuando su no-ser suprime lo material y todos los datos para lo pensable. Lo primero, según decíamos, no se aplica nunca a la existencia; y al no haber ningún tercer término posible, tenemos que el concepto de la existencia absolutamente necesaria o bien es un concepto engañoso y falso, o debe basarse en que el no-ser de una cosa es también la negación de los datos de todo lo concebible.⁵⁵

⁵⁴ *Ibíd.* p. 81: “Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist.” Para la traducción, *vid. Ibíd.* p. 62.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 82: “[...] wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdings nothwendig sein, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle *Data* dazu aufhebt. Das erste findet, wie gesagt, niemals beim Dasein

Tanto la anulación del principio de contradicción como la falta de todo contenido material eliminan lo pensable y, por ello mismo, lo posible. Pero, para deducir la existencia necesaria no puede tomarse en cuenta el principio de contradicción, pues no establece ningún vínculo con la existencia; sólo el contenido material habla de algo existente. La supresión de la totalidad del contenido material anularía la posibilidad de forma absoluta. Y la anulación de toda posibilidad es lo que Kant creyó que podía dar lugar a la afirmación de la existencia absolutamente necesaria. Al parecer nuestro autor identifica la anulación de toda posibilidad con lo que es imposible en sí mismo. Pues, al suprimir todo contenido material para la posibilidad lo que ocurre es que se elimina toda posibilidad; pero para decir que algo es absolutamente necesario se requiere el concepto de algo imposible en sí mismo. Así que, en la visión de Kant, la carencia de toda posibilidad es sinónimo de algo en sí mismo imposible. ¿Es ello consistente?

Las opiniones al respecto entre los comentaristas se encuentran divididas. Veamos lo que nos dice Gemma Vicente al respecto:

A Dios va a llegar mediante lo que claramente es un salto al vacío: existe un ser necesario porque aquello cuya aniquilación aniquila toda posibilidad es absolutamente necesario. [...] [Pero] la afirmación del principio contrario –y no el contradictorio– del de existencia absoluta no supone la negación de toda posibilidad, sino la negación de que la posibilidad en general sea necesaria.⁵⁶

Esta comentarista señala el hecho de que la supresión de toda posibilidad no es sinónimo de algo imposible en sí mismo. Lo cual se explica del siguiente modo: Si eliminamos toda materia (de la posibilidad), eliminamos al mismo tiempo toda posibilidad. Pero, para decir que la eliminación de toda materia y toda posibilidad sea algo imposible en sí mismo, tendría que darse una razón de ello; lo cual no ocurre en el argumento kantiano, en éste no se dice por qué es imposible eliminar toda materia y con ello toda posibilidad. Con base en ello explica la comentarista que afirmar el principio contrario al de la existencia absoluta supone tan sólo la negación de que la posibilidad sea necesaria, pues ésta, en el caso de que tuviera lugar la supresión de toda materia, dejaría de ser. La

statt, und weil kein drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings nothwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder er muss darin beruhen, daß das Nichtsein eines Dinges zugleich die Verneinung von dem *Datis* zu allem Denklichen sei." Para la traducción, *vid. Ibid.* p. 63.

⁵⁶Vicente Arregui, Gemma *Dios y hombre en el Kant precrítico* Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987 p. 141.

condición que tendría que cumplirse para que la posibilidad se eliminara es que se suprima toda materia, y ¿qué nos dice si tal condición puede llegar a darse o no?

Por otro lado tenemos el comentario de Adela Cortina quien piensa que el argumento de Kant se funda en la objetividad del pensamiento. Lo siguiente es un resumen de su explicación al respecto:

La posibilidad interna es *conditio sine qua non* de la objetividad del pensamiento, es decir de su realidad, porque constituyendo no sólo la forma sino también la materia de todo lo pensable, su supresión conduciría inmediatamente a la negación del pensamiento, que no es tal careciendo de materia pensable. [...] 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. [...] La condición formal del pensamiento es el principio lógico de contradicción, pero el fundamento o condición de su materia es la realidad de una existencia cuya necesidad, admitida la materia del pensamiento, es incontestable.⁵⁷

Como hemos visto, Adela Cortina cree que la necesidad de la realidad de la existencia que es el fundamento de la posibilidad interna, descansa en un hecho racional irrefutable, a saber, el pensamiento objetivo. Para hacer más accesible la posición de Cortina, veámoslo de este modo: la existencia necesaria es necesaria porque la anulación de toda posibilidad no puede tener lugar; esto último por una razón, a saber, porque se estaría negando un hecho racional, es decir, se estaría negando el pensamiento objetivo. Esta autora no comparte la idea de que la supresión de toda posibilidad sea sinónimo de lo imposible en sí mismo. Pero, a diferencia de Gemma Vicente, ella sí encuentra una justificación plausible para la afirmación de Kant que indica lo anterior. Si Gemma Vicente notó que en el argumento no se ofrece ninguna razón para que la supresión de toda la materia, y, con ella, la eliminación de todo lo posible, no pueda darse en algún momento, Adela Cortina sí encuentra una razón para ello. La razón es que no puede negarse un hecho racional que es el pensamiento objetivo. Pues, si se suprime toda materia se elimina toda posibilidad; pero no se puede suprimir toda materia, ya que es un hecho que estoy pensando en este momento, lo cual indica que al menos se da alguna materia para el pensamiento. Si negara el pensamiento, esa misma negación sería un pensamiento.

Claramente la posición de ésta última comentarista tiende hacia el racionalismo o el idealismo. El problema de su postura es que tampoco asegura que la supresión de toda

⁵⁷ Cortina, Adela *Op. Cit.* p. 40

existencia sea algo imposible en sí mismo; lo único que asegura es que en este momento, en el que se verifica la objetividad del pensamiento, la supresión de toda materia no se ha llevado a cabo, pero no asegura que tal supresión no pueda llevarse a cabo en el futuro.

Mi opinión personal es que Kant efectivamente consideraba la supresión de toda posibilidad como un sinónimo de lo imposible en sí mismo. Hemos visto, a lo largo de este capítulo, que en la etapa del pensamiento kantiano que ahora analizamos, la confusión entre el ámbito de lo pensable y el de lo existente era frecuente, aunque al mismo tiempo Kant estableciera ya una tajante distinción entre dichos ámbitos. Vimos cómo el concepto de posibilidad se estableció dando prioridad al pensamiento sobre la existencia concreta de los objetos empíricos, propiciando con ello el surgimiento de una especial noción de existencia, la de la materia de lo posible. Esa noción especial de existencia es algo más racional que empírico, recuérdese el uso de objetos de la geometría para ejemplificar este tipo de existencia. Pero sobre todo recuérdese aquella idea que está en la base de la argumentación entera, según la cual Dios crea a partir de su pensamiento y lo que su mente conoce son cosas posibles, posibilidades. Con base en lo anterior podemos explicar el asunto del modo siguiente:

Kant aplicó el criterio lógico para decidir la verdad de lo racional, esto es, el principio de contradicción, para determinar la forma de su argumento. El principio de contradicción indica que nada puede simultáneamente ser y no ser; de tal modo que algo o es o no es, sin que haya una tercera alternativa. Aplicando este principio podemos decir: “o posibilidad o imposibilidad”. Y, si con la supresión de toda materia para el pensamiento se niega la posibilidad, se tiene que afirmar la imposibilidad. Visto desde esta perspectiva el argumento de Kant es coherente; sin embargo, es incorrecto. Pues al aplicar de forma correcta el principio de contradicción surge la siguiente frase: “o posibilidad o no posibilidad”; y, dado que se niega la posibilidad, lo restante es la no posibilidad, es decir la misma negación de la posibilidad. En pocas palabras, lo único que se puede deducir si sólo se cuenta con el principio de contradicción y la negación de la posibilidad, es la misma negación de la posibilidad, pero ninguna afirmación de nada, ni siquiera la afirmación de la imposibilidad. La fuente de este error, y de todos los que de la misma forma se cometen, es investigada por Kant en el periodo crítico, pero en el *Beweisgrund* se trata tan sólo de una muestra más de la manera en que nuestro autor lidiaba con su herencia racionalista al tratar

de dar nueva forma al conocimiento. Esclarecida la cuestión y señalados los errores, sigamos analizando el desarrollo del argumento kantiano.

Una vez que nuestro autor tiene por seguro que la supresión de toda posibilidad es sinónimo de algo absolutamente imposible, elabora de forma afirmativa el argumento en el que se concluye la existencia de algo absolutamente necesario. Dice lo siguiente:

Toda posibilidad presupone algo real de lo que, en lo que y por lo que todo lo pensable es dado. Según esto, hay una cierta realidad cuya supresión quitaría toda posibilidad interna en general. Pero aquello cuya supresión o negación destruye toda posibilidad es absolutamente necesario. Por lo mismo algo existe de un modo absolutamente necesario. Hasta este punto se entiende que en la base de toda posibilidad se da la existencia de una o más cosas, y que dicha existencia es necesaria en sí misma.⁵⁸

En general la cita no expresa sino la afirmación de lo que antes había sido expuesto de un modo hipotético, así que no hace falta decir nada más acerca de la deducción de la existencia necesaria fundada en la supresión de toda posibilidad; lo que aquí es importante resaltar es la parte de la cita en la que se dice que por medio de ese argumento sólo se ha demostrado que en la base de toda posibilidad se halla la existencia de una o más cosas. Es decir, el argumento no muestra que la existencia necesaria sea la de un solo ser. Lo cual se explica de la siguiente manera:

Cada concepto de algo posible presupone un cierto contenido material, como ya ha quedado establecido. Pero el contenido material de cada concepto de algo posible es ciertamente distinto; el contenido material, por ejemplo, del concepto posible de un triángulo es diferente al del concepto posible de un pentágono. El contenido material es lo que diferencia unos conceptos de otros e incluso los hace incompatibles entre sí; los conceptos serían palabras vacías si no contaran con aquél. Ahora bien, si se suprimiera todo contenido material nada quedaría que fuera pensable ni, por lo mismo, posible. Pero no podemos asegurarnos de si la supresión de todo contenido material sería la supresión de una sola existencia o de una multiplicidad de existencias tan variada como lo son los conceptos de objetos posibles. Cada concepto de algo posible tiene un contenido material específico que bien podría ser una existencia específica, o al menos la referencia a una. Nada obliga a

⁵⁸ Kant, I. *Op. cit.* p. 83: "Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkhliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Bis dahin erhellt, daß ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieses Dasein an sich selbst nothwendig sei." Para la traducción, *vid. op. cit.* p. 63.

que la totalidad de los contenidos materiales de la totalidad de los conceptos de posibilidad constituya una sola existencia. Puede tratarse de una multiplicidad de existencias cuya supresión absoluta, es decir, la supresión de todas y cada una de ellas, traería exactamente el mismo resultado que si se tratara de la supresión de una sola existencia, esto es, el resultado de que nada habría pensable. El argumento de Kant afirma con razón que la supresión de la totalidad del contenido material implica la eliminación de todo lo pensable, pero de si esa totalidad es una existencia o múltiples nada dice. Se trata del viejo problema de lo uno frente a lo múltiple, que tantos dolores de cabeza ha dado a los filósofos. Y aunque el problema es quizá insoluble, nuestro autor, buscando demostrar la existencia de un solo Dios, hubo de hallar el modo para favorecer a la unidad, pese a que ello significara avanzar dogmáticamente. Comentando el asunto, Adela Cortina dice muy atinadamente:

En buena lógica el argumento no podría conducirnos más allá de esta afirmación [que algo existe necesariamente], dejándonos en la duda de que este algo necesariamente existente consista en “una o más cosas”, pero Kant dará un paso más disolviendo la disyuntiva a favor del *eines*, de la unicidad de lo que existe necesariamente, haciendo gala de un ontologicismo no desterrado que le induce a caer en la apariencia trascendental (*transzendentaler Schein*) que denunciará la *Crítica de la razón pura*.⁵⁹

5.3. La unicidad del ser necesario

Para poder librarse de la alternativa abierta, según la cual aquello que es necesario para que el pensamiento y las posibilidades en general tengan lugar no es una sola existencia sino una multiplicidad de ellas, Kant recurre a la noción de causalidad. Dicha noción se introduce de forma completamente injustificada por medio de una definición, al más puro estilo racionalista que el mismo Kant ya comenzaba a criticar. La constitución precisa de dicha definición es un elemento indispensable para la demostración de la existencia de Dios; pues está diseñada especialmente para el argumento en cuestión, como la pieza clave para una maquinaria. El problema es, naturalmente, que no hay explicación alguna de la definición y mucho menos una evidencia empírica que la avale. Veamos el pasaje:

Toda posibilidad se da en algo real: o en ello mismo en forma de determinación, o por ello mismo en forma de consecuencia.

[...] Esta relación de toda posibilidad a alguna existencia puede ser doble. Cabe que lo posible sea pensable sólo en tanto que ello mismo es real, en cuyo caso la posibilidad es dada en el ente real en forma de determinación; o cabe también que algo sea posible porque alguna

⁵⁹ Cortina, A. *Op. cit.* p. 41.

otra cosa es real, con lo que su posibilidad interna viene dada por otra existencia, a modo de consecuencia.⁶⁰

La segunda opción de las enumeradas en la cita es mediante la cual se introduce la noción de causalidad. Lo que ella permite decir es que la posibilidad interna de algo se da como consecuencia de una existencia que no es la existencia específica de lo contenido en el concepto posible. Esta noción es la que facilitará posteriormente el tránsito de la multiplicidad diversa de conceptos de posibilidad a la existencia única que los funda. Pues en el caso de que cada concepto posible fuera posible en tanto que él mismo es algo real, como indica la opción primera, la misma diferencia que hay entre un concepto posible y otro, por sus características internas, sería la diferencia entre dos existencias; de ese modo sólo una multiplicidad inconexa de existencias tendría lugar. En cambio, al introducir la noción de causalidad puede pensarse con facilidad que la diferencia entre dos conceptos posibles, por sus características internas, no implique diferencia alguna en la existencia que es su causa, pues, como es sabido, una causa puede ser causa de múltiples efectos.

Aunque Kant presenta las dos alternativas, esto es, la de que lo posible sea pensable por ser ello mismo real y la de que lo posible sea pensable porque algo más es real, ello no significa que los diversos conceptos posibles se encuentren en una u otra situación indistintamente. Cada una de las alternativas está predestinada a concernir a un tipo especial de ente posible. La primera opción sólo corresponde a Dios, en tanto ente posible que es posible por ser real; a todos los demás objetos posibles les corresponde la segunda opción, la de ser posibles sólo porque algo más es real.

Sirviéndose de lo anterior y con el propósito de demostrar que el ser necesario es uno solo, Kant dice lo siguiente:

Por el hecho de que el ser necesario contiene el fundamento último real de todas las demás posibilidades, cualquier otra cosa será posible únicamente en cuanto que es dada por él como por su fundamento. Por lo anterior, cualquier otra cosa puede tener lugar sólo como una consecuencia del ser necesario, con lo que dependen de él tanto la posibilidad como la existencia de todo lo demás. Pero algo que es en sí dependiente no contiene el fundamento

⁶⁰ Kant, I. *Op. cit.* p. 79: “*Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge.*”

[...] Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zweifach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, in so fern es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas anders wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein ander Dasein gegeben.” Para la traducción, *vid. op. cit.* p. 60.

último real de toda posibilidad, con lo cual no es absolutamente necesario. En consecuencia no puede haber varias cosas absolutamente necesarias.⁶¹

Según Kant el ser necesario es uno porque de él depende cualquier otra cosa y nada que sea dependiente de algo más es en sí mismo necesario. Pero con eso lo único que se está diciendo es que ningún efecto del ser necesario puede ser a su vez un ser necesario; nada se dice, en cambio, del ser necesario mismo. En realidad esto no es una demostración de la unicidad de dicho ser. La cita anterior solamente muestra la manera en que nuestro autor aplica aquella definición preformulada con la que se introdujo injustificadamente la noción de causalidad. Si en dicha definición se introdujo sin razón alguna la causalidad, lo que ahora ocurre es que, también sin razón alguna, se determina el concepto del ser necesario a partir de esa definición. Como ya dijimos, la definición en cuestión es similar a una pieza de maquinaria diseñada para cumplir una función específica. El primer enunciado de la cita que recién transcribimos muestra cómo se aplica la definición al concepto del ser necesario, dice: “Por el hecho de que el ser necesario contiene el fundamento último real de todas las demás posibilidades, cualquier otra cosa será posible únicamente en cuanto que es dada por él como por su fundamento”. En primer lugar, se expresa implícitamente que el ser necesario es también una posibilidad, pero una tal que es en sí misma real, pues la primera opción que se ha dado en la definición es que algo puede ser posible porque es en sí mismo real; en segundo lugar, se dice que toda otra posibilidad es un efecto del ser que es en sí mismo real, porque la segunda opción de la definición es que algo es posible como consecuencia de algo real. De ese modo el concepto del ser necesario queda determinado como el concepto de algo que es posible porque es real él mismo y que es la causa de toda otra posibilidad. Pero la aplicación de esa definición al concepto del ser necesario es completamente arbitraria.

Tal es el punto en el que la exposición de Kant se separa definitivamente de la existencia. Pues, a pesar de que a todo lo largo de la argumentación se encuentran dificultades que lo único que muestran es que la confusión entre lenguaje y pensamiento iba

⁶¹ *Ibid.* p. 83: “Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, in so fern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängig. Etwas aber, was selbs abhängig ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig sein.” Para la traducción, *vid., ibid.* p. 64.

disipándose lentamente, aún en la deducción de la existencia necesaria el lazo con la existencia permanecía. El tope máximo fue la afirmación de que sin alguna existencia que brinde materia al pensamiento éste mismo no tiene cabida y mucho menos la posibilidad, en tanto se la comprende como pensamiento. Que la totalidad de la materia del pensamiento implique que se dé una sola existencia es un asunto que ya nada tiene que ver con los datos de la experiencia; y de las propiedades de esa supuesta unidad, como la de ser la causa incausada de todo lo demás, nada se puede decir con fundamento. Kant sucumbió una vez más ante el racionalismo, ante la creencia errónea de que el tránsito del concepto a la existencia es permitido casi sin restricciones.

5.4. Otros atributos del ser necesario

Una vez sobrepasado el punto en el que se impone deliberadamente una determinación al concepto del ser necesario, todo se vuelve ya mero juego de conceptos. Con base en la idea de que el ser necesario es la causa no causada de toda posibilidad y, más aún, de toda existencia particular, Kant deduce que el ser necesario, además de ser único, es simple, inmutable, eterno y el más real de todos los seres⁶². Cada uno de esos atributos se deduce con base en el mismo principio, así que no nos ocuparemos de sus deducciones. Una mención especial merece la afirmación de que el ser necesario es un espíritu.

Es la primera ocasión en la que Kant se preocupa por las cualidades espirituales de Dios. Como él mismo admite, no pretende ofrecer una prueba estricta sino que ofrece algunas razones que nos deberían conducir a afirmar que el ser necesario posee entendimiento y voluntad, cualidades propias de un espíritu. La primera razón es que ambas

⁶² Al parecer Kant creía que la realidad puede medirse en grados, cosa que resulta algo extraña, pues estamos acostumbrados a pensar que algo es real o no lo es, y no que algo sea un poco real o más o menos real. Lo que Kant tenía en mente es la acumulación de propiedades reales en una cosa, así, por ejemplo, si la corporeidad es una realidad y la racionalidad lo es también, podríamos decir que un cierto objeto dotado de cuerpo y de razón es más real que un objeto diferente que sólo tenga cuerpo; un hombre sería más real que una piedra. Nuestro filósofo deduce que el ser necesario es el más real de todos, es decir, que posee el máximo de propiedades reales, a partir de la idea, arbitrariamente introducida, de que el ser necesario es la causa de todo otro ser y de toda determinación. Nos dice: “[...] las mismas determinaciones que hacen de este ser el fundamento supremo de toda realidad posible le confieren el grado máximo de propiedades reales que pueden darse en una cosa. Semejante ser es, por tanto, el más real entre todos los posibles, dado, incluso, que todos los demás es a él a quien deben su posibilidad...” “[...] *dieselbe Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von aller möglichen Realität, setzen in ihm selber den größten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind...*” (Ibid. p. 85. Para la traducción, *ibid.* p. 66.)

propiedades son realidades y, como el ser necesario es el más real de los seres, tendría que decirse que le pertenecen. Lo cual se basa en la misma fórmula que la deducción de los otros atributos. La segunda razón es que “las propiedades de un espíritu, inteligencia y voluntad, son de una índole tal que, si un ser se viera privado de ellas, no sabríamos imaginarnos ninguna otra realidad que en él las pudiera suplir adecuadamente.”⁶³ Esta razón da cuenta del gran respeto que sentía nuestro filósofo por las facultades humanas, pero tiene poco de convincente; pues dichas facultades a veces parecen ser más una limitación que otra cosa. La tercera razón es más interesante, nos dice Kant:

El orden, la belleza y la perfección presuponen, en todos los entes posibles, un ser en cuyas propiedades se fundan esas relaciones, o que, al menos, viene a constituir la razón primera de que las cosas puedan ser consideradas como situadas en tales relaciones. El ser necesario es la razón real suficiente de todo cuanto hay posible fuera de él; en consecuencia, se hallarán también en él las propiedades por las cuales todo lo demás puede ser real, y evaluado según dichas relaciones. Mas parece que el principio de la posibilidad externa, del orden, belleza y perfección no basta si no se presupone en el entendimiento, además, voluntad evaluadora. Por lo mismo, habrá que admitir estas propiedades en el ser supremo.⁶⁴

El argumento se basa en la idea según la cual la causa tiene que poseer las mismas o mayores propiedades que el efecto; de tal manera que si en el efecto hay orden y belleza, o al menos puede ser considerado como ordenado y bello, en la causa debe haber también orden y belleza, o al menos la capacidad de dar al efecto orden y belleza. De ahí que en el ser necesario haya que suponer entendimiento y voluntad, entendimiento para considerar el orden, la belleza, etc., y voluntad para imprimir esas relaciones. Aunque deducir propiedades de la causa a partir de las propiedades de los efectos sea un procedimiento cuestionable, el orden, la belleza y la perfección observados en la naturaleza significaron para Kant una de las más importantes razones o, mejor, evidencias, para afirmar la existencia de Dios. A partir de la idea expresada en la cita recién transcrita, Kant elaboró lo

⁶³ *Ibid.* p. 87: “Sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, daß wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derselben einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre.” Para la traducción, *ibid.* p. 68.

⁶⁴ *Ibid.* p. 88: “Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschften entweder diese Beziehung gegründet sind, oder doch wenigstens durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäß als aus einem Hauptgrunde möglich sind. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles andern, was außer möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche diesen Beziehungen gemäß alles außer ihm wirklich werden kann, anzutreffen sein. Es scheint aber, daß der Grund der äusern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht in dem Verstande gemäßer Wille voraus gesetzt ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen bei gemessen werden.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 69

que pretendía ser una prueba *a posteriori* de la existencia de dicho ser. El orden, la belleza y perfección apreciables en la naturaleza son situados no en las existencias concretas particulares sino en sus posibilidades, es decir, en su aspecto inteligible que, a pesar de serlo, remite como acabamos de ver, a una existencia, la existencia de Dios. Pero antes de decir algo acerca de la prueba *a posteriori* veamos cómo anuncia Kant con voz triunfante el resultado de su argumentación:

Existe algo absolutamente necesario. Se trata de un ser único en su esencia, simple en su sustancia, espiritual en su naturaleza, eterno en su duración, inmutable en su modo de ser, pleno con respecto a todo lo posible y real. Es un Dios.⁶⁵

6. La prueba *a posteriori*

En la segunda parte del *Beweisgrund* se encuentra lo que Kant pretendió fuese una prueba a posteriori de la existencia de Dios. Seguramente nuestro autor quiso mostrar que la existencia de Dios es algo tan evidente que lo mismo por el método analítico, visto en las páginas anteriores, que por el sintético, podía ser probada. Sin embargo, la prueba *a posteriori* no es completamente independiente sino que presupone la prueba analítica y en cierta medida la complementa.

6.1. La armonía y unidad originadas en las leyes naturales

El propósito de Kant es mostrar que de la unidad percibida a través de los sentidos en todos los objetos de la naturaleza, puede concluirse la existencia de Dios. Buscando demostrar eso, nuestro autor entró en diálogo directo con algunas corrientes del pensamiento de su época, se enfrentó, por ejemplo, a aquellos que creían que todos los sucesos del mundo eran originados por la voluntad misma de Dios. Al mismo tiempo, Kant defendió la universalidad de las leyes expuestas por las ciencias naturales como evidencias plausibles de la existencia del ser supremo; asumió, como fue costumbre en él, una posición intermedia en el conflicto entre dos épocas y sus correspondientes estructuras de pensamiento. La ambivalencia de dicha posición se deja ver con mayor claridad al constatar

⁶⁵ *Ibid.* p. 89: “Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Gesit nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott.” Para la traducción, *ibid.* p. 69.

que Kant creía decididamente que la disposición de algunas cosas sí dependía de la voluntad directa de Dios, aunque otras dependieran de leyes naturales necesarias. La cita siguiente ilustra bien su posición:

Quando en la naturaleza descubrimos un ordenamiento tal que parece responder a un fin particular, en vez de derivarse únicamente de las propiedades generales de la materia, consideramos esta situación como contingente y como la consecuencia de una elección voluntaria. Si vemos que aparecen nuevas determinaciones, armonía, orden y utilidad junto con los medios apropiados, pensamos de todo eso lo mismo: esta afortunada disposición es enteramente ajena a la naturaleza de las cosas y si están en tal armonía es sólo porque a alguien le ha parecido bien arreglarlo así. No se puede ofrecer ninguna otra causa general para el hecho de que las garras del gato, del león y de otros carnívoros estén construidas de tal modo que sean retractiles, a no ser la de que un autor las ha dispuesto así con la finalidad de preservarlas del desgaste, ya que esos animales deben hallarse provistos de instrumentos eficaces para prender y agarrar a su presa. Pero cuando ciertas disposiciones más generales que se hallan en la materia –haciendo caso omiso de las ventajas que procuran, las cuales pueden inducirnos a querer justificar la existencia de tales disposiciones– sin ninguna otra intervención muestran, no obstante, una especial conveniencia para una armonía todavía mayor; cuando una ley simple que a cualquiera podría ya parecerle necesaria en razón de un determinado bien que procura, muestra que su fecundidad se extiende proporcionando aun nuevos bienes; cuando toda una serie de cosas útiles y adecuadas brotan de ello, no artísticamente, sino más bien de un modo necesario, y cuando, por último, es esto lo que se encuentra en toda la naturaleza material, se nos hace patente que incluso en las esencias mismas de las cosas se dan relaciones propicias para la unidad y la uniformidad, y que una armonía general se extiende sobre el reino de la posibilidad misma. Esto da motivos para maravillarse de tanta pertinencia y natural adecuación, las cuales, evitando por un lado, tener que echar mano de un arte penoso y forzado, no pueden sin embargo ser atribuidas a la casualidad, sino a la unidad que yace en las posibilidades mismas y a la dependencia común que las esencias de todas las cosas muestran respecto de un único y gran fundamento.⁶⁶

⁶⁶ *Ibid.* p. 96: “Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines besondern Zwecks willen scheint getroffen zu sein, indem sie sich nicht blos nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen sich nun neue Übereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurtheilen wir dieselbe auf die ähnliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd, und blos weil es jemand beliebt hat sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. Man kann keine allgemeine Ursache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. so gebauet sind, daß sie sporen, das ist, sich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleisend gesichert zu sein, so angeordnet hat, indem diese Thiere geschickte Werkzeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, auser einem Vortheile, den sie schaffen, und um dessen willen man sich vorstellen kann, daß sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr Übereinstimmung zeigen, wenn ein einfältiges Gesetz, das jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen Wohlgerheimtheiten daraus ohne Kunst, sondern viel mehr nothwendiger Weise fließen, wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet: so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zukommenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlaßt eine Bewunderungen über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, in dem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten

Esta larga cita es un buen resumen de todo el contenido de la segunda parte del *Beweisgrund* dedicada a la prueba *a posteriori*. El punto central es que en la naturaleza se deja ver tanta armonía, ocasionada por el hecho de que innumerables sucesos tienen lugar conforme a un idéntico principio en todos los casos, que debemos sentirnos autorizados para inferir de ello la existencia de Dios.

Kant buscó evidencias de la unidad y armonía que tienen lugar en la naturaleza, en primer lugar, en las matemáticas, específicamente en la geometría; luego recurrió a la física, que es una materia rica en la clase de evidencias que buscaba; y extrajo unos cuantos ejemplos de ambas ciencias. La gran capacidad predictiva y explicativa de las leyes físicas, su universalidad y necesidad, fueron factores decisivos para que Kant llegara a la conclusión de que el fundamento de la coherencia y armonía presentada por los sucesos del mundo no se encuentra en los objetos mismos, en los existentes empíricos particulares, sino en su posibilidad. La posibilidad, como hemos visto antes, es el tipo especial de existencia que en la prueba *a priori* se asocia con la existencia de Dios mismo, una existencia más bien de tipo racional, lo que se compagina perfectamente con el carácter racional abstracto de las leyes físicas, y por supuesto con el de los principios geométricos. El intento de Kant era el de hacer ver que, dada la gran cantidad de ejemplos en los que de cierta multiplicidad empírica se pasa a la unidad del principio que determina dicha multiplicidad, debe concluirse que en el fondo de todo se halla un único y gran principio, Dios, naturalmente. El problema es que, si bien es cierto que las leyes naturales permiten juzgar un sinnúmero de casos particulares por medio de un mismo principio, nada hay que asegure que esos principios tengan que ser a su vez comprendidos por uno mayor o más general, y mucho menos que éste último principio remita a Dios.

6.2. Las deficiencias de la prueba

La salida que da Kant al problema señalado arriba se reduce a la presuposición de la prueba *a priori*, pues, en ella, recordará el lector, se afirmó la dependencia de todas las posibilidades respecto del ser necesario y que tal ser necesario es un Dios. Como las determinaciones necesarias de las cosas, expuestas por las leyes de las ciencias, se

selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt." Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 76.

encuentran en sus posibilidades, no en las cosas mismas, resulta que todas las posibilidades se encuentran unidas a razón de la dependencia que todas tienen del ser necesario; de tal modo que aquellos principios que pudieran parecerse distintos unos de otros, en relación al ser necesario no lo serían en realidad. Pero, según hemos mostrado al analizar la prueba *a priori*, a la idea de que todas las posibilidades dependen de un ser necesario se arribó solamente mediante la introducción injustificada de la noción de causalidad y de la determinación arbitraria del concepto del ser necesario. Así que la prueba *a posteriori* presupone el error cometido en la prueba *a priori*, resultando errónea en la misma medida.

Podría pensarse que la prueba *a posteriori* es un complemento para la prueba analítica, pero ello no es así. En la prueba analítica hacía falta una justificación para la afirmación según la cual el conjunto total de las posibilidades depende de un solo ser; ahora bien, la unidad sugerida por las leyes naturales podría tomarse por esa justificación, ya que las posibilidades estarían entrelazadas unas con otras por los principios determinantes que las leyes representan. Con ello quedaría abierta, no obstante, la cuestión de si esa unidad remitiría a un Dios o a un conjunto ciego de determinaciones. Pero antes de siquiera tomar en cuenta esa cuestión debe notarse que los datos de la prueba *a posteriori* no pueden introducirse en la prueba analítica sin destruir su carácter. La universalidad de las leyes sólo puede ser constatada en la experiencia empírica, a la que la prueba *a priori* no hace ninguna referencia. Recuérdese que Kant muy al inicio de la prueba analítica abandona la existencia concreta de los objetos empíricos y se dedica a considerar la posibilidad, de donde deduce un tipo especial de existencia. Una de las ventajas que nuestro autor vio en ese proceder es que dicha prueba no presupone ninguna existencia, sino únicamente el hecho de que algo sea posible. Pero el resultado es que la rica evidencia proporcionada por las ciencias empíricas no puede introducirse de ningún modo en el desarrollo de la prueba analítica. El *Beweisgrund*, visto como conjunto, da la impresión de que ambas pruebas constituyen una demostración bien cimentada de la existencia de Dios, no obstante, se trata en realidad de dos pruebas cuyo contenido las imposibilita para constituir un solo argumento. Si los datos de una y otra prueba pudieran mezclarse sin dificultad, el resultado habría sido un argumento muy completo, pero el hecho es que no pueden mezclarse. Kant se dio cuenta de esto y por ello advierte con claridad que se trata de dos pruebas independientes. Sin embargo, en el desarrollo de los argumentos es fácil notar que la prueba *a posteriori*

buscaba llenar el vacío de la prueba *a priori*, mientras que la prueba *a priori* es presupuesta en la prueba *a posteriori* para alcanzar el concepto de un Dios existente.

6.3. El dogmatismo en la comprensión de la naturaleza

En la larga cita que transcribimos unos párrafos arriba se contiene un ejemplo en el que Kant señala qué clase de cosas se atribuyen a la voluntad de un supremo creador; la disposición de las garras de los felinos es un ejemplo. Buen número de las páginas del *Beweisgrund* da cuenta de la relación que tienen los objetos del mundo con Dios; esto como parte de la inserción de Kant en el debate entre las corrientes de pensamiento de su época. En un extremo, como hemos mencionado, se encontraban quienes creían que absolutamente todo lo que ocurre en el mundo depende de la voluntad divina; en el otro extremo estaban los que creían, dados los crecientes avances de las ciencias empíricas, que todos los sucesos del mundo estaban determinados por leyes necesarias, restando cualquier injerencia a Dios e incluso negando su existencia. Quienes creían que todo dependía de la voluntad divina, pensaban, por esa misma razón, que la contingencia era la mayor evidencia para demostrar la existencia de dicho ser. Pues según ellos dicha contingencia, y la arbitrariedad de los sucesos en general, era una muestra de la operación libre de la suprema voluntad; negar la contingencia era para ellos como negar la libertad de Dios. El propósito de Kant fue señalar que la necesidad de las leyes naturales era mejor motivo para afirmar la existencia de Dios que la contingencia de los sucesos del mundo. Pero a pesar del hecho de que nuestro autor estaba convencido de que el poder explicativo de las ciencias se incrementaría en el futuro, descubriendo nuevas y más generales leyes subyacentes a muchos sucesos considerados hasta entonces contingentes, a pesar de esa convicción, decimos, él mismo atribuía ciertos hechos a la voluntad directa de Dios. Para Kant el orden universal y necesario estaba limitado a la materia, a sus propiedades generales; otras cosas, como la estructura orgánica de los animales o la existencia concreta de los objetos en el mundo, eran para él dependientes de la voluntad directa de Dios.

La creencia de Kant era que las determinaciones que permiten a las cosas armonizar en conjunto, por ejemplo, las propiedades de la materia, se encuentran de forma necesaria en su posibilidad, que es, recuérdese, un tipo de existencia de carácter racional. A diferencia de ello, la existencia particular concreta de un objeto sí dependería de la voluntad

de Dios. Dios decretaría la existencia, pero esa existencia estaría sujeta a determinaciones necesarias independientes de la voluntad divina. Así, dice nuestro autor:

El hecho de que existan efectivamente cosas que tienen tantas relaciones bellas es algo que debemos atribuir a la sabia elección de Aquél que las puso en esa armonía; pero el que cada una de las mismas encierre, en virtud de unos principios simples, una tan dilatada aptitud a concordancias plurifacéticas hasta el punto de permitir que se mantenga una prodigiosa unidad en el conjunto es algo que radica en la posibilidad misma de las cosas. Y dado que con esto último desaparece lo contingente que se tiene que presuponer en toda elección que se lleva a cabo, cabe sin duda buscar el fundamento de esa unidad en un ser sabio, pero sin que se haga intervenir en esto su sabiduría.⁶⁷

De ese modo Kant reduce el campo de acción de la voluntad divina, aunque, ciertamente, se esfuerce en demostrar que las determinaciones necesarias de los objetos naturales remiten a la existencia de Dios. Lo anterior da lugar a que nuestro autor establezca una distinción entre los diversos modos de dependencia que los objetos del mundo tienen respecto de Dios. La dependencia, dice, puede ser moral, cuando algo depende directamente de la voluntad de Dios; y también puede ser no-moral, que es el caso de todo aquello sujeto a leyes naturales necesarias. Las propiedades necesarias de la materia dependen de Dios de forma no-moral, mientras que el complejo y contingente ordenamiento de los órganos en los animales o en el hombre tienen dependencia moral de Dios.

Hablando luego de sucesos en el mundo, y ya no sólo de objetos particulares, nuestro autor distingue entre los naturales y los sobrenaturales. Sobrenaturales son aquellos productos directos del poder divino que contravienen las leyes naturales, como los milagros. Aunque Kant acepta que en algún tiempo los milagros ocurrieron, pues lo dice la Biblia, se esfuerza en mostrar que las interrupciones del orden natural son innecesarias, ya que el ordenamiento producido por simples leyes, al depender de Dios mismo, estaría siempre en acuerdo con la voluntad de dicho ser. Esto le permite a Kant ir en contra de lo que al parecer era una opinión muy común en su época, esto es, que ciertas catástrofes y calamidades de diverso tipo eran castigos impuestos por Dios a causa del mal

⁶⁷ *Ibid.* p. 103: “Daß Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen, daß aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit zu vielfältiger Übereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muß, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelt seiner Weisheit gesucht werden.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 82.

comportamiento de los afectados. Kant prefiere pensar en tales calamidades como consecuencias del orden natural necesario, al mismo tiempo observa que daños a la salud surgen también conforme a leyes naturales.

Acercas de la libertad humana la opinión de nuestro autor parece contradecir un poco lo anterior. Se expresa como sigue:

Ésta última especie de hechos [los actos libres], en tanto que en sí mismos parecen sustraerse a unos determinados principios y a unas leyes necesarias, encierran la posibilidad de apartarse de esa tendencia general que tienen las cosas de la naturaleza hacia la perfección. En razón de esto sí cabe esperar que vengan a hacerse necesarias unas suplencias de orden sobrenatural, pues es muy posible que, en ese campo, el curso de los acontecimientos se halle a veces en oposición con la voluntad de Dios.⁶⁸

Nos queda la duda de qué clase de suplencias sobrenaturales podrían ser las requeridas por la libertad humana, pues no serían castigos ni milagros; nada se explica al respecto. En fin, lo importante es destacar la concepción de la libertad que nuestro autor tenía en la etapa que ahora analizamos, dada la importancia que este concepto fue adquiriendo con el paso de los años. Una anticipación de ello puede observarse en lo que Kant dice al término de lo que acabamos de citar:

De todos modos, la actuación de los seres libres, en su conexión con lo demás del universo, no se sustrae enteramente a toda ley, sino que se subordina siempre aunque no a unos principios necesarios, cuando menos a otros que, de acuerdo con las reglas del albedrío, confieren a la acción otro tipo de fijeza [...]⁶⁹

Es claro que todas las consideraciones en torno a la dependencia que las cosas y los sucesos tienen de Dios descansan sobre el supuesto de que Dios existe, y son propiamente metafísicas y dogmáticas. Si aquí damos cuenta de ellas es más por un interés histórico que por otra cosa, pues es importante conocer la evolución de ciertas nociones que nos serán de gran utilidad al analizar los argumentos pertenecientes a periodos posteriores.

⁶⁸ *Ibid.* p. 110: “Die letztere Art der Weltveränderungen [Handlungen aus der Freiheit], in so fern sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und nothwendiger Gesetze an sich zu haben, enthalten in so weit eine Möglichkeit in sich von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zu Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nöthig sein dürften, weil es möglich ist, daß diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 90.

⁶⁹ *Idem.* “Indessen da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Übrigen des Universum nicht ganz allem Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenn gleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkür die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen sind, [...]” Para la traducción, *vid. Ídem.*

7. Conclusión

En las páginas anteriores hemos visto cómo ciertas ideas frescas fueron ganando terreno en la filosofía de Kant y debilitando al mismo tiempo las estructuras de pensamiento que le fueron heredadas por el racionalismo dogmático. Pudimos constatar la manera en que ideas dogmáticas, como la de que Dios crea a partir de su pensamiento, llegaron a un grado máximo de desarrollo que hubo de dar lugar a estructuras conceptuales renovadas, portadoras de los elementos suficientes para contravenir aquellas nociones que les dieron origen. La distinción entre pensamiento y existencia, el nuevo concepto de posibilidad material y el de la existencia necesaria, son ideas que presentan una ambivalencia tal que les permite pertenecer a dos épocas. El proceder francamente dogmático de la parte final de la prueba *a priori* es nada más que el capullo a punto de ser abandonado por la bella mariposa que es la filosofía crítica.

III. La clausura de la época dogmática. El verdadero objeto de la filosofía y la ausencia de Dios en el mundo

1. Introducción

En el presente capítulo estudiaremos las dos últimas obras del periodo precrítico. En la primera de ellas, tradicionalmente llamada *Deutlichkeit*, encontramos una investigación acerca de la metodología adecuada a la filosofía. Dicha investigación conduce, por un lado, a la nítida distinción entre el lenguaje y el pensamiento, y, por otro, a la afirmación de que la realidad nos viene dada a los hombres como conceptos inanalizables y proposiciones indemostrables. La filosofía de Kant se muestra en esta obra como una clase de idealismo no subjetivo, producto de la arraigada creencia en que la realidad se origina en la mente de Dios mismo. Sin embargo, el enérgico rechazo del método matemático proporciona las bases para una refutación de las pruebas de la existencia de Dios anteriormente ofrecidas por nuestro autor en textos como el *Beweisgrund*. El resultado general de la *Deutlichkeit* es la incapacidad de determinar el lugar que el ser supremo habría de ocupar en la estructura ontológica. Veremos cómo dicha obra contiene una posición ambigua y en cierto grado contradictoria de la cual el propio Kant no se percató en ese momento, pues no ofreció ninguna conciliación entre los polos opuestos de su pensar. Esa conciliación si se ofrece, sin embargo, en el texto inmediatamente posterior de su producción filosófica, que es la segunda obra estudiada en el presente capítulo, conocida como la *Dissertatio*.

En la *Dissertatio* encontramos una reconfiguración del sistema filosófico kantiano, surgida de la situación de incertidumbre en la que los planteamientos de la *Deutlichkeit* dejaron a nuestro filósofo. A diferencia de las restantes obras del periodo precrítico, en la

Dissertatio se muestra a Dios como un ser externo al mundo y casi inconcebible. Mediante la defensa del concepto racionalista de totalidad, Kant buscó cimentar una evidencia firme de la existencia de una causa necesaria y única del mundo, es decir de Dios; sin importar que ya no pudiera concebirse un vínculo directo del ser supremo con el mundo. Esa defensa da lugar a la caracterización del tiempo y el espacio como propiedades subjetivas, y no como realidades en sí mismas que fueran recipientes de la totalidad de objetos existentes o propiedades inherentes a estos mismos objetos. De ese modo, la argumentación kantiana conduce a la incipiente disociación entre el sujeto y la realidad en sí misma, que tan importante lugar ocupa en sus obras de madurez. Sin embargo, el argumento ofrecido por nuestro autor con la finalidad de salvar un lugar a Dios en su sistema filosófico, aún cuando caracteriza al ser supremo como un ser externo al mundo, presenta notables deficiencias. Veremos, además, que el argumento relativo a la divinidad se debilita fuertemente al apreciarlo bajo la luz de un nuevo descubrimiento kantiano que en esta obra apenas aparece tímidamente, pero anticipa el desarrollo de su filosofía de madurez. Nos referimos al descubrimiento de la injerencia negativa que puede tener la razón cuando de conocer la realidad se trata. El lugar incuestionable que la razón poseía como vía de acceso segura a la verdad es drásticamente reducido, tras notar que la misma razón está sometida a limitaciones propiamente humanas.

2. La *Deutlichkeit*, una aclaración sobre el verdadero objeto de estudio de la filosofía

En 1764, apenas unos meses después de haber concluido el *Beweisgrund*, Kant escribió un texto que lleva por título *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*Investigación acerca de la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*). Lo hizo con motivo del concurso abierto por la Real Academia de Ciencias de Berlín, el cual, por cierto, no ganó. En ocasiones los comentaristas llaman a ese texto *Preisschrift* (Escrito del premio), pero ello se debe a que le fue otorgada una mención especial al lado del ensayo ganador cuyo autor fue Moses Mendelssohn. El tema del concurso le vino a Kant como anillo al dedo para aclararse las ideas que por aquella época le ocupaban. En el texto se analizan paralelamente el método de las ciencias matemáticas y el de la metafísica, junto con sus respectivos objetos de

estudio; lo cual da lugar a la exposición del propio método kantiano. La *Deutlichkeit* es “el verdadero tratado del método del periodo precrítico”⁷⁰. Acerca de Dios no se dice algo muy diferente a lo que se encuentra en el *Beweisgrund*, al menos no explícitamente; sin embargo, el texto contiene las herramientas necesarias para acabar de una vez con los viejos errores. Podríamos decir que Kant ofrece todo lo necesario para refutar las pruebas de la existencia de Dios, incluso la previamente elaborada por él, aunque quizá aún no fuera consciente de ello.

En los capítulos anteriores vimos cómo la distinción entre lo pensable y lo existente fue desarrollándose lentamente en la filosofía de Kant, dando un pequeño pero significativo paso en cada obra. Pues bien, la *Deutlichkeit* no es la excepción, casi podría decirse que dicha separación se opera ahí de forma definitiva. Pero encontramos además otro progreso que separa aún más el pensamiento kantiano de las viejas ideas racionalistas, esta vez se trata de la distinción entre pensamiento y lenguaje.

En la *Deutlichkeit* el lenguaje ha perdido para Kant la sacralidad que anteriormente tenía. Como hemos podido constatar, la idea dogmática de que Dios existe y crea a partir de su pensamiento⁷¹ tuvo una inigualable influencia en la filosofía de este autor. Partiendo de esa idea y de la creencia en que lenguaje y pensamiento son una misma cosa, la filosofía racionalista y la del propio Kant, en tanto heredera de ésta, confirieron al lenguaje un papel preponderante en la concepción ontológica del mundo. El lenguaje y el pensamiento a él asociado se consideraron primigenios con respecto a la existencia. Pero la filosofía de Kant fue reduciendo el carácter ontológico del lenguaje, su carácter sacro. Poco a poco fue ganando terreno la concepción del lenguaje como un producto humano. Ya en el *Beweisgrund* apuntaba Kant: “Todo idioma humano se ve sujeto, por las contingencias que rodearon su origen, a un cierto número de inexactitudes inmodificables”.⁷² Pero es en la

⁷⁰ Vleeschauwer, H. *La evolución del pensamiento kantiano* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969 p. 39.

⁷¹ El origen de esta idea es, evidentemente, la religión judeocristiana. La frase “Y dijo Dios: haya luz” (Gen. 1:3), es una de varias en las que, justo al inicio de las Sagradas Escrituras, se muestra a Dios creando por medio de la palabra. Piénsese también en el Evangelio de Juan, donde explica que “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. [...] Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad.” (Jn. 1:1; 1:14).

⁷² Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t. II p. 72: “Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten” Para la traducción, *vid.* Kant, I. *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, trad. de José María Quintana Cabanas. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989, p. 54.

Deutlichkeit donde se da al lenguaje el tratamiento correspondiente a una creación propiamente humana; el nombre de una cosa ya no engloba su esencia de origen divino, sino que es el resultado imperfecto de una labor humana.

La nueva concepción del lenguaje le sirve a nuestro autor para determinar con mucha mayor claridad en qué consisten las verdaderas definiciones filosóficas y cómo se oponen a las que son solamente definiciones gramaticales o, mejor aún, meros inventos humanos. Esto, por supuesto, tiene que afectar la forma de entender el conocimiento que sea posible tener acerca de Dios. En las páginas siguientes se exponen las ideas más importantes de la *Deutlichkeit* y se hace énfasis en la dificultad de conciliar dichas ideas con los rastros del antiguo pensamiento kantiano en torno a Dios.

2.1 La evaluación metodológica y sus resultados

La *Deutlichkeit* es un tratado que versa principalmente sobre metodología. Lo que Kant hizo específicamente en dicha obra fue comparar el método matemático con el de la metafísica. Al hacer eso buscaba asentar definitivamente la inconveniencia e inadecuación de utilizar el método matemático en la investigación filosófica, pues creía que uno de los mayores males de la filosofía era que se hubiera introducido en ella dicho método, causando a muchos la impresión de haber hallado el camino correcto en la indagación de la verdad. Para conseguir su propósito, lo primero que hizo Kant fue establecer con nitidez la diferencia entre los modos de proceder sintético y analítico, el primero correspondiente a las matemáticas y el segundo a la filosofía.⁷³ La diferencia básicamente consiste en que por medio de la síntesis se establecen arbitrariamente vínculos entre conceptos, mientras que, por medio del análisis, se separan los elementos constitutivos de un concepto o una idea. La siguiente cita nos ilustrará al respecto:

Hay dos modos en los que se puede llegar a un concepto general: o por la *vinculación arbitraria* de conceptos, o por la *separación* de las cogniciones que el análisis ha vuelto distintas. Las matemáticas únicamente establecen sus definiciones del primer modo. Por ejemplo, se piensa arbitrariamente en cuatro líneas rectas limitando una superficie de tal modo que los lados opuestos no son paralelos entre sí; y se nombra esa figura un *trapecio*. El

⁷³ Es importante hacer notar que los términos ‘analítico’ y ‘sintético’ no tienen aquí el mismo significado que en la *Crítica de la razón pura*. El lector que tenga conocimiento de ésta última obra podría confundirse con la denominación. El término ‘sintético’ es el que puede dar lugar a mayores confusiones, pues en la *Crítica* hace referencia a los juicios que hablan acerca de hechos empíricos, mientras que aquí hace referencia a la vinculación arbitraria de conceptos de las matemáticas. Para juicios relativos a ésta última clase de conceptos se utiliza, en la *Crítica*, el término de ‘sintético *a priori*’.

concepto que se está aclarando no es dado de forma previa a la definición; sino que surge por vez primera a través de la definición misma. [...] La situación es enteramente diferente en el caso de las definiciones de la filosofía. Ahí el concepto de una cosa está ya dado, aunque confuso o insuficientemente determinado. El concepto tiene que ser analizado; tienen que compararse entre sí, en todo tipo de casos, las propiedades que han sido separadas y el concepto que ha sido dado; y estos pensamientos abstractos deben detallarse y determinarse. Por ejemplo, cada quien tiene un concepto del tiempo. Pero supóngase que tal concepto tenga que ser definido. La idea del tiempo tiene que ser examinada en todo tipo de relaciones, para descubrir sus propiedades por medio del análisis; diferentes propiedades que han sido abstraídas tienen que ser reunidas para ver si ofrecen un concepto adecuado y tienen que ser confrontadas entre ellas para ver si alguna propiedad no incluye en sí parcialmente alguna otra.⁷⁴

A partir de la diferenciación de los métodos sintético y analítico Kant deseaba señalar el hecho de que, si bien es cierto que la matemática produce sus propios conceptos generales, ello no debe ocurrir en la filosofía.

En las matemáticas, especialmente en la geometría, partiendo de nociones básicas e indemostrables como lo son los axiomas, el investigador puede postular definiciones de objetos, mismos que podrán ser construidos siempre y cuando en la definición no se contravenga alguno de los principios básicos. Una vez definido el concepto del objeto en cuestión, la labor del investigador consiste en examinar las propiedades del mismo, las relaciones de proporción, etc. El objeto de la investigación surge de las nociones básicas, pero también, y de forma no menos necesaria, de la voluntad arbitraria del que investiga y postula la definición. El concepto aclarado, nos dice Kant, no viene dado con anterioridad a la definición, sino que surge por vez primera en la definición misma. De tal modo que la

⁷⁴ *Ibid.* p. 276: “Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wege kommen, entweder durch die *willkürliche Verbindung* der Begriffe, oder durch *Absonderung* von desjenigen Erkenntnisse, welches durch *Zergliederung* ist deutlich gemacht worden. Die Mathematik faßt niemals anders Definitionen ab als auf die erstere Art. Man gedenk sich z. B. willkürlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschließen, so daß die entgegenstehende Seiten nicht parallel sind, und nennt die Figur ein *Trapezium*. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch die selbe. [...] Mit der Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderte Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen und diesen abstracten Gedanken ausführlich und bestimmt machen. Jedermann hat z. B. einen Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muss diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch *Zergliederung* zu entdecken, verschiedene abstrahirte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zusammen halten, ob nicht zum Theil eins die andre in sich schließe.” Para la traducción al inglés, *vid. The Cambridge Edition of the Work of Immanuel Kant. Theoretical Philosophy, 1755-1770* Traducción de David Walford y Ralf Meerbote. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003, p. 248. La traducción al español es del autor de la presente tesis.

matemática puede “crear” sus propios conceptos, aunque siempre con fundamento en ciertas nociones básicas.

A diferencia de la matemática, la filosofía no *debe* crear sus propios conceptos. En el texto que ahora tratamos Kant hace uso de los términos ‘*Philosophie*’ y ‘*Weltweisheit*’ como sinónimos. Aunque ello parezca ser solamente una cuestión de estilo, puede tratarse de un dato revelador de las intenciones del tratado. El término ‘*Weltweisheit*’ se traduce literalmente como ‘Sabiduría del mundo’. Es probable que nuestro autor, sirviéndose de dicho término, haya querido remarcar lo que creyó ser la verdadera tarea de la filosofía y su auténtico objeto de estudio. La filosofía es, para Kant, la ciencia de lo real; sus objetos de estudio no han de ser meras ficciones surgidas de la fantasía sino las cosas reales, los objetos que existen efectivamente en el mundo y se nos presentan como previamente dados. En ese sentido la filosofía es sabiduría del mundo. Pero hubo un momento en que ella dejó de tener ese carácter, momento en el que comenzó a ocuparse de meros conceptos, de estructuras gramaticalmente correctas pero carentes de contenido. Dicho momento es la época del racionalismo y el dogmatismo, contra la cual Kant apunta más decididamente sus armas. A diferencia de la matemática, decíamos, la filosofía no debe crear sus propios conceptos; no es que esté imposibilitada para ello –pues muchas han sido esa clase de creaciones a lo largo de su historia–, sino que no debe hacerlo, porque su objeto le está previamente dado, no hay necesidad de inventarlo, sino sólo de estudiarlo, de analizarlo. Si la filosofía crea sus propios conceptos, pierde el carácter de sabiduría del mundo que le es propio.

He ahí un primer despunte de la actitud prescriptiva que con tanta exactitud caracteriza la doctrina kantiana de madurez. La filosofía *debe* sujetarse a cierto proceder no por el capricho de un filósofo sino por la naturaleza de su objeto de estudio, que es la realidad, lo que nos viene dado de forma inmediata. Aquello que es inherente a nuestra experiencia de la vida y parece ser indiferente a nuestra actividad, eso es el verdadero objeto de estudio de la filosofía. Y dado que en ésta hay la capacidad de torcer el camino y perderse en la persecución de sombras creadas por el hombre mismo, Kant vio la necesidad de ponerle un freno, de fijar las barreras que ella no debe transgredir si no quiere dejar de ser verdadera filosofía.

Las reglas del método kantiano expresadas en la *Deutlichkeit* son solamente dos y están estrechamente ligadas con la comparación de los métodos sintético y analítico. La primera de ellas y la más importante, según el propio Kant, es: (1) En filosofía, no se debe empezar nunca proporcionando definiciones. Claramente puede notarse que esta regla no es sino la prohibición del método matemático para la investigación filosófica. Pues lo que *no* debe hacerse es ofrecer una definición surgida de la vinculación arbitraria de ciertos conceptos, como forzosamente tendría que serlo una que se dé con anterioridad a la investigación detallada del objeto a definir; lo cual ocurre en el proceder sintético de las matemáticas. La segunda regla kantiana es como sigue: (2) Se deben distinguir los juicios que se hagan de forma inmediata acerca del objeto de estudio y relacionarlos con lo que se encontró con certeza y desde el inicio en dicho objeto. Esta regla prescribe la atención directa a los objetos dados, propios del estudio filosófico en tanto que es un saber del mundo. El objeto que nos viene dado como un hecho en el mundo debe ser analizado, sin preconcepciones, sin creer saber ya lo que éste en realidad sea y ateniéndose exclusivamente a lo que sin mediación alguna se encuentre en él. Tal es, pues, el método kantiano expuesto en la *Deutlichkeit*. No se trata, ciertamente, de una gran novedad, ya en textos anteriores se insinuaba lo esencial del mismo. Lo importante, sin embargo, es que la aplicación de dicho método se extiende cada vez más y sus resultados se hacen más claros en campos en los que anteriormente las viejas estructuras de pensamiento dominaban en secreto. Pero no es la *Deutlichkeit* la culminación del ejercicio de dicho método, quedan en ella aún los restos de ciertas viejas ideas, de ciertos viejos vicios.

2.1.2 Crítica a las definiciones racionalistas

La determinación precisa que hace Kant de los modos de proceder sintético y analítico, le permite criticar duramente cualquier filosofía que se haya servido del método matemático para derivar sus conclusiones. Y qué mejor blanco que la filosofía de Leibniz, tan influyente en el encumbramiento de dicho método. Considérese la siguiente cita:

Los filósofos a veces ofrecen también explicaciones sintéticas [...]. Un caso a propósito podría ser aquel de un filósofo que piensa de modo arbitrario una sustancia dotada con la facultad de la razón y la llama un espíritu. Mi réplica, sin embargo, es la siguiente: tales determinaciones del significado de una palabra nunca son definiciones filosóficas. Si acaso han de ser llamadas definiciones, entonces son sólo definiciones gramaticales. Pues nada de filosofía se necesita para decir qué nombre adjudicarle a un concepto arbitrario. *Leibniz* pensó una sustancia simple que no tuviera nada más que representaciones oscuras, y la llamó

sustancia durmiente. Pero, haciendo eso, él no definió la sustancia, simplemente la inventó; pues el concepto mismo no le fue dado, sino que fue creado por él.⁷⁵

El proceder sintético en la filosofía más que al descubrimiento de la verdad conduce a la creación de ficciones. El simple enlace arbitrario de conceptos da como máximo resultado una definición gramatical, una definición que no sobrepasa en modo alguno los límites del lenguaje. Kant estaba seguro, para este punto, de que entre el lenguaje y la existencia hay una división firme, una cierta imposibilidad de conciliación. No podía tomar ya la simple corrección lógico-gramatical de un discurso como garantía de que aquello de lo que dicho discurso hablara fuese real, es decir, de que lo referido en el discurso existiera de forma independiente al discurso mismo. La filosofía es una ciencia que debe cumplir especiales requisitos metodológicos si es que quiere dar cuenta de lo existente. Un poco más adelante veremos que la actitud de Kant hacia cualquier doctrina que únicamente proporcione definiciones gramaticales se funda en una reflexión acerca de la naturaleza sensible (material) del lenguaje; reflexión que representa un paso más en la evolución del pensamiento kantiano.

La crítica del proceder matemático en filosofía va dirigida a Leibniz y al racionalismo en general, lo cual significa, por otra parte, que también va dirigida a lo que el propio Kant conservaba de racionalista, aunque quizá no haya sido consciente todavía de esto último. Efectivamente, el argumento que esgrime nuestro autor en contra de la vinculación arbitraria de conceptos se aplica con perfecta justeza a la presunta demostración de la existencia de Dios ofrecida por él mismo apenas unos meses antes en el *Beweisgrund*. Recuérdese que en dicha prueba el punto medular fue la introducción arbitraria de la noción de causalidad por medio de una definición. Esa definición sirvió, literalmente, para dar forma al concepto del ser necesario o, si queremos usar la nueva terminología kantiana, sirvió para inventar el concepto de un Dios. Así que en la *Deutlichkeit* se expone la herramienta adecuada para acabar con el error de la antigua

⁷⁵ *Ibid.* p. 277: “[...] erklären die Philosophen bisweilen auch synthetisch [...] z. F. wenn der Philosoph eine Substanz mit dem Vermögen der Vernunft sich willkürlicher Weise gedenkt und sie einen Geist nennt. Ich antworte aber: dergleichen Bestimmungen einer Worthedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sonder wenn sie ja Erklärungen heißen sollen, so sind es nur grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkürlichen Begriffe will beigelegt wissen. Leibniz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine *schlummernde Monade*. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 249.

prueba; sin embargo, ahí mismo se encuentra también un pasaje que nos hace pensar que Kant todavía la tenía por válida. Analizaremos ese pasaje, pero antes debemos esclarecer algunos conceptos que nos permitirán comprobar si esto último es verdad.

2.1.3 La distinción entre el pensamiento y el lenguaje.

El estudio de los métodos matemático y filosófico lleva a Kant a comparar también la naturaleza de los símbolos de los que esas ciencias se sirven. Lo cual es motivo para que nuestro filósofo exprese ciertas consideraciones acerca del lenguaje que lo alejan significativamente del racionalismo y definen el nuevo rumbo de su filosofía. Veamos cómo ocurre esto.

Según nuestro autor, las matemáticas examinan lo universal con símbolos *in concreto*. Es fácil comprender qué quiere decir esto si se piensa en la geometría, pues ahí se trata con superficies, líneas, etc.; no lo es tanto, en cambio, cuando se piensa en la aritmética. Al respecto Kant da una explicación poco clara, pero tiene que ver con que en la aritmética se realizan operaciones en las que los signos están siempre presentes aunque su significación total pueda no ser considerada.

La filosofía, por su parte, examina lo universal a través de signos *in abstracto*. La siguiente cita esclarecerá esto.

Los signos empleados en la reflexión filosófica no son nunca algo más que palabras. Y las palabras no pueden mostrar, en su composición, los conceptos constitutivos de los cuales consiste la idea completa indicada por la palabra; tampoco son capaces de mostrar, en sus combinaciones, las relaciones que tienen entre sí los pensamientos filosóficos que han de ser puestos en signos. Por lo tanto, cada vez que se reflexiona, en este tipo de conocimiento, uno tiene que focalizar su atención en la cosa en sí misma; y es constreñido a representarse lo universal *in abstracto*, sin poder hacer uso de aquel importante alivio que consiste en manejar signos individuales en lugar de los conceptos universales de las cosas en sí mismas. [...] Ni figuras, ni signos individuales son capaces de expresar los pensamientos o las relaciones que hay entre éstos. Tampoco puede la reflexión abstracta ser remplazada por la transposición de signos conforme a reglas, de tal modo que, en este procedimiento, la representación de las cosas mismas fuese cambiada por la más clara y más sencilla representación de los signos, sino que lo universal tiene que ser considerado *in abstracto*.⁷⁶

⁷⁶ *Ibid.* p. 279: “Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jeder Nachdenken in dieser Art der Erkenntniß die Sache selbst vor Augen haben muß und genöthig ist, sich das Allgemeine *in abstracto* vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich beidienen zu können, daß man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. [...] Hier können weder Figuren noch sichtbare Zeichen die Gedanken noch deren Verhältnisse ausdrücken, auch läßt sich keine Versetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abstracten Betrachtung setzen, so

Una línea recta es un símbolo perteneciente a la geometría, pero un símbolo que es, simultáneamente, el objeto mismo del que se quiere tratar y, aún más, es una instancia particular de lo universal, de modo que lo válido para ese signo es válido para cualquier otra línea. Una palabra es también un signo pero nunca es ella misma el objeto del que se quiere tratar –a menos que así se indique. Las letras de una palabra escrita o los sonidos de una hablada no son ellos mismos lo que se quiere significar. Las palabras no son más que indicaciones sensibles, lo que ellas significan es algo más. En este punto se puede establecer, siguiendo a Kant, una clasificación: 1) La palabra en tanto mero signo sensible. 2) La idea indicada por la palabra. 3) Los conceptos constitutivos de dicha idea.

Por otro lado, las relaciones entre palabras, esto es, las relaciones gramaticales, tampoco muestran la relación que hay entre los pensamientos. Lo cual da lugar a una clasificación acorde con la anterior: 1a) Las relaciones entre palabras, en tanto meras relaciones gramaticales. 2a) Las relaciones entre pensamientos o relaciones entre ideas.

Lo que la anterior clasificación y la cita recién transcrita en general exponen es que para Kant, en esta etapa de su filosofía, se ha vuelto perfectamente claro que también entre el lenguaje y el pensamiento tiene que establecerse una tajante distinción. Recuérdese que por influjo del racionalismo el propio Kant utilizaba términos pertenecientes a la gramática para aludir a aspectos ontológicos. Todavía en el *Beweisgrund* llegó a servirse de dichos términos, aunque ahí ya con la intención de acabar con otra confusión proveniente del racionalismo: la confusión entre lo pensable y lo existente. En aquel texto decía nuestro autor: “la existencia no es ningún predicado de las cosas”. Y lo hacía en orden a demostrar que la existencia concreta de los objetos no está implicada en modo alguno en el pensamiento (estructurado por relaciones lógicas del tipo sujeto-predicado) que podamos tener de dichos objetos. La existencia concreta, entonces, fue aislada, pero el pensamiento y el lenguaje siguieron siendo considerados como si fueran idénticos. De lo que en esta ocasión Kant se ha dado cuenta es que ni las palabras son iguales a los conceptos, ni las relaciones gramaticales son iguales a las ideas formadas por los mencionados conceptos. Así, si el racionalismo tomaba por una misma cosa lenguaje, pensamiento y existencia; la

daß man die Vorstellung der Sachen selbst in diesem Verfahren mit der kläreren und leichteren der Zeichen vertauschte, sondern das Allgemeinen muß *in abstracto* erwogen werden.” Para la traducción al inglés, *vid, ibíd.*, p. 251.

filosofía de Kant establece con claridad que lo mencionado son tres ámbitos perfectamente diferenciados de la realidad.

Pero algo más dice Kant en aquella cita, dice que en filosofía, dado el carácter de los signos manejados en ella, “uno tiene que focalizar su atención en la cosa en sí misma; y es constreñido a representarse lo universal *in abstracto*”. No es difícil deducir que la “cosa en sí misma” es lo que *no* se manifiesta concretamente en los signos del lenguaje, a saber, las ideas con sus conceptos constitutivos y las relaciones entre ideas; ello mismo es lo “universal” que se representa en abstracto. Esto nos indica que, si bien es cierto que Kant consideraba el lenguaje como algo surgido contingentemente de las facultades humanas, no así las ideas.

Si nos remitimos a la clasificación arriba proporcionada podemos decir que solamente los incisos 1) y 1a) remiten a lo que surge de la actividad humana, a saber, las palabras en tanto signos sensibles y las relaciones gramaticales establecidas entre ellas. Los demás incisos hablan de un nivel distinto de la realidad que no tiene su origen en el hombre. Desde la perspectiva de Kant, las ideas, los conceptos que las constituyen y las relaciones que guardan entre ellas, son algo real en sí mismo que viene dado con anterioridad a que se les proporcione un nombre o se elabore una definición. De ahí que una mera definición gramatical no dé por resultado otra cosa que una invención; pues dicha definición no sobrepasa el nivel de los signos sensibles y sus relaciones, es una estructura correctamente organizada de signos sensibles pero que no se vincula con lo real en sí mismo que ya viene dado. Recuérdese que la filosofía se tiene que ocupar solamente de conceptos previamente dados. Nos dice Kant: “El negocio de la filosofía es analizar conceptos que son dados en un modo confuso, y volverlos completos y determinados.”⁷⁷

En la actualidad se suele pensar que nosotros los seres humanos, así como acuñamos las palabras (signos sensibles), elaboramos los conceptos que tenemos. El habla cotidiana lo revela; no se dice “el concepto que me encuentro de las cosas” sino “el concepto que me formo de las cosas”. Para la mente contemporánea común los conceptos o ideas son productos propios de la actividad mental –cerebral– humana; si acaso se piensa que algo es dado con anterioridad, se cree que ello es la materia. Para Kant, en cambio, son

⁷⁷ *Ibid.* p. 278: “Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen...” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 250.

las ideas, lo inteligible, aquello que es previo, real e independiente del ser humano. No es difícil ver que esta visión kantiana tiene su origen en el racionalismo y en la creencia dogmática religiosa de que existe un Dios que crea a partir de su pensamiento. Que esta creencia ocupe un papel fundamental en la filosofía kantiana ha quedado claro en los capítulos anteriores, lo que ahora resulta interesante destacar es el hecho de que en la *Deutlichkeit* la forma primaria de esa creencia, si aún se mantenía, tuvo que haber experimentado un cambio importante, pues ya no es la palabra –la palabra de Dios para ser más específicos– el origen primario de las cosas, sino el concepto, la idea.

La diferencia primordial entre la matemática y la filosofía o sabiduría del mundo, según se ha dicho, es que la primera crea sus propios conceptos mientras que la segunda analiza conceptos ya dados. Nótese que Kant no dice que la labor de la filosofía sea analizar conceptos de objetos dados, sino analizar conceptos dados. Si en el *Beweisgrund* se abandonó en un primer momento la existencia concreta de los objetos en el mundo empírico para dar prioridad a la posibilidad (pensable) de los mismos, en la obra que ahora estudiamos, los objetos reales del mundo, de los que propiamente debe ocuparse la filosofía, ya no son considerados en su aspecto de existencias concretas, sino que son tratados desde el inicio como conceptos, como conceptos dados. Pero no se trata de palabras, es decir, los conceptos que nos vienen dados no son palabras. La palabra es solamente el signo sensible que se adjudica a un concepto; lo mismo ocurre con las ideas, éstas vienen dadas y la definición se les adjudica; y así también con las relaciones entre las ideas y los correspondientes pensamientos filosóficos. La prioridad de lo racional sobre la existencia concreta se perpetúa. El filósofo, al investigar lo dado, se enfrenta no a existencias concretas sino a conceptos e ideas, y mientras más avance en sus análisis se encontrará no con un substrato material sino con uno intelectual: conceptos básicos inanalizables y proposiciones indemostrables; la filosofía de Kant está por completo orientada hacia el idealismo.

2.1.4 La convergencia entre filosofía y metafísica

Aunque podría pensarse que nuestro autor consideró las matemáticas y la filosofía como disciplinas completamente heterogéneas, ello no es así. Luego de establecer la distinción entre los correspondientes modos de proceder de dichas ciencias –el analítico y

el sintético— Kant se ocupó de indicar los aspectos que tienen en común: en ambas hay conceptos inanalizables y proposiciones indemostrables.

En matemáticas son inanalizables conceptos como los de magnitud, unidad o pluralidad; estos conceptos y otros semejantes se aceptan como elementos fundamentales de la ciencia sin investigar su origen y dando por sentado que resultan evidentes para cualquiera. Del mismo modo, son proposiciones indemostrables aquellas como “el todo es igual a la suma de las partes”, que tienen que aceptarse como principios fundamentales de otras innumerables proposiciones que sí son demostrables. Ambos, proposiciones indemostrables y conceptos inanalizables, son ciertamente pocos en matemáticas. Algo diferente ocurre en filosofía porque ahí:

Cada análisis que pueda ocurrir es también necesario, pues, tanto la claridad del conocimiento como la posibilidad de realizar inferencias seguras dependen de ese análisis. Pero por anticipado se nota que es inevitable llegar, en el análisis, a conceptos que son inanalizables; los cuales serán inanalizables en y por sí mismos o relativamente a nosotros. También es evidente que habrá extraordinariamente muchos de esos conceptos inanalizables, dado que es imposible que un conocimiento universal de tan basta complejidad esté compuesto de tan sólo unos cuantos conceptos fundamentales.⁷⁸

En realidad no es tan sencillo notar, como Kant pretendía, que al realizar un análisis, por más exhaustivo que sea, se tenga que llegar a conceptos inanalizables. Quizá nada haya que nos obligue a detener un análisis a no ser la propia incapacidad de continuarlo, incapacidad a la que Kant se refiere cuando dice que tales conceptos pueden ser inanalizables relativamente a nosotros. Sin embargo, la alternativa de que tales conceptos sean en y por sí mismos inanalizables se deja abierta. Y no sólo eso, sino que en el curso posterior del argumento de la *Deutlichkeit* encontramos una clara preferencia de Kant por la idea de que efectivamente hay dichos conceptos en sí mismos inanalizables. La otra alternativa, la de que la limitación sea solamente relativa al hombre no vuelve a ser tomada en cuenta. El afirmar que el análisis tenga que llegar a un límite es algo que no se puede hacer con fundamento. Así que, aun cuando Kant no se sirve esta vez de una definición, sí impone arbitrariamente una cierta determinación a la naturaleza de los conceptos y del

⁷⁸ *Ibid.* p. 280: “[...] ist eine jede zergliederung, die geschehen kann, auch nöthig, denn sowohl die Deutlichkeit der Erkenntniß als die Möglichkeit sicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man sieht gleich zum voraus, daß es unvermeidlich sei, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für sich selbst oder für uns sein werden, und daß es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, daß allgemeine Erkenntnisse von so großer Mannigfaltigkeit nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt sein sollten.” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 252.

análisis. Tal vez la capacidad humana sea efectivamente una limitante para la continuación indefinida del análisis, pero eso es algo muy diferente a que haya conceptos por sí mismos inanalizables. Lo que con sensatez reconoce Kant es que si realmente hubiera tales conceptos inanalizables la cantidad de ellos tendría que ser extraordinariamente grande.

Algo parecido ocurre con las proposiciones indemostrables en filosofía: tales proposiciones se dan y no son pocas. Veamos cómo se expresa Kant al respecto:

Me gustaría ver dibujada una tabla de las proposiciones indemostrables que yacen a todo lo largo de la extensión de los cimientos de esas ciencias [la filosofía y en particular la metafísica]. Tal tabla constituiría un esquema de proporciones inconmensurables; pero el negocio más importante de la alta filosofía consiste en buscar esas indemostrables verdades fundamentales; y el descubrimiento de tales verdades no cesará mientras un tipo de conocimiento como el mencionado continúe creciendo. Pues, cualquiera que sea el objeto, las propiedades que el entendimiento percibe primera e inmediatamente en dicho objeto, constituyen los datos para exactamente el mismo número de proposiciones indemostrables, las cuales, por lo tanto, forman el fundamento a partir del cual las definiciones pueden ser encontradas.⁷⁹

Las proposiciones indemostrables de las que nuestro filósofo habla no son simples afirmaciones surgidas de la creatividad y la perspicacia humanas, su origen es lo real, lo que nos es dado sin que para ello se requiera la participación de nuestra voluntad. La filosofía o sabiduría del mundo debe ocuparse de eso real y no de quimeras inventadas por los propios hombres. Pero quizá era demasiado fuerte todavía para este punto la influencia del racionalismo en el propio Kant, pues quiso ver que, justo en la misma forma que las matemáticas, la filosofía tendría que reposar sobre proposiciones indemostrables. La única diferencia sería la cantidad, excesivamente mayor, de dichas proposiciones en filosofía. La razón de ello la explica Kant en otra parte y es que en las matemáticas solamente se considera la magnitud y sus relaciones, mientras que en filosofía son innumerables las cualidades y relaciones que entran en consideración.

Visto que las matemáticas y la filosofía son similares –en cuanto las dos se fundan en conceptos inanalizables y proposiciones indemostrables, además de respetar ambas el

⁷⁹ *Ibid.* p. 281: “[...] so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aussuchung dieser unerweislicher Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höhern Philosophie, und diese Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, so lange sich eine solche Art der Erkenntniß erweitern wird. Denn welches Object es auch sei so sind diejenige Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die *Data* zu eben so viel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 253.

principio de contradicción– Kant concluye que: “la certeza de la metafísica, necesaria para producir convicción, es tanta como de la que son capaces las matemáticas; la única diferencia es que las matemáticas son más fáciles y de un carácter más sensible.”⁸⁰ Con ello consigue uno de los objetivos de su ensayo, el de establecer el grado de certeza al que se puede aspirar en la teología natural; al mismo tiempo deja ver cómo mantenía aún cierto apego con el racionalismo. Pues lejos de considerar la filosofía o saber del mundo como una disciplina de carácter puramente empírico, la creyó en el fondo una disciplina cuyo objeto es tan racional como el de las matemáticas. Por nuestra parte, resulta de mayor interés ahondar en la naturaleza de las proposiciones indemostrables.

2.1.5 Los principios materiales del entendimiento humano

Las proposiciones indemostrables son presentadas como las “primeras verdades fundamentales de la metafísica”⁸¹; para explicitar su naturaleza Kant elaboró un argumento en el que se mencionan los principios lógicos de todas las verdades, principios sobre los que había reflexionado ya desde la *Dilucidatio*, es decir, el principio de identidad y el de contradicción. La forma de entender dichos principios sufrió una leve modificación pues anteriormente nuestro autor había asegurado que el principio doble de identidad era la fuente de verdades negativas y de verdades positivas, en la *Deutlichkeit*, en cambio, explica que el principio de identidad corresponde sólo a las verdades afirmativas, mientras que el principio de contradicción a las negativas. La razón de este cambio nos es desconocida. Pero lo que más importa señalar es la relación que tienen los principios lógicos mencionados con las proposiciones indemostrables que son el objeto propio de la filosofía. La siguiente cita esclarecerá el asunto.

Estos dos principios juntos [el de identidad y el de contradicción] constituyen los principios supremos universales, en el sentido formal del término, de la razón humana en su totalidad. [...] Cualquier proposición es indemostrable si es pensada inmediatamente bajo uno de esos dos supremos principios y si no puede ser pensada de ninguna otra manera. En otras palabras, cualquier proposición es indemostrable si la identidad o la contradicción se encuentran inmediatamente en los conceptos, y si la identidad o la contradicción no pueden ser halladas por medio de propiedades intermediarias al realizar un análisis. Toda otra proposición es susceptible de ser probada. [...] Ahora bien, en filosofía hay, como ya hemos dicho, múltiples

⁸⁰ *Ibíd.* p. 296: “Es ist eben sowohl eine Überzeugung nöthige Gewißheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist nur die letztere ist leichter und einer größern Anschauung theilhaftig.” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 269.

⁸¹ *Ibíd.* p. 293: “ersten Grundwahrheiten der Metaphysik” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 267.

proposiciones indemostrables. Todas ellas están subsumidas bajo los primeros principios formales, y lo están de manera inmediata; por tanto, y en la medida en que ellas también contienen los fundamentos de otros conocimientos, son dichas proposiciones los primeros principios materiales de la razón humana. [...] Tales principios materiales constituyen el fundamento de la razón humana y la garantía de su estabilidad. Pues, como hemos mencionado, ellos son la materia de las definiciones y los datos a partir de los cuales pueden obtenerse conclusiones seguras, aun cuando no se posea ninguna definición.⁸²

Las proposiciones indemostrables de la filosofía son los primeros principios *materiales* de la razón humana, principios que, precisamente por ser materiales, se distinguen de los formales, de los meramente lógicos como lo son el principio de identidad y el de contradicción. Una vez más aparece la dualidad entre lo material y lo formal. En el *Beweisgrund*, recordará el lector, Kant estableció una distinción entre el aspecto formal y el material de la posibilidad; justo igual que en el texto que ahora analizamos, se consideraban los principios lógicos de identidad y contradicción como el aspecto formal de la posibilidad; sin embargo, el aspecto material de la misma era un tipo especial de existencia, una existencia presupuesta por toda posibilidad. Dicha existencia sirvió luego para deducir la existencia del ser necesario al que terminó por llamarse Dios. En el caso presente, Kant ya no describe ni los principios formales ni los materiales como características propias de una posibilidad que es ajena al hombre, sino que dice de tales principios que pertenecen a la razón humana como su fundamento. Lo formal, siguen siendo los principios lógicos, pero lo material ya no refiere aquí a una cierta existencia que podría confundirse con la existencia de los objetos empíricos, lo material son proposiciones analíticas, proposiciones en las que se encuentra inmediatamente la identidad o la contradicción. Tales proposiciones indemostrables surgen, como constatamos páginas atrás, junto con los datos inmediatos que percibimos en el mundo. Cada aspecto, por mínimo que sea, de cualquier objeto efectivamente existente da lugar a una proposición analítica.

⁸² *Ibid.* p. 294: “Beide zusammen machen die oberste und allgemeine Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. [...] Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann: nämlich wenn entweder die Identität oder der Widerspruch unmittelbar in den Begriffen liegt und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelt eines Zwischenmerkmals eingesehen werden. Alle andere sind erweislich. [...] Nun giebt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Diese stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar; in so fern sie indessen zugleich Gründe von andern Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materiale Grundsätze der menschlichen Vernunft. [...] Solche materiale Grundsätze machen, wie *Crusius* mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, sind sie die Stoff zu Erklärungen und die *Data*, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 268.

El entendimiento no trata con existencias ni con propiedades pertenecientes a objetos existentes, el entendimiento trata con proposiciones indemostrables, analíticas, en las cuales sujeto y predicado son idénticos. Es claro que tales proposiciones son de carácter netamente racional; se trata de conceptos, de ideas, no de objetos existentes empíricamente ni de meros signos verbales. La distinción entre lo existente y lo pensable se ha operado en su totalidad, al grado de notar que el pensamiento en ningún momento trata con una existencia del tipo empírico, el pensamiento, hasta en su aspecto material fundamental, trata solamente con conceptos, con proposiciones indemostrables. Sin embargo, dichos conceptos no son invenciones de la fantasía humana, sino que vienen dados previamente. El entendimiento está acotado de tal modo que no puede traspasar los límites de lo pensable, pero eso pensable a lo que se enfrenta, en el caso de las proposiciones indemostrables de la “sabiduría del mundo”, tiene realidad objetiva, tiene cierta fijeza que le impide ser una mera fantasía o invención, es una realidad. Tal es, pues, la naturaleza de las proposiciones indemostrables, los fundamentos materiales de la filosofía.

2.2 La situación del conocimiento acerca de Dios

La sección cuarta de la *Deutlichkeit*, la de menor extensión, es en la que Kant propiamente habla del conocimiento que acerca de Dios es posible adquirir. Dicha sección da la impresión de ser independiente del resto del tratado, lo expuesto en ella no manifiesta articulación precisa y sistemática; casi podría decirse que es un añadido prescindible. El razonamiento acerca de la existencia de Dios es muy similar al del *Beweisgrund*, con la única diferencia de que esta vez nuestro filósofo acepta con toda claridad que las propiedades espirituales habitualmente asociadas a Dios son difíciles de demostrar. Este hecho es notable, dado que, según el propio Kant confesó, dichas propiedades espirituales son las que distinguen de mejor forma el concepto de un verdadero Dios. Pues el concepto de una mera existencia necesaria difícilmente puede ser comparado con el de un Dios dotado de entendimiento y voluntad. A continuación presentamos, en primer lugar, el pasaje en el que se hace referencia a la demostración de la existencia de Dios; después recuperaremos el que habla de la dificultad de demostrar sus propiedades espirituales. Kant expone todo esto en el contexto de la investigación acerca de cuál sería el grado de certeza al que se puede llegar en la teología natural. Dice lo siguiente:

Distinguir una cosa de cualquier otra es más fácil y más claro si la cosa en cuestión es la única posible de su tipo. El objeto de la religión natural es la única causa primera; sus determinaciones son tales que no pueden ser fácilmente confundidas con las de otras cosas. La mayor convicción es posible cuando es absolutamente necesario que éstos y no otros predicados concurren en una cosa. Pues en el caso de determinaciones contingentes la mayor parte de las veces es difícil descubrir las condiciones variables de sus predicados. Por lo tanto, el ser absolutamente necesario es un ser tal que tan pronto como uno ha conseguido la pista correcta de su concepto, parece prometer incluso más seguridad que cualquier otro conocimiento filosófico. [...] El concepto principal que aquí se ofrece al metafísico es aquel de la existencia absolutamente necesaria de un ser. En orden a arribar a este concepto, el metafísico puede, en primer lugar, realizar la pregunta: *¿sería posible que nada en absoluto existiera?* Al darse cuenta de que si absolutamente nada existiera, ninguna *existencia* sería dada, tampoco nada pensable y ninguna *posibilidad* tendría lugar; al darse cuenta de ello, decimos, todo lo que puede hacer es investigar el concepto de la existencia de aquello que tiene que constituir el fundamento de toda posibilidad. Este pensamiento se desarrollará y el concepto determinado del ser absolutamente necesario será establecido. Sin envolverme en la realización detallada de este plan, diré lo siguiente: tan pronto como la existencia del único, más perfecto y necesario ser, es reconocida, los conceptos de sus otras determinaciones serán considerados con mucha mayor precisión, pues estas determinaciones siempre serán las más grandes y perfectas de su tipo; también serán consideradas con mucha mayor certidumbre, pues únicamente pueden ser admitidas aquellas que sean necesarias.⁸³

Como puede verse, el plan que debe seguir el metafísico para alcanzar la mayor certeza posible respecto del objeto de la teología natural, es decir, respecto de Dios, es exactamente el mismo plan seguido por Kant en el *Beweisgrund*. El pasaje recién transcrito es al que nos referimos al inicio de esta sección, en el que Kant claramente parece tener por válida la prueba de la existencia de Dios expuesta en el *Beweisgrund*. Y como ya conocemos las inconsistencias surgidas en el argumento de ese texto, no las repetiremos aquí. Otro asunto es más interesante, a saber, la posición que este pasaje en particular ocupa

⁸³ *Ibid.* p. 296: “Es ist erstlich die leichteste und deutlichste Unterscheidung eines Dinges von allen andern möglich, wenn dieses Ding ein einziges mögliches seiner Art ist. Das Object der natürlichen Religion ist die alleinige erste Ursache; seine Bestimmungen werden so bewandt sein, daß sie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechselt werden. Die größte Überzeugung aber ist möglich, wo es schlechterdings nothwendige ist, daß diese und keine andere Prädicate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Bestimmungen ist es mehrentheils schwer, die wandelbaren Bedingungen seiner Prädicate aufzufinden. Daher das schlechterdings nothwendige Wesen ein Object von der Art ist, daß, so wald man einmal auf die ächte Spur seines Begriffes gekommen ist, es noch mehr Sicherheit als die mehrste andere philosophische Kenntnisse zu verschprechen scheint. [...] Der Hauptbegriff, der sich hier dem Metaphysiker darbietet, ist die schlechterdings nothwendige Existenz eines Wesens. Un darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: *ob es möglich sei, daß ganz und gar nichts existire*. Wenn er nun inne wird, daß alsdann gar kein *Dasein* gegeben ist, auch nichts zu denken, und keine *Möglichkeit* statt finde, so darf er nur den Begriff von dem Dasein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings nothwendigen Wesens festsetzen. Allein ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, so bald das Dasein des einigen vollkommensten und nothwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die größten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da nothwendig sind.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 270.

con relación al resto de la *Deutlichkeit*, en qué medida se apoya en los novedosos razonamientos expresados en dicho texto o en qué medida los vulnera.

La cita expresa notoriamente el dogmatismo del cual Kant por aquella época era todavía preso. Desde el inicio afirma que el objeto de la teología natural, o sea, Dios, es la única causa primera, y que tiene propiedades exclusivas que le corresponden de forma necesaria. De tal modo que en la teología natural es posible llegar a la máxima certeza porque se conoce de antemano la naturaleza del objeto cuyo estudio es su interés. En otras palabras, se puede tener certeza de la existencia de Dios y de sus determinaciones, incluso en grado mayor a la que se tiene de los objetos contingentes, sólo porque conocemos que se trata de la fundamental y primera causa cuyos atributos no pueden ser más que de perfección y necesidad. Pero lo anterior es un patente círculo vicioso, pues se está diciendo que se pueden conocer mejor las propiedades de un objeto cuando ya se conocen dichas propiedades. Mas si aún pudiera hallarse algún sentido en semejante afirmación habría que señalar que si tales propiedades en realidad se conocieran no sería necesario realizar una investigación al respecto. Conocer las propiedades de un objeto es ya tener un grado de certeza con relación al mismo, pero si lo que se busca es la certeza, entonces es evidente que el pretendido conocimiento en realidad no se tiene. Lo que sí se tiene, lo que tenía Kant y tiene también cualquier religión, es una doctrina, un entrelazamiento de proposiciones que determinan la forma de un concepto, en este caso, la forma del concepto del ser supremo. Pero una configuración tal del concepto ¿no puede acaso ser tan sólo una definición gramatical, una de esas invenciones de conceptos que no nos han sido dados, y en contra de las cuales el propio Kant nos puso en alerta? Efectivamente, ello es así, pero nuestro filósofo parece no haberse dado perfecta cuenta, por el contrario, muestra una confianza declarada en el dogma religioso.

Es como si Kant se hubiera olvidado de lo dicho en las tres secciones anteriores de su tratado, como si hubiera olvidado la idea de que solamente por medio de las proposiciones indemostrables, en tanto que principios materiales fundamentales accesibles únicamente en la relación con los objetos efectivamente existentes, se puede llegar a conclusiones seguras aunque muy difícilmente a definiciones; como si hubiera olvidado que la filosofía no debe ofrecer definiciones al inicio, pues ello no conduce más que a la invención de conceptos y quimeras. Al hablar de Dios nuestro autor simplemente toma

como punto de partida la tradicional definición de ese ser supremo: la causa primera y colmada de perfecciones.

En verdad la única conexión del pasaje que recién transcribimos con los razonamientos expuestos en el resto del tratado se encuentra en la comparación entre la certeza que se tiene de los predicados correspondientes al objeto de la teología natural y la de los predicados correspondientes a los objetos contingentes. Mientras que al objeto de la teología natural le corresponden de forma absolutamente necesaria ciertos predicados y no otros, “en el caso de determinaciones contingentes la mayor parte de las veces es difícil descubrir las condiciones variables de sus predicados.” Esto remite, evidentemente, a la inconmensurable cantidad de proposiciones indemostrables que constituyen los principios materiales de la ciencia filosófica. La verdadera definición de cualquier objeto que efectivamente exista en el mundo, estaría constituida de una gran cantidad de proposiciones indemostrables, cuya totalidad quizá nunca lograría ser alcanzada por el entendimiento de los hombres; eso si dicha totalidad tuviera lugar y no fuera más bien una serie infinita de proposiciones indemostrables la que constituyera la verdadera definición del objeto. Los innumerables aspectos de los que cada simple objeto existente es capaz, son los que hacen difícil conocer las “condiciones variables de sus predicados”.

La teología natural es capaz de más certeza que las disciplinas que tratan con existentes concretos porque, a diferencia de las segundas, en la primera se sabe cuáles son los predicados correspondientes a su objeto. Pero, ¿acaso no es claro que si se sabe cuáles son los predicados correspondientes a un objeto, al grado de que no pueden confundirse con los de otra cosa por pertenecerle de forma necesaria, se tiene ya la definición de dicho objeto? ¿Y no es claro también que, de acuerdo con lo dicho por Kant, si se tiene la definición de un objeto es porque, o bien se han conocido ya todas las proposiciones analíticas a las que sus múltiples aspectos dan lugar, es decir, se ha recabado todo el contenido material de dicha definición, o bien se ha formulado una definición meramente gramatical, es decir, se ha inventado y dado forma arbitrariamente a un cierto concepto que no nos ha sido dado? A decir verdad es casi ridículo que Kant haya pretendido que lo dicho por él respecto al concepto de Dios fuera una correcta forma de argumentar. Pues haber descrito tan notablemente lo que una verdadera definición filosófica tendría que ser y luego aceptar sin más la definición tradicional de Dios sólo puede ser visto como un

contrasentido. Quizá haya que atribuir este hecho de la filosofía kantiana a la gran influencia que ejercía la iglesia y su doctrina en la época en que dicha filosofía surgió a la luz, tanto en las distintas áreas del conocimiento como en la sociedad en general y, naturalmente, en el propio Kant. O quizá en la etapa de su vida en la que escribió la *Deutlichkeit* nuestro filósofo no tuviera todavía valor para enfrentarse al dogma, aun cuando poseyera los recursos suficientes para hacerlo.

Una opción interpretativa que buscara relacionar el argumento acerca del ser supremo con las demás ideas expuestas en la *Deutlichkeit* consistiría en decir que el conjunto de los conceptos inanalizables y las proposiciones indemostrables, al ser principios materiales, puede tomarse como la referencia a la existencia especial de tipo ideal a partir de la cual se llevó a cabo la prueba *a priori* de la existencia de Dios en el *Beweisgrund*. Esto, sin embargo, se contradice con el hecho de que las proposiciones indemostrables son consideradas como principios materiales del entendimiento humano y no ya como la materia constitutiva de una existencia, es decir, de la existencia necesaria. Por otra parte, una correcta definición de Dios solamente podría tener lugar una vez que se hubiera conocido la totalidad de las proposiciones indemostrables relativas a la totalidad de los objetos existentes, y no en un momento en el que la ignorancia acerca de dichos objetos fuera tan grande como lo es hoy o como lo era en la época de Kant.

En definitiva, con el estudio y la nítida diferenciación de los métodos sintético y analítico, Kant puso un freno contundente a cualquier intento dogmático de realizar una demostración de la existencia de Dios e incluso de adquirir algún conocimiento referente a dicho ser. Ya sea que nuestro autor se haya percatado de ello y decidiera no exponerlo por temor a la censura o a cometer alguna clase de sacrilegio, o bien que simplemente le haya pasado inadvertido ese hecho y cayera una vez más ante el dogmatismo, lo cierto es que el progreso de sus razonamientos configuró de tal forma la estructura de su filosofía, que el conocimiento acerca de Dios se fue volviendo algo inaccesible, dicho conocimiento simplemente fue quedando fuera del sistema cuyos elementos cada vez se afianzaban más entre sí. Lo que en la *Deutlichkeit* propiamente se dice acerca de Dios, del conocimiento que de este ser podamos tener, no es más que un apéndice, innecesario ya, a punto de ser cortado, un resabio del antiguo pensamiento que ha perdido vitalidad.

El rumbo que años más tarde habría de tomar la reflexión acerca de Dios se insinúa en un pasaje que al mismo tiempo demuestra cómo es que Kant no creía ya que fuese posible adquirir certeza cognitiva acerca de Dios, al menos en lo referente a las propiedades espirituales de dicho ser, propiedades que son las que mejor hablan de un verdadero Dios, en el sentido que la mayoría de las religiones dan al término. Veamos dicho pasaje:

[...] del juicio acerca de *sus* acciones libres, acerca de la providencia o acerca de la manera en la cual Él ejerce su justicia y bondad –ya que los conceptos que tenemos de estas determinaciones han sido muy poco desarrollados, aun cuando ellas ocurren en nosotros mismos– sólo se puede tener, en esta ciencia [la metafísica], una aproximación a la certeza, o una certeza que es moral.⁸⁴

La certeza moral es lo máximo que puede alcanzarse en lo referente a las propiedades espirituales de Dios. Y, como hemos visto, para Kant ello se debe a que ni siquiera de las determinaciones del mismo tipo que se dan en los hombres se ha logrado tener buen conocimiento. El estudio de ese aspecto de los seres humanos ocupará buena parte de la obra posterior de nuestro autor, y es ahí donde, a su parecer, algún conocimiento acerca de Dios podría alcanzarse. La investigación sobre el deber, la voluntad y la libertad, ocupa en la *Deutlichkeit* apenas unos párrafos, pero representa la puerta abierta para dar cabida a un concepto de tanta importancia como lo es el de Dios, en un sistema filosófico tendente a su exclusión.

Sin embargo, la vía moral que apenas se deja ver inaugurada tuvo que esperar sin tránsito alguno hasta que nuestro filósofo llegara a la plena convicción de que el conocimiento teórico acerca de Dios es imposible. Para llegar a ese punto, que bien puede ubicarse con la aparición de la *Crítica de la razón pura*, una obra resulta de fundamental importancia, nos referimos a la famosa disertación de 1770. En esa obra, Kant ensaya una alternativa para la inclusión de Dios en un sistema en el que, como hemos visto, la realidad que le viene dada a los hombres, es decir, las proposiciones indemostrables y los conceptos inanalizables, ya no hace referencia directa a dicho ser. La estructura ontológica formulada en esta nueva obra muestra a Dios como un ser fuera del mundo, y podría decirse que como un ser inconcebible. Aborda además el tema del aspecto sensible de las cosas; pues hemos

⁸⁴ *Ibid.* p. 297: “[...] das Urtheil über seine freie Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, können in dieser Wissenschaft nur eine Gewißheit durch Annäherung haben, oder eine die moralisch ist.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 271

comprobado que, en esta etapa del pensamiento de Kant, los objetos del mundo son tratados como ideas o conceptos, pero siendo así queda abierta la pregunta por aquello que vemos y sentimos. A continuación nos avocaremos al estudio de la última obra perteneciente al periodo precrítico de la filosofía kantiana, la *Dissertatio*.

3. La *Dissertatio*, un discurso sobre la ausencia de Dios en el mundo

Para obtener el puesto de profesor ordinario de lógica y metafísica en la universidad de Königsberg Kant hubo de elaborar una tesis y defenderla públicamente, lo cual ocurrió en el año de 1770. El texto lleva el siguiente título: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (De la forma y principios del mundo sensible y del inteligible)*. A esa clase de defensa pública de una tesis con la finalidad de obtener un puesto en la academia se le llamaba *Dissertatio pro loco*, de ahí que los comentaristas de la obra kantiana acostumbren llamar a dicho texto *Dissertatio*, tal como haremos en adelante. Por ser la última obra del periodo precrítico puede notarse claramente la cercanía de las ideas expuestas en ella respecto de los famosos planteamientos de la *Crítica de la razón pura*. Podríamos propiamente decir que ésta última se origina en la *Dissertatio* como un proyecto para el cual la estructura está ya diseñada aunque no se alcancen a vislumbrar las múltiples consecuencias que de él puedan surgir. La obra de la que ahora nos ocupamos presenta, sin embargo, ciertas nociones de las que muy poco o nada quedará en el periodo crítico y que, antes bien, remiten a los viejos errores y al racionalismo casi extinto de Kant.

Podría decirse que la *Dissertatio* entera es una investigación que busca esclarecer el concepto de mundo. Se trata de una investigación acerca de aquello que el hombre común considera *su* mundo, en el que cotidianamente contempla cosas e interactúa con ellas; pero también del mundo considerado como lo real objetivo, que es independiente de las determinaciones particulares de un sujeto cualquiera y porta el origen de la diversa y característica forma de ser de los objetos existentes. De ahí que ya en el título de la obra se haga alusión a dos mundos, esto es, al mundo sensible y al inteligible. Pero la labor de Kant, al reflexionar acerca de lo que pertenece a cada uno de los mencionados mundos, se torna una auténtica reforma del conocimiento filosófico que habría de verse culminada en la *Crítica de la razón pura*. Al mismo tiempo, como veremos a continuación, nuestro autor

arremete en contra de algunas de sus antiguas creencias, de lo cual son un claro ejemplo sus razonamientos acerca de la totalidad y la relación de ésta con Dios.

3.1 La defensa del concepto racionalista de totalidad

No está de más recordar el importante papel que el concepto de totalidad jugó en los intentos de demostración de la existencia de Dios. En el *Beweisgrund*, la supresión de la totalidad del contenido material presupuesto por los conceptos de objetos posibles era considerada algo absolutamente imposible, pues dicha supresión habría eliminado todo lo pensable y con ello todo lo posible. Kant creyó, aunque erróneamente, que la eliminación de toda posibilidad era sinónimo de algo absolutamente imposible. Y del concepto de algo cuya supresión es absolutamente imposible extrajo el concepto de algo absolutamente necesario. El concepto del ser absolutamente necesario es la primera y fundamental referencia a Dios que nuestro autor pudo encontrar. A partir del concepto de dicho ser necesario otras varias propiedades que normalmente se atribuyen a Dios fueron deducidas por Kant, siguiendo, muy a su pesar, el método racionalista. Por otro lado, en la obra que analizamos en la sección anterior de este capítulo, la *Deutlichkeit*, para relacionar la mayoría de las afirmaciones ahí contenidas con el pasaje en el que se hace referencia a una posible demostración de la existencia de Dios, el único medio, aunque no explicitado por Kant, consistía en afirmar que la totalidad de las proposiciones indemostrables y conceptos inanalizables que le son dados al entendimiento formaría la referencia a un ser necesario del que también habrían de descubrirse las propiedades características de un verdadero Dios. Ello, sin embargo, presenta dos inconvenientes; uno es que en el texto se afirma, aunque muy superficialmente, que las proposiciones indemostrables y los conceptos inanalizables son el contenido material *de la mente humana*; el otro inconveniente es que antes de poder decir que se ha llegado al conocimiento de un Dios tendría que conocerse la totalidad de proposiciones indemostrables y de conceptos inanalizables que son dados al entendimiento, de lo cual nos encontramos ciertamente muy lejos. Así, pues, el concepto de totalidad ha jugado un papel muy importante en la argumentación kantiana acerca del ser supremo. En la *Dissertatio* el concepto de totalidad es objeto de un análisis que da como resultado la incompetencia de ese concepto para cualquiera de las funciones a las que antes era llamado.

Pero ello ocurre sin que la intención de Kant fuera desacreditar el uso de dicho concepto para esas funciones, lo que él buscaba era más bien la defensa de tal uso.

El concepto 'mundo' es definido por nuestro filósofo como la totalidad a la que se llega mediante síntesis y que no es a su vez una parte, hablando de compuestos sustanciales. Es decir, el mundo es la totalidad, un conjunto que no forma parte a su vez de otro conjunto mayor, sino que es el último, el más grande, el que comprende absolutamente todo. Según Kant, a ese conjunto se llega mediante síntesis, pero esto no quiere decir que se trate de un producto mental, se trata de una totalidad de sustancias reales. Es notorio el rasgo racionalista de semejante idea, pues se muestra una confusión entre lo perteneciente al pensamiento y lo perteneciente a la realidad, en el sentido ontológico del término. Lo más interesante de la obra que ahora estudiamos, sin embargo, no es la constatación del remanente racionalista, sino el hecho de que es a partir de ese remanente que surge la novedosa filosofía crítica.

Kant defiende la idea de un mundo que comprenda tanto lo sensible como lo inteligible, siendo esto último el depositario de la verdad y el vínculo que nos enlazaría con Dios. La totalidad, el mundo, representó para este filósofo el más seguro asiento para una prueba de la existencia de Dios y para la deducción de los demás atributos asociados a este ser. Pero es probable que Kant haya encontrado objeciones entre sus contemporáneos o al menos que haya sido él mismo quien, a partir de la consideración de cuestiones espaciotemporales, localizara una posible refutación a sus argumentos en los que se implica el concepto de totalidad. En la *Dissertatio* Kant se avoca a la tarea de combatir la creencia de que la imposibilidad de alcanzar la totalidad en el tiempo o el espacio signifique que tal imposibilidad ocurra también en relación con la totalidad de la realidad. Debido a las sugerencias provenientes de la realidad espaciotemporal, antes que prescindir del concepto racionalista de totalidad y, con él, de cualquier posible referencia a la divinidad en el conocimiento teórico, nuestro autor prefirió establecer la naturaleza subjetiva de dicha realidad.

En orden a esclarecer el concepto de totalidad se presenta en la primera sección del tratado una diferenciación entre los dos aspectos de la génesis de dicho concepto. Explica Kant:

Una cosa es concebir para uno mismo, dadas las partes, la *composición* de una totalidad, usando un concepto intelectual abstracto, y otra cosa es, en cambio, *averiguar* este concepto

general por medio de la facultad del conocimiento sensible, como se podría hacer con algún problema de la razón, es decir, representarse ese mismo concepto en concreto a través de una intuición distinta. Lo primero es hecho por medio del concepto de *composición* en general, en la medida en que una pluralidad de cosas (relacionadas recíprocamente) está contenida bajo éste, y, de acuerdo con lo anterior, por medio de ideas del entendimiento que son universales. El segundo caso descansa sobre *condiciones* temporales, en la medida en que es posible arribar genéticamente, es decir, por SÍNTESIS, al concepto de un compuesto, mediante la adición sucesiva de una parte a otra; este caso cae bajo las leyes de la *intuición*. [En éste último caso] el concepto de una totalidad no emergerá a menos que el respectivo proceso [de síntesis] pueda ser llevado a cabo en un periodo de tiempo finito y especificable.⁸⁵

El concepto de totalidad tiene dos orígenes ciertamente distintos, pero la distinción entre las fuentes de donde dicho concepto surge no es realizada por el entendimiento vulgar. Ese hecho fue ignorado por el propio Kant, a tal grado que se sirvió irreflexivamente del mencionado concepto en partes sumamente importantes de su obra. Sin embargo, la *Dissertatio* está dedicada a acabar con la desatención del entendimiento ordinario en lo referente al origen del concepto de totalidad y de otros que se encuentran en una situación parecida. Para lograrlo, fue requerida una investigación puntual de la naturaleza propia de aquellas fuentes de donde dicho concepto ha surgido, a saber, el entendimiento y la sensibilidad. En la cita recién transcrita nuestro autor señala dos acciones diferentes que pueden ser realizadas por el hombre y que dan origen cada una a cierta noción de totalidad. La primera de ellas es una acción puramente racional según la cual, a través de conceptos, se compone una totalidad; la segunda es una acción que se lleva a cabo empíricamente, es decir, en el espacio y el tiempo, de la que una totalidad surge por la adición limitada de objetos empíricos a otros objetos empíricos. La primera corresponde al entendimiento, la segunda a la sensibilidad. Habitualmente, el mismo concepto ('totalidad') es utilizado para referirse al producto resultante de las mencionadas acciones distintas, lo que, de acuerdo con Kant, es un grave error. El mismo procedimiento de la distinción entre lo pensable y lo existente que empezó a gestarse desde los primeros escritos de nuestro filósofo, se fue extendiendo progresivamente hasta sacar a la luz

⁸⁵ *Ibíd.* p. 387: "Aliud enim est, datis partibus *compositionem* totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc *notionem* generalem, tanquam rationis quoddam problema, *exsequi* per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi representare intuitu distincto. Prius fit per conceptum *compositionis* in genere, quatenus plura sub eo (respective erga se invicem) continentur, adeoque per ideas intellectus et universales; posterius nititur *condicionibus* temporis, quatenus, partem parti successivae adiungendo, conceptus compositi est genetice i. e. per SYNTHESIN possibilis, et pertinet ad leges intuitus. [...] nec per posteriorem [h. e. synthesis] conceptus *totius* emerget, nisi utraque tempore finito et assignabili absolvi possit." Para la traducción al inglés, *vid. Ibíd.* p. 377.

equivocas maneras de pensar arraigadas fuertemente en el pensamiento de todos los hombres y no sólo en la doctrina de una corriente filosófica en particular. Pero el desarrollo de la filosofía kantiana ha llevado a que se dé prioridad al aspecto inteligible de las cosas, pues, como pudimos comprobar en la sección anterior de este capítulo, Kant creía que la realidad les es dada a los hombres a la manera de conceptos indemostrables. Por tanto, el problema al que nuestro autor se enfrenta en la *Dissertatio* es el de dar cuenta de aquellas características peculiares que presentan los objetos en tanto que son percibidos por nosotros, esto es, dar cuenta de su aspecto sensible.

Ya hemos mencionado que probablemente Kant encontró objeciones entre algunos de sus contemporáneos o en sus propias cavilaciones, objeciones que afectarían directamente una parte tan importante de su filosofía como lo es la teológica. El centro del asunto puede ubicarse en la notoria imposibilidad que tenemos de conocer la totalidad del tiempo o del espacio. Pues, aun cuando nos sea posible establecer límites y medidas tanto de espacio como de tiempo y, a partir de dichos límites, demarcar totalidades a las que podríamos llamar totalidades parciales (p. ej. un año entero o una semana completa), comprender la totalidad del espacio o del tiempo nos está vedado. Observemos la siguiente cita en la que Kant se refiere al espacio como magnitud continua y al tiempo como magnitud infinita:

La *regresión* de la totalidad a las partes asequibles, en el caso de una *magnitud continua*, y la *progresión* de las partes a un todo dado, en el caso de una *magnitud infinita*, *no tienen término*. Se sigue, por lo tanto, que el análisis completo, en un caso, y la síntesis completa, en el otro, serán imposibles. Así, en el primer caso, el total no puede, de acuerdo con las leyes de la intuición, ser pensado completamente en lo que respecta a la *composición* y, en el segundo caso, el compuesto no puede ser pensado completamente en lo que respecta a la *totalidad*. A partir de esto es claro cómo, dado que *irrepresentable* e *imposible* son comúnmente tratados como teniendo el mismo significado, ambos conceptos, el de *continuo* y el de *infinito*, son frecuentemente rechazados. Pues, ciertamente, *de acuerdo con las leyes del conocimiento intuitivo*, cualquier representación de estos conceptos es absolutamente imposible.⁸⁶

En la época de Kant eran comunes las creencias de que el espacio se constituye de elementos simples, es decir, elementos que no admiten división, y que el tiempo habría de

⁸⁶ *Ibid.* p. 388: “Quoniam vero in quanto continuo regressus a toto ad partes dabiles, in infinito autem progressus a partibus datum carent termino, ideoque ab una parte analysis, ab altera synthesis completae sint impossibiles, nec totum im priori casu secundum leges intuitus quoad compositionem, nec im posteriori compositum quoad totalitatem complete cogitari possunt. Hinc patet, qui fiat, ut, cum irrepresentabile et impossibile vulgo eiusdem significatus habeantur, conceptus tam continui quam infiniti a plurimis reiiciantur, quippe quorum, secundum leges cognitionis intuitivae, repraesentatio plane est impossibilis.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 378.

llegar a un término. Se trata de creencias que se asocian a razones de índole religiosa, por ejemplo, la de que el alma humana es simple o la de que habrá un juicio final para la humanidad. Sin embargo, el *espacio* puede ser considerado como una *magnitud continua* y el *tiempo* como una *magnitud infinita*, pues cada parte del espacio puede ser dividida sin que algo nos asegure que dicha división llegará a un límite; y la experiencia cotidiana nos indica que el tiempo sigue su curso sin pausas y sin regresos, haciendo difícil creer que deba detenerse en algún momento. Esta manera de considerar el tiempo y el espacio puede no resultarnos extraña, pero seguramente lo era en la época de Kant, y pudo incluso representar una objeción a algunos de los planteamientos de este filósofo que se distinguió por una aguda comprensión de las hipótesis científicas y por su constante disposición a aceptar lo nuevo, aunque siempre con cautela. Como en otros aspectos de su filosofía la posición intermedia es la que impera al enfrentarse a la encrucijada planteada por las estructuras de pensamiento de dos épocas distintas.

Las nociones de *infinito* y *continuo*, referidas al tiempo y al espacio, son rechazadas, se nos dice en la cita anterior, porque con relación a ellas ni un análisis completo ni una síntesis completa son posibles. Kant no rechaza esas nociones pero busca la manera de hacerlas compatibles con la tesis según la cual la *totalidad* y la *simpleza* tienen cabida en la constitución ontológica del mundo. Esto porque, como hemos expuesto, nuestro autor pensaba que lo real, lo verdadero, les es dado a los hombres en el modo de lo inteligible, y porque “puede ser demostrado con facilidad, por medio de un argumento que se basa en razones derivadas del entendimiento, que ambos, elementos simples y un mundo, se dan”⁸⁷. La aceptación del espacio como magnitud continua y del tiempo como magnitud infinita, no se contradice, en la filosofía kantiana, con la aceptación de que hay cosas simples y también un mundo, es decir, una totalidad que no forma parte de otra y que, por supuesto, comprende todos los cambios de estado de sus elementos.

Aquellos que rechazaron las nociones de *infinito* y *continuo* cometieron, además, el error de creer que ‘imposible’ e ‘irrepresentable’ son conceptos sinónimos. Esto dice Kant al respecto:

⁸⁷ *Ibíd.* p. 389: “Ceterum compositis substantialibus sensuum testimonio aut utcumque aliter datis, dari tam simplicia quam mundum, cum facile patescat, argumento ab intellectus rationibus deprompto” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 379.

[...] la gente que usa un método tan perverso de argumentar es culpable del error más grave. Pues cualquier cosa que *repugne* a las leyes del entendimiento y de la razón es indudablemente imposible. Pero aquello que, siendo un objeto de la razón pura, simplemente *no cae bajo* las leyes del conocimiento intuitivo, no se encuentra en la misma situación. Pues, en este caso, la falta de acuerdo entre la facultad *sensitiva* y la *intelectual* no indica nada más que el hecho de que *las ideas abstractas que la mente considera al ser recibidas desde el intelecto frecuentemente no pueden ser continuadas en lo concreto y convertidas en intuiciones*. Pero esta resistencia *subjetiva* habitualmente crea la falsa impresión de una inconsistencia *objetiva*. Y los incautos son fácilmente llevados por esta falsa impresión a tomar los límites por los cuales la mente humana está circunscrita como los límites por los cuales la esencia misma de las cosas está contenida.⁸⁸

Es clara la prioridad que nuestro filósofo asigna a lo inteligible. Su argumentación favorece la idea de que hay cosas posibles que, pese a ello, no son representables; se trata de cosas puramente inteligibles, ontológicamente valiosas y que en ningún modo se manifiestan a través de los sentidos. Lo que es irrepresentable, esto es, aquello de lo que ninguna representación sensible puede tenerse, no tiene por qué equipararse con lo imposible. Lo que no es contradictorio, pero tampoco tiene una representación en el mundo sensible, es decir, lo posible –en el viejo sentido racionalista de este término–, es real en sí mismo. Se trata, manifiestamente, de la última defensa kantiana de aquel concepto de posibilidad a partir del cual, dado su carácter meramente racional, se puede arribar a la noción de una totalidad de posibilidades que tan útil fue en los intentos de demostrar la existencia de Dios.

Pero la dificultad presentada por la consideración del tiempo y el espacio, en tanto que magnitudes de cuya respectiva totalidad no puede hallarse representación sensible alguna, requirió ser solucionada por medio de una jerarquización de las facultades humanas. Así, se establece que la facultad intelectual se encarga de “recibir” las ideas abstractas –cuyo estatus ontológico ha quedado ya establecido– mientras que la facultad sensitiva se encarga de “continuar” las ideas en lo concreto, es decir, de volverlas sensibles. Cómo se lleve a cabo esa “continuación” de las ideas en lo sensible, es algo de lo que no se

⁸⁸ *Ibíd.* p. 389: “[...] gravissimo illos errore labi, qui tam perversa argumentandi ratione utuntur. Quicquid enim *repugnat* legibus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit obiectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo *non subest*, non idem. Nam hic dissensus facultatem *sensitivam* et *intelectuallem* nihil indigitat, nisi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse*. Haec autem reluctantia *subiectiva* mentitur, ut plurimum, *repugnantiam alicuam obiectivam*, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur.” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 379.

nos habla, pero sí se resalta, en cambio, el hecho de que la incapacidad y, por lo mismo, la capacidad de convertir las ideas en intuiciones sensibles es subjetiva. El sujeto va ganando cada vez más peso en el sistema filosófico kantiano. Sin embargo, a estas alturas de su obra nuestro filósofo no buscaba realizar una metafísica de la subjetividad, buscaba, por el contrario, defender la idea de un mundo, es decir, de una totalidad absoluta que refiriera al ser supremo.

El concepto de totalidad heredado del racionalismo es defendido por nuestro autor ante la objeción que representa la falta de evidencias empíricas acerca de la respectiva totalidad del tiempo y el espacio. Claro está que al no haber armonía entre esos elementos, es decir, entre el concepto racional de totalidad, por una parte, y la experiencia del tiempo y el espacio, por otra, Kant tenía que dar prioridad lo racional. De ahí que fuera el elemento relativo a la experiencia empírica el que requiriera de una nueva definición, adecuada a la firme creencia en el concepto racional de totalidad y lo que con él se relaciona. A continuación veremos que el esfuerzo kantiano por reunir ambos elementos en su propia teoría resulta en la división del mundo en dos, uno subjetivo y el otro objetivo, esto es, el mundo sensible y el mundo inteligible.

3.2 La forma del mundo sensible y la del mundo inteligible

El concepto de forma juega un papel sumamente importante en el desarrollo de la doctrina kantiana. Nuestro filósofo se pregunta por la forma del mundo queriendo alcanzar una respuesta que hable de la realidad en sí misma, y se encuentra con que la forma del mundo depende de las facultades humanas. En la *Dissertatio*, lo que se dice acerca de la forma del mundo inteligible aún pretende ser una descripción de la forma de la realidad en sí misma. Lo que se dice, en cambio, respecto de la forma del mundo sensible, presenta cierta ambigüedad, ya que por una parte tenemos que el principio de dicha forma es subjetivo, y, por otra, que la misma forma relata de algún modo lo que tiene lugar en la realidad en sí. Por su ambigüedad, el concepto de forma sirvió como puente entre una perspectiva que pone el núcleo de la existencia en el exterior del hombre y una que sitúa dicho núcleo *en* el hombre mismo. La forma deja de ubicarse en el objeto y pasa a hacerlo en el sujeto. En realidad no hay una razón suficiente que nos indique de qué lado deba encontrarse la forma, tal vez no esté en ninguno o tal vez esté en ambos –la filosofía

posterior a Kant se ha encargado de investigar estas alternativas— pero con nuestro filósofo ocurre que es el sujeto quien paulatinamente va incrementando sus posesiones, adueñándose de las facultades determinantes de la forma del mundo.

El argumento de Kant en la *Dissertatio* comienza con la afirmación de que el mundo sólo puede tener lugar con cierta forma determinada. Y para que esa forma se dé es necesario un principio, así que se afirma en seguida que el *principio* de esa forma del mundo es el fundamento por el cual todas las sustancias y sus estados pertenecen a la misma totalidad y están relacionadas entre sí. Ahora bien,

La forma del mundo *inteligible* reconoce un principio objetivo, es decir, alguna causa por la cual las cosas que existen en sí mismas están coligadas. Pero el mundo, en la medida en que es considerado como fenómeno, es decir, en relación con la sensibilidad de la mente humana, no reconoce otro principio de su forma que no sea uno subjetivo, es decir, una ley fija de la mente por la cual es necesario que todas las cosas que puedan ser objetos de los sentidos (a través de sus cualidades) puedan ser vistas como perteneciendo *necesariamente* a la misma totalidad.⁸⁹

La unidad de la totalidad, la coligación de los elementos pertenecientes a ella, es, tanto en el caso del mundo sensible como en el del inteligible, el principio de su forma. La interrelación necesaria entre los elementos de una totalidad es lo que Kant entiende en general como la *forma* del mundo. Pero hay una diferencia entre la forma del mundo sensible y la del inteligible, a pesar de que la función lógica, es decir, la reunión de lo múltiple en lo uno, sea en ambos casos la misma. La diferencia consiste, como hemos mencionado, en que en un caso el principio es subjetivo mientras que en el otro es objetivo. Vista desde otra perspectiva, la diferencia es que en el caso del mundo inteligible la unidad de la multiplicidad es explicada a partir de la causalidad en general, mientras que en el del mundo sensible, la unidad de la multiplicidad es explicada apelando a una ley de la mente humana. Es claro que en el caso del mundo inteligible se da injerencia a la causalidad en la constitución ontológica de la realidad, es decir, se presupone que lo que hay de verdadero en la existencia se estructura de acuerdo con la relación causa-efecto. Veremos que esa relación causal presupuesta en el mundo inteligible es el último vínculo no moral con Dios

⁸⁹ *Ibíd.* p. 398: “Forma *mundi intelligibilis* agnoscit principium obiectivum, h. e. causam aliquam, per quam existentium in se est colligatio. Mundus autem, quatenus spectatur ut phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae, non agnoscit aliud principium formae nisi subiectivum, h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia, quae sensuum obiecta (per istorum qualitatem) esse possunt *necessario* pertinere videantur ad idem totum.” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 391.

que Kant defendió, y lo hizo dando valor ontológico a los simples conceptos de los que se sirve la mente humana. Pero antes de exponer ese asunto es oportuno dar cuenta del modo en que la investigación acerca la forma del mundo sensible da como resultado la solución al problema que planteaba el aspecto espaciotemporal de la realidad en relación con el concepto racionalista de totalidad.

3.2.1 La forma del mundo sensible, solución al conflicto entre la realidad espaciotemporal y el concepto de totalidad

En la *Dissertatio* se ofrece una demostración de que el tiempo y el espacio son los principios que dan lugar a la unidad en el mundo sensible subjetivo, es decir, a su forma. No profundizaremos aquí en dicha demostración, que ciertamente está poblada de afirmaciones discutibles y requiere un análisis cuidadoso. Tan sólo recuperaremos algunos pasajes en los que se manifiesta el núcleo de la novedosa manera que encontró Kant de concebir el tiempo y el espacio. Pero antes de revisar esos pasajes se tiene que poner atención en lo siguiente: como resultado de la herencia racionalista que portaba, nuestro filósofo consideró el tiempo y el espacio como conceptos. Hemos mencionado en reiteradas ocasiones la confusión entre lo pensable y lo existente, confusión de la que Kant poco a poco se fue liberando, aunque quizá nunca del todo. Además comprobamos cómo es que nuestro autor creía que el objeto verdadero de la filosofía, la realidad, les es dada a los hombres a modo de conceptos inanalizables y proposiciones indemostrables. Todo lo cual se relaciona directamente con la creencia dogmática en que Dios existe y crea a través de su pensamiento. Pues bien, en su argumentación acerca del tiempo y el espacio, es notoria la manera en que se asigna al tiempo y al espacio mismos un carácter racional propio de los conceptos, es decir, no se distingue los conceptos 'tiempo' y 'espacio' de lo que son el tiempo y el espacio mismos, sino que el tiempo y el espacio mismos son comprendidos como conceptos. Kant presupuso, pues, que al tratar con esas realidades estaba tratando con conceptos, con ideas que tienen un muy especial modo de ser. Esclarecer las características peculiares de esas ideas es la labor que nuestro filósofo se planteó en la *Dissertatio*. Saber lo anterior es útil para evitar una mala interpretación surgida de aplicar a la filosofía kantiana parámetros de significación anacrónicos.

3.2.1.1 La idea de tiempo

En relación al tiempo, un punto importante para la demostración de Kant es el de que la *idea de tiempo* es previa a los sentidos y a otras ideas como las de sustancia y accidentes. Se trata de una asignación de prioridad que no está claramente justificada, el único argumento que se da es que sólo a través de la idea de tiempo puede saberse si las cosas son sucesivas o simultáneas; asimismo, se dice que la idea de tiempo no surge de la sucesión sino que la sucesión presupone la idea de tiempo. Lo más seguro es que esta asignación de prioridad se relacione con lo explicado en la advertencia del párrafo anterior. En fin, una vez establecida la prioridad de esa idea, Kant se dedica a la definición de su especial naturaleza. En oposición a los conceptos generales que contienen múltiples individuos, se dice de la idea de tiempo que es singular, pues no contiene partes diferenciadas sino que es una sola y siempre la misma. La diferencia entre momentos anteriores y posteriores no puede hacerse por la mera razón sino que tiene que experimentarse, es por ello que Kant llama a dicha idea *intuición*. Éste es el aspecto que mayormente caracteriza al tiempo mismo y lo distingue de los conceptos, sin embargo, nuestro filósofo no dejó de considerar al tiempo como un concepto, una idea, simplemente lo consideró un tipo especial de idea y su mejor descripción la encontró en el término ‘intuición’. Sumamente importante es la premisa según la cual el tiempo es una magnitud continua, pues ello significa que en el tiempo no se da una acumulación de partes simples, es decir no hay un incremento de tiempo sino que se mantiene siempre la misma magnitud. Esa manera de concebir el tiempo evita la objeción que dice que es imposible abarcar la totalidad del tiempo, pues, siguiendo esa premisa, éste no se considera ya como una interminable cadena de partes agregándose sucesivamente unas a otras sino como una sola magnitud continua, *una* magnitud cuyo estado es la continuidad. Para demostrar lo dicho se nos ofrece el siguiente argumento:

Continua es una magnitud que no consta de simples. Ahora bien, por medio del tiempo únicamente son pensadas relaciones, ya que no se dan entes que estén en relación recíproca. Así, en el tiempo, como magnitud, hay una composición que si se concibiera como completamente cancelada, no dejaría nada tras de sí. Pero si nada en absoluto resta de un compuesto cuando toda composición ha sido cancelada, entonces ese compuesto no consta de partes simples. Por lo tanto, etc.⁹⁰

⁹⁰*Ibid.* p. 399: “Continuum enim est quantum, quod non constat simplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur nisi relationes absque datis ullis entibus erga se invicem relatis, in tempore, ceu quantum, est compositio, quae, si tota sublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cuius autem compositi, sublata omni compositione, nihil omnino remanet, illud non constat partibus simplicibus. Ergo etc.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 392.

Es un argumento de estructura sencilla cuyo núcleo se encuentra en la segunda premisa, según la cual en la idea de tiempo solamente se piensan relaciones y no se dan, en cambio, entidades recíprocamente relacionadas. Esta premisa nos remite a la tesis de Kant que dice que el tiempo no se da en las cosas como una propiedad, ni las cosas en el tiempo como en un recipiente, sino que se trata de un principio unificador propio de la mente humana. La composición que tiene lugar en el tiempo es puramente relacional y no como la que se da en los cuerpos materiales compuestos, que es una acumulación ordenada de partes. La relación de prioridad temporal entre dos sucesos únicamente puede ser establecida en la experiencia misma del tiempo. Pero esos dos sucesos tomados aisladamente en nada indican la prioridad temporal de uno de ellos; no es, por tanto, el suceso un portador de lo que lo hace ser previo respecto de otro, sino que la prioridad surge en la pertenencia de los sucesos al tiempo. Y esa relación de prioridad se puede aplicar a todos y cada uno de los sucesos, siempre y cuando no sean simultáneos, pues la simultaneidad es también una relación que se establece en el tiempo pero contraria a la prioridad. Las relaciones son, pues, independientes de los sucesos u objetos relacionados. Por ello, afirma nuestro filósofo que suprimida la composición que se da en el tiempo, es decir, suprimidas las relaciones temporales como la prioridad o la simultaneidad, nada queda del compuesto. Pues éste no era la acumulación de elementos sino el modo particular de estar relacionados. Ahora bien, hay que tener cuidado de no confundir las relaciones que se dan en el tiempo con el tiempo mismo. Kant no considera que el tiempo sea una relación, sino que es la condición que hace posibles todas las relaciones temporales que conocemos. La siguiente cita pondrá la situación en claro:

*El tiempo no es algo objetivo y real, ni es una sustancia, ni un accidente, ni una relación; sino que es la condición subjetiva, necesaria en virtud de la naturaleza de la mente humana, para la coordinación de todas las cosas sensibles de acuerdo con una ley.*⁹¹

Una vez que se hubo establecido que el tiempo es un principio subjetivo para la coordinación de los sucesos y que su naturaleza es la de ser una magnitud continua, es decir, que no consta de partes simples, Kant obtuvo una nueva forma de concebir el tiempo,

⁹¹ *Ibíd.* p. 400: “*Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva condicio, per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi ...*” Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 393.

la cual es compatible con el concepto meramente racional de totalidad, mismo que se había visto amenazado por la presumible imposibilidad de abarcar la totalidad del tiempo. Como el tiempo se da en el sujeto mismo a la manera de una ley de su propia mente, y se da de modo tal que no implica una adición interminable de partes, resulta entonces posible comprender la totalidad del tiempo, pues la totalidad de tiempo es esa magnitud continua que se encuentra en el sujeto mismo. Así, Kant termina por afirmar:

El tiempo es un absolutamente primer *principio formal del mundo sensible*. Pues todas las cosas que son de algún modo sensibles sólo pueden ser pensadas o bien simultáneas o bien situadas una después de otra, y, así, como envueltas por un periodo unitario de tiempo, y como relacionadas recíprocamente por una determinada posición en ese tiempo. De este modo, por necesidad surge como resultado de este concepto que tiene prioridad con relación a todo lo sensible, una totalidad formal que no es parte de otra totalidad; es decir, surge el *mundo fenoménico*.⁹²

3.2.1.2 La idea de espacio

Para tratar del espacio Kant sigue exactamente el mismo procedimiento que con el concepto de tiempo. Antes que nada establece la prioridad de la idea de espacio respecto a las sensaciones. Explica

Sólo puedo concebir algo externo a mí representándolo en un lugar diferente al lugar en el que yo mismo estoy; y sólo puedo concebir cosas recíprocamente externas colocándolas en diferentes lugares del espacio. La posibilidad, por tanto, de percepciones exteriores, como tales, *presupone* el concepto de espacio, no lo *crea*.⁹³

Una vez más se trata de una asignación injustificada de prioridad, porque no hay mayores motivos para suponer la anterioridad del concepto de espacio respecto de las sensaciones, que para suponer la anterioridad de las sensaciones respecto del concepto de espacio. Podría decirse que el concepto de espacio surge de las sensaciones, pero ciertamente no hay justificación para ninguna de las dos afirmaciones, a no ser la preferencia personal por una de ellas. Tal vez lo más sensato sería decir que el concepto de

⁹² *Ibid.* p. 402: “Tempus itaque est *principium formale mundi sensibilis* absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita, adeoque unici temporis tractu quasi involuta ac semet determinatio positu respicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primarium, necessario oriatur totum formale, quod non est pars alterius, h. e. *mundus phaenomenon*.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 395.

⁹³ *Idem.* “Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra se invicem, nisi illas collocando in spati diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, *supponit* conceptum spatii, non *creat*...” Para la traducción al inglés, *vid. idem.*

espacio y las sensaciones surgen de forma simultánea, pero tampoco es una afirmación justificada. El caso es que del origen de esas nociones sólo puede establecerse una posición con base en otros supuestos teóricos, que, en el caso de Kant, están centrados en el presupuesto de que la realidad viene dada por la vía intelectual, como del pensamiento creador de Dios.

Al igual que con el tiempo, nuestro filósofo afirma que el espacio es un concepto singular y no un concepto general en el que múltiples cosas se contienen. Es singular porque todas las cosas que comprende están *en él* y no bajo él como una colección, cual es el caso de los conceptos generales. Esto porque “de lo que se habla como *lugares diversos* no son sino partes del mismo espacio inmenso relacionadas entre sí por una posición cierta.”⁹⁴ Puesto que el espacio es un concepto singular, Kant concluye que se trata de una intuición pura aunque no presente un argumento para ello. Y afirma igualmente el carácter subjetivo del espacio diciendo:

*El espacio no es algo objetivo y real, ni es una sustancia, ni un accidente, ni una relación; es, en cambio, subjetivo e ideal; es resultado de la naturaleza de la mente de acuerdo con una ley estable, es como un esquema, por así decirlo, para coordinar todo lo que es externamente sentido.*⁹⁵

Y ya para concluir escribe nuestro autor:

El espacio es un absolutamente primer *principio formal del mundo sensible*, no sólo porque únicamente en virtud de este concepto es que los objetos del universo pueden ser fenómenos, sino sobre todo por esta razón: que por su esencia el espacio es único y comprende absolutamente todas las cosas externamente sensibles; constituye, por tanto, un principio de completud, es decir, el principio de una totalidad que no es parte de otra totalidad.⁹⁶

Es claro que Kant quiso dar un tratamiento igual a los conceptos de tiempo y de espacio, sin embargo, éste último presenta ciertas dificultades que se dejan de lado al tratar de someterlo a la misma fórmula argumentativa que el concepto de tiempo. Aunque se trata de un tema muy interesante no nos ocuparemos aquí de él, principalmente porque el punto

⁹⁴ *Idem*. “Quae enim dicis *spatia plura*, non sunt nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes” Para la traducción al inglés, *vid. idem*.

⁹⁵ *Ibid.* p. 403: “*Spatium non est aliquid obiectivi* et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed *subiectivum* et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.*, p. 397.

⁹⁶ *Ibid.* p. 405: “*Spatium* itaque est *principium formale mundi sensibilis* absolute primum non solum propterea, quod non nisi per illius conceptum obiecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per essentiam non est nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit *universitatis*, h. e. totius, quod non potest esse pars alterius.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 398.

que más nos interesaba ha quedado ya claro. La solución que dio Kant a la objeción que ante el concepto racionalista de totalidad surge por medio de la consideración de cuestiones espaciotemporales ha quedado ya expuesta. La imposibilidad de comprender la totalidad del espacio o del tiempo es sacada de la discusión al convertir a éstos en partes constituyentes de la naturaleza humana, concretamente del sujeto humano. La totalidad del tiempo y del espacio se encuentra en el interior, por decirlo de algún modo, del hombre mismo, y no se trata de una inmensa cadena de sustancias contiguas o de momentos encadenados, sino de conceptos singulares cuyo especial modo de ser consiste en la persistencia. De esta manera, lo que nuestro filósofo logró fue esclarecer el modo de darse aquello que desde el principio consideró realidades de tipo racional, es decir, ideas; con ello reafirma su raíz racionalista y traza el camino hacia el idealismo, pero, además, se deshizo de un impedimento, surgido del mundo empírico, para remitir a Dios por medio del concepto de totalidad.

La defensa kantiana del concepto racionalista de totalidad en la *Dissertatio* ha dado como resultado, por tanto, la subjetivización del tiempo y el espacio junto con los primeros despuntes de la polaridad entre lo perteneciente al sujeto y lo perteneciente a la realidad en sí misma, polaridad que luego se volvería más contrastante. Pero aún nos falta dar cuenta del último uso que hizo Kant de ese concepto de totalidad salvado con el propósito de lograr conocimiento acerca de Dios. El intento de alcanzar un invaluable conocimiento como el mencionado bien mereció el esfuerzo de transformar la manera de pensar acerca del espacio, el tiempo y el sujeto.

3.2.2 La forma del mundo inteligible, evidencia de la existencia de un Creador

En la sección cuarta de la *Dissertatio* que lleva por título “Sobre el principio de la forma del mundo inteligible” Kant ofrece en unos cuantos párrafos algo que no se anuncia como una prueba de la existencia de Dios pero es muy parecido a una. No está demás recordar que, según nuestro filósofo, de las dos facultades que el ser humano posee y le mantienen en contacto con la realidad, una de ellas, la sensible, habla de las cosas como aparecen, mientras que la otra, la inteligible, de las cosas como son. Por ello es claro que la argumentación realizada en torno al mundo inteligible pretende valer como una

argumentación acerca del verdadero ser de las cosas, más específicamente, del ordenamiento que se da en lo que realmente es.

Afirmar la subjetividad del tiempo y el espacio no significó para Kant la negación de la existencia de las cosas en sí mismas. Pensaba, por el contrario, que aquello que tiene lugar en el tiempo y el espacio es algo así como una simbolización subjetiva, un esquema, de lo dado en la realidad inteligible. En consideración a esto, nuestro autor tomó como punto de partida para la investigación acerca del mundo inteligible un aspecto que se muestra en el mundo sensible, en el espacio y el tiempo, a saber, la interacción entre los elementos de la totalidad. Dichos elementos pueden nombrarse “cosas”, si nos situamos en la simple perspectiva del mundo sensible, pero con relación al mundo inteligible es mejor llamarles sustancias. En realidad esa distinción no hace más que mostrar un error que cometió Kant, y la metafísica en general, durante mucho tiempo, mismo que ya en la propia *Dissertatio* comenzaría a ser objeto de una crítica, ese error consiste en dar un tratamiento teórico a aquello que se supone está más allá de la realidad sensible igual al que se da a objetos pertenecientes a dicha realidad. Pero no avancemos más en este sentido y mejor estudiemos el argumento kantiano acerca del mundo inteligible.

Al inicio de la mencionada sección cuarta dice Kant:

El eje en torno al cual gira la cuestión acerca del principio de la forma del mundo inteligible es el siguiente: explicar cómo es posible que *una pluralidad de sustancias esté en mutua interacción* y pertenezca, por esta razón, a una totalidad que es llamada mundo. No estamos contemplando aquí el mundo según su materia, es decir, según la naturaleza de las sustancias de las que consiste, si son materiales o inmateriales. Contemplamos el mundo con relación a su forma, es decir, a cómo tiene lugar, en general, la conexión entre una pluralidad de sustancias y cómo surge de todas ellas una totalidad.⁹⁷

Que hay una totalidad en el mundo inteligible se presupuso desde el inicio, y que una totalidad tenga lugar en el mundo sensible lo demostró Kant con la caracterización, antes vista, de los conceptos de tiempo y espacio. Pero hay algo que no se había mencionado: las cosas, en el mundo sensible, aún estando sujetas todas por igual a las condiciones impuestas por las leyes de la sensibilidad que son tiempo y espacio, presentan un ordenamiento particular que va más allá de su simple ser espaciotemporal. Dicho

⁹⁷ *Ibíd.* p. 407: “In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis, ut pateat, quonam pacto possibile sit, *ut plures substantiae in mutuo sint commercio* et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur mundus. Mundum autem hic non contemplamur quoad materiam, i. e. substantiarum, quibus constat, naturas, utrum sint materiales an inmateriales, sed quoad formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat nexus et inter omnes totalitas.” Para la traducción al inglés, *vid, ibíd.* p. 401.

ordenamiento puede verse, por ejemplo, en las normas que gobiernan el mundo físico o los procesos naturales en general. Cada cosa se encuentra inmersa en una multitud de relaciones de las que no se puede decir que le pertenezcan como propiedades. Pues bien, ese ordenamiento particular que los fenómenos del mundo presentan es, desde la perspectiva de Kant, un reflejo del ordenamiento que tiene lugar en las cosas en sí mismas. La pregunta por el principio de la forma del mundo inteligible es, entonces, equivalente a la pregunta por la razón de ser de ese ordenamiento, de esa interacción de las sustancias.

Lo primero que Kant acierta en orden a responder esa pregunta es que la sola existencia de las sustancias no basta para explicar la interacción que se da entre ellas. Sin embargo, no justifica en absoluto por qué ello deba ser así, lo que pretende que valga como una justificación no es sino una reformulación del mismo enunciado. He aquí el pasaje pertinente:

Si una pluralidad de sustancias es dada, *el principio* de una posible *interacción* entre ellas *no consiste en su sola existencia*, se requiere algo más, por medio de lo cual sus relaciones recíprocas puedan ser entendidas. Pues ellas no necesariamente se relacionan con algo más simplemente en virtud de su subsistencia, a no ser, quizá, con su causa. Pero la relación de causa a causado no es interacción sino dependencia.⁹⁸

Como hemos visto, no hay explicación de por qué la mera existencia de las sustancias no dé razón de su interacción; lo que sí se nos ofrece en la cita es la primera insinuación de aquello que luego sería solicitado para lograr la definición de la forma del mundo inteligible, a saber, la causalidad. Efectivamente, el concepto de causalidad es, una vez más, utilizado en uno de los argumentos que mayor importancia tienen en el sistema filosófico kantiano. Para introducir el concepto de causalidad Kant se sirvió de otro par de conceptos que tienen una nutrida historia en el pensamiento de este filósofo y en la filosofía occidental en general, los conceptos de necesidad y contingencia. Luego de afirmar que la sola existencia no basta para dar lugar a la interacción de las sustancias entre sí, se ofrece un argumento en el que se parte de la imposibilidad de que el mundo se componga de sustancias necesarias y se termina con la afirmación de la causa única del mundo, un

⁹⁸ *Idem*. “Datis pluribus substantiis, *principium commercii* inter illas possibilis *non sola ipsarum existentia constat*, sed aliud quid praetera requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia.” Para la traducción al inglés, *vid ibid.* p. 402.

creador. A continuación transcribimos el pasaje en el que se formula de manera sencilla la primera premisa del argumento, dice:

Una totalidad consistente de sustancias necesarias es imposible. Pues la existencia de cada sustancia que sea tal está completamente establecida sin apelar a alguna dependencia o a cualquier otra cosa, es claro que tal dependencia no tiene cabida en las cosas necesarias.⁹⁹

La interacción o interdependencia no puede hallarse en sustancias que por su propia definición son independientes, pues al ser necesarias no requieren de nada para su sustento y ni siquiera de algo que las haya originado. ‘Necesario’ significa exento de toda dependencia y la interacción es considerada por Kant como una forma de dependencia, así que si se busca el principio de la interacción de las sustancias en el mundo, aquello que hace a éstas pertenecer a un todo en el que se encuentran ligadas unas a otras, es evidente que no se trata de sustancias necesarias. Lo que vemos en la cita es un argumento hecho al más puro estilo racionalista. Se compara el concepto de ‘necesidad’, que queda caracterizado como significando absoluta independencia, y el de ‘interacción’, que significa, en el fondo, dependencia. Por medio del principio de contradicción se decide que son incompatibles, luego de lo cual se obtiene el resultado que ya vimos. La clave del argumento está en el hecho de que aquello que se persigue es la forma del mundo inteligible, es decir, el patrón que enlaza los elementos y da lugar a una totalidad ordenada, el *vínculo* y nada más.

Luego de establecer que una totalidad consistente de sustancias necesarias es imposible, Kant decide afirmar lo contrario, que una totalidad como el mundo es una que consiste únicamente de sustancias contingentes. En otras ocasiones hemos visto de qué manera nuestro filósofo acostumbraba pasar de la negación de algo a la afirmación de su contrario, lo cual es, naturalmente, un rasgo de la usanza racionalista que tanta importancia dio al principio de contradicción –véase, por ejemplo, el uso de los conceptos ‘posibilidad’ e ‘imposibilidad’ que se analizó en el capítulo anterior. El presente es un caso idéntico, pues de la negación de una totalidad consistente de sustancias necesarias se pasa a la afirmación de una totalidad consistente de sustancias contingentes. Pero si viéramos el asunto desde otra perspectiva, podría pensarse que aún resta una opción por indagar, a

⁹⁹ *Idem.* “*Totum e substantiis necessariis est impossibile.* Quoniam enim sua cuique existentia abunde constat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in necessaria non cadit” Para la traducción, *vid. idem.*

saber, la de que la totalidad estuviese constituida por sustancias contingentes y una sustancia necesaria. Pues, si bien es cierto que las sustancias necesarias serían mutuamente excluyentes, la relación entre sustancias contingentes y una sustancia necesaria no se encuentra en la misma situación. Esto adquiere más relevancia si tomamos en cuenta que, según el modo de pensar de la época de Kant, lo acontecido a los entes contingentes en nada afecta al ser necesario, aún siendo éste causa de aquellos. Pero esta opción ni siquiera es considerada por nuestro filósofo, debido principalmente al gran arraigo que tenía en él el modo racionalista de argumentar, guiado por el principio de contradicción. No es, ciertamente, la primera vez que el incorrecto modo de argumentar, según el cual se va de la negación de algo a la afirmación de su contrario, aparece para enturbiar importantes argumentos kantianos. Pues bien, siguiendo el mencionado principio, nuestro filósofo afirma que la totalidad tendría que estar constituida de sustancias contingentes únicamente, y que una sustancia necesaria no puede tener ahí cabida. Así lo expresa:

Una totalidad de sustancias es una totalidad de seres contingentes, y el *mundo*, por su propia esencia, consta de meros seres contingentes. Más aún, ninguna sustancia necesaria está conectada con el mundo, a menos que lo esté como una causa con lo que es causado; no lo está, por tanto, como una parte con su complemento para formar un todo (pues la conexión entre partes constituyentes es una de dependencia mutua, la cual no tiene cabida en un ser necesario). De este modo, la causa del mundo es un ser extramundano, no es, por ello, el alma del mundo, ni su presencia misma en el mundo es local sino virtual.¹⁰⁰

Como vemos, para nuestro autor la totalidad, es decir, el mundo, se constituye tan sólo de seres contingentes, que muestran ser tales por la interrelación que se da entre ellos. Pero, al quedar así constituida la totalidad, un ser necesario no puede formar parte de ella; para ponerlo en otros términos, Dios queda excluido de la totalidad del mundo. Ahora bien, es evidente que la intención de Kant no era negar la existencia efectiva de Dios al mostrar que en la totalidad, en el mundo, solamente seres contingentes pueden existir. Aún encuentra un peldaño en el orden ontológico que puede corresponder con propiedad a dicho ser, no es ya un lugar en el mundo sino fuera de él; aunque la influencia causal de dicho ser sí se manifieste en el mundo o, mejor dicho, aunque el mundo sea una manifestación de su poder causal.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 408: “Totum itaque substantiarum est totum contingentium, et *mundus*, per suam essentiam, meris constat contingentibus. Praetera nulla substantia necessaria est in nexu cum mundo, nisi ut causa cum causato, ideoque non ut pars cum complementis suis ad totum (quia nexus compartium est mutuae dependentiae, quae in ens necessarium non cadit). Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 402.

Sin embargo, al inicio del tratado el mundo fue definido como una totalidad que no es a su vez parte de otra totalidad. Esto significa que no puede haber un conjunto mayor, del cual el mundo forme parte. Pero en vista de que la totalidad de sustancias contingentes, que constituyen un mundo, excluye una realidad que no sólo existe verdaderamente sino que tiene preeminencia sobre el mundo, la mente humana posee la capacidad de formar una idea que contradice el argumento kantiano. Tan sencillo como lo siguiente: se puede pensar una totalidad cuyas partes sean el conjunto de los seres contingentes y el ser necesario mismo. De este modo la definición del mundo como totalidad que no forma parte de otra totalidad entra en dificultades. Si se quiere sostener dicha definición tendría que decirse que el mundo, en sentido estricto, es el conjunto formado por Dios y los seres contingentes, pero Kant no está dispuesto a ello. Dijimos hace poco que nuestro autor se dejó guiar por la equívoca forma de razonar según la cual la negación de algo permite, sin mediaciones, la afirmación de su contrario; y que al proceder así no consideró la alternativa de que el mundo consistiera de sustancias contingentes y una sustancia necesaria. Precisamente esta alternativa es la que surge cuando, aún tomando en cuenta que la totalidad de sustancias contingentes y el ser necesario se excluyen mutuamente por su definición, la mente se forma la idea de un conjunto que incluya ambos elementos. Y es justamente la alternativa que Kant postula, pues según él tanto la totalidad de sustancias contingentes como el ser necesario existen efectivamente. El enredo está en el hecho de que Kant no concibe esas dos realidades como partes de un mismo conjunto. El resultado de su argumentación es que hay dos realidades, una es la totalidad de las sustancias contingentes la otra es Dios. Pero ésta última es de tal naturaleza que ni siquiera puede ponerse conceptualmente en relación con la totalidad de las sustancias contingentes, es simplemente inconcebible.

La totalidad o mundo de que habla Kant no incluye, por tanto, a Dios; en ese sentido puede decirse con buena lógica que no es *la* totalidad sino una totalidad parcial, con lo cual se contraviene la definición de mundo. La facilidad con la que la mente puede enlazar conceptos para formar conjuntos es probablemente uno de los motivos que llevaron posteriormente a nuestro filósofo a realizar, en la *Crítica*, un estudio detallado de la naturaleza de los conceptos como el de totalidad, mismos que acabó por entender como incontenibles funciones lógicas de la mente humana. Pero más importante en este punto es destacar aquello a lo que seguramente Kant quiso dar mayor énfasis con su caracterización

de la realidad, a saber, la distinción ontológica entre Dios y el mundo. La interacción de las sustancias entre sí, el enlace recíproco que hay entre ellas, cuya evidencia se presenta en el orden observable de la naturaleza, es sinónimo de una mutua dependencia y, en la misma medida, de su carácter contingente. La absoluta necesidad correspondiente a Dios, incompatible, evidentemente, con la contingencia, hace del mundo un lugar inapropiado para dicho ser, cuya naturaleza es tan distinta, tan lejana al mundo que ni siquiera resulta comprensible.

Mas en el periodo de la filosofía kantiana del que ahora tratamos, nuestro filósofo aún no era plenamente consciente de lo radical que la separación entre Dios y el mundo podía resultar. En esta época Kant se sirve todavía con soltura de una afirmación netamente dogmática que le permite recrearse en la supuesta posesión de un conocimiento acerca de Dios. Se trata de la afirmación de que hay efectivamente una conexión entre el mundo y el ser necesario, una conexión que es causal. El mundo se conecta con el ser necesario como lo hace lo causado con su causa; Dios, aunque no esté en el mundo, es su causa. Ninguna justificación se da para la introducción de la noción de causalidad, simplemente se afirma que la conexión entre una sustancia necesaria y el mundo es causal, luego se dice, con la certeza que se tiene de un hecho, que “la causa del mundo es un ser extramundano”.

Realizado lo anterior Kant se enfrenta al reto de demostrar la unicidad de Dios y lo hace valiéndose de la forma del mundo, es decir, de la totalidad o, para dejarlo más claro, del concepto racionalista de totalidad que con vigor ha defendido. Lo hace mediante el siguiente argumento:

*Las sustancias del mundo son seres que derivan de otro, pero no de diversos, sino todas de uno. Pues supóngase que son causadas por una pluralidad de seres necesarios; los efectos, cuyas causas son libres de cualquier relación recíproca, no estarán en interacción. Por lo tanto, la UNIDAD en la conjunción de sustancias en el universo es consecuencia de la dependencia de todas las sustancias respecto de un ser. Así, la forma del universo es testimonio de la causa de su materia, y solamente la causa única de todas las cosas juntas es la causa de su completud; y no hay arquitecto del mundo que no sea, al mismo tiempo, su creador.*¹⁰¹

¹⁰¹ *Idem.* “*Substantiae mundanae sunt entia ab alio, sed non a diversis, sed omnia ab uno. Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum: in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo UNITAS in coniunctione substantiarum universi est consecarium dependentiae omnium ab uno. Hinc forma universi testatur de causa materiae et non nisi causa universorum unica est causa universitatis, neque est mundi architectus, qui non sit simul creator.*” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 403.

Si la introducción de la noción de causalidad, y con ella la de una causa suprema, se realiza de forma arbitraria, la postulación de la unicidad de dicha causa enfrenta también serias dificultades. Pues según Kant esa unicidad se revela en el hecho de que hay en el mundo cierta interacción entre las sustancias que las hace pertenecer a una misma totalidad a la que en esta ocasión se hace referencia como la “unidad en la conjunción de las sustancias en el universo”, esto es, la forma del mundo. Esa unidad en el universo, se supone, es evidencia de la unicidad de su causa, ahora bien, para demostrar dicha unicidad Kant pretendió llevar al absurdo la idea de que pudieran darse diversas causas, apelando al argumento de que los efectos producidos por causas diversas no podrían encontrarse en una interacción recíproca como la que de hecho se da en la unidad del universo. Sin embargo, no se ofrece una demostración de esto, pues ninguna razón se da para que diversas sustancias independientes entre sí no puedan causar efectos que efectivamente tengan vinculación unos con otros. Quizá la pretendida razón sea que las sustancias absolutamente independientes, como lo serían los diversos seres necesarios, no pueden encontrarse en relación mutua de ninguna manera. Pero, de ser ésta la razón, en el argumento se estaría suponiendo que lo que ocurre con los efectos repercute en la causa misma de esos efectos, lo cual para nada concuerda con la concepción de sustancia necesaria sostenida por Kant. La vinculación de los efectos de diversas causas significaría un vínculo entre las causas mismas, pero ello es igual a decir que una causa necesaria es afectada por el estado de sus efectos contingentes y, en esa medida, que es dependiente de dichos efectos; un verdadero absurdo desde la perspectiva kantiana. En definitiva, la unidad del mundo, en la medida en la que podemos comprobarla, no brinda ningún dato que permita afirmar ni la unicidad ni la multiplicidad de su causa. Lo único cierto es que en el mundo hay unidad, pero, suponiendo que su origen es causal, saber si éste es una causa única es cuestión que simplemente no puede ser resuelta. Kant, sin embargo, muy confiadamente e influido en gran medida por el dogma religioso, no evitó pronunciarse por la unicidad. Aún ofrece otro argumento, tan deficiente como el expuesto, a favor de la unicidad de la causa del mundo; a continuación lo recuperamos:

Si hubiera una pluralidad de primeras causas necesarias existiendo junto con las cosas causadas por ellas, sus productos serían *mundos*, no *un mundo*, pues ellos no estarían conectados de ningún modo a la misma totalidad. Y, a la inversa, si hubiera una pluralidad de mundos actuales existiendo uno fuera de otro, entonces habría una pluralidad de primeras causas necesarias. Pero si tal fuera el caso, no habría interacción entre un mundo y otro,

tampoco habría ninguna interacción entre la causa de un mundo y un mundo causado por otra causa.

Así, una pluralidad de mundos actuales existiendo uno fuera de otro *no es imposible simplemente en virtud de su propio concepto* [...], es imposible en virtud tan sólo de la siguiente condición: *que sólo una causa necesaria de todas las cosas podría existir*. Ciertamente, si se admitiera una pluralidad de causas necesarias, entonces, *habría una pluralidad de mundos*, en el más estricto sentido metafísico, *existiendo uno fuera de otro*.¹⁰²

Nuevamente se implica la suposición de que los efectos producidos por causas necesarias diversas no podrían estar en mutua interacción; ya mostramos cuan inconsistente resulta ello, así que no lo repetiremos. Pero el argumento recién transcrito, que seguramente estuvo destinado a reforzar aquel primero que habla sobre la unicidad, presenta otra falla. Es fácil notar que si se diera el caso de que una multiplicidad de causas necesarias, independientes entre sí, existieran junto con sus efectos, también desvinculados de los efectos de otras causas, es decir, si hubiera una pluralidad de mundos y no uno solo, el habitante de uno de los mundos no podría tener información alguna de los mundos restantes. Pues hablamos de una separación radical entre los diversos mundos, de tal modo que cualquier interacción por mínima que sea queda descartada. Así que el habitante de un mundo, aún si conociera la totalidad de éste e incluso la causa necesaria que le ha dado origen, jamás podría percatarse de la existencia de los otros mundos. Por ello, la unidad del mundo ni siquiera puede dar cuenta de su unicidad, es decir, de que sea uno solo y no uno entre varios. La conclusión a la que nuestro filósofo llega es que si hubiera varias causas, habría, entonces, varios mundos. Y esta conclusión le parece ser suficiente para afirmar la unicidad del mundo.

Ahora bien, más que el mero error argumental que acabamos de exponer es importante señalar una actitud filosófica que Kant aún mantenía pero poco a poco iría modificando, se trata de la apelación al sentido común. El que pudiera haber varios mundos existiendo cada uno de forma absolutamente independiente y que, por lo mismo, pudiera haber varias causas necesarias y no sólo una, es una idea que francamente contraviene las

¹⁰² *Idem*. “Si plures forent causae primae ac necessarie cum suis causatis, eorum opificia essent *mundi*, non *mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem totum; et vice versa si sint plures mundi extra se actuales, dantur plures causae primae ac necessariae, ita tamen, ut nec mundus unus cum altero, nec causa unius cum mundo causato alterius in ullo sint commercio.

Plures itaque mundi extra se actuales *non per ipsum sui conceptum sunt impossibiles* [...], sed sub sola hac condicione, *si unica tantum existat causa omnium necessaria*. Si vero admittantur plures, *erunt plures mundi*, in sensu strictissimo metaphysico, *extra se possibiles*.” Para la traducción, *vid. idem*.

formas comunes de pensar en la época de Kant. Él apeló al sentido común para dar fuerza a su argumento y rechazar la pluralidad de mundos y de causas necesarias, pero en realidad, la conclusión a la que llega (si hubiera varias causas habría varios mundos) es perfectamente coherente y válida. Lo único que pudo usarse para calificarla como absurda es la convicción general de una sociedad que, fuertemente influida por la religión monoteísta, tendría que sentirse horrorizada ante una pluralidad de mundos y de causas necesarias. En los años posteriores de su quehacer filosófico Kant se alejó cada vez más del punto de vista vulgar para dar prioridad a las razones, a la corrección de los argumentos, en temas tan delicados como lo son las cuestiones teológicas. Lo que aquí presentamos es uno más de los rasgos dogmáticos que caracterizaron los primeros años de la filosofía kantiana.

La conclusión general de todo el argumento es la afirmación de la existencia de un ser extramundano único que es la causa del mundo, ya lo dice Kant: un arquitecto que no puede sino ser al mismo tiempo un creador. La forma del mundo inteligible, que era aquello que primeramente se investigaba, queda explicada como la interacción de sustancias contingentes formando una totalidad que lo es tal debido a su origen en una sola causa, que es un ser necesario extramundano, es decir, Dios. La totalidad del mundo inteligible ya no remite directamente a Dios o, mejor dicho, ya no se considera que Dios sea esa totalidad, como sí ocurría en la época del *Beweisgrund*. Pero el concepto de totalidad es aún utilizado como salvaguarda de una base teórica para la demostración de la existencia de dicho ser. Sin embargo, ya hemos demostrado la gran debilidad de las razones ofrecidas a favor de la causa necesaria y única. Ni siquiera la nueva manera de entender a Dios como un ser fuera del mundo es suficiente para elaborar algunas ideas coherentes acerca de dicho ser, el conocimiento de Dios se ha tornado, en la filosofía kantiana, inalcanzable. Pero de ello Kant no era todavía plenamente consciente en la *Dissertatio*, como lo demuestra el siguiente pasaje en el que nuestro filósofo deja de lado el formalismo de la argumentación y expresa, podríamos decir, su profundo sentir acerca del asunto, la convicción que en el fondo impulsa sus desarrollos teóricos:

Si incluso fuera permitido un pequeño paso más allá de los límites de la certeza apodíctica que beneficia a la metafísica, sería valioso investigar ciertos asuntos concernientes no sólo a las leyes sino también a las causas de la intuición sensible, que únicamente pueden ser conocidas por el *intelecto*. Pues, ciertamente, la mente humana no sería afectada por cosas externas, ni el mundo expuesto a su mirada, sin permanecer abierto ante ella hasta el infinito, de no ser porque *la mente misma, junto con todas las otras cosas, es sostenida por la misma fuerza infinita de un ser*. Por lo tanto, la mente sólo siente cosas externas en virtud de la

presencia de la misma causa sostenedora común; de acuerdo con esto, el espacio, que es la condición universal y necesaria, conocida sensitivamente, de la co-presencia de todas las cosas, puede ser llamado OMNIPRESENCIA FENOMÉNICA. [...] Más aún, la posibilidad de todos los cambios y sucesiones, cuyo principio, en la medida en que es sensiblemente conocido, se encuentra en el concepto de tiempo, presupone la perdurabilidad de un sujeto cuyos estados opuestos se siguen en sucesión. Pero aquello cuyos estados fluctúan no permanece a menos que sea sostenido por algo más. Y, así, el concepto de tiempo, como el concepto de algo único, infinito e inmutable, en el cual todas las cosas son y permanecen, es la *eternidad fenoménica* de la *causa* general. De cualquier modo, parece más aconsejable mantenerse cerca de la orilla formada por los conocimientos que nos son garantizados por el modesto carácter de nuestro entendimiento, antes que lanzarse al profundo mar de tales investigaciones místicas como hizo Malebranche, cuya sentencia: *ciertamente intuimos todas las cosas en Dios*, es muy cercana en realidad a lo que se expone aquí.¹⁰³

El anterior es un hermoso pasaje en el que, junto con la convicción interna de Kant acerca de la existencia de Dios y de la estrecha vinculación de este ser con el mundo, encontramos el recato que nuestro filósofo comenzaba a acentuar en lo referente a las afirmaciones que de Dios puede formular la limitada capacidad humana. Nuestro filósofo ya era consciente del peligro de sobrepasar los límites de la razón pero aún se permitía sugerir un posible avance en la investigación metafísica y algunas ideas sobre la presencia de Dios en el mundo. Aun cuando novedosamente concibió el tiempo y el espacio como principios subjetivos de orden, todavía creía que estas intuiciones remitían a la omnipresencia y la eternidad divinas. Dios, la causa única del universo, era concebido como el trasfondo verdadero de un mundo en cuya constitución el aspecto subjetivo tomaba cada vez más relevancia.

Todavía creía Kant, aunque fuera informalmente, que un vínculo con Dios podría encontrarse en el aspecto sensible del mundo, pero es evidente que la subjetivización de este aspecto había ganado ya mucho terreno y lo haría aún más en el futuro. El aspecto

¹⁰³ *Ibid.* p. 409: “Si pedem aliquantulum ultra terminos certitudinis apodicticae, quae metaphysicam decet, promovere fas esset, operae pretium videtur quaedam, quae pertinent ad intuitus sensitivi non solum leges, sed etiam causas, per *intellectum* tantum cognoscendas, indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipsius adspectui non patet in infinitum, nisi *quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita unius*. Hinc non sentit externa, nisi per praesentiam eiusdem causae sustentatricis communis, ideoque spatium, quod est condicio universalis et necessaria compraesentiae omnium sensitive cognita, dici potest OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. [...] Porro, quoniam possibilitas mutationum et successionum omnium, cuius principium, quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu temporis, supponit perdurabilitatem subiecti, cuius status oppositi succedunt, id autem, cuius status fluunt, non durat, nisi sustentur ab alio: conceptus temporis tanquam unicus infiniti et immutabilis, in quo sunt et durant omnia, est *causae generalis aeternitas phaenomenon*. Verum consultius videtur littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagacionum eiusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit Malebranchius, cuius sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest: *nempe nos omnia intueri in Deo*.” Para la traducción al inglés, *vid. ibid.* p. 404.

inteligible, en cambio, el ámbito de los conceptos, aún representaba un vínculo seguro con la divinidad. Un trío de conceptos son los que sostienen todo el argumento de la *Dissertatio* acerca de Dios, a saber, los de totalidad, causalidad y necesidad. Sin embargo, estos conceptos incuestionados, cuya arbitraria introducción reiteradamente dio forma a las pruebas de la existencia de Dios, se encontraban próximos a un trance importantísimo. Dichos conceptos, y la facultad intelectual entera del hombre, habrían de sufrir un proceso de subjetivización semejante al operado con el aspecto sensible de la realidad.

3.3.3 Los engañosos principios intelectuales subjetivos, un paso hacia el futuro crítico

En todas las obras que hemos analizado ocurre que al lado del aspecto “reconocido” de la doctrina kantiana se da una parte oculta a los ojos del mismo Kant, una serie de postulados teóricos que en buena medida contravienen las afirmaciones principales de la obra y marcan indudablemente el curso posterior de la filosofía de este autor; pues bien, la *Dissertatio* no es la excepción. En el último párrafo de la obra, y sólo de forma casual, se expone una premonición del singular contenido de la *Crítica*, una idea que, llevada a su máximo desarrollo, es lo suficientemente poderosa para derribar todos los planteamientos hechos con respecto a Dios en la *Dissertatio*. Luego de explicar en detalle un serio error metodológico, que en general puede ser llamado falacia subrepticia, consistente en mezclar en un solo razonamiento nociones originadas en el mundo sensible con aquellas propias del mundo inteligible –error que, naturalmente, sólo pudo ser reconocido después de haber realizado la tajante distinción entre dichos mundos– Kant habla de otro error que nada tiene que ver con el mundo sensible sino con la sola naturaleza del entendimiento humano. Y algo debemos subrayar: hablar de esa clase de errores, es ya un avance en camino a la disolución del carácter sacro de las simples ideas. La relevancia ontológica del pensamiento comienza a verse disminuida al develar su naturaleza meramente humana, su carácter subjetivo. A continuación presentamos lo más sobresaliente de aquel párrafo del que venimos hablando:

En adición a los principios subrepticios hay otros muy semejantes, los cuales no comunican, es verdad, a un concepto intelectual dado ninguna mancha de cognición sensible, pero el entendimiento es, sin embargo, tan engañado por ellos que los toma por argumentos que derivan del objeto, a pesar de que ellos sólo se recomiendan a sí mismos ante nosotros *por su conveniencia* con el uso libre y extensivo del entendimiento, uso que es propio a la singular naturaleza de éste. Y así, igual que los principios que enumeramos hace poco, ellos solamente descansan sobre razones *subjetivas*, no, ciertamente, en las leyes del conocimiento sensible

sino en las leyes del conocimiento intelectual mismo. En otras palabras, descansan sobre las condiciones bajo las cuales al entendimiento mismo le parece accesible y fácil usar su propia perspicacia. [...] Llamo *principios de armonía* a aquellas reglas del juicio a las cuales gustosamente nos sometemos y a las cuales nos referimos como axiomas, haciéndolo así por la simple razón de que *si las abandonáramos nuestro entendimiento difícilmente sería capaz de hacer algún juicio acerca de un objeto dado cualquiera*. A este grupo pertenecen los siguientes principios. El PRIMERO es aquel en virtud del cual suponemos que *todo en el universo ocurre de acuerdo con el orden natural*. [...] Juzgamos de este modo no porque poseamos un conocimiento comprensivo de los eventos que ocurren en el mundo según leyes naturales [...], sino porque, si abandonáramos el orden de la naturaleza, el entendimiento no tendría ningún uso [...]. El SEGUNDO principio es la bien sabida *predilección por la unidad*, propia del ingenio filosófico, de la cual ha surgido el siguiente canon aceptado corrientemente: *los principios no han de ser multiplicados más allá de lo que es sumamente necesario*. Sostenemos este principio no porque veamos claramente, por razón o por experiencia, una unidad causal del mundo; más bien, somos llevados a buscarla por un impulso de nuestro propio entendimiento, que sólo se considera exitoso en la explicación de un fenómeno si se encuentra capaz de descender desde un solo principio hasta una pluralidad de cosas determinadas por esa razón. El TERCER principio de este tipo es: *nada material en absoluto llega a ser o deja de ser*, y todos los cambios que tienen lugar en el mundo conciernen sólo a su forma.¹⁰⁴

El último de los principios mencionados por Kant lo presentamos aquí como una curiosidad filosófica, pues se trata de una formulación de lo que se conoce como la ley de la conservación de la materia. Nuestro filósofo consideró este principio una ley subjetiva del entendimiento, a diferencia de lo que hicieron la física y la química modernas.¹⁰⁵ Pero más

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 417: “Accedunt principiis subrepticis magna afinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam sensitivae cognitionis maculam affricant, sed quibus tamen intellectus ita luditur, ut ipsa habeat pro argumentis ab obiecto depromptis, cum tantummodo *per convenientiam* cum libero et amplo intellectus usu, pro ipsius singulari natura, nobis commendentur. Ideoque, aequae ac ea quae superius a nobis enumerata sunt, nituntur rationibus *subiectivis*, verum non legibus sensitivae cognitionis, sed ipsius intellectualis, nempe condicionibus, quibus ipsi facile videtur et promptum perspicacia sua utendi. [...] Voco autem *principia convenientiae* regulas illas iudicandi, quibus libenter nos submittimus et quasi axiomatibus inhaeremus, hanc solum ob rationem, quia, *si ab iis discesserimus, intellectui nostro nullum fere de obiecto dato iudicium liceret*. In horum censum veniunt sequentia. PRIMUM, quo sumimus, *omnia in universo fieri secundum ordinem naturae* [...] SECUNDUM *est favor ille unitatis*, philosophico ingenio proprius, a quo pervulgatus iste canon profluxit: *principia non esse multiplicanda praeter summa necessitatem*; cui suffragamur, non ideo, quia causalem in mundo unitatem vel ratione vel experientia perspicimus, sed illam ipsam indagamus impulsu intellectus, qui tantundem sibi in explicatione phaenomenorum profecisse videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata descendere ipsi concessum est. TERTIUM eius generis principiorum est: *nihil omnino materiae oriri, aut interire*, omnesque mundi vicissitudines solam concernere formam” Para la traducción al inglés, *vid. ibíd.* p. 414.

¹⁰⁵ Se reconoce una primera formulación de la ley de la conservación de la materia en la ley de la conservación de la masa elaborada por un químico francés contemporáneo de Kant apellidado Lavoisier. Este químico obtuvo el concepto de masa de la teoría física newtoniana. Con la llegada de la física relativista de Einstein el concepto de masa cambió, y por ello la ley de la conservación de la materia enfrente dificultades, dada la comprobación de la transformación de la materia en energía. Pero posteriormente surgió una nueva ley a la que se llama ley de la conservación de la energía. El principio lógico en la formulación de ambas leyes es el mismo, lo cual apoya la tesis kantiana de que se trata de una condición subjetiva de la mente humana.

importantes para nuestros fines son los dos primeros principios enumerados en la cita. Pues al notar que se trata de condiciones subjetivas de la mente humana, que son una clase de compulsiones inherentes a ella, la teoría expuesta en las primeras partes de la *Dissertatio* tiene que ser vista con otros ojos.

El primer principio se puede expresar como la compulsión a creer que todo ocurre de acuerdo con el orden natural. Pero para establecer el principio de la forma del mundo inteligible Kant tuvo que afirmar que las sustancias pertenecientes al mundo se encuentran en mutua interacción, una interacción ciertamente estable, tanto como para poder ser una evidencia de que, en primer lugar, ellas constituyen una misma totalidad cuyos elementos están necesariamente vinculados, y, en segundo lugar, de que esa totalidad lo es tal por depender de una sola causa necesaria. Así, pues, el orden de la naturaleza no puede ser otra cosa que la coordinación de los elementos pertenecientes al universo, al mundo; y dicha coordinación quedó definida como algo que se da de forma obligatoria, pues cualquier cosa, si cae dentro del mundo, es decir si no es un ser necesario extramundano, está sujeta a la dependencia respecto de los demás elementos del mundo. En síntesis, Kant asumió que la totalidad de eventos en el mundo tienen lugar conforme a un orden necesario, un orden natural, y, en esa misma medida, su argumento fue guiado por el principio que constriñe a creer que todo ocurre según el orden natural.

En la explicación del segundo principio, que es el de la predilección por la unidad, Kant nos dice que realmente no conocemos una unidad causal del mundo, ni por la mera razón ni por la experiencia, y que más bien el entendimiento humano es obligado a buscar tal unidad por un impulso que le es inherente. Pero en el argumento ofrecido para dar cuenta de la forma del mundo inteligible, en el que se llegó a la afirmación de la existencia de un ser único que es el creador del universo o sea Dios, el punto central es precisamente la deducción de la unidad causal del mundo. Según aquel argumento, la totalidad de las sustancias contingentes del mundo no se extiende hasta el infinito sino que conforma una unidad ordenada por la dependencia recíproca de las sustancias, unidad que es a la vez reflejo del ser que le ha dado origen, el ser necesario único, la causa suprema. Incluso el tiempo y el espacio, que bien pudieron representar una objeción al concepto de totalidad, fueron reducidos a la unidad en tanto que intuiciones puras y hasta se les tomó como probables evidencias de la omnipresencia y de la eternidad del ser supremo. En pocas

palabras, todo el argumento de la *Dissertatio* culminó con la afirmación de la unidad causal en el mundo, y fue, por ello, determinado por el principio que nuestro autor finalmente califica de engañoso.

Michelle Grier nos regala un párrafo en el que describe con lucidez la situación del pensamiento kantiano que acabamos de exponer:

Al final de cuentas, la sugerencia de que el intelecto mismo (aquí sin ninguna mezcla problemática de condiciones sensibles) puede ser la fuente de ilusiones necesarias indica que Kant no toma al entendimiento como capaz de ser, de alguna manera, el fundamento para un conocimiento *a priori* de “las cosas como son”. Ciertamente, la posición de Kant indica que el mero funcionamiento del intelecto lleva consigo ciertos compromisos con tesis o postulados metafísicos cuya legitimidad es ambigua. Esto, por su parte, sugiere que, a pesar del aparente entusiasmo acerca de la posibilidad de adquirir conocimiento metafísico por medio del puro intelecto, la posición de Kant en la *Dissertatio* es considerablemente mitigada por su reconocimiento de que las presuposiciones teóricas de tal proyecto carecen en sí mismas de soporte objetivo y justificación. Pues, a pesar de que asumir la unidad causal o la perdurabilidad de la materia, pueda ser subjetivamente necesario para nosotros, Kant parece perturbado con relación a si tales principios tienen alguna justificación independiente para su uso como principios subyacentes al conocimiento de la realidad.¹⁰⁶

La perturbación de la que Grier nos habla únicamente habría de resolverse con la elaboración de la *Crítica de la razón pura* que, como veremos, saca a la luz el error de muchas de las creencias previamente sostenidas por Kant al mismo tiempo que culmina el proceso de subjetivización iniciado en la *Dissertatio* con relación al entendimiento, restando a éste finalmente el rasgo racionalista ontologizante y, por qué no decirlo, la sacralidad que hasta entonces había poseído.

4. Conclusión

¹⁰⁶ Grier, Michelle *Kant's doctrine of transcendental illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 65: “At the very least, the suggestion that the intellect itself (here without any problematic admixture of sensitiv conditions) might be the source of necessary illusions indicates that Kant does not take the understanding to be in any unqualified way the ground for a priori knowledge of “things as they are”. Indeed, Kant’s position indicates that the very functioning of the intellect carries with it certain commitments to metaphysical theses or postulates whose legitimacy is ambiguous. This in turn suggests that, despite its apparent enthusiasm over the possibility of acquiring metaphysical knowledge through the pure intellect, the position in the *Dissertation* is considerably mitigated by Kant’s recognition that the theoretical presuppositions of such a proyect are themselves lacking objective support and justification. Although these assumptions of causal unity, or the constancy of matter, may be subjectively necessary for us, Kant appears to be unsettled about wether they have any independent justification for use as principles yielding knowledge of reality.” La traducción al español es del autor de la presente tesis.

En las páginas anteriores hemos constatado la manera en que el sistema kantiano se configuró de modo tal que, en la estructura ontológica ahí diseñada, Dios queda fuera del mundo. El conocimiento acerca de dicho ser, por correspondencia con lo anterior, sería considerado como algo completamente inalcanzable si no fuera por la fuerza casi moribunda de la confianza de Kant en que el pensamiento representa una vía confiable y segura para conocer la verdad. El racionalismo, a pesar de haber sido superado en muchos aspectos, ha dejado una marca indeleble en la doctrina kantiana, como lo indica el hecho de que nuestro filósofo haya considerado que la realidad le viene dada a los hombres a manera de ideas o conceptos indemostrables. Sin embargo, pudimos apreciar un nuevo giro cuando Kant en su intento de defender el concepto de totalidad heredado del racionalismo, concepto de utilidad incomparable en los argumentos referentes a la existencia de Dios, hizo del tiempo y el espacio principios propios de la mente humana, logrando con ello un primer e importante paso en su camino hacia una radical y nueva concepción del sujeto. Lo cual al mismo tiempo significa un paso más hacia la total negación de la posibilidad del conocimiento, teórico al menos, acerca de Dios. Finalmente constatamos cómo en las últimas páginas de la *Dissertatio* se deja ver una premonición de lo que sería la doctrina kantiana de madurez, al descubrir ciertos principios puramente racionales pero engañosos, asentados subjetivamente en las facultades humanas y no objetivamente en la realidad en sí misma. Lo cual llega para arrebatar el último aliento vital a la ya agonizante creencia kantiana en la posibilidad de demostrar teóricamente la existencia de Dios.

IV. El esplendor crítico. Los amplios límites de la subjektividad y la existencia de un ser supremo

1. Introducción

En el año de 1781 se publicó una de las obras más importantes de la filosofía occidental, lleva por título *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura). Esta obra apareció luego de once años sin que Kant hiciera alguna publicación concerniente al corpus de su teoría filosófica¹⁰⁷. Es fácil notar que se trata del producto de un arduo y prolongado trabajo intelectual con tan sólo mirar la estructura conforme a la cual está organizada la obra y atendiendo a un rasgo que la distingue sobre todas las anteriores, a saber, que se halla inscrita en el desarrollo de un proyecto del cual es nada menos, y nada más, que el fundamento.

En el capítulo anterior pudimos constatar que el intento hecho por Kant de salvaguardar uno de los conceptos más importantes para su filosofía precrítica, el concepto de totalidad, derivó en la caracterización del tiempo y el espacio como propiedades

¹⁰⁷ En el periodo que va entre 1770, año de publicación de la *Dissertatio*, y 1781, año en que aparece la *Crítica*, Kant solamente produjo tres pequeños escritos, ninguno de los cuales trata los temas fundamentales de la teoría kantiana, aunque bien puede decirse que reflejan el ánimo filosófico de nuestro autor. Uno de esos escritos es un artículo de periódico en el que Kant expresa su opinión acerca de la educación impartida en sus días y de la necesidad de una reforma de la misma, principalmente en el aspecto religioso. Otro es una recensión en la que se habla sobre las diferencias corporales entre los animales y el hombre. El tercer escrito data de 1775 y Kant mismo explica que se trata no tanto de una investigación seria como de un juego literario, lleva por título *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (Acerca de las diferentes razas de los hombres). En este último texto nuestro filósofo analiza las diferencias entre las razas humanas y, lo más importante, sitúa el origen de dichas diferencias en razones de índole natural como el clima y la ubicación geográfica, al mismo tiempo que afirma que se trata en todos los casos de una misma raíz común. Ese método de investigación manifiesta la constante preocupación kantiana por la explicación de todos los fenómenos a través de leyes naturales.

subjetivas. El concepto de totalidad fue digno de tal protección debido a que justamente a partir de él pudo nuestro autor presentar una serie de pruebas de la existencia de Dios. Para contrarrestar la amenaza al concepto de totalidad constituida por la evidencia empírica encontrada en la imposibilidad de comprender en una sola experiencia la totalidad del tiempo o del espacio, nuestro filósofo describió a estos últimos como propiedades subjetivas. Ese fue el precio que tuvo que pagarse para salvar el concepto racionalista de totalidad, y el de Dios junto con él. Pero vimos también que justo al final de la última obra del periodo precrítico Kant insinuó algunas ideas que contravienen los principales planteamientos referentes a la demostración de la existencia de Dios. Nos referimos al hallazgo de ciertos principios engañosos, principios *subjetivos* que son tomados como axiomas y como principios pertenecientes a lo real —es decir como principios *objetivos*— por el simple hecho de que nuestro entendimiento los necesita para conseguir el mayor desempeño y la máxima armonía en su proceder natural. Desde esa nueva perspectiva, la pretendida demostración de la existencia de Dios ofrecida por Kant puede comprenderse como el resultado de la compulsión que uno de los engañosos principios (el de predilección por la unidad) ejerce sobre el sujeto racional. Dejando a un lado lo paradójico que pudo resultar, el descubrimiento de tales principios significó para Kant la pérdida de confianza en el entendimiento como vía segura de acceso a la verdad y abrió la posibilidad de considerar al pensamiento no ya como la verdad al alcance del hombre sino como el producto de una facultad falible del mismo, una facultad subjetiva limitada y, más todavía, una facultad regida por principios que producen engañosas apariencias.

Ahora bien, ese proceso mediante el cual el sujeto cobra una relevancia inusitada tiene como consecuencia, en la *Crítica de la razón pura*, la distinción de tres facultades subjetivas que comprenden, en el desempeño de sus funciones, tanto lo empíricamente cognoscible como lo que se conoce sólo a través de conceptos. Las tres facultades a las que nos referimos son: Razón, Entendimiento y Sensibilidad.¹⁰⁸ La caracterización del tiempo y el espacio como propiedades subjetivas se tornó en el descubrimiento de una facultad: la Sensibilidad. Pero al ser extendido el proceso de subjetivización al ámbito del pensamiento se descubren además otras dos facultades puramente intelectuales: el Entendimiento, que se

¹⁰⁸ En adelante utilizaremos los términos ‘Sensibilidad’, ‘Entendimiento’ y ‘Razón’, escritos con mayúscula para indicar que se trata de facultades humanas con una operación bien definida en el sujeto racional, según la doctrina kantiana.

encarga de determinar el conocimiento de la experiencia; y la Razón, cuya función es puramente regulativa.

En la *Crítica* se describe al tiempo y al espacio como siendo dependientes de las facultades subjetivas; pero también son descritas de ese modo las leyes de la naturaleza junto con el conocimiento que tenemos de ésta en general; y finalmente, el proceso de subjetivización culmina con la descripción del concepto de Dios como el concepto de una simple función perteneciente a una facultad subjetiva, la Razón. Esto no significa, sin embargo, que Kant haya negado la existencia efectiva de un ser supremo que sobrepasa el campo limitado de la subjetividad. La “existencia” de un verdadero Dios nunca es negada, lejos de ello, podemos decir que la auténtica meta perseguida con el proceso de subjetivización fue la de apartar la idea de un ser supremo de todas las dificultades surgidas cuando se trata de hacer coherente la existencia de dicho ser con la realidad del mundo que nos rodea. Las múltiples objeciones a la existencia del ser supremo, así como la inconsistencia de los argumentos a favor de la misma, condujeron a nuestro filósofo a elaborar, como única salida para la conservación de un concepto tanpreciado, una teoría en la que todo lo que nos es posible conocer depende del sujeto, una teoría en la que incluso el tradicional concepto de Dios es explicado como surgido de una determinación de la subjetividad racional. Se trata de una teoría, no obstante, en la que lejos de las ensanchadas fronteras de la subjetividad el ser supremo queda a salvo, aunque a cambio de ello sea necesario renunciar a cualquier conocimiento acerca de él.

Es ciertamente difícil comprender la ambivalente posición de Kant que consiste en decir, por un lado, que el concepto de Dios es una simple función regulativa perteneciente a una de las facultades racionales y, por otro, que más allá de la subjetividad aún tiene cabida la existencia de un ser supremo. En las siguientes páginas buscaremos esclarecer dicha posición. Mostraremos cómo la descripción de cada una de las facultades subjetivas está encaminada a posibilitar el pensamiento coherente acerca de una existencia suprema, aun cuando ello implique hacer depender del sujeto todo lo que conocemos. Al estudio de cada una de las facultades subjetivas se dedican los tres grandes segmentos de la *Crítica*: la primera parte que lleva por título *Estética trascendental* se ocupa de la Sensibilidad, la que lleva el de *Analítica trascendental* lo hace del Entendimiento y, finalmente, de la Razón trata la que se titula *Dialéctica trascendental*. Nuestro estudio seguirá el mismo orden.

2. La Estética trascendental o de cómo el tiempo y el espacio se vuelven subjetivos

Hemos mencionado que la descripción del tiempo y el espacio como propiedades subjetivas, realizada en la *Dissertatio*, tuvo lugar gracias al intento que Kant hizo de rescatar el concepto racionalista de totalidad. Lo cual indica que fue un descubrimiento accidental el de las formas subjetivas de la sensibilidad, descubrimiento que, por otro lado, funciona como un pilar imprescindible para la innovadora filosofía kantiana. En la *Crítica* no se expresa ya ningún interés por salvar el concepto dicho, pero la caracterización del tiempo y el espacio como propiedades subjetivas no tiene retroceso, llegó para permanecer y afianzarse fuertemente a la base de todo el sistema de la filosofía crítica. El argumento mediante el cual nuestro autor demuestra que tiempo y espacio son propiedades subjetivas permanece en su mayor parte idéntico con el ofrecido en la *Dissertatio*, mismo que, como vimos en el capítulo anterior, presenta varias dificultades. La más significativa es que como premisa del argumento entero sirve una asignación injustificada de prioridad del tiempo y el espacio sobre los objetos de la experiencia empírica. Esa asignación de prioridad se encuentra también en la *Crítica*, pero además encontramos en este texto un elemento nuevo que confiere verdadera fuerza a la tesis kantiana. Se trata de la consideración de la necesidad que hay en los axiomas de la geometría y en ciertos axiomas referentes al tiempo.

2.1. El espacio

Según Kant, una exposición trascendental es una en la que se explica un concepto como principio del cual pueden surgir otros conocimientos sintéticos *a priori*. Sin profundizar demasiado en lo que ello signifique, cabe decir que el conocimiento logrado en la geometría es sintético *a priori* y que Kant ofrece una explicación del concepto de espacio como el principio que da lugar al conocimiento de la geometría. Siendo así, tal explicación del concepto de espacio es, evidentemente, una exposición trascendental. Aquí la tenemos:

La geometría es una ciencia que establece las propiedades del espacio sintéticamente y, no obstante, *a priori*. ¿Cuál ha de ser, pues, la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento del mismo? Tiene que ser originariamente una intuición, ya que de un simple concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto, cosa que, sin embargo, ocurre en la geometría. Esa intuición tiene que hallarse en nosotros *a*

priori, es decir, previamente a toda percepción de objetos, y, consiguientemente, ha de ser una intuición pura, no empírica. Pues, las proposiciones de la geometría son todas apodícticas, es decir, están ligadas con la conciencia de su necesidad, como por ejemplo, la que afirma que el espacio sólo tiene tres dimensiones. Tales proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, como tampoco ser deducidas de ellos.

¿Cómo puede, pues, hallarse en nuestro psiquismo una intuición externa que precede a los mismos objetos y en la que podemos determinar *a priori* el concepto de esos objetos? Evidentemente, sólo en la medida en que tal intuición se asiente en el sujeto como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y de recibir, por este medio, una *representación inmediata* de los mismos, es decir, una intuición. Por consiguiente sólo en cuanto forma del sentido externo en general.

En consecuencia, sólo nuestra explicación hace comprensible la *posibilidad de la geometría* como conocimiento sintético *a priori*.¹⁰⁹

El espacio entendido como propiedad formal del sujeto, esto es, como una intuición pura, es la condición de posibilidad de la geometría. La fuerza del argumento que explica el espacio como una propiedad subjetiva le viene dada por una evidencia y no por las ya conocidas afirmaciones en las que se asigna prioridad al concepto de espacio sobre los objetos empíricos. Esta evidencia es la geometría. La capacidad que poseemos de establecer propiedades del espacio a partir tan sólo del pensamiento –es decir, de forma *a priori* independiente de la experiencia empírica– y el hecho de que al hacerlo las proposiciones formuladas muestren un carácter necesario, en otras palabras, la capacidad de hacer geometría, es el verdadero núcleo del argumento según el cual el espacio es una propiedad subjetiva.

¹⁰⁹ Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t. III p. 54: “Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch *a priori* bestimmt. Was muß die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntniß von ihm möglich sei? Er muß ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. Aber diese Anschauung muß *a priori*, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurtheile sein, noch aus ihnen geschlossen werden.

Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren *a priori* bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden und dadurch *unmittelbare Vorstellung* derselben, d. i. *Anschauung*, zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren *Sinnes* überhaupt.

Also macht allein unsere Erklärung die *Möglichkeit der Geometrie* als einer synthetischen Erkenntniß *a priori* begreiflich.” Para la traducción, *vid.* Kant I. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2002, p. 70.

En la cita anterior se afirma que la geometría es un conocimiento sintético *a priori*, y que el objeto correspondiente a ese conocimiento, el espacio, tiene que ser una intuición, una intuición pura subjetiva. Kant llega a esta conclusión descartando las alternativas restantes en lo que se refiere al tipo de conocimiento y su correspondiente objeto. Esto remite a la distinción entre el conocimiento por medio de juicios analíticos, sintéticos y sintéticos *a priori*. En los juicios analíticos el predicado no contiene nada que no se halle ya contenido en el concepto del sujeto; en los juicios sintéticos el predicado contiene información que no está contenida en el concepto del sujeto; y los juicios sintéticos *a priori*, por su parte, presentan la misma forma que los simplemente sintéticos pero tienen una peculiaridad extra: se realizan con independencia de la experiencia, en el pensamiento tan sólo. Nuestro filósofo selecciona el tipo de representación que pueda ser el espacio tomando en consideración el conocimiento obtenido en la geometría. Nos dice: “tiene que ser una intuición ya que de un simple concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto, cosa que, sin embargo, ocurre en la geometría”. En otras palabras, el espacio no puede ser un simple concepto porque si lo fuera únicamente podrían formularse a partir de él juicios analíticos y en la geometría lo que se formula son juicios sintéticos *a priori*. En segunda instancia nos dice: “Esa intuición tiene que hallarse en nosotros *a priori*, es decir, previamente a toda percepción de objetos, y, consiguientemente, ha de ser una intuición pura, no empírica. Pues, las proposiciones de la geometría son todas apodícticas, es decir, están ligadas con la conciencia de su necesidad”. Para ponerlo de otra manera, el espacio no es un objeto que se encuentre en la experiencia empírica, pues si lo fuera sólo podrían formularse a partir de él juicios sintéticos *a posteriori* que se caracterizan por ser dependientes de la experiencia empírica y, por tanto, contingentes; mientras que en la geometría todas las proposiciones son necesarias.

Quedando descartados los objetos correspondientes al conocimiento analítico, que son los meros conceptos, y al conocimiento sintético, que son los objetos empíricos contingentes, resulta que el objeto propio del conocimiento sintético *a priori*, característico de la geometría, es una intuición pura subjetiva. La intuición cumple con el requisito de la necesidad porque es *a priori*, es decir, no depende de la experiencia empírica; y cumple también con el requisito de ser más que un simple concepto porque en la intuición se dan

efectivamente los objetos, ya que es la “propiedad formal de éste [el sujeto] de ser afectado por objetos y de recibir, por este medio, una *representación inmediata* de los mismos”.

Así las cosas, la comprensión del espacio como una propiedad formal subjetiva, o sea, una intuición pura, es la única manera de hacer comprensible el conocimiento sintético *a priori*, necesario, de la geometría. Pero de este modo la geometría misma resulta ser una evidencia para la teoría kantiana de la subjetividad del espacio; es, de hecho, el único sostén para dicha teoría. El poder de esta evidencia descansa en dos aspectos, el primero es el hecho de que en geometría no se formulen juicios analíticos, el segundo es que los juicios que sí se formulan en ella tienen un carácter necesario.

En nuestros días la necesidad de las proposiciones de la geometría puede ser puesta en duda, pero ello no nos atañe. Si queremos entender mejor el asunto, debemos partir del contexto del pensamiento de nuestro filósofo. Es útil decir, en este sentido, que, para Kant, afirmar que algo es necesario o que es *a priori*, significa prácticamente lo mismo. Los términos ‘contingencia’ y ‘necesidad’ estaban asociados en el ideario kantiano y el de sus contemporáneos, con los términos ‘*a posteriori*’ y ‘*a priori*’ respectivamente. *A posteriori* es todo aquello perteneciente al mundo empírico, el mundo sujeto a cambios y, por tanto, contingente. *A priori*, a diferencia de lo anterior, es aquello que no está en el mundo transitorio sino en el pensamiento, la lógica, por ejemplo, es *a priori*. Sólo en lo relativo al pensamiento la necesidad podía tener lugar. En el caso de las proposiciones de la geometría es fácil notar que su significado y su producción dependen no de los objetos del mundo empírico sino de una actividad intelectual. Pues para dar sentido a las proposiciones geométricas no es indispensable reproducir con objetos materiales las figuras de que se trate, sino que se requiere únicamente un acto del pensamiento, una abstracción si se quiere, o algo de imaginación.

El resultado de lo expuesto en la *Crítica* en relación con el espacio sólo difiere del obtenido en la *Dissertatio* por la utilización de la evidencia que es la geometría, las demás conclusiones, como que el espacio no es una propiedad de las cosas, etc., permanecen las mismas. Podemos, por tanto, concluir lo siguiente: los argumentos presentados por Kant para sostener su teoría de que el espacio es una intuición subjetiva no pasan de ser, en su mayor parte, estipulaciones arbitrarias del tipo racionalista, el verdadero elemento que confiere fuerza a su teoría y que, en la misma medida, la distingue tajantemente de las

producciones racionalistas es una evidencia y no una estipulación, la evidencia que representa la geometría. Esta manera de conducirse teóricamente, aportando evidencias y no simples estipulaciones, es una admirable innovación kantiana que bien merece todo el reconocimiento que varias generaciones le han brindado.

2.2. El tiempo

Para demostrar la validez de la teoría según la cual el tiempo es una intuición subjetiva, Kant procedió casi de la misma forma en que lo hizo al ocuparse del concepto de espacio. La asignación injustificada de prioridad al tiempo respecto de los objetos del mundo empírico, aparecida ya en la *Dissertatio* de 1770, se muestra nuevamente. Dicha asignación de prioridad se introduce por medio de diversas afirmaciones formuladas en completa consonancia con el estilo racionalista. Pero, por su carácter, no son esas afirmaciones las que dan fuerza al argumento en general, sino una evidencia –como lo fue la geometría en relación con el espacio. Evidencia de la que se da noticia en el párrafo señalado como exposición trascendental del tiempo. A continuación reproducimos el fragmento pertinente:

2. El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar por completo, en cambio, los fenómenos del tiempo. Éste viene, pues, dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Éstos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición de posibilidad) no puede ser suprimido.

3. En esa necesidad *a priori* se basa igualmente la posibilidad de los principios apodícticos de las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general. Éste no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos sino simultáneos). Tales principios no pueden extraerse de la experiencia, ya que ésta no suministraría ni universalidad estricta ni certeza apodíctica. Sólo podríamos decir: así lo enseña la percepción común; pero no esto otro: así tiene que ser. Estos principios tienen validez como reglas bajo las cuales es posible la experiencia y nos informan con anterioridad a ésta última, no a través de ella.¹¹⁰

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 57: “2) Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also *a priori* gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf diese Nothwendigkeit *a priori* gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von der Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter

Únicamente el párrafo que lleva el número 3 al inicio es señalado por Kant como correspondiente a la exposición trascendental, sin embargo, hemos incluido aquí el que le precede para hacer comprensible la referencia contenida en el párrafo de nuestro interés. Lo que expresa el párrafo con el número 2 no es más que una de esas asignaciones de prioridad no justificadas, pues no hay manera de decidir si al eliminar todos los fenómenos el tiempo mismo permanece o desaparece junto con ellos. No tenemos una experiencia del tiempo sin fenómenos que ocurran en él. Ciertamente podemos imaginar un tiempo sin fenómenos, pero tomar esa imaginación como una premisa no es otra cosa que proceder conforme al modo racionalista, es decir, realizando estipulaciones arbitrarias surgidas del mero pensamiento o la imaginación. En el párrafo que lleva el número 3 es donde se recurre no a una simple estipulación sino a una evidencia. Para la teoría de la subjetividad del tiempo la evidencia son los axiomas de la temporalidad. Debemos suponer que el tiempo, entendido como una intuición pura subjetiva, es la condición de posibilidad de los axiomas del tiempo o, dicho de otra forma, que tales axiomas únicamente resultan comprensibles si suponemos que el tiempo es una intuición pura subjetiva. El argumento es casi idéntico al correspondiente a la exposición trascendental del espacio, pero la evidencia en el caso del tiempo no puede compararse con la que representa la geometría. No hay una ciencia dedicada al estudio del tiempo que siquiera se asemeje a la geometría en cuanto a su claridad y su enorme tradición. Realmente nuestra comprensión del tiempo y su estudio formal son bastante precarios. Y en el caso concreto que ahora nos atañe podemos decir que, si la necesidad de los axiomas de la geometría llega ser objeto de dudas, la necesidad de los axiomas relativos al tiempo es todavía más vulnerable. Pero veamos con más detalle el fragmento recién citado.

Nos dice Kant primeramente que la posibilidad de los principios apodícticos relativos al tiempo o axiomas temporales, es decir, el hecho de que efectivamente haya tales axiomas necesarios o pueda haberlos, se basa en el tiempo, entendido como una representación necesaria *a priori*. Es una postura análoga a aquella según la cual la posibilidad de las proposiciones de la geometría se basa en el espacio, entendido como intuición *a priori*. Ahora bien, la geometría brinda múltiples ejemplos de proposiciones

denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren vor derselben und nicht durch dieselbe.” Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 74.

sintéticas *a priori* que pueden servir como evidencia a la teoría kantiana, a diferencia de ello, los que Kant llama “axiomas temporales” no son tan abundantes. En la cita nuestro filósofo proporciona un ejemplo: “Éste [el tiempo] no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos.”

La proposición entera consta de dos enunciados independientes cuya relación mutua no es de analiticidad. Pues el significado del segundo enunciado “tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos” no está contenido en el significado del primero “Éste [el tiempo] no posee más que una dimensión”. Es evidente que no nos encontramos aquí ante un enunciado sintético sino ante una relación entre enunciados que es sintética. Ahora bien, cada uno de esos enunciados que se encuentran relacionados entre sí, al ser tomados aisladamente, puede examinarse desde su analiticidad o sinteticidad. Así, aquel que dice “Éste [el tiempo] no posee más que una dimensión” es un enunciado sintético pues el concepto de dimensión no está contenido en el concepto de tiempo; del mismo modo, el enunciado “tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos” es sintético, porque los conceptos de sucesión y no-simultaneidad no se encuentran contenidos en el concepto de tiempos diferentes. Se trata, entonces, de enunciados sintéticos situados en una relación mutua que es, a su vez, sintética.

Visto que un axioma del tiempo como el mencionado no es un enunciado analítico sino sintético aún resta mostrar lo más importante, esto es, que se trata de un enunciado *a priori*. Recuérdese que el conocimiento sintético *a priori* puede ser real si el objeto de ese conocimiento, en este caso el tiempo, es una intuición pura y no un objeto de la experiencia empírica. Es por ello que en la cita de la que venimos hablando se explica lo siguiente acerca de los principios apodícticos de las relaciones temporales: “Tales principios no pueden extraerse de la experiencia, ya que ésta no suministraría ni universalidad estricta ni certeza apodíctica. Sólo podríamos decir: así lo enseña la percepción común; pero no esto otro: así tiene que ser.”

La universalidad estricta y la certeza apodíctica representan para Kant la más clara prueba de que los axiomas del tiempo son enunciados sintéticos *a priori* y, con ello, de que el objeto de tales enunciados es una intuición pura subjetiva. Sin embargo, el carácter universal y necesario de los axiomas del tiempo puede ser puesto en cuestión. El principio temporal que nuestro filósofo nos ha ofrecido como ejemplo (el tiempo es unidimensional:

tiempos diferentes son sucesivos y no simultáneos) puede no verse como algo necesario si dejamos de representarnos el tiempo con características espaciales.

¿A qué se refiere la expresión ‘tiempos diferentes’? ¿Cómo se establece la diferencia entre un tiempo y otro? Estas preguntas dirigen nuestra atención hacia la particular forma que Kant tenía de representarse el tiempo. Éste, para él, únicamente podía representarse como una línea constituida de puntos, que serían momentos. Tal representación está completamente determinada por los postulados de la geometría euclidiana. En otras palabras, se trata de una representación espacial del tiempo. La universalidad y necesidad que Kant encontró en los axiomas temporales depende, entonces, de la universalidad y necesidad encontrada en la geometría euclidiana. Si, contrariamente a Kant, pensamos el tiempo como algo que no tiene características espaciales, la universalidad y necesidad de tales axiomas pueden fácilmente dejarse de lado. Si se nos pregunta ¿tiempos diferentes son sucesivos o simultáneos? –a lo cual Kant respondió afirmando lo primero y negando lo segundo con la seguridad de que tal respuesta expresaba un carácter universal y necesario– nosotros podríamos responder: tiempos diferentes no son ni sucesivos ni simultáneos, pues no hay tiempos diferentes sino un único tiempo que no puede ponerse en relación con otros a no ser por el recuerdo, pero el recuerdo no es un tiempo; o, también, tiempos diferentes no son ni sólo simultáneos ni sólo sucesivos, pues lo que para un observador es simultáneo para otro observador es sucesivo¹¹¹. Aquí no nos interesa tanto el grado de corrección de estas respuestas como la simple posibilidad de que la universalidad y la necesidad del axioma temporal dado por Kant no tengan cabida.

Considerando todo lo anterior, la situación queda trazada del modo siguiente. Kant creyó que ciertos axiomas temporales poseían universalidad y necesidad, pensó luego que la posibilidad de tales axiomas únicamente podía ser explicada con base en la teoría según la cual el tiempo es una intuición pura subjetiva. Al explicar así la posibilidad de tales axiomas más que demostrar la validez de éstos lo que hizo fue servirse de ellos para dar sostén a su teoría. Pues los axiomas, cuya validez es presupuesta, funcionan como evidencia más que como una mera estipulación; tal y como sucede con la geometría respecto a la teoría de la subjetividad del espacio. Los mencionados axiomas de

¹¹¹ Esta última alternativa de respuesta, como el lector podrá notar, es la que se sigue de la física relativista de Einstein.

temporalidad no son analíticos sino sintéticos y Kant los consideró sintéticos *a priori* pues vio en ellos un carácter universal y necesario, lo cual, sin embargo, es dudoso. Para que la descripción del objeto de un conocimiento concuerde con la de una intuición pura subjetiva tal conocimiento tiene que lograrse por medio de juicios sintéticos *a priori*. Así que Kant, habiendo descrito los axiomas temporales como un conocimiento de este tipo, pudo mostrar que el objeto de tal conocimiento, el tiempo, es una intuición pura subjetiva.

2.3. El propósito último de la subjetivización del tiempo y el espacio

La fuerza de los argumentos de la *Estética trascendental*, tanto el referente al espacio como el referente al tiempo, les viene concedida no por la estipulación arbitraria de definiciones sino por la evidencia representada por la geometría y los axiomas temporales, respectivamente. Aportar evidencias y no meras ficciones lógicas es lo que distingue notablemente el trabajo de Kant en la *Crítica* de la filosofía racionalista que le antecede. La validez de la manera kantiana de comprender y describir las mencionadas evidencias puede ponerse en duda, pero es de la mayor importancia señalar que los argumentos de la *Estética trascendental* alcanzaron una consistencia inusitada gracias al novedoso método que se propuso, ante todo, dotar sus afirmaciones de sustento en la realidad objetiva. Dichos argumentos alcanzaron tanta firmeza que hubieron de servir como auténticos pilares de todo el sistema filosófico del periodo crítico.

Pero independientemente de la solidez argumentativa alcanzada con el uso de las evidencias de la geometría y los axiomas temporales, la subjetivización del tiempo y el espacio se vincula en el fondo con la gran prioridad teórica de Kant. En el capítulo anterior hemos visto que nuestro filósofo comenzó a considerar el tiempo y el espacio como propiedades subjetivas gracias a que quiso defender el concepto racionalista de totalidad, ya que ese concepto es el que le había sido útil en los diversos argumentos encaminados a demostrar la existencia de Dios. Pues bien, en la *Crítica*, la exposición de la *Estética trascendental*, en donde se logra la subjetivización del tiempo y el espacio con apoyo en evidencias, no se refiere ya para nada al concepto de totalidad, sin embargo, encontramos ahí un indicio de la relevancia que tiene la mencionada subjetivización en relación con el estudio en torno al ser supremo. Podemos afirmar sin temor que el verdadero motor que dio lugar a la consideración del tiempo y el espacio como intuiciones subjetivas es, también en

la *Crítica*, el intento de hacer coherente una doctrina que hable acerca de Dios. El siguiente pasaje, aunque no es central para la argumentación de Kant, dejará en claro lo dicho.

Dado que en la teología natural se piensa un objeto que no sólo no es para nosotros objeto de intuición, sino que no puede ser objeto de intuición sensible para sí mismo, se ha procedido cuidadosamente a eliminar de toda su intuición (pues todo su conocimiento ha de ser intuición y no *pensamiento*, que es siempre limitado) las condiciones temporales y espaciales. Pero ¿con qué derecho puede hacerse esto si espacio y tiempo han sido previamente convertidos en formas de las cosas en sí mismas y, además, en formas tales que, en cuanto condiciones *a priori* de la existencia de las cosas, subsistirían incluso en el caso de haber suprimido éstas últimas; si, en efecto, como condiciones de toda existencia, deberían serlo también de la existencia de Dios? Si no queremos hacer de espacio y tiempo formas objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestro tipo de intuición, tanto externa como interna. Este tipo de intuición se llama sensible porque *no* es *originaria*, es decir, no es de tal naturaleza, que la existencia de su objeto sea dada por ella misma (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición), sino que es, a diferencia de lo anterior, dependiente de la existencia del objeto y, consiguientemente, posible sólo en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto.¹¹²

Es claro que, para nuestro filósofo, tiempo y espacio no pueden ser determinaciones de las cosas en sí mismas, ya que, de serlo, Dios mismo tendría que estar determinado temporal y espacialmente, lo cual va en contra de la que Kant nos dice es una común manera de pensar el objeto de la teología natural. Hacer comprensible la existencia de un ser absolutamente incondicionado, como tendría que serlo Dios, sólo es posible si se considera el tiempo y el espacio como propiedades determinantes subjetivas y no de las cosas en sí mismas. El que tales cosas en sí mismas existan efectivamente, con independencia de las determinaciones espaciotemporales, es algo que Kant deja claro al final de la cita cuando explica por qué nuestra intuición se llama sensible. Esta intuición no da lugar ella misma a la existencia de los objetos sino que requiere de la existencia previa

¹¹² *Ibid.* p. 72: “In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntniß sein und nicht *Denken*, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat und zwar solchem, die als Bedingungen der Existenz der Dinge *a priori* übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie *nicht ursprünglich*, d. i. eine solche, ist, durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 89.

de éstos, que es inteligible. Pero dejemos el tema de la existencia de las cosas en sí mismas para más tarde. Por lo pronto ha quedado ya señalado cuán importante fue el intento de hacer comprensible la existencia del ser supremo para que tuviera lugar la consolidación de una teoría que considera tiempo y espacio como intuiciones puras subjetivas.

3. La Lógica trascendental, una ciencia del intelecto subjetivo

El apartado que en la *Crítica de la razón pura* lleva el título de *Lógica trascendental* contiene un estudio detallado del aspecto intelectual del sujeto racional. En dicho apartado, además, se expone y fundamenta el rechazo definitivo de la posibilidad del conocimiento teórico acerca de Dios. Lo cual se logra mediante la determinación de los parámetros a los que el conocimiento tiene que estar sometido si acaso es realmente conocimiento y no una simple ficción. Lo más sobresaliente es que se trata del desarrollo de una disciplina nueva a la que Kant da el nombre de lógica trascendental. Esta nueva lógica se distingue de la lógica general porque se ocupa de ciertos contenidos, mientras que en la lógica general sólo se tratan relaciones abstractas. También se distingue de la lógica aplicada, ésta es un conjunto de reglas para el correcto conocimiento de ciertos objetos que surge únicamente de la experiencia acumulada por quienes se dedican al estudio de los mismos. La lógica trascendental, en cambio, no surge de la experiencia. Esta nueva lógica maneja contenidos determinados, pero son contenidos a los que se accede *a priori*. Tales contenidos no pueden ser otra cosa que pensamientos puros, más específicamente, “conceptos que se refieran *a priori* a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino en cuanto actos del pensamiento puro, actos que son, por lo tanto, conceptos, pero no de origen empírico ni estético.”¹¹³ La lógica trascendental es, entonces, una disciplina cuyo contenido o materia son los actos del pensamiento y cuyo resultado es una completa exposición de dichos actos y de las relaciones que se establecen entre ellos. No es una disciplina que estudie el pensamiento en general sino los actos de pensamiento que tienen lugar en las facultades subjetivas intelectuales. Se divide en dos partes: la *Analítica trascendental* y la *Dialéctica*

¹¹³ *Ibíd.* p. 78: “[...] Begriffe [...], die sich *a priori* auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reinen oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, [...]” Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 96.

transcendental; la primera se ocupa del Entendimiento y la segunda de la Razón, en tanto que facultades del sujeto racional.

4. La Analítica trascendental, o de cómo todo lo cognoscible se volvió subjetivo

4.1. Los juicios como clave para descubrir las funciones del Entendimiento

En la *Analítica trascendental* se enumeran los conceptos puros del entendimiento y se demuestra la validez de su deducción, tales conceptos puros son rebautizados por Kant con el nombre de categorías. Lo que en general sirve como guía para el argumento de la analítica es el supuesto de que es posible identificar ciertos aspectos de nuestro conocimiento que no están fundados en la experiencia empírica. Kant toma como punto de partida el análisis de los distintos tipos de juicios, porque lo único que puede hacer el Entendimiento es formular juicios. La justificación de este proceder es quizá la parte más trabajosa de toda la *Crítica*, y puede decirse que es también su punto débil. Lo es, en primer lugar, porque depende de los resultados de la *Estética trascendental* y, en segundo lugar, porque implica una preconcepción del conocimiento, una definición *ad hoc* del mismo. Kant nos da razón de su proceder en el siguiente párrafo, vale la pena citarlo en extenso:

Anteriormente, hemos explicado el entendimiento sólo negativamente, como una facultad cognoscitiva no sensible. Ahora bien, si prescindimos de la sensibilidad no podemos tener intuición alguna. Por ello mismo no es el entendimiento una facultad de intuición. Fuera de la intuición no hay, sin embargo, otro modo de conocer que el conceptual. Resulta, por tanto, que el conocimiento de todo entendimiento, al menos el de todo entendimiento humano, es un conocimiento conceptual, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios. Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste último (sea tal representación una intuición o un concepto). El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto. En todo juicio hay un concepto válido para otros muchos y, entre estos muchos, comprende también una representación dada que se refiere inmediatamente al objeto. Por ejemplo, en el juicio “todos los cuerpos son divisibles” el concepto de lo divisible se refiere a otros conceptos; de entre éstos se refiere aquí, de modo especial, al concepto de cuerpo y éste último, a su vez, a determinados fenómenos que se nos ofrecen. En consecuencia, tales objetos se hallan mediatamente representados por el concepto de la divisibilidad. Según esto, todos los

conceptos son funciones de unidad [unificación] bajo nuestras representaciones, pues, en efecto, para conocer el objeto se utiliza en vez de una representación inmediata, otra superior, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos. Ahora bien, los conceptos se refieren a alguna representación de un objeto todavía indeterminado, como predicados de posibles juicios. De este modo, el concepto de cuerpo significa algo capaz de ser conocido mediante dicho concepto: un metal, por ejemplo. Por tanto, sólo es concepto en la medida en que comprende en sí otras representaciones por las cuales puede hacer referencia a objetos. Es, por tanto, el predicado de un posible juicio, por ejemplo “todo metal es cuerpo”. Consiguientemente, todas las funciones del entendimiento pueden ser halladas si se logran representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios.¹¹⁴

Este extenso párrafo contiene la justificación del proceder mediante el cual se deducen ciertas propiedades del intelecto mismo, tomando como punto de partida el pensamiento ordenado gramaticalmente, es decir, el lenguaje. Contiene también la sustantivación de un principio, muy relevante en todo el desarrollo de la *Crítica*; nos

¹¹⁴ *Ibid.* p. 85: “Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir unabhängig von der Sinnlichkeit keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber außer der Anschauung keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen als sinnlich beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand gehet, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend einen andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile: *alle Körper sind theilbar*, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begrift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der *Verstand* überhaupt als ein *Vermögen zu urtheilen* vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich als Prädicate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelt deren er sich auf Gegestände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metal ist ein Körper. Die Functionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 105.

referimos al principio según el cual la multiplicidad tiene que ser reducida a la unidad, que en el caso presente se explica como la función en la cual se basan los conceptos.

Kant llega a la conclusión de que el conocimiento propio del Entendimiento es conceptual y discursivo afirmando de manera un tanto arbitraria que además de la intuición no hay otro modo de conocer que el conceptual. Tal afirmación puede resultar dudosa, sobre todo si lo discursivo-conceptual se identifica con la formación de palabras y el establecimiento de relaciones gramaticales. De ser así el Entendimiento puede comprenderse como la facultad encargada de producir lenguaje. Tal descripción del Entendimiento es aceptable siempre y cuando no se pretenda que toda nuestra capacidad intelectual se limita a esa facultad, lo que, sin embargo, parece encontrarse entre los propósitos de Kant. Como sea, nuestro filósofo establece que el conocimiento del Entendimiento sólo puede ser conceptual, una vez hecho eso se dedica a demostrar que los conceptos puros del Entendimiento pueden encontrarse mediante el análisis de los juicios.

Para lograr la demostración deseada, Kant nos explica en qué se basan los conceptos, y es ahí cuando define lo que entiende por ‘función’, a saber, “la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común”. Partiendo de tal definición se nos revela qué diferencia hay entre conceptos y juicios; puede resumirse diciendo que ambos, conceptos y juicios, se basan en funciones pero se encuentran en niveles distintos de un mismo proceso. En un *concepto* se ordenan representaciones entre las cuales pueden encontrarse otros conceptos o bien ciertas intuiciones, es decir, representaciones sensibles. En un *juicio* no se ordenan representaciones sensibles sino sólo conceptos. En los juicios se establece una relación de subordinación entre conceptos; de tal modo que cada concepto tiene la posibilidad de situarse como predicado en ciertos juicios, pues siempre habrá un concepto que le pueda ser subordinado.¹¹⁵

¹¹⁵ El siguiente es un ejemplo de las relaciones de subordinación: un pato, en tanto representación sensible (animal empírico, visible y tangible), está subordinado al concepto ‘pato’; el concepto ‘pato’ se subordina al concepto ‘ave’, tal subordinación se expresa en un juicio como “el pato es un ave”; el concepto ‘ave’ se subordina al concepto ‘animal’, expresándose tal subordinación en el juicio “el ave es un animal”, etc. Ahora bien, es importante señalar que en cada una de esas relaciones de subordinación no es una sola representación sino una multitud de ellas las que se ordenan en la representación superior. Así, siguiendo con el ejemplo, al concepto ‘pato’ no se le subordina la representación sensible de un pato, es decir, un solo pato de carne y hueso, sino cualquier representación sensible de un pato, cualquier pato de carne y hueso; al concepto ‘ave’ no sólo se le subordina el concepto ‘pato’ sino también los conceptos ‘águila’, ‘buitre’, ‘paloma’, etc.; lo mismo con el concepto ‘animal’, no sólo se le subordina ‘ave’ sino también ‘reptil’, etc.

Todas las funciones consisten en el ordenamiento de una multitud de representaciones en una sola representación. Esta manera de describir las funciones es una sustantivación del principio según el cual la multiplicidad tiene que ser reducida a la unidad. Ya en la *Dissertatio* advertía Kant que tal principio opera inevitablemente en el proceder del pensamiento. Pues bien, en esta ocasión lo que nuestro filósofo hace es mostrar que no se trata de una simple regla lógica sino de un elemento constitutivo del pensamiento humano. La reducción de la multiplicidad a la unidad en el pensamiento, es transformada en una especie de elemento sustancial al que le asigna el nombre de función. Luego de darse cuenta de que el pensamiento se desenvuelve como un proceso de reducción de lo múltiple a lo uno, Kant se vio conducido a afirmar la existencia de una cierta propiedad del sujeto racional que fuese la responsable de tal proceso. Quizá algún contemporáneo nuestro diría que la responsabilidad por el característico modo de desenvolverse el pensamiento pertenece a las neuronas que forman el cerebro, pues ellas serían una base material para el proceder intelectual. Pero en el caso de Kant lo que él llama una función, a pesar de ser descrito como un elemento sustancial, no puede considerarse una estructura fisiológica, no es algo material, sino algo que se encuentra en ese misterioso lugar fuera de las condiciones espaciotemporales del mundo empírico. Es común en la *Crítica* que se infiera una cierta propiedad sustancial del sujeto a partir de lo que el pensamiento muestra de forma invariable, más aún, podría decirse que es lo que caracteriza de mejor modo la originalidad del texto.

Debemos poner atención en algo de lo dicho por Kant en la cita de la que venimos hablando, esto es, que “todas las funciones del entendimiento pueden ser halladas si se logra representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios”. Las funciones del Entendimiento son las responsables del proceder del pensamiento, son la base sustancial de dicho proceder, y lo que Kant propone es que basta con investigar las funciones que se dan en los juicios para estar en posesión de las funciones del Entendimiento mismo. Se supone, por tanto, que en los juicios tienen que mostrarse aquellas funciones encargadas de determinar el proceder de todo nuestro pensamiento. El estudio de tales funciones es, por lo mismo, algo parecido a lo que en la actualidad hacen los astrónomos al estudiar los hoyos negros. Un hoyo negro no es algo que pueda ser visto, no obstante, se asume su presencia por los efectos que causa en los cuerpos que se encuentran cerca de él; del mismo modo, el

estudio que Kant propuso, y realizó, parte de la manifestación de las funciones en los juicios para inferir, partiendo de tal manifestación, la presencia de tales funciones.

Según Kant las funciones de todos los juicios pueden expresarse en tan sólo cuatro títulos que contienen, a su vez, tres diferentes alternativas correspondientes al mismo título, así, por ejemplo, bajo el título de la *cantidad* se encuentran las alternativas: *universal*, *particular* y *singular*. Por razones de brevedad no presentaremos aquí la tabla completa de los juicios ni investigaremos si tal tabla en realidad contiene todas las funciones posibles de los mismos; sería un tema muy interesante, pero requiere un estudio minucioso fuera del alcance de la presente tesis. Sin embargo, debemos señalar que la completud de la mencionada tabla, confirmada en varias ocasiones por nuestro autor, es de suma importancia para el desarrollo de toda la argumentación de la *Crítica*. Aceptando, pues, la corrección de la teoría kantiana en este punto, nos referiremos a continuación al vínculo que hay entre las funciones de los juicios y los conceptos puros del Entendimiento.

Los conceptos puros del entendimiento o categorías son conceptos que se refieren *a priori* a objetos. Para ponerlo en términos más sencillos, son conceptos con los que podemos saber algo de los acontecimientos por adelantado, con anterioridad a la cualquier experiencia empírica. Los conceptos puros nos permiten saber, con nada más que el propio pensamiento, cuáles son las condiciones que habrá de satisfacer cualquier experiencia futura; por ejemplo, que toda experiencia tiene que incluir determinaciones cuantitativas, por la operación de la categoría de la *cantidad*. La importancia que Kant vio en el conocimiento a través de conceptos puros radica en el hecho de que, si efectivamente se da tal conocimiento, resulta posible distinguir los límites del conocimiento en general. Pues, de acuerdo con nuestro autor, el único modo en el que ciertos conceptos pueden referirse *a priori* a objetos es si tales conceptos sirven de base a la experiencia de dichos objetos, es decir, si son esos conceptos los que la hacen posible. Siendo así, podemos conocer *a priori* que toda experiencia incluirá determinaciones cuantitativas, únicamente debido a que la categoría de la *cantidad* hace posible toda experiencia.

Para comprender qué son las categorías dos aspectos son fundamentales: primero, el resultado de la *Estética trascendental* y, segundo, la definición que da Kant del conocimiento. Anteriormente dijimos que la subjetivización del tiempo y el espacio funge como el auténtico sostén de la teoría crítica, pues bien, ello se demuestra en el hecho de que

sin la definición de tiempo y espacio como intuiciones puras que sirven de base *a priori* a toda nuestra experiencia empírica, la deducción de los conceptos puros no podría llevarse a cabo y, con ello, la demarcación de los límites del conocimiento tampoco. Por otro lado, la manera que tiene Kant de concebir el conocimiento establece el escenario propicio para que los conceptos puros resulten indispensables. La siguiente cita pondrá en claro lo dicho:

La *Lógica trascendental* tiene ante sí lo diverso de la sensibilidad *a priori* que la *Estética trascendental* le suministra, a fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían éstos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos. Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori*, y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de objetos [...]. Mas la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa diversidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis.

Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de comprender su diversidad en un único conocimiento. Semejante síntesis es *pura* si la diversidad no está dada empíricamente sino *a priori* (como la dada en el espacio y en el tiempo). Antes de cualquier análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que estar ya dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente en lo tocante a *su contenido*. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce ante todo un conocimiento que, inicialmente, puede ser todavía tosco y confuso y que, por ello mismo, necesita un análisis; pero es propiamente la síntesis la que recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido.¹¹⁶

La intuición pura proporciona la materia sobre la cual “trabaja” el Entendimiento, de no darse tal, nos dice Kant, los conceptos puros carecerían por completo de contenido. Dicha materia dada por la intuición puede comprenderse como una multiplicidad diversa, e incluso podríamos decir una multiplicidad desordenada. La labor del Entendimiento consiste en dar forma a esa diversidad para producir un conocimiento. La intuición aporta

¹¹⁶ *Ibid.* p. 91: “Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen, welches die transscendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne alle Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüths, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, [...]. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß diese Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinesten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinanderhinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine solche Synthesis ist *rein*, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern *a priori* gegeben ist (wie das um Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte* nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder *a priori* gegeben) bringt zuerst eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinit; [...].” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 111.

su materia *a priori*, y no por medio de la experiencia empírica. La cita anterior nos habla de un proceso que se da en un plano distinto al de lo determinado espaciotemporalmente, pero distinto también del mero pensamiento. Es el plano de lo *a priori* en el que la función de los conceptos puros puede toparse con la materia de las intuiciones puras y dar lugar a un conocimiento que es independiente de la experiencia empírica, más aún, que le antecede por ser determinante para la misma.

La diversidad dada por la intuición pura tiene que ser sometida a un proceso del que surge finalmente un conocimiento. Es un proceso que consta de dos momentos bien diferenciados, uno antecede al otro en la secuencia del proceso y puede decirse que también le antecede en importancia. El primer momento es el de la síntesis, el segundo el del análisis. El momento de la síntesis es de suma relevancia porque en él se recopilan los datos aportados por la intuición pura, es, digamos, el momento primigenio en la formación del objeto de conocimiento; sin embargo, el conocimiento que produce es todavía tosco. Para quitar la tosquedad a tal conocimiento es necesario el segundo momento, el análisis. Efectivamente, mediante el análisis el conocimiento se vuelve más detallado y completo, pero se trata en realidad de un momento secundario. Ahora bien, lo más importante es que ambos momentos del conocimiento se fundan en una misma función, aquella que, como dijimos antes, es una sustantivación del principio según el cual la multiplicidad tiene que ser reducida a la unidad. La síntesis (pura) es el vínculo entre la diversidad dada *a priori* por la intuición y la función lógica *a priori* del Entendimiento. El análisis, por su parte se realiza ya sólo entre conceptos, sin que participe la intuición. Lo que opera en este último caso es la simple función lógica de los juicios, lo que opera en el primero es la categoría. Nuestro autor explica lo anterior así:

La misma función que da unidad a las distintas representaciones *en un Juicio* proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición* unidad, la cual, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento. Por consiguiente, el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con los que dio en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, da también a sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición; por ello se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplican *a priori* a objetos, cosa que no puede hacer la lógica general.¹¹⁷

¹¹⁷*Ibid.* p. 92: “Dieselbe Function, welche den verschiedene Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelt der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung

De esa manera queda justificado el que sea a partir de los juicios como se llegue a conceptos que puedan referirse *a priori* a objetos, las categorías. Pues la función es exactamente la misma en ambos casos, esto es, en el análisis y en la síntesis –o en el juicio y en la categoría– sólo que en un caso se opera únicamente con conceptos mientras que en el otro, el de la categoría, entra en juego la intuición pura. Que tiempo y espacio sean efectivamente intuiciones subjetivas proveedoras de contenido *a priori* es, por tanto, la condición para que haya también conceptos puros del entendimiento y, en la misma medida, para que pueda demarcarse la frontera del conocimiento.

4.2. Las categorías como fundamento de la naturaleza y sus leyes

Para comprobar la validez de las categorías como fuente de otros conocimientos se ofrece una *deducción trascendental* de las mismas. Dicha deducción consiste en mostrar que las categorías son el fundamento sin el cual las leyes naturales no podrían tener lugar. Se trata del mismo proceder que fue explotado por Kant en la *Estética trascendental*, a saber, el de servirse de una ciencia establecida como evidencia para su propia teoría. Se concibe a las categorías como condiciones de posibilidad no sólo de todos nuestros conocimientos, sino también de las leyes naturales conocidas. Esta deducción tiene como propósito dotar de fuerza, por medio de una evidencia, a la tesis según la el conocimiento depende de una facultad subjetiva.

Para la deducción trascendental de las categorías es imprescindible el siguiente supuesto: que todas las representaciones, sean del tipo que sean, tienen que unirse en una sola conciencia si acaso han de poseer algún significado, más aún, si acaso han de ser algo en general para nosotros. Dicha conciencia es la de cada quien, la del sujeto cognoscente en cada caso. Para expresar esto es útil servirse del discurso en primera persona –como lo hizo Kant– diciendo: lo que no pertenece a mi conciencia no es para mí nada en absoluto.

La necesidad de que todo cuanto signifique algo, o sea algo, caiga bajo la propia conciencia es lo que permite a nuestro filósofo mostrar que las categorías efectivamente operan en la conformación de todos los objetos de nuestro conocimiento. De forma muy

überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die *a priori* auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.” Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 112.

básica podemos expresar el núcleo del argumento así: P1 La intuición brinda una variedad desordenada. P2 No obstante, todos los conocimientos y todas las representaciones armonizan en el “interior” de una misma conciencia. P3 Las mismas funciones del Entendimiento que operan en los juicios son las que reducen y ordenan la variedad de la intuición, y las categorías son los conceptos que expresan la unidad sintética operada por dichas funciones. C1 Por lo tanto, todo lo que pueda caer bajo una misma conciencia está determinado por las categorías, es decir, está determinado por las funciones del entendimiento.

Lo anterior es una forma muy simple de explicar lo que en la *Crítica* se expresa como una serie de complicados razonamientos en que se da cuenta del proceder y la constitución del Entendimiento hasta en su nivel más elevado. Se revela un complejo entramado de funciones particulares ordenadas jerárquicamente, entre las cuales la imaginación y la apercepción o autoconciencia ocupan el sitio más importante. Son argumentos de gran belleza y complejidad, pero no profundizaremos en ellos para no apartarnos demasiado del tema central de esta tesis. Por otro lado, dichos argumentos tienen una única finalidad, la de demostrar que las categorías son lo que posibilita todo conocimiento, toda experiencia e incluso toda ley natural conocible.

La necesidad de que toda intuición pertenezca a la autoconciencia para poder significar algo en absoluto y la suposición de que solamente las funciones de los juicios reducen la diversidad a la unidad de la autoconciencia son los elementos que permiten a Kant concluir que las categorías operan no tan sólo en el nivel del pensamiento y la ordenación gramatical del mismo a través del lenguaje sino en el de la organización o constitución del mundo empírico y todas las fuentes de conocimiento objetivo que éste nos proporciona. Se concluye que todo aquello que percibimos por medio de los sentidos, todo lo que tiene lugar en el espacio y/o en el tiempo, es ordenado por las funciones lógicas del Entendimiento. Ello no implica, sin embargo, un relativismo en el que el Entendimiento de cada uno le proporcione su propio mundo distinto del de los demás seres humanos, por decirlo de algún modo, sino que la determinación del mundo realizada por las categorías es válida para cualquiera y constatada en el conocimiento objetivo que se tiene del mismo. Tal es el gran descubrimiento –o la gran creación kantiana– de la *Crítica de la razón pura*, mismo que da lugar a afirmaciones como la siguiente: “Las categorías son conceptos que

imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*).”¹¹⁸ Kant fue muy cuidadoso en especificar que la naturaleza debe ser comprendida como el conjunto (*Inbegriff*) de todos los fenómenos. Al ser espacio y tiempo intuiciones subjetivas y no propiedades de los objetos en sí mismos, los objetos de la experiencia empírica, es decir, los sucesos sometidos a condiciones espaciotemporales que percibimos por los sentidos, son considerados fenómenos, la naturaleza entera, por tanto, no es más que un conjunto de fenómenos, y las leyes de esos fenómenos, nos dice Kant, se determinan por las categorías. El que haya objetos *en sí mismos* en el trasfondo de todos los fenómenos es un tema que trataremos más adelante, por lo pronto hay que enfatizar que la naturaleza y sus leyes se fundamentan en las propiedades subjetivas: espacio, tiempo y categorías. Al respecto dice nuestro filósofo:

En efecto, las leyes no se hallan en los fenómenos sino que existen sólo en relación con el sujeto en el que los fenómenos inhiere (en la medida en que tal sujeto posea entendimiento), al igual que los fenómenos no tienen existencia en sí sino sólo en relación con el mismo ser (en la medida en que posea sentidos). Las cosas en sí mismas se conformarían necesariamente con sus leyes con independencia de que un entendimiento conociera tal conformidad. Pero los fenómenos son simples representaciones de cosas que nos son desconocidas, por lo que respecta a lo que ellas sean en sí.¹¹⁹

4.3. El propósito último de la subjetivización del conocimiento

Más importante, para los propósitos de esta tesis, que la relación de las categorías con la estructura de la naturaleza y sus leyes, es el papel que dichas categorías juegan en la determinación de los límites del conocimiento. Recuérdese que en el nivel al que podemos dar el nombre de “nivel constitutivo” del conocimiento, el de la síntesis, únicamente el encuentro *a priori* entre lo diverso de la intuición y la categoría como función sintética es lo que produce el objeto de conocimiento. Sin la síntesis realizada por la categoría lo diverso de la intuición permanecería en su desordenada diversidad; y, del mismo modo, sin el

¹¹⁸ *Ibid.* p. 126: “Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata*) Gesetze *a priori* vorschreiben.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 173.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 127: “Denn die Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhären, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselben Wesen, so fern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit nothwendig auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkant da sind.” Para la traducción, *ibid.* p. 174.

material diverso de la intuición la función sintética de la categoría sería inútil. El conocimiento únicamente surge de esa relación. La intuición, aislada de las categorías, no es conocimiento, así como tampoco son conocimiento las categorías aisladas de la intuición. “El conocimiento –nos dice Kant– incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado.”¹²⁰ Así, pues, sólo lo que venga dado por la intuición sensible y esté determinado por las categorías es cognoscible.

Este criterio para determinar los límites del conocimiento rompe definitivamente con la tradición racionalista de la que en el fondo el propio pensamiento kantiano se nutría. Conocer a través de meros conceptos, de acuerdo con el Kant de la *Crítica*, no es conocer sino tan sólo pensar. El verdadero conocimiento surge de la relación entre la Sensibilidad y el Entendimiento y se limita, por ello mismo, al campo de la experiencia; incluso en el caso del conocimiento *a priori*, mediante conceptos puros del entendimiento, pues en tal caso hay conocimiento sólo por la relación de dichos conceptos con la experiencia, una experiencia posible.

La filosofía racionalista sostuvo que mediante el mero pensamiento podían conocerse ciertos objetos, nuestro filósofo rechaza esto y limita el conocimiento a la experiencia empírica. Con ello queda definitivamente negada la posibilidad de obtener conocimiento acerca de Dios, al menos en el sentido en que la filosofía racionalista creía poder obtener tal conocimiento. Pues bajo el criterio kantiano del conocimiento únicamente en el caso de que Dios mismo estuviese determinado en el espacio, en el tiempo y por las categorías, sería cognoscible en sentido propio. Argumentos como los que el mismo Kant propuso en el periodo precrítico, mediante los cuales se pretendía demostrar la existencia de Dios, su unicidad, eternidad, etc., son, desde esta nueva perspectiva, por completo carentes de validez. Los conceptos utilizados para formular tales argumentos no son otros que las mismas categorías, pero aplicadas en un uso estéril, ya que no se las vincula en tal uso con una experiencia al menos posible. La siguiente cita es muy ilustrativa en relación con este asunto:

¹²⁰ *Ibid.* p. 116: “Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird.” Para la traducción, *ibid.* p. 163.

La proposición anterior [*La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia*] es de la mayor importancia, ya que determina los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento respecto de los objetos, del mismo modo que la *Estética trascendental* determinó los límites del uso de la forma pura de nuestra intuición sensible. Espacio y tiempo poseen validez, como condiciones de la posibilidad de que se nos den objetos, sólo en relación con objetos de los sentidos y, consiguientemente, con objetos de la experiencia. Más allá de estos límites no representan nada, ya que únicamente se hallan en los sentidos y no tienen realidad alguna fuera de éstos. Los conceptos puros del entendimiento están exentos de tal limitación y se extienden a objetos de la intuición en general, sea ésta igual o desigual a la nuestra, siempre que sea sensible y no intelectual. Pero esta extensión de los conceptos más allá de *nuestra* intuición sensible no nos sirve de nada. Pues, se trata entonces de conceptos vacíos, conceptos de objetos de los que ni siquiera podemos juzgar, a través de esos conceptos, si son posibles o no; son simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, ya que no tenemos a mano intuición alguna a la que aplicar la unidad sintética de apercepción, que es el único contenido de esas formas, y sólo con tal aplicación podrían ellas determinar un objeto. Únicamente *nuestra* intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación.¹²¹

El uso de las categorías que no se limita a la relación con la experiencia empírica no es más que un simple juego de conceptos vacíos, y la referencia a objetos que supuestamente está implicada en ese juego de conceptos es ficticia. Ni siquiera la determinación de la posibilidad de los objetos a los que se alude en los argumentos en que se hace uso de las categorías sin referencia a la experiencia es asequible. La filosofía racionalista y Kant mismo durante un largo periodo supusieron que la posibilidad de los objetos en general podía ser evaluada a través del solo pensamiento, por medio del principio de contradicción: posible era aquello que no implicara contradicción. Pero en la *Crítica*, como muestra la cita anterior, Kant finalmente niega la validez de tal procedimiento; el pensamiento por sí solo no representa ya para nuestro filósofo una fuente de conocimiento ni siquiera de conocimiento de posibilidades. Pero hay que tener cuidado

¹²¹ *Ibid.* p. 117: “Der obige Satz [*Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung*] ist von der größten Wichtigkeit; denn er bestimmt ebenso wohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transscendentale Ästhetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmte. Raum und Zeit gelten als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter als für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Über diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frei und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellectuell ist. Diese weitere Ausdehnung der Begriffe, über *unsere* sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objecten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden, und sie so einen Gegenstand bestimmen könnten. *Unsere* sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen.” Para la traducción, *ibid.* p. 164

en resaltar un matiz que fácilmente puede pasar desapercibido y es, no obstante, de suma importancia. Nos referimos al hecho de que ni la negación de un conocimiento que vaya más allá de la experiencia empírica, ni la negación de la capacidad de determinar la posibilidad a través del pensamiento implican, en la doctrina kantiana, un completo rechazo de la “existencia” de ciertos objetos que sobrepasan el nivel de la determinación ejercida por las facultades humanas. Por muy difícil que parezca, Kant buscó conciliar las ideas de la limitación del conocimiento y la determinación subjetiva de la experiencia empírica con la “existencia” de objetos que sobrepasan la limitación de la subjetividad, entre ellos, principalmente, Dios.

En la cita anterior se muestra cómo nuestro filósofo equipara la limitación en el uso de las categorías con la limitación en el uso de las formas puras de la intuición, y lo hace en un sentido específico. La razón de fondo para concebir tiempo y espacio como intuiciones subjetivas y no como realidades absolutas se encuentra en la dificultad que representaba conciliar el tiempo y el espacio comprendidos como realidades absolutas con la existencia de Dios. Esto lo comprobamos en el capítulo anterior, cuando estudiamos el texto de la *Dissertatio*, y también en la primera sección del presente capítulo, en la que vimos que entre las consecuencias de la *Estética trascendental* se encuentra el que la idea de un Dios puede bien salvaguardarse sólo si tiempo y espacio se conciben como intuiciones subjetivas (véase la nota 5 de este capítulo). Pues bien, Kant nos dice en relación con las categorías, que aun cuando es factible extender su uso más allá de la experiencia empírica, esta extensión resulta estéril, quedando finalmente limitadas a su aplicación a dicha experiencia. Las categorías sólo tienen aplicación en el campo de lo subjetivamente determinado, pero no rebasan ese campo. Ello quiere decir tan sólo que un ser como Dios no puede estar sometido a ellas. Del mismo modo en que tiempo y espacio entendidos como realidades absolutas a las que todo tendría que estar sometido entraban en conflicto con el concepto de Dios, las categorías, entendidas como determinaciones de absolutamente todas las cosas y no como funciones subjetivas de determinación, son incompatibles con la existencia de un ser supremo. Siendo el tiempo, el espacio y las categorías propiedades subjetivas y nada más, resta un vasto campo en el que puede haber algo tan excelente como el ser supremo, es el campo de lo que se halla fuera de toda posible determinación por parte del sujeto humano, lo que le es inaccesible. En pocas palabras, lejos de significar la afirmación de que

“el conocimiento se limita a la experiencia” un intento de negar la existencia del ser supremo, tal afirmación expresa el afán de guardar un lugar para la “existencia” de dicho ser.¹²²

Los límites del conocimiento quedan fijados desde el momento en que éste se define como la relación entre intuiciones y categorías o entre la Sensibilidad y el Entendimiento. Ante tal demarcación, el conocimiento de Dios es, evidentemente, imposible, pero ello no significa que nada haya fuera de nuestro conocimiento. Lo anterior resume el resultado de la *Analítica trascendental*. El punto más importante de todo el argumento de la Analítica y, quizá por ello mismo, su punto más débil se encuentra en la justificación de que sean las funciones observadas en los juicios las mismas que actúen en la constitución del objeto de conocimiento; pues esta justificación se basa en una preconcepción del conocimiento según la cual éste es un proceso que consta de dos momentos: la síntesis y el análisis. Explorar tal debilidad, sin embargo, excede el propósito de esta tesis; nos constreñimos en esta sección a exponer lo esencial de la *Analítica trascendental*, dado que en ello se basa la doctrina crítica acerca de Dios.

5. La Dialéctica trascendental, o de cómo el concepto de Dios se volvió una ilusión funcional

En la sección que lleva el título de *Dialéctica trascendental* se exponen ciertas conclusiones que dieron fama a la *Crítica*: dado que el conocimiento teórico acerca de Dios es imposible, todo aquello que se ha creído un conocimiento acerca de dicho ser no es sino una ficción, más precisamente, una ilusión trascendental originada en el peculiar carácter de la naturaleza humana. Kant se encargó de poner al descubierto la facultad más elevada del sujeto racional y una serie de ilusiones propias de su funcionamiento. Esta elevada facultad humana es la Razón. Usualmente se llama ‘razón’ a la capacidad intelectual en general; usando el término como sinónimo de ‘intelecto’, ‘mente’ o ‘pensamiento’, no es el caso de la teoría kantiana. En ésta la Razón es una facultad del sujeto racional que cumple con una

¹²² Esta “existencia” no es en definitiva la misma existencia que atribuimos a los objetos de los sentidos y que es la correctamente manifestada por la categoría (la categoría de la existencia), se trata más bien de una forma distinta de haber algo, una forma de la que ni siquiera una noción podemos tener; (para distinguir ambos tipos de existencia nos serviremos de la misma palabra entrecomillada o sin comillas respectivamente).

función específica y no debe confundirse con otras facultades. La tarea de esta alta facultad humana consiste en la producción de exigencias que impone al Entendimiento, la otra facultad intelectual. La Razón exige a este último la completud en sus diversos procedimientos. Pero esta exigencia conduce por error a la afirmación de la existencia de objetos que satisfagan tal expectativa de completud, es decir, de objetos que encarnen –si se permite la expresión– la completud misma de las diversas aplicaciones del Entendimiento. Es así como surgen las ilusiones trascendentales que no son otra cosa que la ilusión de la existencia de objetos cuyo concepto tiene origen tan sólo en una facultad subjetiva, la Razón.

5.1. La deducción de las ideas trascendentales

El argumento de la *Dialéctica trascendental* es muy semejante al de la deducción de las categorías o conceptos puros del entendimiento en la Analítica, sólo que en el caso de la Dialéctica lo que se deduce son las ideas trascendentales o conceptos puros de la razón. Recordará el lector que para la deducción de las categorías Kant tomó como punto de partida la tabla de los juicios, asegurando que la función que opera tanto en los juicios como en la síntesis de lo diverso de la intuición (o sea, en la categoría) es la misma. Únicamente la unidad de la experiencia pudo dar validez a las categorías, pues por sí solas no son más que conceptos vacíos que necesitan aplicarse a la materia proveniente de la Sensibilidad para poder proporcionar conocimiento y, así mismo, para dar lugar a la experiencia. Todo uso correcto de las categorías para el conocimiento se limita a la vinculación de éstas con una experiencia al menos posible. Pues bien, en el caso de la deducción las ideas trascendentales el punto de partida no es la forma de los simples juicios sino la de los silogismos y la aplicación de esta forma no a lo diverso de la intuición sino a la unidad de la experiencia determinada por las categorías, al conjunto de la experiencia.

La deducción de las categorías y la de las ideas trascendentales son semejantes en la medida en que ambas parten de una operación lógica –el juicio en un caso, el silogismo en otro– y vinculan esta operación a ciertos elementos que podríamos llamar en ambos casos *materiales* –en un caso lo diverso de la intuición, en el otro, el resultado de la síntesis operada por las categorías. La función realizada es, en el fondo, la misma en todos los casos, se trata de la reducción de la multiplicidad a la unidad. Ante esta situación, es decir,

ante la gran similitud entre la deducción de las categorías y la deducción de las ideas, y ante el hecho de que se habla en ambos casos de una misma función lógica, uno puede verse tentado a decir que ideas y categorías son lo mismo. Hay, sin embargo, un motivo muy especial por el cual le interesó a nuestro filósofo distinguir con precisión esos conceptos. Tal motivo es que, si bien en el caso de las categorías la unidad que ellas buscan en su proceder se ve concretada en la experiencia, adquiriendo así validez objetiva, en el caso de las ideas, por el contrario, la unidad que persiguen es inalcanzable, no puede concretarse de ningún modo, ni ser conocida. Veremos el motivo de lo anterior con más detenimiento.

5.1.1. El elemento formal de la deducción: los silogismos

Kant concluye que tiene que ser la forma de los silogismos la que se utilice para deducir las ideas de la Razón gracias a un par de definiciones que, nos dice, han sido dadas por los lógicos desde mucho tiempo atrás; definiciones según las cuales el entendimiento es la capacidad de realizar inferencias inmediatas, mientras que la razón es la capacidad de realizar inferencias mediatas. Estas inferencias *mediatas* no son otra cosa que los silogismos. Se distinguen de las inferencias del Entendimiento (inmediatas) por el hecho de que en estas últimas no se requiere más que un solo juicio para extraer conclusiones, mientras que en las inferencias (mediatas) de la Razón o silogismos sí es indispensable más de un juicio. Un ejemplo, proporcionado por el mismo Kant, resulta muy eficaz para comprender la diferencia señalada. Del juicio “todos los hombres son mortales” el Entendimiento puede inferir *inmediatamente* los siguientes juicios: “algunos hombres son mortales”, “algunos mortales son hombres” o “ningún ser inmortal es hombre”. Por otra parte, del mismo juicio “todos los hombres son mortales” el Entendimiento no puede extraer este otro “todos los sabios son mortales”, pues en el primero no hay referencia alguna a lo que sea un sabio. La Razón es capaz de realizar inferencias de ese tipo, inferencias *mediatas*; para ello, sin embargo, necesita un juicio diferente a los mencionados, es el siguiente: “todos los sabios son hombres”. La relación entre los juicios que participan en una inferencia mediata, es decir, en un silogismo, es el punto clave de toda la *Dialéctica trascendental*.

Los silogismos son el componente formal de la deducción de las ideas trascendentales, tal como lo fueron los simples juicios en la deducción de las categorías.

Por ello se debe esclarecer en primer lugar lo que son estas inferencias mediatas de la razón en su aspecto meramente lógico, sin tomar en cuenta la operación que la misma función lógica expuesta en ellas realiza no ya sólo formalmente sino realmente, en la dirección de todo el uso de Entendimiento, es decir, la operación que corresponde a las ideas trascendentales. Kant explica del siguiente modo lo que es un silogismo, desde el punto de vista meramente formal:

En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla (major)* por medio del *Entendimiento*. En segundo lugar, *subsumo* un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio del *Juicio*. Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*) y, consiguientemente, *a priori* por medio de la *razón*. Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición [la de la regla], constituye las distintas clases de silogismos. Éstos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: *categoricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*.¹²³

En esta cita Kant hace patente el proceso formal de los silogismos en el que participan todas las facultades intelectuales. El proceso consiste en pensar una regla, subsumir un conocimiento bajo la condición de la regla y determinar el conocimiento mediante el predicado de la regla. A continuación se detalla cada uno de estos pasos.

En primer lugar hay que decir que una regla, la cual en el silogismo funciona como la premisa mayor, es un juicio universal proporcionado por el Entendimiento. Kant no expone con claridad la manera que tiene el Entendimiento de formar todas las reglas, por ejemplo la regla que dice “todos los hombres son mortales”, pero da a entender que las reglas en general pueden surgir gracias a que el Entendimiento posee las categorías que, *a priori*, determinan la experiencia posible. Es fácil comprender cómo pueden surgir reglas a partir de las categorías si pensamos en reglas como las siguientes: “todo lo que sucede tiene una causa” o “todas las intuiciones son magnitudes extensivas”, pues estas reglas expresan solamente la relación de las categorías con una experiencia posible. Es probable que Kant creyera que reglas particulares como “todos los hombres son mortales” son alguna especie

¹²³ *Ibíd.* p. 240: “In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine *Regel* (major) durch den *Verstand*. Zweitens *subsumire* ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der *Regel* (*minor*) mittelst der *Urtheilskraft*. Endlich *bestimme* ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der *Regel* (*conclusio*), mithin *a priori* durch die *Vernunft*. Das Verhältniß also, welches der Obersatz als die *Regel* zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urtheile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: *kategorische* oder *hypothetische* oder *disjunctive* Vernunftschlüsse.” Para la traducción, *vid. ibíd.* p. 303.

de derivación de las reglas obtenidas mediante las categorías, de lo contrario el origen de las reglas del Entendimiento sería en todo caso empírico, lo que derivaría en serios problemas para la doctrina kantiana, como el de la compatibilidad de tal origen empírico con la universalidad de la regla. Nuestro filósofo no explica esto con precisión y no ahondaremos aquí más en ello. Baste con saber que una regla es un juicio universal y ocupa el lugar de la premisa mayor en un silogismo.

Subsumir un conocimiento bajo la condición de la regla, que es el segundo paso en el proceso de los silogismos y se expresa en lo que habitualmente nombramos premisa menor, no es otra cosa que explicitar la pertenencia de un determinado caso, ya conocido, a la extensión de un concepto, el concepto que ocupa el lugar de la condición en la premisa mayor. Para comprender mejor lo dicho será útil esclarecer qué significa en este contexto el término ‘condición’, con tal finalidad recurrimos a la obra de Svend Andersen *Ideal y singularidad*, en donde nos dice:

El significado del término “condición” es resultado de la doctrina de Kant acerca del concepto y del juicio. Según Kant [...] los conceptos son “predicados de posibles juicios” (A69/B94). Que el concepto tenga que ser comprendido a partir del juicio significa, entre otras cosas, que el concepto por sí solo no produce conocimiento de algún objeto. El concepto tiene que ser primeramente vinculado con otro concepto en un juicio. Este hecho puede expresarse diciendo que, en un juicio, un concepto es la *condición* para que el otro concepto pueda desarrollar su capacidad de producir conocimiento. Expresado en el tradicional lenguaje de la relación sujeto-predicado lo anterior significa que el concepto que ocupa el lugar del sujeto es condición de la capacidad de producir conocimiento del concepto que ocupa el lugar del predicado.¹²⁴

Así, pues, el término ‘condición’ tiene un significado particular en la descripción que Kant hace de los componentes del silogismo. Es importante no confundir un uso real o material de este término con el uso meramente lógico al que aquí se hace alusión. Pues es frecuente utilizar el término ‘condición’ para referirnos a aquello que hace posible algo a la manera de su causa aunque sea de forma indirecta; es en este sentido que decimos que una

¹²⁴ Andersen, Svend. *Ideal und Singularität: Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1983, p.165: “Die Bedeutung des Terminus “*Bedingung*” ergibt sich aus Kants Begriffs- und Urteilslehre. Nach Kant sind Begriffe, wie oben dargestellt (vgl. S. 104), “Prädikate möglicher Urteile” (A69/B94). Daß der Begriff vom Urteil her verstanden werden muß, bedeutet unter anderem, daß er an sich keine Erkenntnis von einem Gegenstand leistet. Er muß erst mit einem anderen Begriff zu einem Urteil verbunden werden. Diesen Sachverhalt kann man nun so ausdrücken, daß im Urteil der eine Begriff die *Bedingung* dafür ist, daß der andere Begriff seine Erkenntnisleistung vollziehen kann. In der Sprache der traditionellen Subjekt-Prädikat Relation ausgedrückt bedeutet das, daß der Subjektbegriff *Bedingung* der Erkenntnisleistung des Prädikatbegriffs ist.” La traducción es del autor de la presente tesis.

cosa o acción es condición de otra cosa u otra acción, refiriéndonos a lo indispensables que son las primeras para que tengan lugar las segundas. Pero en el contexto de la descripción de los elementos del silogismo para nada se trata de cosas reales sino de la simple y formal relación entre conceptos. En otro momento de la argumentación kantiana se nos habla del intento, fallido, de designar una existencia “real” a partir de la mera forma lógica de las condiciones, pero de ello hablaremos más tarde, por ahora es importante subrayar que el término ‘condición’ hace referencia en el presente contexto a una relación lógica entre conceptos y nada más.

Expondremos esta relación siguiendo con el ejemplo dado párrafos atrás: “Todos los hombres son mortales” es la regla y la condición de esta regla es “todos los hombres”, pues el concepto de ‘ser mortal’ por sí solo no proporciona conocimiento alguno, como tampoco lo hace el de ‘hombre’. El conocimiento se produce en la relación entre los dos conceptos, ahora bien, el orden en el que se relacionan dichos conceptos es también importante. Podríamos formar un juicio invirtiendo el orden de la condición de la regla y el concepto al que tal condición se aplica, es decir, podríamos situar el sujeto de la regla en el lugar del predicado de un nuevo juicio y el predicado de la regla en el lugar del sujeto, lo que resultaría en el juicio “todos los mortales son hombres”, pero este juicio no podría ser una regla ni proporciona conocimiento alguno, por el simple hecho de que es un juicio falso, como lo demuestra la experiencia. El origen de la falsedad de este juicio se encuentra en la diferencia entre la extensión propia de cada uno de los conceptos que participan en él: el concepto ‘hombres’ tiene una extensión menor que el concepto ‘seres mortales’, en otras palabras, hay más seres mortales que hombres. En un juicio verdadero el concepto que es la condición tiene una extensión menor que la del concepto al que tal condición se aplica, la condición restringe, *condiciona*, la extensión del otro concepto que siempre es mayor.

Ahora que hemos esclarecido el significado del término ‘condición’ resulta más fácil comprender lo que significa subsumir un conocimiento bajo la condición de una regla, que es el segundo paso en el proceso del silogismo. El conocimiento se expresa en juicios, éstos surgen de la operación del Entendimiento, ya sean *a priori* o *a posteriori*. El Entendimiento da lugar tan sólo a juicios aislados cuyo grado de generalidad es variable, puede tratarse de juicios singulares extraídos de la experiencia o de reglas universales *a priori*. En el ejemplo que venimos manejando, además de la regla mencionada el

Entendimiento puede producir otro juicio, o sea, otro conocimiento, como el siguiente: “todos los sabios son hombres”. En este juicio la condición, es decir, el concepto con la menor extensión y que restringe la extensión mayor del otro concepto, es el concepto de ser sabio; el concepto al que la condición se aplica, el de mayor extensión es, evidentemente, el de hombres. Pero este último concepto, que en el juicio “todos los sabios son hombres” tiene el lugar del concepto al que se aplica la condición, en la regla “todos los hombres son mortales” se desempeña él mismo como condición. Subsumir un conocimiento bajo la condición de una regla significa, entonces, establecer una relación entre dos juicios en los que el concepto al que se aplica la condición en uno, es el mismo que funciona como la condición en el otro (en la regla). Tal es, pues, lo que se expresa en la premisa menor del silogismo.

El tercer paso del silogismo, la conclusión, consiste en la determinación del conocimiento expresado en la premisa menor mediante el predicado de la regla. Como hemos visto, en la subsumción de un conocimiento bajo cierta regla se establece una relación entre dos juicios en los que un mismo concepto es en un primer caso la condición de otro concepto de mayor extensión y en un segundo caso es el concepto al que se aplica una condición, misma que tiene que ser un concepto de menor extensión. Se establece, pues, una relación entre tres conceptos cuyas extensiones difieren en magnitud pero no son excluyentes entre sí. Hay un concepto que tiene la extensión mayor de los tres, otro de extensión intermedia y uno de extensión menor. El concepto de extensión intermedia cumple la función de ser en un juicio condición y en otro juicio el concepto al que una condición se aplica. En el ejemplo del que venimos hablando, el concepto de mayor extensión es el de seres mortales, de extensión intermedia es el de hombres y, finalmente, el de menor extensión es el de seres sabios. Dada la relación que sostienen entre sí estos conceptos, puede verse que todo lo que pertenece a los conceptos menores pertenece también al mayor, pero no a la inversa. Esto da como resultado el que se pueda restringir, es decir, condicionar, con el concepto de menor extensión lo mismo el concepto de extensión intermedia que el de extensión mayor. Recordemos que actuar un concepto como condición de otro significa limitar la extensión de éste a ciertos casos conocidos mediante el primer concepto. Este condicionamiento del concepto de extensión mayor por medio del concepto que tiene la extensión menor de los tres se expresa en la conclusión del silogismo. La

conclusión es un juicio en el que, de los tres conceptos puestos en relación, el concepto de extensión mayor ocupa el lugar del predicado, es decir, aquel al que se le aplica la condición, mientras que el concepto de extensión menor ocupa el lugar del sujeto, es decir, el de la condición, quedando fuera de este juicio el concepto de extensión intermedia. El concepto que es la condición de la premisa menor funciona también como condición pero no ya del concepto intermedio sino del concepto de mayor extensión, mismo que ocupa el lugar del predicado, es decir, aquel al que se aplica la condición en la regla. En nuestro ejemplo, la conclusión es “todos los sabios son mortales”.

Tales son, pues, los pasos del silogismo, que no es otra cosa que la relación entre un conocimiento y la condición de una regla. Ahora bien, esa misma relación presenta tres variantes que se pueden distinguir gracias a que los silogismos son simplemente relaciones entre juicios que tienen lugar en el Entendimiento. Como, según Kant, en el Entendimiento no hay otras funciones más que las comprendidas en la tabla de los juicios –de cuya completud hemos decidido conceder crédito a nuestro filósofo– resulta que la relación que tiene lugar en los silogismos sólo puede estar determinada por las funciones de la relación contenidas en la tabla de los juicios. Así, los diferentes tipos de silogismos son, como los juicios: *categoricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*.

5.1.1.1 Un supuesto principio lógico de la Razón

La forma lógica de los silogismos, que acabamos de exponer, al ser aplicada a la unidad sintética de las intuiciones proporciona la deducción de las ideas trascendentales. Sin embargo, aún resta describir un aspecto perteneciente también a lo puramente formal pero que nos habla no tanto de los elementos que constituyan una estructura lógica y su interrelación sino más bien de la “actitud” general de la Razón. Kant acierta en señalar una disposición inherente al proceso intelectual que se manifiesta en los silogismos, la llama el principio genuino de la razón en su uso lógico. El siguiente es el pasaje en donde ello tiene lugar:

La razón busca en su uso lógico la condición general de su juicio (de la conclusión), y el mismo silogismo no es más que un juicio obtenido mediante la subsumción de su condición bajo una regla general (mayor). Ahora bien, dado que esta regla se halla, a su vez, expuesta al mismo esfuerzo de la razón y que, por tanto, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) mientras ello sea factible, se comprende que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del

conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.¹²⁵

Lo que aquí se nombra el “esfuerzo de la razón” es el intento hecho por esta facultad de aplicar su capacidad de subsumir un concepto bajo otro de mayor extensión; pero esta capacidad no acepta límites en su aplicación, porque en su naturaleza está el proseguir indefinidamente su intento. Nos dice Kant que la regla, es decir, la premisa mayor del silogismo, está expuesta al mismo esfuerzo de la Razón mediante el cual se subsume la condición de un juicio bajo una regla general, lo cual pone a la vista un proceso reiterativo que obligatoriamente surge de la actividad de la Razón. Un ejemplo será útil para comprender este proceso: el silogismo “todos los hombres son mortales” (mayor), “todos los sabios son hombres” (menor), por tanto “todos los sabios son mortales” (conclusión), expresa la subsumción de la condición del juicio señalado como la conclusión bajo la regla general que se señala como la premisa mayor, es decir, la subsumción del concepto “sabios” bajo la regla “todos los hombres son mortales”. Ahora bien, Kant nos dice que la regla está expuesta al mismo esfuerzo de la Razón, esto ocurre de la siguiente manera. Siendo el juicio “todos los hombres son mortales” la regla del silogismo anterior, la Razón tiene la capacidad de dejar de considerarlo como regla y considerarlo, en vez de eso, como una premisa menor, es decir, un simple conocimiento originado en el Entendimiento; luego de ello la Razón se ve dispuesta a buscar una regla bajo la cual subsumir la condición de esta nueva premisa menor, en otras palabras, la Razón busca un juicio en el que el concepto al que se aplica la condición en la premisa menor actúe como condición de un concepto otro que, evidentemente, tenga una extensión superior. Para nuestro ejemplo tal regla puede ser: “todos los mortales son limitados”. Con estos elementos, a saber, la regla y la nueva premisa menor, la Razón es perfectamente capaz de elaborar el silogismo siguiente: “todos los mortales son limitados” (mayor), “todos los hombres son mortales” (menor), por tanto “todos los hombres son limitados” (conclusión). Bastaría encontrar un juicio que tuviera

¹²⁵ Kant, I. *Op. cit.* p. 242: “Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußsatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts andres als ein Urtheil vermittelt der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosylogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem Bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.” Para la traducción, *ibíd.* p. 305.

como condición el concepto al que se aplica la condición de la regla del silogismo anterior para continuar con una cadena que no sabemos hasta dónde pueda conducirse. Kant llama prosilogismos a estos silogismos reiterados en los que participan conceptos cuyas extensiones difieren pero no son excluyentes entre sí. La propensión de la Razón a continuar con su subsumción es el eje en torno al cual gira la *Dialéctica trascendental*.

Continuar con el encadenamiento de juicios en busca de condiciones cada vez más generales es una disposición natural de la Razón, más aún, puede ser la única función realizada por esa facultad; sin embargo, en el pasaje que recién transcribimos nos dice Kant que el genuino principio de la razón en su uso lógico es “encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada”. La relación entre este principio y la propensión natural de la Razón no puede verse de forma inmediata, pues, es cierto que la forma de los silogismos saca a la luz la posibilidad de continuar indefinidamente el encadenamiento de condiciones, pero precisamente por mostrarse tal posibilidad nada se expresa acerca de la necesidad de un término de dicho encadenamiento, es decir, de la necesidad de hallar un incondicionado. Si el principio se limitara tan sólo a describir la actividad de la Razón en los silogismos no podría ir más allá de la afirmación de que, de hecho, esa facultad subsume conceptos bajo reglas cada vez más generales y puede continuar con esa actividad indefinidamente; pero el principio muestra algo más, algo a lo que podemos llamar la “actitud” de la Razón, aquello que la impele a continuar en su proceso de subsumción. El principio indica que la Razón reitera indefinidamente la subsumción debido a un único motivo, a saber, que su meta es encontrar lo incondicionado. La Razón es descrita, por tanto, no como una facultad ciega que cumple su función sin propósito alguno –tal como lo hace una máquina que nada sabe de la perfección de sus productos ni de la finalidad de su producción–, sino como una facultad gobernada por una finalidad (la de encontrar lo incondicionado) y capaz de detectar que el resultado de su actividad no se adecua a dicha finalidad.

Kant supo perfectamente que el análisis de los silogismos no conduce de forma inmediata al principio enunciado y explica que se trata de un principio sintético, esto es, un principio en el que la información del predicado no está contenida en la del sujeto sino que es la adición de un contenido ajeno. Dice lo siguiente:

Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la *razón pura* si suponemos que, cuando está dado lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí, serie

que, consiguientemente, es ella misma incondicionada, se da igualmente (es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión).

Semejante principio de la razón pura es evidentemente *sintético*, ya que, si bien lo condicionado se refiere analíticamente a alguna condición, no se refiere a lo incondicionado.¹²⁶

En el principio hay, pues, una referencia a lo incondicionado. Kant no explica el origen de esta referencia, se limita a expresar el principio asumiendo que es algo derivado del análisis de los silogismos. Pero no hay una derivación estricta, más aún, no hay una derivación en absoluto. Lo que se manifiesta en el principio y que anteriormente denominamos la “actitud” general de la Razón se vincula estrechamente con la suposición que, según nuestro filósofo, es necesaria para que el mencionado principio no sea una simple máxima lógica. La Razón, de ser tal y como la describe el principio, se guiaría ella misma por la suposición de que al darse lo condicionado se da también lo incondicionado, esa sería su “actitud”. Pero, como hemos dicho, el principio *no* surge del análisis del proceso de los silogismos y, por otra parte, la suposición indispensable para que el principio lo sea en realidad y no sea una simple máxima, no es más que eso, una simple suposición. Lo cual quiere decir que ninguno de los dos, ni el principio ni la suposición que le podría dar validez, poseen fundamento alguno.

Los datos objetivos surgidos del análisis de los silogismos bastan únicamente para afirmar que la Razón prosigue indefinidamente en su función de subsumir conceptos, esto es, tales datos sirven únicamente para describir a la Razón como una función ciega de reiteración automática. Pero el principio va más allá de eso, al describirla como una facultad que persigue cierta finalidad. Kant creyó que tal principio y la finalidad con él asociada efectivamente pertenecen a la Razón, pero al mismo tiempo se dio cuenta de que la suposición implicada –la de que lo incondicionado tiene que estar dado si lo está lo condicionado– no puede poseer validez objetiva. En realidad el mismo principio es ya una inferencia errónea carente de fundamento, que por lo mismo no debe ser considerada un principio objetivo de la Razón. Sin embargo, nuestro filósofo no atacó este principio como

¹²⁶ *Ibid.* p. 243: “Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der *reinen Vernunft* werden, als dadurch daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar *synthetisch*; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 306.

tal sino las consecuencias que se obtienen a partir de él, y no lo hizo debido a que lo consideró un verdadero principio pero que sirve sólo para ordenar todo el conocimiento del Entendimiento, como veremos más adelante. Por ahora debemos subrayar que el mencionado principio es el aspecto de mayor relevancia para la deducción de las ideas trascendentales. Así, pues, hemos dado cuenta ya de todos los elementos *formales* para la deducción de las ideas trascendentales, resta, sin embargo, señalar el otro elemento de esa deducción.

5.1.2 El elemento material de la deducción

En la deducción de las categorías, recordará el lector, se explica cómo las funciones manifestadas en los juicios son las mismas que actúan en la síntesis de lo diverso de la intuición dando lugar a la experiencia empírica tal como la conocemos. Es así como se deducen los conceptos puros del Entendimiento, de los cuales se encontró el criterio para asegurar su validez objetiva, y su correcto empleo, únicamente en la vinculación de tales conceptos con la experiencia. La deducción de las ideas trascendentales, por su parte, sigue este mismo proceso, en la medida en que la naturaleza propia de tales ideas lo permite. Hemos expuesto ya el elemento formal de esta deducción, que es la forma de los silogismos en tanto mera relación lógica entre conceptos; equivalente a la forma de los juicios en la deducción de las categorías. Ahora bien, si la forma de los juicios tuvo que ser puesta en relación con lo diverso de la intuición para deducir las categorías, la forma de los silogismos, a su vez, tiene que ser puesta en relación con la unidad sintética de la intuición, en orden a demostrar la validez objetiva de las ideas trascendentales. Pero hay que ser cuidadosos de no confundir lo diverso de la intuición con la unidad sintética de la intuición, por más parecidos que suenen los términos.

La síntesis de lo diverso de la intuición y la unidad sintética de la intuición deben distinguirse como se distingue el acto de producir algo respecto del producto de ese mismo acto. La forma de los silogismos tiene que ser aplicada *al producto* de la síntesis de lo diverso de la intuición, es decir, al producto de la operación de las categorías por parte del Entendimiento. No hablamos aquí de una producción del Entendimiento singular y aislada, sino de todos los productos de la operación del Entendimiento, todos sus juicios, la unidad de la experiencia en su conjunto. Desafortunadamente Kant no se extiende tanto como sería

deseable en la ilustración de esto, no obstante presentamos a continuación un fragmento en el que se manifiesta cuál es la unidad sintética de la intuición a la que debe ser aplicada la forma de los silogismos para deducir las ideas trascendentales, dice:

Podemos esperar que la forma de los silogismos, si se aplica a la unidad sintética de las intuiciones guiada por las categorías, contendrá el origen de especiales conceptos *a priori* que podemos denominar conceptos puros de la razón o *ideas trascendentales*, las cuales determinarán, de acuerdo con principios, el uso del entendimiento en el conjunto de toda la experiencia.¹²⁷

Nótese que lo guiado por las categorías es la unidad sintética de las intuiciones y no la forma de los silogismos ni su aplicación. Cuando Kant dice “unidad sintética de las intuiciones guiada por las categorías” no se refiere al acto sintético en el cual la diversidad suministrada por la Sensibilidad es reducida, sino al resultado de dicho acto, es decir, a la *unidad* sintética que se muestra en el conjunto de las operaciones *a priori* de las categorías. Esta “unidad sintética de las intuiciones guiada por las categorías” es simplemente el resultado de las múltiples operaciones del Entendimiento. De ahí que las ideas trascendentales determinen el uso del Entendimiento en el *conjunto de toda la experiencia*. La aplicación de la forma de los silogismos se hace no a la materia diversa de la sensibilidad sino a la variedad ordenada ya por el Entendimiento. La síntesis de lo diverso de la intuición tiene lugar en la relación del Entendimiento con la Sensibilidad, pero la Razón, en su proceder, para nada se relaciona con la Sensibilidad sino sólo con el Entendimiento; el resultado de la primera síntesis (la de las categorías) pertenece al Entendimiento y es sobre este resultado que operará la segunda síntesis (la de las ideas), para dirigir por completo las acciones del Entendimiento. Tal es, pues, el segundo elemento, el elemento material, requerido para la deducción de las ideas trascendentales. Veamos ahora cómo se aplica la forma del silogismo a la unidad sintética de las intuiciones.

5.1.3. La aplicación de la forma a la materia, o del paso de la universalidad abstracta a una totalidad real

¹²⁷ *Ibid.* p. 250: “Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe *a priori* enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder *transscendentale Ideen* nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 314.

Hemos explicado la manera en que en los silogismos se ponen en relación tres conceptos de extensiones diferentes pero que no se excluyen mutuamente y también en qué consiste el proceso de subsumción de un concepto bajo una regla. Ahora bien, lo anterior ha sido expuesto desde una perspectiva meramente lógica, el siguiente paso en la deducción de las ideas trascendentales consiste en dar cuenta de la manera en que esa función lógica manifestada en los silogismos opera también en un nivel real. Que la función manifestada en los silogismos opere también en un nivel “real” quiere decir que no es una simple función lógica sino que tiene injerencia en la organización del mundo que conocemos; tal como las categorías tienen una operación “real” en la síntesis de lo diverso de la intuición.

En la siguiente cita se muestra de qué manera se realiza la aplicación de la forma de los silogismos a la unidad sintética de las intuiciones, aplicación de la que se deducen las ideas trascendentales:

En la conclusión de un silogismo restringimos un predicado a cierto objeto, luego de que previamente, en la premisa mayor del silogismo, hemos pensado dicho predicado en toda su extensión bajo cierta condición. Esta magnitud plena de la extensión, en relación con una condición tal, se llama *universalidad (universalitas)*. A ésta corresponde en la síntesis de las intuiciones la *totalidad (universitas)* de las condiciones. El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo *incondicionado* hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón mediante el concepto de lo incondicionado, en la medida en que este último concepto contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.¹²⁸

Este pequeño fragmento es de la mayor importancia pues en él se encuentra el núcleo mismo de la deducción de las ideas trascendentales. La relación que hay entre dos conceptos cuya extensión difiere en amplitud expresa la universalidad en sentido lógico. La sobrada magnitud de la extensión de un concepto respecto de la extensión de otro al cual contiene es lo que representa la universalidad desde un punto de vista meramente formal.

¹²⁸ *Ibid.* p. 251: “Demnach restringiren in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die *Allgemeinheit (universalitas)*. Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die *Allheit (universitas)* oder *Totalität* der Bedingungen. Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das *Unbedingte* allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 315.

No se habla aquí de la relación que haya entre ciertos conceptos en particular sino de la simple relación lógica de inconmensurabilidad.

Kant nos dice que a esa *universalidad* puramente lógica corresponde, en la síntesis de las intuiciones, la *totalidad*. Y en esa afirmación radica precisamente la aplicación de la forma del silogismo a la unidad sintética de las intuiciones. Ahora bien, mientras que, en el ámbito meramente lógico, la *universalidad* se expresa en una simple *forma*, puesto que en tal ámbito no hay contenido conceptual alguno, en el caso de la aplicación a la síntesis de las intuiciones la *totalidad* hace referencia a algo tan *real* como el contenido que maneja, tan real como lo son las intuiciones y su síntesis hecha por el Entendimiento. La aplicación de la forma del silogismo a la unidad sintética de las intuiciones, por tanto, significa únicamente proporcionar un contenido a la mera forma del silogismo. Tal contenido sólo puede ser el que surge del Entendimiento, ya sea de éste por si solo o en combinación con la Sensibilidad, a saber, juicios *a priori* o *a posteriori*. La *universalidad abstracta* se transforma, así, en el concepto de una *totalidad real*.

Según lo anterior, debemos suponer que la relación entre un condicionado dado y la totalidad de sus condiciones es idéntica a la relación que hay entre un concepto cualquiera y el predicado de una regla general bajo la cual es subsumido. Pero la diferencia entre ambas relaciones es notoria: pues en el ámbito meramente lógico de la *universalidad*, al no haber contenidos conceptuales determinados, se trata de la pura forma de la contención de un concepto en otro; pero la *totalidad* de las condiciones expresa, por su parte, una cadena de relaciones con contenido determinado. En otras palabras, en el ámbito meramente lógico, al faltar los contenidos conceptuales, no se implica referencia alguna a un objeto, sino que se trata de la simple *forma*; mientras que, una vez que se tiene cierto contenido conceptual, de la determinación que ejerce la forma sobre ese contenido surge un encadenamiento de conceptos referentes a *cosas reales*, a una supuesta *totalidad real*. Únicamente suponiendo que la cadena de condiciones sea completa, aunque ello no podamos saberlo, es como puede decirse que hay una totalidad de las condiciones, totalidad que, entonces sí, se encuentra en una relación con un condicionado dado la cual es idéntica a la relación que se da entre un concepto cualquiera y otro universal al que esté subordinado. No puede haber correspondencia entre la *universalidad* y la *totalidad* de las condiciones si se prescinde de la suposición de que la cadena de condiciones es completa. Pero al aplicar la forma del

silogismo a la unidad sintética de las intuiciones, es decir, al procurar que la forma del silogismo concuerde con los productos ofrecidos por el Entendimiento, la suposición de la completud de la cadena de condiciones es indispensable. Lo que ocurre, en el fondo, es que se intenta aplicar a lo real un modelo surgido del mero intelecto. Así es como surgen, de la aplicación de la forma de los silogismos a la unidad sintética de las intuiciones, los conceptos puros de la razón que no son sino el concepto de esa necesaria suposición de completud de la serie de las condiciones de un condicionado dado. Y ya que Kant considera la totalidad de las condiciones sinónimo de lo incondicionado, los conceptos puros de razón o ideas trascendentales son conceptos de lo incondicionado.

5.2 Las ideas trascendentales como funciones ordenadoras del conocimiento

Las ideas trascendentales carecen de un referente concreto, pues en su naturaleza misma está el que tal referente no pueda darse en la experiencia. Lo incondicionado no puede darse en la experiencia que siempre es condicionada. Ni siquiera el encadenamiento de las condiciones puede ser seguido hasta su totalidad por el Entendimiento; por más elevado que sea el concepto bajo el cual se subsuma otro, habrá siempre uno mayor que pueda incluirlos a ambos. Las ideas trascendentales son conceptos que no remiten a un objeto sino que expresan una exigencia, la exigencia de dar completud al ejercicio del Entendimiento. Nuestro intelecto está compelido a subsanar la insubsanable diferencia que hay entre la mera forma lógica de una condición aplicada a un concepto universal y esa misma forma operada sobre contenidos reales; en la primera se da la completud, en la segunda no puede darse. La exigencia de lograr esa tarea es la que expresan los conceptos puros de la razón, no la referencia a objetos concretos. La función de la Razón es exigir al Entendimiento, mediante los conceptos puros o ideas trascendentales, la completud de sus productos y, en esa misma medida, la de ordenar tales productos, es decir, los conocimientos del Entendimiento. En palabras de Kant:

Son, pues, necesarios los conceptos puros de razón de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendentes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado. Estos conceptos trascendentales se basan, además, en la naturaleza de la razón humana, aunque, desde otro punto de vista, carezcan de un uso concreto adecuado ni posean, por tanto, más utilidad que la de llevar al entendimiento en una

dirección en la que éste, al ampliar al máximo su uso, se pone en perfecta armonía consigo mismo.¹²⁹

La razón sólo se refiere al uso del entendimiento, no en el sentido de que este uso contenga el fundamento de la experiencia posible (ya que la totalidad absoluta de las condiciones no es un concepto utilizable en una experiencia, puesto que ninguna experiencia es incondicionada), sino para imponerle la dirección hacia cierta unidad de la que el entendimiento no posee ningún concepto, unidad que tiene como objetivo recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un *todo absoluto*. Por ello es siempre *trascendente* el uso objetivo de los conceptos puros de razón [...].¹³⁰

Los conceptos puros de la razón o ideas trascendentales no son conceptos que remitan a objetos sino funciones, funciones de la Razón encargadas de exigir la totalidad absoluta de las condiciones de un condicionado dado al Entendimiento, es decir, exigir la completud del conocimiento de esta última facultad. Son conceptos que aportan una labor benéfica para el conocimiento: ordenarlo en una unidad y exigir su constante producción conforme a esa unidad. Sin embargo, pueden resultar perjudiciales en la medida en que conducen a un engaño. Pueden producir la apariencia de que hay efectivamente un objeto real que les corresponde como referente, aunque no se conozca por experiencia. Como la exigencia que la Razón plantea es sobre la completud del conocimiento de objetos reales y, además, se tiene la oportunidad de comprobar la efectiva unidad entre los conocimientos que el Entendimiento de hecho posee, se asume que a la completud del conocimiento exigida por la razón –completud que tiene como modelo la que se da en la pura forma lógica– pertenece también un referente real. Afirmar la existencia efectiva de un referente para las ideas trascendentales, es decir, afirmar la existencia objetiva de lo incondicionado es un error natural al que se ve conducida la Razón, llamado ilusión trascendental. Más tarde volveremos con esto, por el momento es indispensable aclarar que las ideas

¹²⁹ *Ibid.* p. 251: “Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der natur der menschlichen Vernunft gegründet; es mag auch übrigens diesen transcendenten Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch *in concreto* fehlen und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 316.

¹³⁰ *Ibid.* p. 253: “So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht, sofern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein *absolutes Ganzes* zusammen zu fassen. Daher ist der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit *transcendent* [...]” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 318.

trascendentales pese a ser perfectamente entendidas y explicadas por Kant como los conceptos de una exigencia de la Razón, como funciones y no como conceptos de objetos, reciben un nombre que conserva la ambigüedad que les permite aparentar referirse a objetos. Pero ello se debe al propósito de la *Crítica* en el contexto en el que fue escrita. Pues lo que Kant buscó fue mostrar cómo los conceptos con los que habitualmente se creía hacer referencia a objetos incondicionados existentes no son otra cosa que conceptos que manifiestan las funciones lógicas de la Razón, encaminadas a implantar la máxima unidad posible en el conocimiento.

Dado que son tres los tipos de relación que pueden tener lugar en el Entendimiento (tres categorías de la relación) y que los silogismos no son más que relaciones entre juicios, es decir, relaciones que tienen lugar en el Entendimiento, son tres también los conceptos de lo incondicionado que surgen al suponer la completud de la cadena de condiciones de un condicionado; tres ideas sin un referente concreto cuya función es dirigir el uso del Entendimiento. Como lo muestra la siguiente cita:

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

Hay, pues, otras tantas clases de silogismos, cada una de las cuales avanza hasta el incondicionado por medio de prosilogismos: una hasta el sujeto que ya no es, a su vez, predicado; otra hasta la suposición que no supone nada más, y la tercera, hasta un agregado de los miembros de la división al cual nada falta para completar la división de un concepto.¹³¹

La provisión de contenido por parte del Entendimiento deriva en un encadenamiento de condiciones o, en palabras de Kant, una *ratiocinatio polysyllogistica*, respecto de la cual, al suponer su completud, surge el concepto de un incondicionado. Los conceptos de lo incondicionado que surgen de la síntesis categorica y de la síntesis hipotética se comprenden fácilmente, pues se trata en ambos casos de series. En el silogismo categorico

¹³¹ *Ibid.* p. 251: “So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben; und es wird also **erstlich** ein *Unbedingtes der kategorischen Synthesis* in einem *Subject*, **zweitens** der *hypothetischen Synthesis* der Glieder einer *Reihe*, **drittens** der *disjunctiven Synthesis* der *Theile* in einem *System* zu suchen sein.

Es giebt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet: die eine zum Subject, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andre zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 315.

o, mejor dicho, en la *ratiocinatio polysyllogistica* categórica, un concepto que en un juicio ocupa el lugar del sujeto en otro juicio ocupa el del predicado y de esa forma pueden encadenarse juicios indefinidamente. En el caso de la síntesis hipotética un mismo concepto es en un juicio la suposición y en otro juicio es aquello que supone algo más, lo cual da lugar a una cadena indefinidamente larga de supuestos. En ambos casos, el del silogismo categórico y el del hipotético, el incondicionado, es decir, la idea trascendental, nos habla del cese del progreso de la serie por su completud: un sujeto que ya no es predicado de otro sujeto y una suposición que ya no supone nada. Sin embargo, el concepto de lo incondicionado que surge de la síntesis disyuntiva no se comprende con tanta facilidad, pues no nos habla de una serie lineal, sino de un conjunto, un agregado. Para comprender con precisión qué clase de idea es ésta será necesario tomar en cuenta la particular circunstancia en la que tiene lugar la *ratiocinatio polysyllogistica* de la síntesis disyuntiva. A ello dedicaremos nuestra atención más adelante ya que es precisamente el concepto de lo incondicionado surgido de esta síntesis el que se relaciona con el concepto de Dios, tal como lo muestra la siguiente cita que de paso nos aclara más cuáles son las ideas trascendentales:

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

El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*. Así pues la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*).¹³²

¹³² *Ibid.* p. 258: “Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transscendentale Ideen sich unter drei *Classen* bringen lassen, davon die **erste** die absolute (unbedingte) *Einheit des denkenden Subjects*, die **zweite** die absolute *Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung*, die **dritte** die absolute *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt* enthält.

Das denkende Subject ist der Gegenstand der *Psychologie*, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der *Kosmologie*, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der *Theologie*. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*), endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniß (*theologia transscendentalis*) an die Hand.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 322.

Tales son, pues, todas las clases de ideas trascendentales que surgen a partir de la forma de los silogismos, no está demás repetir los títulos: la absoluta unidad del sujeto pensante, la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno y la absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. Como hemos dicho, las ideas trascendentales no tienen un referente concreto, pues aquello a lo que apuntan, por su naturaleza, no puede darse en la experiencia que es siempre condicionada. Son funciones que incitan al Entendimiento a encontrar la unidad de la que hablan, el incondicionado, y, en esa medida, sirven para la organización del conocimiento; son funciones subjetivas, pues se asientan únicamente en una facultad del sujeto, la Razón. Pero hemos dicho que estas ideas pueden ser erróneamente comprendidas como haciendo referencia a objetos reales, objetos existentes que satisfagan el ideal propuesto por la razón y ello –nos dice Kant– con base en argumentos que no son simples invenciones dispuestas por alguien con la intención de engañar sino que vienen dados por la naturaleza misma de la razón. La sección de la *Dialéctica trascendental* titulada *Las inferencias dialécticas de la razón pura* está dedicada a exponer todos los argumentos mediante los cuales se concluye la realidad objetiva de aquello a lo que las ideas trascendentales apuntan. Las inferencias dialécticas que conducen a la afirmación de la absoluta unidad del sujeto pensante se llaman *paralogismos*, en relación con la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno las inferencias se llaman *antinomias* y, finalmente, la que conduce a la afirmación de la realidad objetiva de la absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento es nombrada el *ideal* de la razón pura. A continuación nos ocuparemos de la cuarta antinomia y del ideal de la razón, pues son estas inferencias las que nos hablan del ser supremo.

5.4. Las ilusiones de la Razón

5.4.1 Las antinomias

A diferencia de lo que ocurre con las otras clases de inferencias dialécticas, el resultado de la antinomia puede ser lo mismo la afirmación de la existencia objetiva de un incondicionado que su negación. De ahí que la inferencia se llame antinomia, pues lo que expresa es un conflicto en el que se contraponen dos tesis igualmente plausibles. Una nota

distintiva de la antinomia respecto de las otras inferencias dialécticas es que los contenidos que maneja son únicamente relativos a la experiencia empírica. En las otras inferencias la forma del silogismo es dotada sí de contenido, pero un contenido que no remite inmediatamente a la experiencia empírica sino a conceptos en general. Los paralogismos nos hablan de la unidad del sujeto pensante pero no del sujeto empírico y el ideal nos habla de los objetos del pensamiento en general y no sólo de los objetos del mundo empírico; únicamente la antinomia es una inferencia en la que la forma de los silogismos es dotada de conceptos con referente estrictamente empírico.

La forma del silogismo hipotético se pone en combinación con las diversas categorías y es así como tienen lugar las cuatro diferentes antinomias. La primera trata sobre si el mundo tiene un comienzo en el tiempo o no lo tiene, así como de si tiene un límite espacial o no lo tiene. La segunda antinomia trata de si en el mundo hay algo simple o no lo hay. La tercera trata acerca de si hay en el mundo alguna causalidad libre o si hay tan sólo determinación de los sucesos según leyes naturales. La cuarta, por último, trata de si se da en el mundo o fuera de él un ser absolutamente necesario o no se da tal ser ni en el mundo ni fuera de él.

En todas las antinomias un punto determinante es la consideración del tiempo. Éste, hemos dicho en otra parte, fue entendido por Kant como constituido por momentos diversos, del mismo modo en que una línea recta se cree constituida por una multitud de puntos diversos. Tal es una manera de entender el tiempo desde los postulados de la geometría euclidiana. A partir de dicha concepción, nuestro filósofo se vio facilitado para explicar que cada momento del tiempo está *condicionado* por el momento anterior y así sucesivamente. El tiempo forma por sí mismo una serie y los objetos que tienen lugar *en* el tiempo forman series de objetos que son condicionados o condiciones, temporalmente hablando. Por la naturaleza misma del tiempo, no puede hallarse una serie completa de las condiciones temporales, pues cada momento presupone un momento anterior. Sin embargo, la Razón se forma el concepto de una totalidad de la serie de las condiciones a partir de la mera forma lógica de la universalidad y pretende que esa totalidad se dé también en la serie temporal. Al tratar de hacer compatibles la serie empírica de los sucesos en el tiempo y la idea de una totalidad de la serie, surgen los argumentos antinómicos que consisten en inclinarse dogmáticamente por la completud del simple concepto en la tesis o por lo

interminable de la serie temporal en la antítesis. La antinomia surge, entonces, de la incongruencia entre el mundo empírico (la serie temporal) y el concepto.

Para cada antinomia Kant expone las tesis en conflicto, luego explica el error contenido en ambos argumentos y da, finalmente, una solución crítica al problema. Así, por ejemplo, en la tercera antinomia expone la tesis de que “en el mundo se da además de la causalidad según leyes naturales una causalidad por libertad” junto con su correspondiente antítesis “no hay libertad, todo en el mundo sucede según leyes naturales”. Luego nuestro autor explica que en el caso de la tesis la totalidad aludida en el concepto de una acción libre es demasiado pequeña en relación con la síntesis empírica (el mundo), mientras que en el caso de la antítesis la naturaleza operante (el mundo) es demasiado grande en relación con el concepto que tenemos de la causalidad. Finalmente, ofrece Kant la solución al conflicto asegurando que ni la tesis ni la antítesis son correctas sino que hay una tercera opción, a saber, que todo en la esfera del fenómeno, es decir, en el mundo, esté determinado por leyes naturales pero, más allá de esa limitada esfera, no todo tenga que estarlo sino que pueda haber una causalidad inteligible, es decir, una causalidad no determinada sensiblemente y, por tanto, libre. La conclusión de esta tercera antinomia será relevante en el capítulo siguiente cuando tratemos la filosofía moral de Kant, ahora nuestra atención se centrará en la cuarta antinomia. Hay que decir, por otra parte, que todas las antinomias se basan en la misma dificultad de la Razón y la solución para todas es la misma, así que en la medida en que comprendamos claramente la cuarta antinomia las demás se esclarecerán también.

5.4.2. La cuarta antinomia, la postura crítica ante el ser necesario

En la cuarta antinomia Kant se enfrenta a uno de los mayores problemas de su filosofía, el de la existencia del ser necesario, es decir, Dios. En capítulos anteriores vimos cómo nuestro filósofo quiso ofrecer diversas pruebas de la existencia de dicho ser a partir de la contingencia de los objetos del mundo. Pues bien, nuevamente Kant reflexiona acerca del ser necesario pero sus conclusiones presentan una peculiaridad única del periodo crítico.

Los diversos tipos de antinomia, dijimos, surgen de la combinación de la forma del silogismo hipotético y el resultado de la síntesis de las categorías, en particular de aquellas

categorías que dan lugar a una serie. La cuarta antinomia nace de una de las categorías de la modalidad: *necesidad-contingencia*. Tal categoría es la única de su clase capaz de formar una serie. Pero es una serie que no habla de cosas subordinadas entre sí sino del modo de ser de tales cosas, serie que, por ello mismo, solo puede establecerse a partir de un supuesto que Kant introduce de la manera más natural, a saber, el de que todo lo contingente depende de algo que es necesario. Dice nuestro filósofo:

Los conceptos de lo posible, de lo real y de lo necesario no nos llevan a ninguna serie, como no sea en la medida en que debemos siempre considerar lo *contingente* de la existencia como condicionado y como necesariamente dependiente de una condición que remite, a su vez, a una condición superior hasta que la razón encuentra la *necesidad* incondicionada sólo en la totalidad de esta serie.¹³³

El enredo al que se enfrenta la razón al pretender seguir la serie de lo contingente hasta su más elevado nivel es lo que se expresa en las dos tesis opuestas que constituyen la cuarta antinomia. La primera, la *tesis*, es esta: “Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, es un ser absolutamente necesario”¹³⁴. La segunda, la *antítesis*, es: “No existe ningún ser absolutamente necesario en el mundo, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya”¹³⁵. A continuación se ofrece una versión corta de las demostraciones de estas proposiciones.

De la *tesis*:

- P1. En el mundo hay modificaciones.
- P2. Toda modificación depende de su condición, que es anterior en el tiempo.
- P3. Todo condicionado presupone la serie completa de sus condiciones hasta llegar a lo incondicionado, que es lo único absolutamente necesario.
- C1. Tiene que existir lo incondicionado, es decir, lo absolutamente necesario.
- P4. El comienzo de una serie temporal sólo puede ser determinado por aquello que le es anterior en el tiempo.
- C2. La condición suprema de una serie temporal tiene que existir en el tiempo.
- C3. Lo absolutamente necesario, en tanto que condición suprema de la serie, tiene que existir en el tiempo, esto es, en el mundo.

¹³³ *Ibid.* p. 286: “Die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur so fern das *Zufällige* im Dasein jederzeit als bedingt angesehen werden muß und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weiset, darunter es nothwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte *Nothwendigkeit* antrifft.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 388.

¹³⁴ *Ibid.* p. 314: “Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 413.

¹³⁵ *Ibid.* p. 315: “Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 413.

De la *antitesis*:

P1. Si en el mundo hubiera un ser necesario, entonces habría en su serie de cambios un comienzo incondicionadamente necesario, y carecería, por tanto, de una causa.

P2. En el mundo todo tiene una causa que le antecede.

C1. No hay en el mundo un ser necesario.

P3. Si el mundo mismo fuera un ser necesario, entonces la serie de cambios en el mundo carecería de comienzo.

P4. Todos los miembros de la serie de cambios en el mundo son contingentes y condicionados.

P5. Algo no puede ser necesario si ninguna de sus partes es necesaria.

C2. El mundo, en tanto que serie de cambios, no puede ser él mismo un ser necesario.

P6. Si hubiera fuera del mundo una causa absolutamente necesaria de la serie de cambios del mismo, entonces esa causa sería el miembro supremo de la serie.

P7. El miembro supremo de la serie de cambios tiene que empezar a actuar y ser, por tanto, anterior en el tiempo.

P8. Lo que se halla en el tiempo es parte del mundo.

C3. No hay fuera del mundo una causa absolutamente necesaria de la serie de cambios.

C4. No hay ni fuera ni dentro del mundo un ser necesario.

Como habrá reconocido el lector con facilidad, la precedencia temporal de los acontecimientos es el aspecto más importante en la estructura de ambos argumentos. En la tesis se afirma que el ser necesario, en tanto que condición suprema de la serie de cambios, tiene que existir *en* el tiempo, mientras que en la antítesis se afirma que un ser necesario, dado que no ha de ser precedido por nada más, no puede existir *en* el tiempo, ya que todo lo que existe en el tiempo presupone algo anterior. Kant nos dice que el error de los argumentos de todas las antinomias es que ellas se basan en un silogismo que en la premisa mayor toma el concepto de lo incondicionado desde una perspectiva meramente lógica mientras que en la premisa menor toma ese mismo concepto como haciendo referencia a lo empírico, dando como resultado, en la conclusión, un juicio equivoco, en el que se mezclan dos ámbitos distintos, el meramente lógico y el empírico. El silogismo es: “si se da lo condicionado se da también la serie entera de sus condiciones” (premisa mayor), “los objetos de los sentidos se dan como condicionados” (premisa menor), por lo tanto, “se da la serie entera de las condiciones de los objetos de los sentidos” (conclusión). El meollo del asunto radica entonces en el hecho de que todos los objetos de los sentidos, es decir, del mundo, están condicionados por relaciones de precedencia temporal y el concepto de totalidad propuesto por la Razón exige algo que no esté condicionado de ninguna manera y, en especial, que no esté condicionado por el tiempo. Se trata de una incongruencia insubsanable entre el mundo y el concepto.

La Razón se halla, pues, en un conflicto y puede tomar partido por uno u otro bando de la antinomia, puede afirmar dogmáticamente que existe un ser necesario en el mundo si se inclina por el mero concepto; o bien puede negar absolutamente la existencia de un ser necesario si prefiere dejarse guiar por el mundo empírico que nunca cesa en su transcurrir temporal. Kant mismo durante mucho tiempo favoreció la tesis dogmática y ofreció pruebas de la existencia *en* el mundo del ser necesario. En la *Crítica* su postura ha cambiado, no sólo ve con sospecha la tesis dogmática sino que incluso encuentra las ventajas de la antítesis escéptica, principalmente en lo relacionado con el libre desarrollo de las ciencias. Y aún ofrece Kant una alternativa, una solución al conflicto de la Razón, solución que para muchos podría ser nada más que un “metadogmatismo” pero para otros, como para él, la única alternativa posible para que la Razón no sufra un interminable conflicto consigo misma.

5.4.2.1 La solución de la antinomia, salvaguarda del ser necesario

La solución que nuestro filósofo da, no sólo a la cuarta sino a todas las antinomias, se basa en su distinción entre fenómenos y cosas en sí. Dado que el tiempo y el espacio son intuiciones subjetivas y que también son subjetivas las funciones lógicas que determinan toda experiencia posible, es decir, las categorías, el mundo no es otra cosa que un conjunto de fenómenos, es decir, un conjunto de representaciones sensibles determinadas por las facultades del sujeto racional que nunca se dan como una totalidad. De ello puede concluir que, en la cuarta antinomia, tanto la tesis como la antítesis pueden ser correctas, que no tienen que excluirse obligatoriamente sino que pueden ser ambas válidas desde distintas perspectivas. Nos encontramos ni más ni menos que ante un nuevo intento de salvaguardar la existencia de un ser necesario esta vez ante la amenaza representada por el natural proceder de la Razón. Veamos cómo explica Kant su solución al problema:

Así, pues, frente a la aparente antinomia nos queda la siguiente salida: puesto que las dos proposiciones en conflicto pueden ser verdaderas al mismo tiempo si las consideramos desde puntos de vista distintos, puede ser verdad que, por una parte, todas las cosas del mundo sensible sean enteramente contingentes y no posean, por tanto, más que una existencia empíricamente condicionada, mientras que, por otra, exista también una condición no empírica de toda la serie, esto es, un ser necesario incondicionado. Pues, éste, en cuanto condición inteligible, no formaría parte de la serie como miembro de la misma (ni siquiera como miembro supremo), ni convertiría en empíricamente incondicionado alguno de los miembros de la serie, sino que dejaría todo el mundo sensible en su existencia empíricamente condicionada, que es la propia de cada uno de sus miembros. Así, pues, este modo de dar a

los fenómenos una existencia incondicionada como fundamento se distinguirá de la causalidad empíricamente incondicionada (de al libertad), por el hecho de que, en el caso de la libertad, la cosa misma pertenecía en cuanto causa (*substantia phaenomenon*), a la serie de condiciones y sólo su *causalidad* era concebida como inteligible. Aquí, en cambio, el ser necesario tiene que ser pensado como completamente exterior a la serie del mundo sensible (como *ens extramundanum*) y como puramente inteligible; lo cual es el único modo de evitar que el ser necesario se halle él mismo sometido a las leyes de la contingencia y a la dependencia de todos los fenómenos.¹³⁶

En el mundo de los sentidos, entonces, se dan únicamente objetos condicionados y contingentes, pero ello no se contradice con la existencia de un ser necesario que sea el sustento de todos esos objetos contingentes, es decir, un ser necesario que sea el fundamento último de todos los fenómenos que somos capaces de experimentar. El mundo fenoménico es determinado por las facultades subjetivas, la Sensibilidad y el Entendimiento, pero no es nada más que un mundo de apariencias subjetivas, el trasfondo, en cambio, de esas apariencias, el verdadero origen de ellas, no está situado en las fuentes subjetivas sino en un ser que sobrepasa el mundo de los sentidos. Kant fue prudente e indico en varias ocasiones que la solución ofrecida para la antinomia no es una demostración de la existencia de tal ser sino simplemente una demostración de que dicha existencia no puede considerarse imposible por el hecho de que todo aquello que conozcamos sea contingente y condicionado. Nuestro autor reitera que de ese objeto trascendental que es el ser supremo nada nos está permitido saber, sin embargo, es fácil notar que en la solución a la antinomia –lo mismo que en otros pasajes– sutilmente se introduce una caracterización de ese ser supremo desconocido, se le caracteriza como un ser *inteligible*. Tal parece que la herencia racionalista que portaba Kant aflora una vez más en la *Crítica de la razón pura*, y el ser necesario es considerado una existencia inteligible

¹³⁶ *Ibid.* p. 379: “Also bleibt bei der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr sein können, so daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirisch bedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Wesen, stattfindet. Denn dieses würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehören und auch kein Glied der Reihe empirisch unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empirisch bedingten Dasein lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Dasein den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirisch unbedingten Causalität (der Freiheit) im vorigen Artikel unterscheiden, daß bei der Freiheit das Ding selbst als Ursache (*substantia phaenomenon*) dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörte und nur seine *Causalität* als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Wesen ganz ausser der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 480.

que da sustento a todo cuanto es posible conocer. El razonamiento que condujo a nuestro filósofo a esta conclusión no puede ser otro que aquel, tan despreciado ya por él mismo, según el cual se pasa de la negación de algo a la afirmación de lo que se considera su opuesto sin tomar en cuenta el inmenso campo abierto que deja una simple negación. Así, concluyó Kant que si el ser necesario no podía pertenecer al mundo de los sentidos podría encontrarse en el ámbito de lo meramente inteligible, puesto que fuera de la sensibilidad y la inteligencia nada más le es dado al ser humano. Pero, ¿acaso no mostró Kant en la propia antinomia que cuando hay dos tesis contrapuestas quizá ninguna sea la correcta? ¿Es la única alternativa, entonces, que aquello que no pueda pertenecer al mundo sensible tenga lugar en el inteligible? Seguramente no, pero Kant lo creyó así. Y en la consideración de la posible existencia inteligible de un ser supremo tiene lugar una filosofía en la que, pese a negarse sistemáticamente nuestra capacidad de conocer cualquier cosa de dicho ser, la injerencia del mismo en la vida humana es descrita como siendo de la mayor significación; lo cual quedará claro en el capítulo siguiente, cuando nos ocupemos de la teología moral.

La solución a la antinomia a través del idealismo trascendental, es decir, a través de la consideración del mundo sensible como un simple conjunto de fenómenos, no afirma la existencia del ser supremo pero nos dice cómo tal existencia resulta posible, e incluso nos da datos acerca de esa posible existencia, a saber, que es inteligible y tiene poder causal; esto último en un área bien precisa, la de los fines. Kant no es muy explícito al respecto pero ello queda claro cuando dice:

Por el hecho de admitir un ser puramente inteligible no queda afectado el uso empírico de la razón (con respecto a las condiciones de la existencia en el mundo sensible), sino que, de acuerdo con el principio de la completa contingencia, va desde condiciones empíricas a otras condiciones superiores que siguen siendo igualmente empíricas. Y menos aún excluye este principio regulador la hipótesis de una causa inteligible que no se halle en la serie, cuando nos referimos al uso puro de la razón con respecto a los fines, ya que esa causa no significa entonces más que el fundamento trascendental y desconocido de la posibilidad de una serie sensible en general.¹³⁷

¹³⁷ *Ibid.* p. 381: “Der empirische Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Bedingungen des Daseins in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines bloß intelligibelen Wesens nicht afficirt, sondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit von empirischen Bedingungen zu höheren, die immer eben sowohl empirisch sind. Eben so wenig schließt aber auch dieser regulative Grundsatz die Annehmung einer intelligibelen Ursache, die nicht in die Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Zwecke) zu thun ist. Denn da bedeutet jene nur den für uns bloß transscendentalen und unbekanntem Grund der möglichkeit der sinnliche Reihe überhaupt, [...]” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 483.

Una causa inteligible y necesaria del mundo de los sentidos es la hipótesis de la que nos permite proveernos la solución crítica a la antinomia de la razón pura. Una hipótesis que no se contradice con el hecho de que nuestro filósofo haya expresado en repetidas ocasiones que las ideas trascendentales no son más que exigencias que la Razón impone al Entendimiento en orden a conseguir el mayor y más armónico desempeño de las funciones de éste, la máxima unidad de los conocimientos. El punto clave del asunto es que aquello que desde cierta perspectiva es tan sólo una función subjetiva de la Razón, desde otra puede ser también el correlato de algo existente en sí mismo. Veremos con más detalle este asunto luego de exponer la otra inferencia de la razón que nos habla de un ser supremo: el ideal de la razón.

5.4.2 El ideal de la razón, refutación del concepto racionalista de Dios

La última inferencia dialéctica conduce a lo que Kant denomina el ideal de la razón pura. Es difícil creer que esta inferencia sea tan natural a la razón humana como nuestro autor pretendió. Preguntas a las que se trata de responder en la antinomia, como las de si el mundo tiene límites o hay en él una causa primera, surgen seguramente ante cualquier ser humano con un poco de curiosidad, y el enredo en que éste se encontraría al tratar de darles respuesta quizá sea inherente a su propia naturaleza, pero la inferencia dialéctica que conduce al ideal de la razón pura difícilmente puede ser un pensamiento que surja de manera natural a cualquier mente. Se trata más bien de una inferencia dialéctica surgida en el restringido ámbito de la academia, y el argumento de Kant a este respecto no es otra cosa que una enérgica refutación de esa noción escolar. A diferencia de lo que ocurre con las otras inferencias dialécticas, en el ideal de la razón pura no se exige la culminación de una serie en algo que sea incondicionado sino que se exige un conglomerado incondicionado que sirva de base a todo lo posible. Tal es el concepto de un ser realísimo o Dios, desde una perspectiva racionalista.

Esta inferencia surge de la forma del silogismo disyuntivo, aquel que dice: “A o B” y “no B”, por lo tanto “A”. Pero se trata de un empleo particular de esta forma del silogismo, empleo en el que se demuestra un cierto supuesto teórico implicado en la inferencia. Se trata del uso de tal forma como un principio de determinación de los objetos, Kant lo describe de la siguiente manera:

En relación con lo que no se halla contenido en él, todo *concepto* es indeterminado y está sometido al principio de la *determinabilidad*, según el cual sólo uno de *cada par* de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede convenir al concepto. Este principio se basa en el de contradicción y es, consiguientemente, un principio meramente lógico que prescinde de todo contenido cognoscitivo y no atiende más que a la forma lógica del conocimiento.

Pero toda *cosa* se halla igualmente, desde el punto de vista de su posibilidad, sometida al principio de la *completa determinación*, según el cual, de entre *todos los predicados posibles* de las *cosas*, en la medida en que sean confrontados con sus contrarios, a dicha cosa tiene que convenirle uno de cada par. Este principio no se basa simplemente en el de contradicción, ya que, además de considerar la relación entre dos predicados opuestos, tiene en cuenta la relación de cada cosa con la *posibilidad global* en cuanto conjunto de todos los predicados de las cosas en general; y al presuponer tal posibilidad global como una condición *a priori*, el principio representa cada cosa como si derivara su propia posibilidad del grado en que participa de esa misma posibilidad global.¹³⁸

Únicamente en consideración a este principio de la completa determinación es como puede tener lugar la inferencia dialéctica de la que ahora tratamos, esto es, únicamente si se intenta perseguir la determinación de una cosa conforme a la regla de no contradicción entre predicados es que la Razón cae en la ilusión de suponer la existencia objetiva de un ser que sea el fundamento de toda posibilidad. Pero este principio de la completa determinación de las *cosas* –que, como Kant subraya, no es una simple fórmula lógica sino que maneja contenidos cognitivos– presupone la creencia de que la posibilidad de las cosas, su esencia misma, se configura de manera lógica. Es decir, se presupone que las *cosas* reales se dan primordialmente como entidades inteligibles. Lo cual se encuentra lejos de ser el punto de partida de una mente ordinaria, al menos en nuestros días. Se trata en vez de eso de una suposición teórica surgida del racionalismo o alguna doctrina anterior y que Kant sostuvo explícitamente como válida en el texto de la *Deutlichkeit*. El descubrimiento kantiano del carácter dialéctico de esta inferencia representa una refutación teórica

¹³⁸ *Ibid.* p. 385: “Ein jeder *Begriff* ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatz der *Bestimmbarkeit*: daß nur eines von *jeden zwei* einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht und daher ein bloß logisches Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt und nichts als die logische Form derselben vor Augen hat.

Ein jedes *Ding* aber seiner Möglichkeit nach steht noch unter dem Grundsatz der *durchgängigen Bestimmung*, nach welchem ihm von *allen möglichen* Prädicaten der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegentheilen vergleichen werden, eines zukommt muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet außer der Verhältniß zweier einander widerstrebenden Prädicate jedes Ding noch im Verhältniß auf die *gesamte Möglichkeit*, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt, und indem es solche als Bedingung *a priori* voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Antheil, den es an jener gesammten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 487.

enmarcada en el bien definido contexto del racionalismo; pero al mismo tiempo representa un paso más en la evolución del propio pensamiento kantiano.

Ahora bien, ya que nos hemos situado correctamente en el contexto de la determinación de los objetos a partir del principio de contradicción, resulta sencillo comprender la inferencia dialéctica que Kant saca a la luz. La cita anterior lo deja perfectamente claro: a cada objeto tiene que corresponderle un predicado de cada par de predicados contrapuestos posibles. Sólo conociendo cada par de predicados contrapuestos y verificando cuál de ellos corresponde a un objeto podríamos conocer la total determinación de éste. Pero al creer que un objeto existente está efectivamente determinado de tal forma absoluta tiene que suponerse que existe también una totalidad de predicados, pues, si no la hubiera, el objeto nunca podría estar completamente determinado. Esa totalidad es el incondicionado que la Razón exige al Entendimiento respecto de todo condicionado, es decir, de todo objeto existente. De ahí surge la misma incongruencia que en las demás inferencias dialécticas, pues ese incondicionado que es la totalidad de los predicados no puede ser objeto de experiencia, ya no digamos empírica, sino de ninguna clase. En otras palabras, la totalidad de los predicados no puede darse en el mundo empírico ni alcanzarse con el simple pensamiento. No obstante que la Razón se forme la idea o, mejor, el ideal, de esa absoluta totalidad de los predicados.

Explicando diversas características que deberían hacer coherente la idea de esa totalidad de los predicados Kant consigue mostrar que tal idea es la de Dios. Explica, por ejemplo, que las negaciones no son algo en sí mismo sino sólo la ausencia de una realidad y que, dejando las negaciones fuera, lo que nos queda es un “sustrato trascendental” que puede concebirse como el todo de la realidad. El concepto de aquello que posee todas las realidades es el de el *ser realísimo* (*ens realissimum*), mismo que refiere no ya al conglomerado de predicados sino a una cosa en sí misma. Cambiar una totalidad de predicados por una cosa en sí misma que posee todas las realidades, es el aspecto más característico de la inferencia dialéctica del ideal de la razón pura, aspecto al que Kant hace referencia diciendo que “también se representa mediante esa posesión de toda realidad el concepto de una *cosa en sí misma* como completamente determinada”¹³⁹. Se trata de una

¹³⁹ *Ibid.* p. 388: “Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines *Dinges an sich selbst* als durchgängiges bestimmt vorgestellt.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 490.

hipostasiación mediante la cual concluimos la existencia de **un ser**. Explica también nuestro filósofo que cada objeto determinado, al tener ciertas realidades y carecer de otras, sería una copia imperfecta del ser realísimo; y que el concepto de aquello que es el arquetipo de todos los seres derivados es el de el *ser originario*. Y, del mismo modo, explica que:

En la medida en que ningún [ser] se halla por encima de él, se denomina *ser supremo (ens summum)* y en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él, *ser de todos los seres (ens entium)*.¹⁴⁰

Y continúa luego Kant:

Ahora bien, si seguimos hasta más allá esta nuestra idea, hipostasiándola, podremos, mediante el mero concepto de la realidad suprema, calificar al ser originario de uno, simple, omnisuficiente, eterno, etc.; en una palabra, podremos determinarlo en su plenitud incondicionada con todos los predicamentos. El concepto de semejante ser es el de *Dios*, concebido en sentido trascendental.¹⁴¹

El ideal de la razón pura es nada menos que el concepto mismo de Dios, pero este ideal, al igual que todas las otras ideas trascendentales tiene únicamente una función regulativa del uso del Entendimiento. La Razón exige el incondicionado de la posibilidad de todos los objetos, y, de ese modo, obliga a que el Entendimiento prosiga indefinidamente en la determinación de sus objetos de conocimiento. Tal es la función de este ideal de la razón, tal es su utilidad. Pero no es esta utilidad la que habitualmente se asocia con el concepto del ser supremo, con éste se asocia la existencia efectiva y objetiva de un verdadero Dios. Kant lo supo bien, su tarea, sin embargo, fue demostrar que la función regulativa es lo único que corresponde al ideal de la razón y que si se llega a afirmar la existencia objetiva de un ser que *encarne* el ideal es únicamente debido a una ilusión. Así explica nuestro filósofo el origen tal ilusión:

Si hipostasiamos esta idea del conjunto de toda la realidad se debe a que la unidad *distributiva* del uso del entendimiento en la experiencia es transformada dialécticamente en la unidad *colectiva* de un todo de la experiencia y a que concebimos ese todo del fenómeno como una cosa singular que contiene en sí toda la realidad empírica. Luego, por medio de la

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 389: “[...] so fern es keines über sich hat, das *höchste Wesen (ens summum)*, und so fern alles als bedingt unter ihm steht, das *Wesen aller Wesen*, gennant.” Para la traducción *vid. ibid.* p. 492.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 390: “Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges, u. s. w., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von *Gott*, in transscendentalem Verstande gedacht.” Para la traducción, *idem*.

mencionada subrepción trascendental se confunde esa cosa particular con el concepto de una cosa que se halla en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente.¹⁴²

El Entendimiento reduce lo diverso de la intuición a la unidad de una conciencia, tal es su función más importante, pero la Razón, en un proceso dialéctico que le es natural, confunde esa unidad producida por el Entendimiento con una unidad existente que comprendería todo lo real. En otras palabras, la ilusión consiste en creer que la unidad subjetiva producida por el Entendimiento a través de las condiciones que impone a sus objetos es a su vez una unidad objetiva determinada por las propiedades de las cosas en sí mismas, esto es, de cosas cuya existencia sea independiente del sujeto. Como todo lo que aparece en una experiencia tiene que pertenecer a una sola conciencia se asume que todo lo real tiene que pertenecer a una unidad que sea real también, justo en la misma manera en que, por el hecho de que todo lo que experimentamos sensiblemente se da en relaciones espaciotemporales, se asume que todo lo existente –aun sin que hubiera un sujeto que lo conociera– se da en el tiempo y el espacio. Al pensar que la unidad subjetiva producida por el Entendimiento es una unidad objetiva de la realidad, una unidad independiente de cualquier sujeto y subsistente por sí misma, se concluye que esa máxima unidad de la realidad es el ser realísimo, el origen de todos los seres, etc., se concluye que es Dios –al menos desde la perspectiva del racionalismo. En ello consiste la máxima ilusión de la mente especulativa, en tomar lo subjetivo por objetivo, en tomar lo que es una simple determinación de nuestro modo de ser como si fuera una determinación efectiva de todo lo que es; aunque jamás sepamos si en verdad algo *es* más allá de las fronteras de nuestra subjetividad ni *cómo es*. La máxima ilusión de la razón consiste en tomar por un Dios lo que no es más que la propia conciencia.

6. Los límites del sujeto y la “existencia” de un ser supremo

¹⁴² *Ibid.* p. 392: “Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, kommt daher: weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *collective* Einheit eines Erfahrungsanzahlens dialektisch verwandeln und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn vermittelt der schon gedachten transscendentalen Subreption mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergiebt.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 494.

El fin que Kant consiguió en la *Estética trascendental* fue demostrar que el tiempo y el espacio son únicamente condiciones subjetivas de la sensibilidad. La *Lógica trascendental*, por su parte, tuvo como meta demostrar que las categorías o conceptos puros del Entendimiento son funciones propias de la mente humana dirigidas a someter lo diverso de la intuición a la unidad de una conciencia. Finalmente, en la *Dialéctica trascendental* se demuestra que las ideas trascendentales son también funciones subjetivas encargadas de dirigir el uso del Entendimiento hacia su mayor desempeño, a pesar de que, por la naturaleza misma de la Razón, se asuma, sin fundamento, la existencia objetiva, real en sí misma, del referente preciso de esas ideas trascendentales. Ante esto, podemos concebir la *Crítica de la razón pura* como un gran argumento que dice:

P1. La sensibilidad es subjetiva.

P2. El pensamiento es subjetivo.

C. El concepto de la realidad suprema sensible e intelectual es un concepto que se forma a partir de lo meramente subjetivo, por lo cual su validez se limita a ese campo.

Este concepto de la realidad suprema, en su limitación a la esfera del sujeto racional, nos dice Kant, no es gratuito ni estéril, sino que cumple la función de propiciar el máximo desempeño de las facultades racionales. De este modo se forma la noción de un sujeto perfectamente organizado, un sujeto que es un sistema funcional en el que todo armoniza desarrollando sus funciones propias. Pero tal es un sujeto que nos da la impresión de estar encerrado sobre sí mismo, pues lo que conoce como real en el mundo empírico es una determinación suya, lo mismo que aquello que cree real por encontrarlo con el puro pensamiento, a saber, Dios. Parece no haber más que fenómenos y determinaciones de la propia conciencia. Pero tal perspectiva es equivocada. Pues Kant quiso resaltar lo que se esconde detrás de ese gran argumento que en una primera impresión representa la *Crítica*. Esta parte oculta puede ser expresada mediante otro argumento que se corresponde con el anterior como su parte negativa:

P1. Si la sensibilidad es subjetiva, entonces lo que no es subjetivo no es sensible.

P2. Si el pensamiento es subjetivo, entonces lo que no es subjetivo no es pensable.

C. El concepto de la realidad suprema, entendido como el concepto de algo que es objetivo, subsistente en sí mismo y absolutamente independiente del sujeto, es el concepto de algo que no puede ser ni sensible ni inteligible, algo que nos es absolutamente desconocido.

Con ello conseguimos la referencia negativa, única referencia posible, a una “realidad” que sobrepasa a ese sujeto sistemáticamente organizado, una “realidad” no determinada por el espacio ni por el tiempo, una “realidad” en la que las leyes de los fenómenos que conocemos no tienen validez, una “realidad”, finalmente, en la que pueda tener cabida la “existencia” de un ser supremo ajeno por completo a las determinaciones subjetivas que dan forma al mundo de los sentidos y al pensamiento¹⁴³. Lo que Kant hizo es abrir la posibilidad a una negación radical del antropomorfismo en la teología, a partir de la demostración de cuán basta es la extensión perteneciente al sujeto racional.

Nuestro filósofo se dio cuenta del ensanchamiento de la “realidad” que su descripción negativa abre, pero se preocupó más por mostrar a sus contemporáneos y a sí mismo la imposibilidad del conocimiento teórico acerca de Dios y cómo el presunto conocimiento de dicho ser, que tuvieron por válido, no es más que un engaño de la Razón. En esta tónica, ofrece una refutación para todas las demostraciones conocidas de la existencia de Dios, consistente en señalar cómo es que en todas ellas se comete el error de asignar existencia objetiva a un simple concepto. Sin embargo, para nosotros es más importante esclarecer la posición de Kant en torno a esa “realidad” que sobrepasa los límites de la subjetividad humana –bastante extendidos, por cierto– que recuperar los argumentos de dichas refutaciones

La insistencia de nuestro filósofo es mucha sobre este punto: de Dios no podemos conocer nada, el concepto que tenemos de él no es más que el ideal surgido de una ilusión, mismo que, por otra parte, cumple una función regulativa del uso del Entendimiento. Pero, como ya hemos mostrado, además de esta perspectiva, los argumentos de Kant arrojan la otra según la cual algo se da más allá de los límites de la mera subjetividad; todo ello conduce a que nuestro filósofo pueda decir sin reparo lo siguiente:

Si alguien (con la vista puesta en una teología trascendental) pregunta, *en primer lugar*, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión de este mismo mundo según reglas generales, la respuesta es la siguiente: *sin duda*. En efecto, el mundo es una suma de fenómenos; éstos tienen que poseer, pues, algún fundamento trascendental, es decir, algún fundamento que sólo es pensable por el entendimiento. Si, *en segundo lugar*, la pregunta es si ese ser es sustancia, de la mayor realidad, necesario, etc., respondo: *esta pregunta no tiene significado alguno*, ya que las categorías mediante las cuales trato de hacerme un concepto de semejante objeto no poseen otro uso que el empírico [...]. Si, *en*

¹⁴³ Utilizamos el término “realidad” para distinguir la que aquí se explica respecto de la realidad del mundo empírico que manifiesta la operación de la categoría de la realidad, categoría y mundo empírico que nada tienen que ver con la “realidad” de la que ahora tratamos.

tercer lugar, se pregunta, finalmente: ¿no nos está permitido al menos pensar ese ser distinto del mundo *por analogía* con los objetos de la experiencia?, la respuesta es: *desde luego*, pero sólo como objeto en la idea, no en la realidad, es decir, sólo en la medida en que tal objeto representa un sustrato, desconocido para nosotros, de la unidad sistemática, orden y finalidad de la organización del mundo [...].

¿Podemos, pues –se seguirá preguntando–, suponer un creador del mundo que sea único sabio y omnipotente? *Sin ninguna duda*. Y no sólo podemos, sino que *tenemos que suponerlo*. Ahora bien, ¿extendemos así nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ningún modo*, ya que nos hemos limitado a suponer un algo (un mero objeto trascendental) del que no poseemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo.¹⁴⁴

Afirmaciones como las anteriores conducen fácilmente a que quien se enfrente a los complicados argumentos de la *Crítica* termine por vacilar a la hora de decidir si acaso Kant creía seriamente en la “existencia” efectiva –más allá de los límites de la subjetividad– de ese supremo creador del mundo. Pues se trata aparentemente de una encrucijada en la que hay que optar por un camino u otro: o “existe” ese ser supremo o sólo se da un simple y subjetivo ideal regulador. Todo indica que Kant creyó en la “existencia” de ese ser supremo al mismo tiempo que sostuvo la operación netamente subjetiva de un ideal regulador de las funciones del Entendimiento al que la Razón confunde con Dios. Esta posición ambivalente es muy difícil de comprender para una mente común, y no tan común. La tendencia general conduce a afirmar o bien el carácter meramente ficticio del ideal de la razón pura o bien su carácter real, pero no una combinación de ambos. Esta dificultad puede verse claramente reflejada en los contrapuestos puntos de vista correspondientes a dos de los más destacados estudiosos de la obra kantiana en el siglo pasado, nos referimos a Hans Vaihinger y Erich Adickes.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 457: “Fragt man denn also (in Absicht auf eine transscendentale Theologie) *erstlich*: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: *ohne Zweifel*. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transscendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer, Grund derselben sein. Ist *zweitens* die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig u. s. w. sei: so antworte ich, *daß diese Frage gar keine Bedeutung habe*. Den alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche [...]. Ist endlich *drittens* die Frage ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach eine *Analogie* mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen: so ist die Antwort: *allerdings*, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist [...].

Auf solche Weise aber *können* wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? *Ohne allen Zweifel*; und nicht allein dies, sondern wir *müssen* einen solchen voraussetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? *Keinesweges*. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloß transscendentalen Gegenstand).” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 562.

Vaihinger es reconocido como uno de los fundadores del ficcionalismo moderno, elaboró una filosofía propia pero fundada en cierta interpretación de la obra kantiana. Interpretación según la cual el ideal de la razón pura, lo mismo que las demás ideas de la razón, es únicamente una ficción heurística. De esta interpretación surgió su doctrina filosófica que podemos nombrar con el título de su más famosa obra: la filosofía del “como si”. En clara alusión al dicho kantiano de que debemos proceder *como si* fuéramos libres, *como si* hubiera un Dios, etc., Vaihinger dio ese título a una obra en la que da cuenta de lo que, según él, son las ficciones que el ser humano acepta voluntariamente para dotar de sentido una realidad que por sí misma no lo tiene. Dios no es, desde esta perspectiva, más que una simple ficción. Una ficción cuya propiedad más importante y característica es la utilidad. Vaihinger reunió una colección de fragmentos de la *Crítica* en los que se acentúa la función regulativa del ideal de la razón, cabe decir que fue cuidadoso en no incluir aquellos en los que una perspectiva realista se insinúa, a no ser para señalarlos como pasajes en los que se *oscurece* el sentido de la obra kantiana. En este contexto expresa, por ejemplo, haciendo referencia a la manera en que según Kant nos está permitido pensar al ser supremo –esto es, como objeto en la idea– lo siguiente:

Y de este “objeto en la idea” se dice posteriormente que sirve para “*buscar*, bajo su guía, la cohesión de los objetos de la experiencia en general” (ficción heurística). Y se continúa diciendo: “*Aunque*” las ideas no pueden ser vinculadas a ningún objeto, son “*a pesar de ello*” útiles como reglas del uso empírico del entendimiento, pues es una “máxima necesaria de la razón el conducirse por dichas ideas”. Por tanto, en pocas palabras: *aunque* estas ideas carecen de un objeto (y son, en este respecto, falsas), son valiosas *a pesar de ello* –se trata de auténticas ficciones en nuestro sentido.¹⁴⁵

Una interpretación opuesta a la anterior es la sostenida por Erich Adickes, quien hace resaltar los argumentos realistas de la *Crítica*. Su lectura de la obra kantiana se centra no en el papel regulativo de las ideas sino en la existencia *transubjetiva* de las llamadas ‘cosas en sí’. Las fronteras de la subjetividad no permiten que conozcamos algo que no sea un simple fenómeno. El mundo empírico y nuestra propia conciencia, el pensamiento por

¹⁴⁵ Vaihinger, Hans *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*. Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1927, p. 630: “Und von diesem “Gegenstand in der Idee” heisst es dann nachher, er diene dazu, “unter seiner Leitung die... Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt zu *suchen*”; [heuristische Fiktion]. Weiter heisst es: “*obgleich*” die Ideen auf keinen Gegenstand bezogen werden können, seien sie “*dennoch*” als Regeln des empirischen Verstandesgebrauches nützlich, ja es sei “eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren”. Also kürzer: *obgleich* diese Ideen gegenstandslos (und in dieser Hinsicht falsch) sind, sind sie *dennoch* wertvoll –sie sind echte Fiktionen in unserem Sinne.” La traducción es del autor de la presente tesis.

medio de conceptos, están determinados por las capacidades meramente subjetivas humanas y no dan lugar más que a fenómenos y al conocimiento de los mismos, único conocimiento que podemos tener. Sin embargo, hay un aspecto que Kant jamás perdió de vista, es el siguiente: si bien es cierto que tiempo y espacio son formas subjetivas de la intuición, la diversidad que se presenta a través de estas formas subjetivas, lo diverso de la intuición, no es producido por la Sensibilidad misma (en tanto que facultad subjetiva) sino que le es dado. Recuérdese que según Kant la intuición humana es sensible y no intelectual, lo cual implica que no puede producir sus propios objetos sino sólo ser afectada por ellos. Adickes resalta este hecho de la filosofía kantiana y combate las interpretaciones erróneas que la hacen ver como un idealismo radical. El origen de las afecciones a la sensibilidad, el trasfondo de los simples fenómenos determinados subjetivamente, es aquello a lo que Kant llamó “cosa en sí” o “cosas en sí”. Lo cierto es que nuestro filósofo utilizó siempre esta expresión haciendo énfasis en que nada podemos saber de tales cosas en sí. Ahora bien, de acuerdo con la interpretación que hace Adickes del texto kantiano, dichas cosas en sí que son el origen de las afecciones de la sensibilidad existen efectivamente y de modo transubjetivo, es decir, más allá de las fronteras de la subjetividad. Así lo expresa Adickes en las conclusiones de su texto *Kant y la cosa en sí*:

La existencia transubjetiva de una pluralidad de cosas en sí que afectan nuestro Yo fue para Kant, durante todo el periodo crítico, una absoluta obviedad nunca puesta en duda, debido al particular tipo de sus vivencias, coloreadas por un fuerte realismo. Esto último le permitió ver en la materia *a posteriori* de los fenómenos un poder trascendente ajeno a él, y, así, esa materia fue para él un testigo, sí, una manifestación, de algo existente en sí mismo. No encontró dificultad en hallarse en posesión de conclusiones en las que se regresa del fenómeno como efecto a lo trascendente como causa; pero a esto trascendente le opuso de inmediato y con mayor empeño lo siguiente: con respecto a su ser [Wesen] es ciertamente incognoscible, mas con respecto a su existencia [Dasein] es indudable.¹⁴⁶

Ahora bien, hemos visto que, de acuerdo con Kant, aquello que da sustento a y es el origen de todos los fenómenos, aquello que existe en sí mismo y es, por tanto,

¹⁴⁶ Adickes, Erich *Kant und das Ding an sich*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1977, p. 156: “Die transubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, war für Kant während seiner ganzen kritischen Zeit eine nie bezweifelte, absolute Selbstverständlichkeit, die auf der besonderen, stark realistisch gefärbten Art seines Erlebens beruhte. Letztere ließ ihn im aposteriorischen Stoff der Erscheinungen eine ihm fremde, transzendente Macht spüren, und so wurde ihm dieser Stoff zu einem Zeugen, ja! zu einer Manifestation von etwas an sich Seiendem. Er tastete sich nicht etwa erst mühsam and der Hand von Rückschlüssen von den Erscheinungen als Wirkungen zum Transzendenten als Ursache zurück, dieses trat ihm vielmehr in jenen unmittelbar entgegen, seinem Wesen nach zwar unerkennbar, seinem Dasein nach aber in keiner Weise zweifelhaft.” La traducción es del autor de la presente tesis.

absolutamente distinto del mundo (de los fenómenos), no es otra cosa que lo que habitualmente se comprende como un Dios, al menos en el contexto kantiano. Ese sustrato necesario y real en sí mismo del mundo fenoménico llega incluso ser considerado como un creador supremo, mismo que, en palabras de Kant no sólo puede sino que tiene que ser supuesto. Lo cual quiere decir que si se afirma la “existencia” efectiva, transubjetiva, de las cosas en sí mismas se afirma también la “existencia” de un ser supremo, aunque no sepamos cuál sea la relación que guarde este ser único con una multiplicidad de cosas en sí mismas, ni sepamos absolutamente nada de lo que sea en sí mismo. La interpretación realista de la filosofía kantiana conduce inevitablemente a un realismo en la teología, eso sí, un realismo bien afirmado en la posición de nuestra absoluta ignorancia respecto del ser supremo.

Ni Vaihinger ni Adickes tuvieron la mejor interpretación. Una interpretación más correcta de la obra kantiana tiene que incluir un poco de realismo y un poco de ficcionalismo. Pues el hecho es que Kant creyó en la “existencia” de una “realidad” en sí misma, ajena al conocimiento humano, al mismo tiempo que demostraba la operación meramente subjetiva de una función de la Razón, encargada de dar orden y unidad al conocimiento, función que ilusoriamente conduce a la afirmación de la existencia objetiva de cierto ser en sí mismo. El ideal regulativo de la Razón es una simple función subjetiva, que por su natural proceder conduce a la elaboración de ficciones útiles, pero más allá de la subjetividad y sus funciones aún resta lugar para la “existencia” de un ser supremo del que nada podemos saber. Esta posición ambivalente de Kant resulta difícil de entender porque puede incluso parecer contradictoria, pero no lo es.

El origen de la dificultad se halla en la intención que tuvo Kant de combatir el dogmatismo racionalista. Nuestro filósofo quiso demostrar que el concepto de Dios formado por los racionalistas era una simple ficción surgida de la operación subjetiva de la razón, pero aún tuvo él mismo un concepto de Dios que pretende remitir a un ser que sobrepasa todos los límites de la subjetividad. La interpretación de su obra hubiera sido más sencilla para nosotros si en vez de decírsenos que el ideal de la razón pura es el concepto de Dios, se nos hubiera dicho que hay una función de la Razón, el ideal, que condujo al racionalismo a formarse cierto concepto de Dios; señalando al mismo tiempo que hay otro concepto de Dios que remite a un ser existente extrasubjetivamente del que nada sabemos,

sea que en verdad se dé tal existencia o no. Las raíces doctrinales de Kant dieron lugar a su posición ambivalente tan difícil de comprender. Su vínculo con el racionalismo era demasiado fuerte como para simplemente dejarlo de lado y comenzar una doctrina completamente nueva. Lo que ocurrió en vez de eso fue que se propició la gestación de un pensamiento radicalmente nuevo en el interior del viejo cascarón teórico del racionalismo.

La postura de la *Crítica*, en relación con el concepto de Dios, no es la última adoptada por Kant, la ambivalencia ahí mostrada tuvo que ser resuelta posteriormente. Sin embargo, el lazo con el racionalismo en el periodo crítico era aún lo suficientemente fuerte como para dar lugar a una ontología semejante a la de sus escritos tempranos. Los textos indican que nuestro filósofo consideró esa “realidad” en sí misma como una de tipo intelectual y operante según leyes de la causalidad, siendo el ser supremo o su mente quizá el fundamento último de todo. Kant conservó el concepto de una realidad extrasubjetiva, y de un ser supremo originario de la misma, idéntico al que tuvo en el periodo precrítico; conservó la misma estructura ontológica que ya había esbozado en repetidas ocasiones, pero con una adición crítica muy importante, a saber, la plena conciencia de que un verdadero conocimiento de esa “realidad” es imposible. Con ello dio lugar a una cierta descripción del ser supremo *por analogía*, es decir una descripción en la que se hacen afirmaciones respecto de ese ser pero especificando siempre que no se afirma lo dicho de tal ser en sí mismo sino en la idea. La demarcación de los extendidos límites de la subjetividad, demarcación también de los límites de conocimiento, planteada por Kant en la *Crítica* tiene, sin embargo, repercusiones más allá de lo que nuestro filósofo alcanzó a vislumbrar en ese periodo. Pues tal demarcación significa una absoluta incompetencia para poseer cualquier conocimiento de una “realidad” que sobrepase al sujeto, formular analogías de esa realidad con la experiencia subjetiva es un camino vedado, no por intransitable sino porque carece de salida. Lo único que puede expresarse de aquello que sobrepasa el ámbito de la subjetividad se expresa de forma negativa: no espacial, no temporal, no gobernado por leyes causales, etc. Pero cualquier caracterización positiva resulta en una simple ficción antropomorfa. No obstante, decimos, Kant se dio a sí mismo la autorización –y nos la ofreció a nosotros– de comprender aquello que sobrepasa la subjetividad humana *por analogía* con los objetos del mundo empírico, como lo muestra la cita transcrita un poco antes y de la que ahora repetimos un fragmento:

¿No nos está permitido al menos pensar ese ser distinto del mundo *por analogía* con los objetos de la experiencia?, la respuesta es: *desde luego*, pero sólo como objeto en la idea, no en la realidad, es decir, sólo en la medida en que tal objeto representa un sustrato, desconocido para nosotros, de la unidad sistemática, orden y finalidad de la organización del mundo [...].

¿Podemos, pues –se seguirá preguntando–, suponer un creador del mundo que sea único sabio y omnipotente? *Sin ninguna duda*. Y no sólo podemos, sino que *tenemos que suponerlo*. Ahora bien, ¿extendemos así nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ningún modo*, ya que nos hemos limitado a suponer un algo (un mero objeto trascendental) del que no poseemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo.¹⁴⁷

Aunque carezca de todo fundamento racional, la permisión de pensar al ser supremo *por analogía* con los objetos de experiencia, es lo que da lugar a una nueva expresión kantiana en torno a la divinidad: la teología moral. Se trata de un intento por llenar el inmenso vacío ante el cual nos deja la consideración de una “realidad” en sí misma que sobrepasa absolutamente el ámbito de lo subjetivo, el inmenso vacío que representa para nosotros la referencia únicamente negativa a esa “realidad”. En el capítulo siguiente nos ocuparemos de ese intento que es la teología moral, por lo pronto hay que decir que sin la licencia que Kant otorga para tener un pensamiento analógico en torno al ser supremo, la teología kantiana habría llegado a su fin con la *Crítica*. Pues el resultado de ésta, como hemos visto, es una completa demarcación de los límites de la subjetividad, dentro de los cuales aun las ideas trascendentales tienen lugar; lo que se halle más allá de la subjetividad queda expuesto tan sólo como algo absolutamente desconocido, una incógnita, la mayor y más importante de todas.

7. Conclusión

¹⁴⁷ *Op. cit.* p. 457: “Ist endlich *drittens* die Frage ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach eine *Analogie* mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen: so ist die Antwort: *allerdings*, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist [...]. Auf solche Weise aber *können* wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? *Ohne allen Zweifel*; und nicht allein dies, sondern wir *müssen* einen solchen voraussetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? *Keinesweges*. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloß transscendentalen Gegenstand).” Para la traducción, *vid. Op. cit.* p. 562.

En las páginas anteriores hemos mostrado que en la *Crítica de la razón pura* llega a un punto mayor de desarrollo el proceso de subjetivización comenzado en la *Dissertatio* de 1770. El tiempo y el espacio son explicados como la determinación de una facultad subjetiva, la Sensibilidad. Lo cual se traduce en la afirmación de que al ser supremo no pueden pertenecerle determinaciones de carácter espaciotemporal. Lo conocido en el mundo sensible, incluso las leyes naturales o el resultado de las ciencias matemáticas, terminan por comprenderse como dependientes de la relación entre la Sensibilidad y el Entendimiento, que es otra facultad del sujeto racional. A partir de lo cual se concluye que Dios no puede ser conocido ni le corresponden ninguna de las determinaciones que el sujeto racional impone a la naturaleza y a sus objetos de conocimiento en general. El concepto racionalista de Dios, por su parte, fue explicado como el concepto de una función racional subjetiva encargada de fomentar la producción y el orden de todos nuestros conocimientos, función perteneciente a la más elevada facultad intelectual que es la Razón. Además se descubrió el error de hipostasiar el concepto de dicha función creyendo que existe un referente concreto para tal concepto. Pero junto con semejante caracterización del concepto racionalista de Dios encontramos en la filosofía kantiana una firme creencia en la “existencia” de un ser supremo independiente de toda determinación subjetiva y de todo el ámbito de la subjetividad en general. Conforme a lo anterior, observamos que los límites del sujeto racional fueron ampliamente ensanchados en la filosofía crítica, pero ello con la finalidad subyacente de salvaguardar la posible existencia de Dios respecto de las críticas surgidas en el intento de hacer compatible dicha existencia con las determinaciones empíricas.

V. La teología moral. Reaparición del dogmatismo en una nueva área del saber

1. Introducción

Con el surgimiento de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) comienza una nueva etapa del pensamiento kantiano. En los primeros escritos de Kant se encontraba presente ya cierta inquietud relativa a los principios morales y a la certeza que de ellos es posible tener; pero en aquellos tiempos el ámbito de la moralidad se presentaba ante nuestro filósofo como un terreno desconocido, una interrogante ante la cual no contaba con recursos suficientes. Hubo de desarrollar primeramente el complejo aparato teórico de la *Crítica de la razón pura* para, entonces sí, adentrarse en el dificultoso campo de la moralidad. Es en este campo en el que encuentra la manera de dar sentido a conceptos de suma importancia que, como resultado de la *Crítica*, habían quedado despojados de la magnificencia con que hasta entonces se les había descrito; nos referimos a los conceptos de la libertad, la inmortalidad y Dios. La filosofía moral kantiana hace de dichos conceptos su meta más alta en lo que a la adquisición de cierta sabiduría acerca del verdadero ser de las cosas se refiere, al tiempo que hace de los mismos el pilar fundamental de un orden supremo en el que nosotros los seres humanos hemos de considerarnos inmersos.

La *Grundlegung* vio la luz en 1785, esto es, en el periodo comprendido entre la primera edición y la segunda edición de la *Crítica*, por eso podemos decir con seguridad que se trata de un texto fuertemente influido por los planteamientos críticos. Pero lo que más notoriamente evidencia la cercanía de este texto con el espíritu de la *Crítica* es el énfasis puesto en la limitación del conocimiento. En la *Grundlegung* se expone el principio

de la moralidad como inseparable de la libertad y se revela al hombre como perteneciente a un mundo inteligible, a causa precisamente de esa su libertad y su sometimiento a leyes morales; un mundo inteligible en el que él mismo puede participar como legislador. Esta explicación del principio moral, y del orden inteligible que de él habría de derivar, la logra Kant sin rebasar los límites de lo que nos es dado conocer; no nos referimos a lo que podemos conocer empíricamente sino a lo que podemos conocer mediante la reflexión o, en palabras de Kant, lo que podemos conocer *a priori*. La capacidad de admitir la libertad, asentada con firmeza en la *Crítica*, es lo único que nuestro filósofo necesitó para extraer el principio moral y dar forma a un mundo inteligible, un reino de los fines que no se conoce pero que se revela por medio de la moralidad. No necesitó presuponer algún elemento metafísico oculto, ni recurrir a existencias trascendentes de ningún tipo, todo se limitó a inferencias lógicas¹⁴⁸. Nuestro autor incluso tuvo la sensatez de aclarar que, aun habiendo expuesto una *ley moral*, vinculante para todo ser racional, a partir tan sólo del supuesto necesario de la libertad, aun en este caso, le resultaba completamente vedado el conocimiento de cómo sea posible la libertad, qué sea en sí mismo el mundo inteligible o cuál sea el interés que la razón tenga en determinar por sí misma la voluntad (libremente). En otras palabras, le resultaba imposible conocer el “por qué” de la libertad y de la ley moral, así como también el “para qué”. ¿Qué interés supremo tiene la razón en determinar su voluntad según una ley que dicta no tener ningún interés en el mundo de los sentidos? De esto la *Grundlegung*, siguiendo el espíritu crítico que reconoce la limitación del conocimiento, no da ninguna respuesta. Dice Kant:

Tiene que faltar aquí por completo el resorte [de la voluntad], y habría de ser esa idea misma de un mundo inteligible el resorte o aquello a que la razón originariamente toma un interés; pero hacer esto concebible es justamente un problema que no podemos resolver.¹⁴⁹

El interés originario que la razón pueda tener en la determinación libre de sus actos es calificado por Kant como una de las cuestiones imposibles de resolver y justo ahí se sitúa la frontera que señala los límites del conocimiento humano, frontera a la que nuestro

¹⁴⁸ La validez de las mencionadas inferencias, no obstante, es algo que se tiene que evaluar por separado.

¹⁴⁹ Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t. IV p.462: “Die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.” Para la traducción, Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 163.

filósofo se refiere como “el límite supremo de toda investigación moral”¹⁵⁰. Esta actitud, decíamos, es la que pone en armonía la *Grundlegung* con el ánimo de la *Crítica*, una actitud consistente en investigar tanto como algún fundamento objetivo lo permita y señalar, cuando este fundamento haga falta, el abismo inmenso de nuestra ignorancia. Hay, sin embargo, otro texto que tiene como tema central la moralidad y cuenta con un desarrollo metodológico cercano por su complejidad y belleza al de la *Crítica de la razón pura*, nos referimos a la *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica)*. En este texto que data de 1788 Kant aborda con renovados bríos el problema de la moralidad y ofrece una demostración más sofisticada de la ley moral que va asociada con la libertad, pero ofrece además algo completamente nuevo: una *Dialéctica de la razón práctica*. Bajo ese título se encuentra una serie de argumentos en los que se concluye la *necesidad*, aunque sea sólo necesidad práctica, de postular tanto la existencia de un alma humana libre e inmortal como la de Dios. Con esa necesaria postulación, hay que decirlo, Kant incursionó bastante más allá del límite señalado en la *Grundlegung* y en la *Crítica*; lo hizo al dar una respuesta a la pregunta de cuál puede ser el interés supremo que tiene la razón en la determinación libre, moral, de la voluntad. Ciertamente, nuestro filósofo hizo acompañar su respuesta siempre de la advertencia de que tal no se trata de un conocimiento en el más estricto sentido de la palabra, ello, sin embargo, no acalla la noticia de la sorprendente estructura propiamente metafísica y moral que a través de sus palabras se nos da. En las siguientes páginas estudiaremos los principales argumentos expuestos en la *Crítica de la razón práctica*, primero el que nos habla de la ley moral y luego el que postula la existencia de Dios. Notaremos que el avance de Kant en el terreno metafísico está plagado de insuficiencias argumentativas originadas mayormente en la aceptación previa, dogmática, habría que decir, de un determinado concepto de Dios. La filosofía kantiana muestra su cercanía con el racionalismo, tan despreciado por el propio Kant, al construir un argumento *ad hoc* a un concepto previamente aceptado, antes que avanzar con la sola fuerza de la razón hasta donde los límites lo permitan.

2. La filosofía práctica

¹⁵⁰ *Ídem*: “... die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung” Para la traducción, *ídem*.

2.1. El origen teórico de la filosofía práctica

Toda la filosofía moral kantiana se basa en el resultado obtenido en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, aquella que versa sobre la oposición entre la causalidad natural y la causalidad por libertad. En el capítulo anterior analizamos los principales argumentos de la *Crítica*, pero solamente consideramos con detalle la cuarta antinomia, que es la que trata de la existencia del ser necesario. No obstante, señalamos entonces que la dificultad expuesta en las cuatro antinomias es solucionada por Kant del mismo modo en todos los casos, a saber, recurriendo a la distinción entre fenómenos y cosas en sí. Tal distinción, no está de más recordarlo, se funda a su vez en los argumentos mediante los cuales se concluyó que el tiempo, el espacio y las categorías son propiedades subjetivas. Esta distinción entre fenómenos y cosas en sí dio lugar a que nuestro filósofo propusiera como solución a la cuarta antinomia la compatibilidad entre la existencia de un ser necesario y la de los múltiples seres contingentes que conocemos en la experiencia empírica, perteneciendo el ser necesario únicamente al ámbito de las cosas en sí mismas y los seres contingentes únicamente al mundo fenoménico. En el caso de la tercera antinomia la solución propuesta va por el mismo camino, es, a saber, la de afirmar que una naturaleza determinada indefectiblemente por leyes causales y una causalidad libre no se excluyen mutuamente. El conjunto de la naturaleza regida por leyes es descrito como un conjunto de fenómenos, así pues, la validez de tales leyes y la determinación que éstas ejercen necesariamente se limita tan sólo al ámbito de los fenómenos; por otro lado, a la causalidad libre se le describe como una *causa noumenon*, un causalidad que se halla en el ámbito de las cosas en sí, fuera del mundo fenoménico y excluida, por tanto, de las leyes de éste. Ambos órdenes el nouménico y el fenoménico, se conjugan en el hombre, quien se encuentra, según esto, sometido a las leyes naturales, en tanto que tiene una representación en el fenómeno, pero libre al mismo tiempo, en tanto que es una cosa en sí misma dotada de causalidad. Naturalmente, en la *Crítica* Kant negó que fuese posible conocer qué es el hombre en sí mismo o cómo opera su causalidad, se limitó a decir que una existencia tal es perfectamente concebible y que, por otra parte, no hay modo de demostrar lo contrario, es decir, no hay modo de demostrar que el hombre no sea algo más que un objeto empíricamente determinado y carezca de libertad.

Concebir dos mundos diferentes y el hombre dividido entre ellos, esa es la única manera que encontró Kant de dar salida a un problema cuya dificultad es ciertamente mayúscula. Pues, si pensamos que hay un solo mundo al que todo por igual pertenece y si, siendo el mundo sensible el único que conocemos, pensamos que todo lo que existe se da en él, resulta que la libertad, tan preciada posesión o supuesta posesión humana, no tiene cabida. Ya que lo que hasta ahora conocemos del mundo empírico nos permite suponer que ahí todo ocurre conforme a leyes generales y, por otra parte, no es difícil imaginar que nuestra conducta pudiera estar completamente determinada por diversos factores, innumerables si se quiere, pertenecientes al orden de la naturaleza física. Sin embargo, lo anterior no logra derribar una idea firmemente plantada en el pensar que el hombre tiene de sí mismo, la idea de que su voluntad es libre. Justamente defender esta idea de la libertad es la tarea que Kant emprendió en la *Crítica de la razón práctica*, con un ímpetu que le ha hecho ser reconocido por generaciones, situándose su obra como un punto referencial predilecto en el pensamiento ético de los últimos siglos.

El concepto de una causalidad nouménica, es decir, una causalidad no sometida al orden natural que determina los sucesos según leyes necesarias, concepto que sirvió para hacer siquiera concebible la libertad humana, remite, en la *Crítica de la razón práctica*, no ya tan sólo a una posibilidad de la que nada sabemos sino a un ser dotado de la capacidad de determinar por sí solo su voluntad. Incluso se logra saber cuál es la única ley, ajena al mundo de los sentidos, a la que un ser tal tiene que estar sometido. Se logra, pues, una descripción positiva de esa causa nouménica, al tiempo que el fundamento de la obligación moral es hallado. Veremos cómo ocurre esto a continuación.

2.2. La libertad de la voluntad como requisito para el deber

Es un hecho que el ser humano tiene la capacidad de, mediante su voluntad, determinarse a producir ciertos efectos en el mundo sensible, la cuestión está en si esa voluntad se encuentra o no determinada indefectiblemente por el influjo de causas naturales. En la perspectiva de Kant, el mundo empírico (fenoménico) se compone de cadenas causales indefinidamente largas; todo en ese mundo se halla inmerso en series de causas y efectos, de tal modo que al explicar un suceso nos vemos siempre obligados a recurrir a fundamentos de determinación más lejanos y generales. Así, pues, podría ser el

caso que la determinación de los actos ejercida por el hombre a través de su voluntad no fuera más que el efecto de fundamentos empíricos previos, aunque él creyera que su actuar es libre, esto es, independiente de influjos ajenos. Partiendo del hecho de que el hombre tiene una voluntad, nuestro filósofo distingue meticulosamente entre los fundamentos empíricos que la determinan y lo que podría llamarse un fundamento puro de esa misma determinación de la voluntad. Solamente si este fundamento puro tiene lugar podemos decir que existe la libertad, de lo contrario habría que hablar tan sólo de una determinación natural y necesaria de nuestros actos. Un fundamento puro de determinación de la voluntad no puede encontrarse en ningún otro lado más que en la razón misma, es por ello que la meta principal de la *Crítica de la razón práctica* se señala como la de demostrar que la razón pura puede ser práctica, en otras palabras, que la razón puede, por sí sola, sin influjos externos, determinar la voluntad a la acción.

El que la razón verdaderamente sea práctica tiene, por otro lado, la ventaja de proporcionar una base sobre la cual asentar el deber, esto es, la obligación moral. La observancia de ciertas normas de conducta ha acompañado a la humanidad en las diferentes etapas históricas que nos son conocidas, así también la noción del deber. Actuar de acuerdo con cierta norma cuando se pueda no hacerlo e incluso cuando se quiera no hacerlo, es lo que el deber exige. Sea el origen de las normas el que se quiera, lo cierto es que la aparición de éstas en las comunidades humanas ha sido constante y acompañada siempre de la complacencia en emitir juicios, o en realizarlos al menos, respecto de la cercanía o el alejamiento que tienen los actos de las personas con dicha norma. Es verdad que los juicios así realizados han llegado a derivar en motivos de segregación e incluso han dado lugar a graves tragedias, pero las más de las veces tales juicios expresan una genuina preocupación por el bienestar –llámese terrenal o supraterranal– del individuo, de la sociedad o la humanidad entera. Innumerables han sido los personajes avocados a salvar a la humanidad de una perdición amenazante para encaminarla hacia su mejora. Pues bien, Kant es uno más de ellos. Él no se contentó con ofrecer algunos consejos para obtener una buena vida, ni con defender un dogma doctrinal relativo a las costumbres, antes bien quiso exponer el fundamento de una ley moral, una ley que, por su carácter, habría de obligar necesariamente a todo ser racional a ajustar su acción con lo prescrito por ella; un auténtico fundamento del deber. Ahora bien, en capítulos anteriores ha quedado claro que en la

filosofía kantiana la universalidad y la necesidad pertenecientes a toda ley (que por ello mismo es una ley) solamente pueden encontrarse en la razón, esto es, fuera del mundo sensible poblado de seres y sucesos singulares y contingentes. Así, pues, una *ley moral*, una ley que mande *necesariamente* sobre la conducta de los hombres, solamente puede tener lugar si hay una determinación de la voluntad que *no* dependa de fundamentos empíricos contingentes. De tal modo que, sólo si la razón puede ser práctica, es decir, si la razón es capaz de determinar la voluntad sin influencia de fundamentos empíricos, sólo en ese caso, decimos, puede existir una verdadera *ley moral*. La libertad y la moralidad se presentan, entonces, como necesariamente vinculadas entre sí.

Es precisamente esa mutua implicación de la libertad y la moralidad lo que Kant expuso en la primera parte de la *Crítica práctica*, sin embargo, el empeño de nuestro filósofo se dirigió también a señalar que uno de los dos elementos mutuamente implicados tiene prioridad sobre el otro. En el desarrollo de toda la obra filosófica de Kant el primero en surgir fue el concepto (negativo) de la libertad y sólo teniendo éste como base fue que pudo construirse la noción (positiva) de una causa sometida a cierta ley moral. Pero nuestro filósofo insiste en que es la ley moral un hecho que se presenta inminentemente a cualquier entendimiento, siendo por ello, más que un resultado, un fundamento para el concepto de la libertad. Esta situación nos habla del enfoque que, quizá sin darse cuenta, Kant imprimió a su obra; es una obra que parte de cierta preconcepción del deber moral. La universal validez de la obligación moral así como el peculiar carácter de la conducta a la que ésta obliga, fueron suposiciones previas de nuestro autor y no derivaciones. Lo más correcto es atribuir lo anterior al gran influjo ejercido por el contexto histórico, por la sociedad y las costumbres de la época; así, habría que decir que Kant es, como todos, un hombre de su tiempo. No cabe duda de que sus intenciones eran las mejores, las de alguien preocupado por el auténtico bienestar de la humanidad, ello no significa, sin embargo, que los argumentos propuestos para alcanzar su ambiciosa meta sean correctos. Pero esto lo veremos con más detalle, por lo pronto hay que tener en cuenta, para el estudio que haremos a continuación, que la argumentación kantiana está guiada por la idea de que hay una ley moral respecto de la cual hace falta tan sólo dar una explicación.

2.3. Determinación natural de la voluntad vs determinación moral (libre) de la voluntad

2.3.1 El principio del amor a sí mismo o propia felicidad

Para llegar a una determinación positiva de la ley moral, y de la libertad asociada con ella, lo primero que se ofrece en la *Crítica práctica* es una definición, según la cual los principios prácticos (proposiciones que determinan la voluntad) pueden ser subjetivos, también llamados *máximas*, o bien pueden ser objetivos, llamados también *leyes prácticas*. Hecha esta distinción, Kant se dedica a mostrar exhaustivamente las características que distinguen las leyes prácticas respecto de las meras máximas, explica por ejemplo que: “Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna.”¹⁵¹ En general, cabe decir que lo que distingue una máxima respecto de una ley es el origen del fundamento de determinación de la voluntad que corresponde a cada una, en el caso de las máximas tal fundamento es empírico y en el caso de la ley no puede ser empírico sino que tiene que ser puramente racional.

Cuando hablamos aquí de fundamentos *empíricos* de determinación de la voluntad, debe darse el más amplio sentido a las palabras; quizá incluso sería mejor decir fundamentos *fenoménicos*, aunque Kant nunca utilice esa expresión. Pues un fundamento empírico puede ser la representación de la existencia de cualquier objeto físico, pero incluso de cualquier objeto no físico, basta que pueda representarse su existencia. Más importante que el objeto mismo que sirva como fundamento de determinación de la voluntad es el sentimiento que se espera tener con la existencia de tal objeto, ya sea placer o dolor. Desear algo equivale a tener la expectativa de un sentimiento agradable derivado de la existencia de esa cosa, y si es esa expectativa la que determina la voluntad en orden a producir la existencia de dicha cosa entonces el principio práctico es una simple máxima, no una ley. Lo mismo ocurre en el caso de que se tenga la expectativa de un sentimiento desagradable derivado de la existencia de algo y sea esa expectativa la que determine la voluntad a evitar la existencia de tal cosa. Es muy probable que Kant haya considerado los sentimientos como algo perteneciente al mundo empírico y nada más, como una

¹⁵¹ Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t.V p. 21: “Alle praktische Principien, die ein *Object* (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben.” Para la traducción, Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, trad. García Morente M. y Miñana y Villagrasa E.. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 35.

disposición del ser fenoménico del hombre. Toda determinación de la voluntad que se base en la expectativa de un sentimiento, aun cuando el objeto a cuya existencia se asocia dicho sentimiento sea una representación intelectual, no da lugar más que a principios empíricos, máximas que, como tales, son siempre subjetivas y distintas, por lo mismo, de una ley.

Lo que inhabilita un principio subjetivo, una simple máxima, para ser una ley es el hecho de que sujetos distintos pueden presentar una constitución anímica desigual. El sentimiento asociado con la representación de la existencia de un objeto puede variar drásticamente entre sujetos diferentes. Por ejemplo, la representación de una estancia en el Caribe puede estar enlazada, desde la perspectiva de cierto sujeto, con un goce intenso del clima tropical, del bello paisaje y de los cuerpos desnudos bajo el sol; para otro sujeto, sin embargo, esa misma representación puede estar asociada con el desagrado que causan el calor extremo, la carencia de comodidades habituales y el efecto negativo del sol en la piel. La expectativa de un sentimiento puede servir para determinar la voluntad de alguien a actuar en orden a lograr la existencia de un objeto, de la que se espera tal sentimiento, pero no puede determinar la voluntad de todos, no puede ser una ley. El carácter *subjetivo* de los principios prácticos de determinación que ponen la existencia de un objeto y el sentimiento asociado a esta existencia como fundamento, tiene que ser distinguido de la naturaleza *subjetiva* de las intuiciones puras. Pues, aunque tiempo y espacio son propiedades subjetivas que determinan la experiencia fenoménica, se les concibe, no obstante, como pertenecientes a todo ser humano; pero el sentimiento de placer o dolor vinculado con la existencia de objetos diversos es algo subjetivo porque sólo puede atribuirse a *un* sujeto, la especificidad es tanta que quizá sería conveniente decir que es algo individual, como lo son las sensaciones corporales. Si tuviésemos una visión panorámica de la humanidad, veríamos que la determinación de la conducta según principios subjetivos da como resultado una notoria disparidad, que es justamente lo contrario de lo que Kant esperaba de la determinación de la conducta por la representación de una ley, esto es, la confluencia general de las acciones humanas.

Nuestro filósofo reúne todos los principios subjetivos o principios materiales bajo uno mayor, el del “amor a sí mismo”, nos dice:

Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia.

[...] la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la *felicidad* y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo. Así, pues, todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o dolor que se ha de sentir por la realidad de algún objeto, son completamente de *una misma clase*, en tanto en cuanto ellos todos pertenecen al principio del amor a sí mismo o propia felicidad.¹⁵²

El principio general del amor a sí mismo engloba todos los principios subjetivos de determinación de la voluntad. De este modo se establece qué tipo de principios *no* pueden ser leyes morales; pero se logra también una primera distinción de lo que, en relación con la voluntad de los hombres, solamente puede dar lugar a una determinación natural y necesaria, esto es, *no libre*. Según lo dicho anteriormente, lo que tiene lugar en el mundo empírico está todo sometido a leyes causales necesarias y sólo algo que estuviese fuera de dicho mundo podría hallarse exento de la determinación necesaria de esas leyes; ahora bien, una voluntad que se determina a partir de motivos pertenecientes al mundo fenoménico puede decirse que pertenece a ese mismo mundo, no sólo porque los objetos que desea se encuentran ahí sino porque el sentimiento subjetivo que asocia con la representación de la realidad de los objetos es él mismo perteneciente al mundo fenoménico. Una voluntad que persigue sus fines en el mundo empírico sería, desde esta perspectiva, una voluntad determinada por leyes causales naturales y no una voluntad libre.

2.3.2. El principio objetivo de determinación de la voluntad o ley moral

Un principio *objetivo* de determinación de la voluntad no puede ser, según lo visto, ninguno en el que la representación de la existencia de un objeto y el sentimiento asociado con tal existencia sean el fundamento de determinación. Aunque podría creerse que no hay una alternativa restante, es decir, que no hay un principio de determinación de la voluntad que no ponga un objeto cualquiera y un sentimiento como fundamento, nuestro filósofo encontró una. Para comprenderla mejor debemos recordar que, de acuerdo con él, los

¹⁵² *Ibid.* p. 22: “Alle materiale praktische Principien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.

[...] Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materiale Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von *einerlei Art*, daß sie insgesamt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören.” Para la traducción, *ibid.* p. 38-39.

principios prácticos son “*proposiciones* que encierran una determinación general de la voluntad”¹⁵³. Son proposiciones, enunciados, y esto quiere decir que pueden analizarse como cualesquiera otros enunciados; puede entre otras cosas, distinguirse su contenido o materia y su forma. Ahora bien, nuestro filósofo señala que todos los principios subjetivos de determinación de la voluntad, todos los pertenecientes al principio general del amor a sí mismo, ponen el fundamento de determinación de la voluntad en la *materia* del principio práctico, es decir, en el contenido de la proposición. Visto que ningún principio práctico de esa clase puede ser una ley y aunado esto último con el hecho de que las proposiciones constan de forma y materia o contenido, la alternativa encontrada por Kant, la única restante, es la de que un principio *objetivo* de determinación de la voluntad tiene que ser uno en el que el fundamento de determinación no sea la materia sino la *forma*. En vez de un objeto cualquiera del mundo empírico y el sentimiento de placer o dolor asociado a la existencia de tal objeto, que son el fundamento material de determinación de la voluntad, se propone que el fundamento de determinación de la voluntad sea una pura forma lógica, en el caso del principio objetivo o ley moral.

Como hemos mencionado en repetidas ocasiones, en la filosofía kantiana lo formal, esto es, las relaciones lógicas, el pensamiento puro, no pertenece al mundo de los sentidos sino que es independiente de éste, y es precisamente en esa independencia en la que se funda el carácter necesario de las leyes. La necesidad solamente nos es conocida por medio del pensamiento (*a priori*) ya que todo lo que se conoce a través de los sentidos (*a posteriori*) es siempre contingente. La universalidad y necesidad encontradas en las proposiciones de la geometría o en las leyes naturales, por ejemplo, se asocian con el hecho de que tales leyes y proposiciones nos son conocidas de manera *a priori*, independientemente de la experiencia. Pero incluso más allá de servir de fundamento a la universalidad y necesidad de algunos de nuestros conocimientos, lo meramente formal, el pensamiento puro, ha servido reiteradamente en la filosofía kantiana para remitirnos a un orden superior al que se da en este mundo, un orden inteligible, y es en esto quizá en lo que principalmente se nota la herencia racionalista que portaba Kant. Pues bien, esa separación del pensamiento puro, de lo meramente formal, respecto del mundo de los sentidos sirve nuevamente de pilar fundamental, asegurándose en ella la única alternativa posible para que

¹⁵³ Cf. *Ibíd.* p. 19; *ibíd.* p. 35.

tenga lugar un principio práctico objetivo, esto es, una ley moral. El argumento de Kant es el siguiente:

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia sino sólo según la forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar *sus* principios subjetivos prácticos, es decir, máximas, como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual *ellos se capacitan para una legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas.¹⁵⁴

El pequeño párrafo del inicio de la cita es un teorema y el segundo párrafo es la demostración de ese teorema. Aceptemos que únicamente la materia o la forma de un principio práctico, y nada más, pueden ser fundamentos de determinación de la voluntad. Aceptemos también la demostración previamente dada de que ningún principio cuyo fundamento sea material puede ser objetivo. Si hay en verdad un principio objetivo, es evidente que su fundamento de determinación tiene que ser la forma y no la materia, pues no hay otra alternativa. ¿Qué forma es ésta? Kant nos dice que es la forma de una ley. Pero esta respuesta presenta una falla.

Es cierto que tendría que ser la mera forma el fundamento de determinación de un principio objetivo, puesto que no hay otra alternativa disponible; pero el que tenga que ser la *forma de una ley* no es algo que se deriva de las premisas anteriores, es, antes que eso, una imposición al argumento. Si ningún principio cuyo fundamento sea material puede ser un principio objetivo, aún podemos investigar si acaso un principio objetivo tiene como

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 27: “Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust oder Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens, (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die blose *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjectiv-praktische Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die blose Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktische Gesetze mache.” Para la traducción, *ibid.* p. 44.

fundamento de determinación la simple forma; sin embargo, la *forma* con la que contamos no es la *forma de una ley* sino la *forma de un principio práctico en general*. Es un hecho que tenemos principios prácticos, ahora bien, si eliminamos todos los fundamentos materiales de determinación nos queda la mera forma de esos principios prácticos; con la cual tal vez no podamos ir muy lejos, ya que sólo indica que se actuará de cierto modo cada vez que determinadas circunstancias se presenten. Como sí es posible asegurar que tenemos principios prácticos en general, pero no en cambio que tenemos principios prácticos objetivos, pues es la realidad de éstos la que se busca, resulta que el único dato cierto, relativo a una forma de los principios prácticos, es el referente a la forma de los principios prácticos en general. La referencia a la forma de una ley es ajena a la cuestión, no se basa en los datos que efectivamente se poseen sino que es una imposición arbitraria. Kant la introduce cuando dice “ahora bien, si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como objeto de determinación), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así, pues...” Lo dicho por nuestro filósofo puede muy bien ser cierto, esto es, que al separar de una ley toda materia lo que queda es la forma de una legislación universal, pero ello no tiene relevancia alguna, pues lo que importa es saber si tal ley existe.

Si admitimos que a un principio práctico objetivo tendría que corresponderle un fundamento de determinación exclusivamente formal, lo único que poseemos es una interrogante respecto de la forma que podría ser su fundamento. La afirmación de que es la forma de una ley, únicamente puede tener lugar por motivos ajenos y es arbitraria. Si *presuponemos* que hay una ley moral, carente de toda materia, podemos hacer coincidir esta ley puramente formal con la necesidad de un fundamento de determinación a su vez puramente formal. Pero no es necesaria la coincidencia de un fundamento formal y una ley, sencillamente no tenemos por qué aceptarla. Puede haber algo que sea exclusivamente formal, sirva como fundamento de determinación de la voluntad, dé lugar a un principio objetivo, esto es, a una ley moral, y no sea, sin embargo, la forma de una ley.

Que la forma de una ley pueda ser el fundamento de determinación de la voluntad es el núcleo de toda la filosofía práctica kantiana, por ello, será conveniente esclarecer más este punto antes de avanzar hacia lo que es el objetivo principal del presente capítulo, para lograrlo habremos de recurrir a un argumento de la *Grundlegung*, que, puede decirse, es el

origen del argumento antes mencionado. El propósito de la *Grundlegung* era hacer accesible a cualquier persona el concepto de una razón práctica pura, es por ello que ahí la explicación avanza del conocimiento vulgar a la filosofía moral popular, de ésta a la metafísica de las costumbres y se llega finalmente a la crítica de la razón pura práctica. En todos los niveles de explicación se realiza una distinción entre lo que podemos llamar, según los conceptos que hemos venido manejando, principios de determinación subjetivos y un principio de determinación objetivo o ley moral, sólo que la terminología es distinta, a los primeros se les llama *imperativos hipotéticos* y al segundo se le llama *imperativo categórico*. El argumento que vamos a recuperar es en el que se presenta el imperativo categórico. Para situarnos bien en el contexto, cabe decir que Kant explicó, como introducción al argumento, que la posibilidad de un imperativo categórico tiene que inquirirse *a priori*, así como el hecho de que un imperativo categórico es el único que se expresa como *ley práctica*. Sobre esas premisas se declara luego: “En este problema ensayaremos primero a ver si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporcionará acaso también la fórmula del mismo, que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico [...]”¹⁵⁵ Y prosigue así el ensayo:

Quando pienso en general un imperativo *hipotético*, no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo *categórico*, ya sé al punto lo que contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de ser conforme con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la cual ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer que al mismo tiempo se torne ley universal*.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t. IV p. 420: “Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben in die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann [...]” Para la traducción, Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 71.

¹⁵⁶ *Ídem*. “Wenn ich mir eine *hypothetischen* Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen *Kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleib nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenige Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*.” Para la traducción, *ídem*.

El argumento, como vemos, en lo esencial es casi idéntico al de la *Crítica práctica*, pero es bastante menos refinado. Mientras que en aquel argumento se expone la necesidad de que, en un principio objetivo, sea únicamente la forma de una ley el fundamento de determinación de la voluntad, como desprendiéndose de la imposibilidad de que lo sea cualquier fundamento material, en este argumento de la *Grundlegung* la independencia entre el requerimiento de un fundamento formal y la forma de una ley es más claramente expuesta. Este argumento, al ser, como decíamos, menos refinado, hace evidente el hecho de que sólo a partir del concepto *preformado* de un imperativo categórico, es decir, de un principio objetivo o ley moral, es que se puede llegar a la conclusión de que la mera *forma de una ley* debe servir de fundamento de determinación de la voluntad. El concepto de un imperativo categórico o principio objetivo se introduce a la manera de una definición y se le hace interactuar luego con los imperativos hipotéticos o principios subjetivos, como si ambos, imperativo categórico e imperativos hipotéticos, formaran las partes contrarias de una misma unidad.

Tanto en el argumento de la *Crítica práctica* como en el de la *Grundlegung* la deficiencia es la misma, a saber, que se establece arbitrariamente cuál sea el fundamento específico de determinación de la voluntad que haya de corresponder a una voluntad no determinada por fundamentos materiales. En ambos casos se afirma que es la *forma de una ley*, lo cual podría no ser así, aun en el caso de que asumamos que efectivamente se da un fundamento objetivo, no material, de determinación de la voluntad. Pero Kant tenía el concepto *preconcebido* de que un fundamento objetivo de determinación de la voluntad, así como el principio práctico al que este fundamento diera lugar, tendrían que expresarse como una ley. El error de Kant es exactamente el mismo que descubrió en la filosofía racionalista y que luego rebatió implacablemente hasta obtener el resultado de la *Crítica*. Tal error consiste en ofrecer *definiciones* antes que *deducciones*, en imponer a lo que nos es desconocido conceptos previos que han sido obtenidos de otro lado. Casi podríamos decir que se trata de un retroceso en el pensamiento kantiano, pues lo que en la filosofía teórica fue superado, en la filosofía práctica vuelve a tender su trampa, sin embargo, debe tomarse en cuenta que la filosofía práctica, la moral y los problemas asociados a ella, eran para Kant un campo completamente nuevo cuyas dificultades para nada pueden menospreciarse. Al tratar con la moral no sólo está implicado el conocimiento de las academias, con todos sus

debates y corrientes diversas, sino que también están implicados el modo de ser mismo de la sociedad en su conjunto, la cultura madre que extiende su influjo hasta lo más profundo del corazón de los hombres y no se diga el propio sistema de creencias acerca del mundo. Es probable que aquello que bastó a Kant para derrumbar los dogmas de las escuelas no le fuera, de inicio, suficiente para arremeter en contra de los dogmas de su propia cultura.

El resultado del argumento, cuya inconsistencia hemos señalado, es la base del resto de la filosofía moral kantiana. El principio objetivo de determinación de la voluntad, vimos anteriormente, se define como la determinación de la voluntad a partir de la mera forma de una ley. En la *Grundlegung* se nos dice que el principio es: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer que al mismo tiempo se torne ley universal*, el famoso imperativo categórico. En la *Crítica práctica* la formulación del principio es un poco más estricta y se le llama “ley fundamental de la razón pura práctica”, dice así: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”¹⁵⁷. La forma que tiene que poseer un principio práctico (máxima) para ser objetivo o ley moral es aquella según la cual *se capacita para una legislación universal*. Kant explica que la identificación de qué máximas o principios morales puedan formar parte de una legislación universal, no sólo es fácil de realizar sino que de hecho la realiza hasta el entendimiento más vulgar. El procedimiento de evaluación consiste en tomar cualquier principio práctico acerca de cuyo valor moral dudemos e imaginar que tal principio constituye una ley universal, es decir, que es un principio adoptado necesariamente por todos los seres racionales, y, luego de ello, preguntarnos si podríamos pertenecer a ese orden universal imaginado e incluso si nos gustaría esa pertenencia, si la respuesta es afirmativa entonces el principio tiene valor moral, si es negativa no lo tiene. No recurriremos aquí a ejemplos, que son abundantes pero también problemáticos; más importante que eso es subrayar que esta ley fundamental de la razón pura práctica surge de la afirmación según la cual el fundamento objetivo de determinación de la voluntad tiene que ser la forma de una ley. Aceptando que la forma de una ley es el fundamento objetivo de determinación de la voluntad no solamente se puede concluir que hay efectivamente una ley moral sino también que tal ley ordena que todas nuestras acciones se guíen por

¹⁵⁷ Op. cit. p. 30: “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.” Para la traducción, op. cit. p. 49.

máximas que puedan ser a su vez leyes. Y es ahí donde radica la complejidad de la filosofía moral de Kant.

2.4. La ley moral como hecho de la razón

Señalamos que el argumento mediante el cual se llega a la conclusión de que únicamente la forma de una ley puede ser el fundamento de determinación de un principio objetivo se logra sólo a partir de la introducción arbitraria de una definición, y señalamos también que este argumento se volvió más sofisticado en la *Crítica práctica*. Ahora bien, Kant mismo fue consciente de la debilidad de su argumentación y por más que haya trabajado para reforzarla era imposible consolidarla. Ante esta situación, lo que le pareció mejor a nuestro filósofo fue declarar la ley moral un “hecho de la razón”. Tal declaración se vincula con la prioridad que dio Kant en la *Crítica práctica* a la moralidad respecto de la libertad, nos dice ahí, por ejemplo que la libertad no sería concebible si no fuéramos ya conscientes de la ley moral. Aunque, por otro lado, si analizamos cronológicamente los textos kantianos nos damos cuenta de que el concepto de una voluntad pura, ajena al mundo sensible, es decir, libre, antecede y en buena medida propicia la formación del concepto de una ley que determine esa voluntad. El asunto es que nuestro autor encontró en la moralidad la mayor prioridad y, ante la carencia de solidez en los argumentos, declaró, decíamos, que la ley moral es un hecho de la razón. Así lo explica:

Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como una proposición sintética *a priori* la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad [...]. Sin embargo, para considerar esta ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).¹⁵⁸

2. 5. La libertad como moralidad, semejanza del hombre con Dios

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 31: “Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst unst aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte [...]. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt.” Para la traducción, *ibid.* p. 50.

Con la aceptación de que la ley moral es un hecho de la razón culmina el argumento mediante el cual se fundamenta la obligación moral al tiempo que se demuestra la realidad objetiva de la libertad. Pues lo que nuestro autor supuestamente demostró es que la razón por sí sola, esto es, independientemente de influjos del mundo de los sentidos, puede ser práctica, es decir, puede determinar la voluntad. La ley moral expresa nada más que la determinación de la voluntad según un fundamento meramente racional, a saber, la forma de una ley; y es esa misma ley moral respecto de la cual estamos obligados. La libertad la explica Kant como una amalgama entre la independencia del mundo empírico y la determinación de la voluntad de acuerdo con la ley moral. Sólo si se dan los dos elementos juntos es que puede decirse que hay libertad en sentido propio. Así, pues, la libertad y la moralidad quedan indisolublemente ligadas. Nuestro filósofo llama a esos dos elementos de la libertad el concepto negativo y el positivo de la misma o, también, *independencia* y *autonomía*. He aquí una bella cita:

En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo la cual solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema.¹⁵⁹

El vacío dejado por la *Crítica*, ese que no nos permitía afirmar la libertad pero tampoco negarla, es en la *Crítica práctica* finalmente completado, sin embargo, hemos visto, ello se hace de manera forzada, en lo que podríamos calificar como una respuesta al imponente influjo de la cultura en la que nuestro autor se encontraba inmerso. A la libertad como independencia del mundo de los sentidos se le suma la libertad como obligación moral, una ecuación que presenta resultados pero no se funda en datos ciertos, por más que puedan respaldarla las mejores intenciones para con la humanidad. La filosofía moral

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 33: “In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, bestehet das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktische Gesetze zusammenstimmen können.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 52.

kantiana es algo así como un renacer del racionalismo al interior de un sistema filosófico que precisamente se distinguió por ir en contra de los falsos supuestos hasta entonces cultivados. Y en este sentido podemos decir que si el pensamiento kantiano presenta una evolución constante, en la filosofía moral tal evolución se limita al ingreso en una nueva área del saber. El espíritu crítico, que prescribe la limitación de las aspiraciones sapienciales humanas a aquello de lo que se puede tener certeza, es adormecido en la filosofía moral y ocurre allí una transgresión que nos introduce al terreno propio de la metafísica. Y no es solamente la propensión a favorecer un orden en el que haya una ley moral que a todos nos obligue lo que condujo a Kant dar el salto trasgresor, hay un motivo mayor en juego que es el que realmente interesa en esta tesis. Dicho motivo se expresa ya en un comentario circunstancial en el que se explica que el principio moral supremo es *ley* para todo ser racional; dice nuestro autor lo siguiente:

En la inteligencia que todo lo alcanza, el albedrío es representado con razón como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo ley objetiva, y el concepto de la *santidad*, que por eso le corresponde, lo pone por encima, si bien no de todas las leyes prácticas, sí, empero, de todas las leyes prácticamente restrictivas y, por consiguiente, de la obligación y del deber. Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica, que necesariamente tiene que servir de *modelo*; acercarse a éste en lo infinito es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos [...].¹⁶⁰

La idea de una inteligencia suprema, volitiva y, lo más importante, santa, es decir, incapaz de máximas que no puedan ser al mismo tiempo leyes objetivas, en otras palabras, la idea de Dios y el supuesto de que el hombre debe procurar volverse semejante a Él, se hallan en el fondo de la incursión metafísica de Kant. La ley moral habría de ser un vínculo con Dios y es por ello que deben suponerse o, en palabras de nuestro filósofo, postularse tanto la libertad acompañada de la moralidad, como la existencia de un alma imperecedera y, naturalmente, la existencia de Dios. En las siguientes páginas estudiaremos los argumentos referentes a esas postulaciones.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 32: “In der allergnugsamsten Intelligenz wird die Willkür als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz sein könnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der *Heiligkeit*, der ihr um deswillen zukommt, setz sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl ein praktische Idee, welche nothwendig zur *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht [...]” Para la traducción, *idem*.

3. La dialéctica de la razón práctica

3.1. El bien supremo

Justo como la razón especulativa tiene su dialéctica, la tiene también la razón práctica. Pero si la dialéctica de la razón especulativa, que se encuentra en la *Crítica*, dio como resultado el desenmascaramiento de ciertas *ilusiones trascendentales* y la sentencia de que no puede ser alcanzado el conocimiento en esos rubros que tanto interesan al hombre, la dialéctica de la razón práctica, por su parte, ofrece una determinación positiva –a la que no se puede llamar conocimiento pero sí saber– respecto de los objetos que antes eran sólo una interrogación y, más importante que eso, ofrece al hombre la perspectiva de un orden suprasensible al cual él pertenece y en el cual Dios existe como legislador supremo. En ambas dialécticas el problema es el mismo, a saber, que la razón exige lo incondicionado para lo condicionado dado; pero en la dialéctica teórica se exige un incondicionado que colme el conocimiento de los objetos del mundo empírico, mientras que, en la dialéctica práctica, se exige un incondicionado para la voluntad, un incondicionado que colme absolutamente las aspiraciones de la razón práctica. En vez del *conocimiento completo* de los objetos, la razón práctica, al preguntarse por un incondicionado, se pregunta por el objeto absoluto de la voluntad, aquello que sea suficiente para que la razón práctica no requiera nada más. Tal objeto incondicionado lo nombra Kant el *bien supremo*.

A la pregunta acerca de cuál sea el bien supremo se han dado respuestas muy variadas a lo largo de la historia, desde las que aseguran que lo es el máximo deleite sensible hasta las que proclaman que el mayor bien del hombre sería no haber nacido y el segundo mayor bien morir pronto, pasando por otras incontables perspectivas. Entre éstas se encuentran aquellas según las cuales el bien supremo es la virtud o es la felicidad. Kant remite a dos corrientes filosóficas clásicas para ejemplificar estas perspectivas: el estoicismo, para el que la virtud es el mayor bien, y el epicureísmo, para el que lo es la felicidad. Según Kant La incompatibilidad entre estas dos corrientes no radica en que se considere a la felicidad y a la virtud como excluyentes entre sí, sino en que se considere a una en particular como originaria de la otra, la felicidad como originaria de la virtud en el epicureísmo y la virtud como originaria de la felicidad en el estoicismo. Para Kant el bien

supremo se constituye por la justa unión entre virtud y felicidad, pero el que la unión entre estos dos elementos pueda siquiera hacerse concebible requiere una explicación dificultosa, requiere ni más ni menos que la solución a una antinomia. Y es en el intento de ofrecer tal solución que se llega a postular la existencia de Dios.

El resultado de la analítica de la razón práctica, como vimos en las páginas anteriores, es la exposición del fundamento de la obligación moral, esto es, el deber, y de la ley moral que da lugar a ese deber; todo ello con base en lo que Kant nos dice es un hecho de la razón, a saber, la ley moral misma. Pues bien, para lograr la determinación del concepto del bien supremo, nuestro filósofo parte precisamente de eso que ha sido considerado un hecho de la razón: la ley moral. Ésta al ser un fundamento de la obligación, es también un fundamento de la virtud; pues virtuoso es aquel que, aún sin poder actuar invariablemente conforme al deber, se esfuerza por alcanzar esa meta. Según palabras del propio Kant, la analítica práctica demostró que la virtud es la más elevada condición de todo cuanto nos pueda ser apetecible. Pero ello puede no ser del todo correcto, pues, lo que la analítica demostró es que la ley moral nos permite hacer pensable una determinación positiva de la libertad, pero no que actuar conforme al deber, y afirmar con ello la propia libertad, sea la condición de alguna otra cosa. Por otro lado, hay algo más que Kant consideró un hecho indudable: el deseo de felicidad. Este deseo, sin embargo, se mostró, en la analítica práctica, como el origen de máximas meramente subjetivas, incapaces de ser leyes morales y, más que eso, como un fuerte obstáculo al cumplimiento del deber; dado que lo que se incluye en el concepto de felicidad depende de la constitución de cada individuo, se relaciona con su sensibilidad y está lejos de ser igual para todos. No obstante, estas dos determinaciones que son consideradas hechos indudables tienen que conciliarse en el supremo bien, el motivo de ello lo explica Kant del modo siguiente:

Que la virtud (como dignidad de ser feliz) sea la *más elevada condición* de todo lo que nos pueda parecer sólo apetecible, por consiguiente, también de toda nuestra búsqueda de felicidad; que ella sea, por tanto, el bien *más elevado*, ha sido demostrado en la analítica. Pero no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo requiere también *felicidad*, y esto, a la verdad, no sólo en la opinión de la persona parcial que hace de sí misma el fin, sino también en el juicio de una razón imparcial que la considera en general en el mundo como fin en sí. Pues tener necesidad de felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede

coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese todo poder, si nosotros imaginamos un ser semejante aún sólo como ensayo.¹⁶¹

Carecer de felicidad, aun cuando se es digno de la misma –por el cumplimiento del deber– y se necesita de ella, es una situación que no puede ser compatible con la voluntad de un ser racional todopoderoso y bueno, es decir, no puede ser compatible con la voluntad de Dios. Lo cual suena bastante razonable, sin embargo, es evidente que al concluir que la dignidad de ser feliz (virtud) y la felicidad tienen que converger en el estado de un ser finito, por no hallarse lo contrario en acuerdo con la voluntad de Dios, se está presuponiendo la existencia de dicho ser e incluso una determinación de su voluntad. Aunque nos advierta Kant que suponer tal ser supremo no sea más que un ensayo, es esa suposición la que da pie al resto del argumento, pues de no suponer la bondadosa voluntad del ser supremo podríamos decir –con mucho pesar, es cierto– que la concurrencia de: la dignidad de ser feliz, la necesidad de felicidad y la carencia de la misma, es perfectamente posible. En ese caso, el bien supremo no sería más que una vana ilusión y toda investigación al respecto una pérdida de tiempo. Así, pues, nuestro filósofo ha presupuesto la existencia de Dios para poder afirmar que la felicidad y la virtud constituyen el bien supremo. Pero no nos detengamos en esto y prosigamos con el estudio del resto del argumento.

Una vez que se ha establecido en qué consiste el bien supremo, con base en lo que se supone son dos hechos indudables (la ley moral que fundamenta la virtud y el deseo de felicidad), aún resta esclarecer cuál es la relación que se da entre los elementos que lo constituyen. El concepto del bien supremo se plantea como conteniendo a su vez otros dos conceptos, el de la virtud y el de la felicidad; pero la unión de dos conceptos en uno mayor tiene que ser analítica o sintética. Si la unión es analítica ambos conceptos son idénticos y si es sintética son esencialmente diferentes. Ahora bien, la primera parte de la *Crítica*

¹⁶¹ *Ibid.* p. 110: “Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glücklichkeit, mithin das *oberste Gut* sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch *Glücklichkeit* dazu erfordert und zwar nicht blos in den partaiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unpartaiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glücklichkeit bedürftigen, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.” Para la traducción, *ibid.* p. 141.

práctica se encargó de demostrar que la búsqueda de la virtud y la búsqueda de la felicidad son actividades opuestas; pues aquella da lugar a una determinación de la voluntad que tiene como fundamento la pura forma de una ley, mientras que la última da lugar a una determinación de la voluntad fundada en objetos materiales. De ello se desprende, según Kant, que si hay una relación entre los conceptos de virtud y felicidad ella no puede ser analítica, tiene que ser sintética.

Se da en estos planteamientos una suerte de enredo que puede conducirnos a la mala inteligencia del asunto. Lo que ocurre es que Kant, para demostrar que el vínculo entre los conceptos de virtud y felicidad no puede ser analítico, recurre a la heterogeneidad que se presenta entre la determinación pura de la voluntad y la determinación de la misma por fundamentos materiales. Ambas formas de determinar la voluntad son ciertamente excluyentes entre sí –pues no puede ser el caso, por ejemplo, de que la voluntad sea determinada a una acción simultáneamente por fundamentos materiales y puros. Pero no significa ello que la virtud y la felicidad, en cuanto tales, sean absolutamente excluyentes entre sí; las que en realidad son mutuamente excluyentes son las clases de determinación de la voluntad. La confusión se da por el hecho de que a la determinación de la voluntad por fundamentos materiales se le dio el nombre de principio de la propia felicidad o amor propio. La virtud, pues, es incompatible con el principio de la propia felicidad pero no con la felicidad en general. La analítica de la razón práctica en realidad no expone la heterogeneidad de los conceptos de virtud y felicidad, y, ciertamente, el propio Kant trató de mostrar que ambos elementos pueden coincidir en el concepto del bien supremo. Hay, sin embargo, un interés especial en que la relación entre esos conceptos no sea analítica, es, a saber, que solamente si tiene lugar esa brecha insubsanable, que representa la no analiticidad de los conceptos en cuestión, es requerida la intervención de un tercer elemento que vincule ambos conceptos heterogéneos, sólo así puede postularse la existencia de Dios. Veremos esto último con detalle más adelante.

3.2. La antinomia de la razón práctica

Llegados a la conclusión de que el enlace de la virtud con la felicidad tiene que ser sintético se expone lo que propiamente es la antinomia de la razón práctica. He aquí el pasaje pertinente:

Puesto que este enlace dado no puede ser analítico, como se ha demostrado antes con precisión, tiene que ser pensado sintéticamente y, por cierto, como enlace de la causa con el efecto, porque concierne a un bien práctico, es decir, que es posible por la acción. Así, pues, o el apetito de felicidad tiene que ser causa motriz de las máximas de la virtud o la máxima de la virtud tiene que ser causa eficiente de la felicidad. Lo primero es *absolutamente* imposible, porque (como ha sido demostrado en la analítica) las máximas que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el deseo de su felicidad, no son morales y no pueden fundamentar virtud alguna. Pero lo segundo es *también imposible*, porque todo enlace práctico de las causas con los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se rige por las intenciones morales de la voluntad, sino por el conocimiento de las leyes naturales y por la facultad física de usarlas para sus designios, y, por consiguiente, un enlace necesario y suficiente para el supremo bien de la felicidad con la virtud, mediante la más puntual observancia de las leyes morales, no puede esperarse en el mundo. Ahora bien, como el fomento del supremo bien, que contiene este enlace en su concepto, es un objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad, y está en inseparable conexión con la ley moral, la imposibilidad del primero tiene que demostrar también la falsedad de la segunda. Así, pues, si el supremo bien es imposible según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso.¹⁶²

El problema que expresa la antinomia es el de que se tiene, por un lado, la exigencia de fomentar el bien supremo y, por otro, la imposibilidad de explicar un enlace causal entre la virtud y la felicidad. Tiene que ser causal dicho enlace porque se está hablando de algo que ha de alcanzarse por medio de la acción del sujeto, la cual es siempre causal. Si el sujeto no actuara, es decir, si no fuera causa eficiente de ningún suceso, entonces no lograría ni virtud ni felicidad. Kant descarta de inmediato que sea el deseo de felicidad causa de la virtud, toda la analítica se encarga de demostrar que ello no es así, pero también descarta lo contrario y esto es lo que más debe llamar nuestra atención.

¹⁶² *Ibid.* p. 113: “Da diese gegebene aber nicht analytisch sein kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muß sie synthetische und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden: weil sie ein praktisches Gut, d. i., was durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maxime der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das erste ist *schlechterdings* unmöglich: weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können. Das zweite ist aber *auch unmöglich*, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die punktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welcher diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* unbedingtes Object unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebidete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.” Para la traducción, *vid. ibid.* p. 144.

La clave para comprender por qué se rechaza la opción de que sea la virtud causa de la felicidad se encuentra en una expresión que nuestro filósofo utiliza, la expresión “en el mundo”. Pues nos dice Kant que todo enlace práctico de las causas con los efectos “*en el mundo*” se rige por el conocimiento de las leyes naturales y de las propias fuerzas para interactuar bajo tales leyes, y no por las intenciones morales. La máxima de la virtud, la ley moral, ordena no tomar en consideración nada perteneciente al mundo de los sentidos como fundamento de determinación de la voluntad sino tomar como tal fundamento la forma pura, inteligible, de la ley; ordena, en otras palabras, no reparar en ningún efecto sensible que pueda surgir como resultado de la acción; y en el mayor apegamiento a dicha máxima consiste el valor moral de la acción, que es lo único a partir de lo cual puede hablarse de una intención moral. Si la virtud fuera causa de la felicidad “*en el mundo*” entonces se ensuciaría, por decirlo de algún modo, la máxima de la virtud, ya que se estaría considerando un efecto sensible apetecido como producto de la acción virtuosa. Recuérdese que lo más importante de la *Crítica práctica* es precisamente demostrar la suficiencia de la razón pura para la determinación de la acción. Así que no puede ser la virtud causa “en el mundo” de la felicidad.

El problema de la antinomia es, pues, el de encontrar como incompatibles entre sí las máximas de la virtud y de la felicidad y, no obstante, necesitar pensar la vinculación de virtud y felicidad en el concepto del bien supremo, mas no cualquier tipo de vinculación sino exclusivamente causal. La solución ofrecida por Kant a esta antinomia es muy semejante a la que dio a la antinomia de la razón especulativa, se basan ambas soluciones en la distinción entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico. La meta es hacer coherente la conjunción de, por un lado, una voluntad que *no* persigue ningún efecto en el mundo y, por otro, ciertos efectos *en el mundo* que constituirían un estado de felicidad. La felicidad es una especial configuración del mundo sensible y la virtud una disposición del ánimo que no busca tener efectos en el mundo sensible, una disposición que no puede, por tanto, realizar la mencionada configuración. La solución que ofrece Kant para salir de este atolladero consiste en la descripción de una cadena causal que no pertenece al mundo sensible sino que se sitúa en un orden inteligible en el que la virtud puede ser causa, indirecta, de la felicidad. El enlace causal entre virtud y felicidad no sería entonces un enlace natural, no sería, por tanto, un enlace que ocurre por la determinación necesaria de

las leyes empíricas, ni dependería de otras causas y efectos de origen empírico. Sería más bien un enlace causal que tiene lugar nouménicamente, en un mundo inteligible. Así pues, la distinción entre el mundo fenoménico y el nouménico es la clave también para la solución de la antinomia de la razón práctica. Pues una disposición de ánimo virtuosa no buscaría producir efectos en el fenómeno, sin embargo, esta misma disposición podría originar una acción causal nouménica que produjera a su vez efectos en el mundo sensible, a saber, una configuración del mismo que le brinde felicidad. Así expresa Kant su solución al problema:

La primera de las dos proposiciones, a saber, que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de disposición de ánimo virtuosa, es *absolutamente falsa*; pero la segunda, que la disposición de ánimo virtuosa produzca necesariamente felicidad, *no lo es absolutamente*, sino sólo mientras ella sea considerada como la forma de la causalidad en el mundo sensible y, por consiguiente, si admito la existencia en el mismo como el único modo de existencia del ser racional; es, pues, falsa sólo *de modo condicionado*. Pero como no sólo estoy facultado para pensar mi existencia también como noumeno en un mundo del entendimiento, sino que hasta tengo en la ley moral un fundamento puramente intelectual de determinación de mi causalidad (en el mundo sensible), no es, pues, imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, si no inmediata, sin embargo mediata (por medio de un autor inteligible de la naturaleza), y a la verdad necesaria, como causa, con la felicidad, como efecto, en el mundo sensible; este enlace, sin embargo, en una naturaleza que no es más que objeto de los sentidos, no tiene nunca lugar más que de modo contingente y no puede alcanzar al supremo bien.¹⁶³

Es evidente la enorme dependencia que tiene este argumento de la suposición de que la ley moral es un hecho indudable de la razón, pues sin tal suposición se carecería de todo motivo que nos remita a un mundo inteligible. Esa suposición es, al mismo tiempo, el origen del postulado de la existencia de un objeto del mundo nouménico con poder causal. El enlace nouménico entre la virtud y la felicidad del que nos habla Kant, es un enlace causal mediato, no directo, realizado por un autor inteligible de la naturaleza, Dios. En el

¹⁶³ *Ibid.* p. 114: “Der erste von den zwei Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist *schelechterdings falsch*; der zweite aber, daß Tugendfindung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist *nicht schlechterdings*, sondern nur so fern sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur *bedingter Weise falsch*. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Object der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gut nicht zuzulangen kann.” Para la traducción, *ibid.* p. 145.

intento de dar solución a la antinomia de la razón práctica se encuentra, pues, el origen del postulado de la existencia de Dios. La virtud puede dar lugar a una acción causal en un mundo inteligible que produzca felicidad en el mundo sensorial, pero tal acción nouménica no ha de pertenecer al sujeto virtuoso sino a Dios mismo. Analizaremos lo anterior con más detalle, antes cabe decir que Kant se previno mucho ante la posibilidad de una objeción en particular, relativa a su manera de solucionar la antinomia, tal objeción es, a saber, la que señala el uso incorrecto del concepto de causalidad en relación con un ámbito distinto de la experiencia sensible.

El resultado de la *Crítica de la razón pura* fue que las categorías, entre ellas la de la causalidad, sólo pueden tener un uso productivo si se las remite a una experiencia empírica que sea al menos posible, todo uso distinto a éste fue declarado infructuoso y originario de invenciones fantásticas. Y como en relación con la razón práctica se habla de una causalidad nouménica, es decir, extraña a toda posible experiencia sensible, parece haber una grave contradicción. Para evadir esta contradicción nuestro filósofo nos hace recordar que, según lo estipulado en la *Crítica*, aunque no puede haber conocimiento por medio de las categorías sin remitirse necesariamente a la experiencia, no obstante las categorías por sí solas, al ser conceptos puros, permiten *pensar* objetos y eso es suficiente. Tal es, pues, la escapatoria a una grave contradicción. Pero resulta indispensable decir aquí que el uso de las categorías más allá de los límites de la experiencia, al carecer de todo fundamento, puede resultar infructuoso en todos los casos y dar origen a ficciones racionales en todos los casos, no excluyendo, por tanto, el uso que el propio Kant pretendió hacer de ellas en la *Crítica práctica*. Pues si él mismo arremetió en contra de aquellos discursos racionales que ofrecen primeramente definiciones y derivan luego cuantas consecuencias nos sean imaginables, basándose tan sólo en reglas lógicas –en principios formales cuya validez puede no ser puesta en duda pero tampoco su limitación– y no tomando en consideración el fundamento objetivo representado por el mundo empírico, único fundamento que nos es asequible, si Kant mismo, decimos, rechazó tajante y reiteradamente tal forma de argumentar, no hay razón para que nosotros tengamos que admitir el uso que él planteó de las categorías en el ámbito práctico. Pues aun tratándose de este especial ámbito, el uso de las categorías únicamente se logra recurriendo a definiciones, a estipulaciones racionales previas y arbitrarias. Igualmente, el resultado de este uso es siempre una “determinación

positiva” de objetos para los cuales no tenemos referencia alguna; puede no decirse que esa determinación positiva sea un conocimiento, no obstante, por más que las palabras quieran ocultar el asunto, ella es la determinación de un concepto mediante las únicas herramientas que poseemos para el conocimiento, las categorías, y tiene, respecto del conocimiento, la única pero importantísima diferencia de que puede tratarse de no más que un pensamiento, no más que una ficción racional. A decir verdad, el argumento práctico de Kant no es una tosca elaboración racionalista que no repara en dar definiciones a cada momento, antes que eso es un argumento sofisticado y complejo, pero detrás de tal complejidad se halla el mismo esquema de argumentación racionalista, contra el que nuestro filósofo luchó y ganó, aunque en un área distinta a la de la moralidad.

3.3. El postulado de la existencia de Dios

La solución a la antinomia, como vimos, se consigue por medio de la referencia a un mundo nouménico, un mundo inteligible en el que pueda tener lugar una causalidad no natural pero efectiva que reúna la virtud y la felicidad en un mismo sujeto. Pero esa causalidad no ha de pertenecer al hombre mismo, ni aún considerándole en su puro aspecto nouménico, esa causalidad habría de pertenecer a un ser supremo, Dios, cuya existencia, por eso mismo tiene que ser postulada. A continuación presentamos el argumento en el que se postula la existencia de Dios, conviene citarlo en extenso:

La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, manda por medio de fundamentos de determinación que deben ser enteramente independientes de la naturaleza y de la coincidencia de la misma con nuestra facultad de desear (como motores); pero el ser agente racional en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma. Así, pues, en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, a ella proporcional, de un ser perteneciente, como parte, al mundo y dependiente, por tanto, de él, que, precisamente por eso, no puede ser por su voluntad causa de esta naturaleza, y no puede, en lo que concierne a su felicidad, hacerla por sus propias fuerzas coincidir completamente con sus propios principios prácticos. Sin embargo, en la tarea práctica de la razón pura, es decir, en el trabajo necesario enderezado hacia el supremo bien, se postula esa conexión como necesaria: *debemos* tratar de fomentar el supremo bien (que, por tanto, tiene que ser posible). Por consiguiente, se *postula* también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la suficiente concordancia entre la felicidad y la moralidad. Pero esta superior causa debe contener el fundamento de la coincidencia de la naturaleza no sólo con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino con la representación de esta *ley*, en cuanto éstos la ponen como *el fundamento más elevado de*

determinación de la voluntad, así, pues, no sólo con las costumbres, según la forma, sino también con su moralidad como fundamento motor de las mismas, esto es, con su disposición de ánimo moral. Así, pues, es posible el supremo bien en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral. Ahora bien, un ser que es capaz de acciones, según la representación de leyes, es una *inteligencia* (ser racional), y la causalidad de un ser semejante, según esa representación de las leyes, es una *voluntad* del mismo. Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón* y *voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, **Dios**.¹⁶⁴

Una premisa fundamental del argumento es la de que el hombre no es él mismo la causa de la naturaleza en su conjunto, en primer lugar, y que tampoco sus propias fuerzas bastan para hacer que la naturaleza coincida con sus principios prácticos, en segundo lugar. En otras palabras, que el hombre no puede alcanzar por sí mismo la felicidad, siendo esta última la concordancia de la naturaleza con el deseo y la voluntad de aquél. La razón de que el hombre sea incapaz de, por sus propios medios, dar lugar a una naturaleza concordante con sus deseos es, nos dice Kant, que este hombre depende de ella, pues pertenece al mundo como parte. Pero ¿acaso la naturaleza no fue considerada anteriormente como un conjunto de fenómenos y éstos a su vez como representaciones determinadas por las facultades subjetivas? en otras palabras, ¿acaso no fue descrita la naturaleza como

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 124: “*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d.i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postulirt*. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses *Gesetzes*, so fern diese es sich zum *obersten Bestimmungsgrunde des Willens* setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit als dem Bewegungsgrunde derselben, d.i. mit ihrer moralischen Gesinnung, enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine *Intelligenz* (vernünftig Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein *Wille* desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Wille* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. **Gott**.” Para la traducción, *ibid.* p. 155.

dependiente de alguna manera del sujeto racional que la conoce? Es verdad, y ello da pie a que se piense en la posibilidad de que en el hombre mismo, entre sus propias facultades, se encuentre algo que sea capaz de llevar la naturaleza a un estado en el que concuerde con su propio deseo, pues, al fin y al cabo, la naturaleza no es más que un conjunto de fenómenos y no de cosas en sí mismas. Esto, sin embargo, no fue una opción para Kant, debido al realismo metafísico que imperaba en su pensamiento por aquel tiempo. Para nuestro filósofo, el que algo fuese un fenómeno implicaba la existencia de una cosa en sí misma a la que dicho fenómeno hiciera referencia. De modo que una constitución de la naturaleza que origine felicidad en el sujeto habla también de un orden particular en el campo de las cosas en sí mismas, sin importar que éstas permanezcan desconocidas y que la naturaleza que sí conocemos sea una simple representación subjetiva.

Hay que decir, por otra parte, que la capacidad del hombre para producir un estado de la naturaleza que le haga feliz puede no estar completamente anulada. Si bien es cierto que una determinación virtuosa de la voluntad ordena hacer abstracción de todo fundamento material y, en esa medida, se muestra incompatible con la felicidad, en tanto que ésta se refiere a un estado en el mundo material, aun resta por considerar una determinación no virtuosa de la voluntad, a saber, aquella que se rige por la máxima de la felicidad propia. Una voluntad virtuosa carece, en su determinación, de todo vínculo con el mundo y, por ello mismo, carece de todo vínculo con la felicidad, es decir, le es imposible causar un estado de la naturaleza que le haga feliz. Pero un ser racional gobernado por la máxima de la propia felicidad quizá pueda ser causa de un estado de la naturaleza que le produzca felicidad. Kant no demostró que quien persigue su propia felicidad nunca llegue a ser feliz, únicamente demostró que la máxima de la felicidad no puede ser una ley universal ni fundamentar deber alguno. También demostró que si hay un vínculo entre virtud y felicidad es la virtud la que tiene prioridad, precisamente porque la búsqueda de la felicidad no puede originar ley alguna ni virtud alguna; pero el que ese vínculo tenga que darse depende de que se asuma lo que ha sido llamado un hecho de la razón, acerca de lo cual ya hemos hablado antes. Así, pues, el poder del hombre para causar un estado de la naturaleza en el que sea feliz no ha sido demostrado como algo imposible.

Regresando al argumento, una vez sentada la premisa de que el hombre virtuoso no puede lograr por sí mismo la felicidad, la otra premisa fundamental es que la conexión entre

virtud y felicidad se postula por la razón práctica *necesariamente*. Esa conexión entre virtud y felicidad es postulada porque hay dos hechos fundamentales de la razón que así lo indican: la ley moral, el más importante, y el deseo de felicidad. Acerca de estos hechos de la razón hemos dicho ya suficiente en las páginas anteriores. Son, pues, dos las premisas fundamentales para el argumento en el que se postula la existencia de Dios, analizaremos este postulado ahora con más detalle.

Como *debemos* fomentar el bien supremo (por los hechos de la razón a los que ya aludimos) se postula la existencia de aquello que realice la conexión de virtud y felicidad¹⁶⁵. Pero lo importante en este punto no es que se postule algo que realice dicha conexión sino la manera en que se le describe –pues se podría postular cualquier cosa como vínculo. Nuestro filósofo deduce ciertas propiedades de aquello que habría de realizar la mencionada conexión a partir de los datos que ya posee, esto es, de las características de los elementos que tendrían que estar unidos: la virtud y la felicidad. Es este procedimiento el que supuestamente garantiza la validez objetiva del argumento. Veamos detenidamente las propiedades que se deducen y comprobemos si tal deducción es válida.

Lo primero que se nos dice es que al postular la conexión entre virtud y felicidad “se *postula* también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la suficiente concordancia entre la felicidad y la moralidad”.

Entonces, aquello que realice la conexión tiene que ser una existencia (*Dasein*). Hemos mencionado ya que en este ámbito de la filosofía práctica el uso de la categoría de la existencia *no* está limitado a objetos que tienen lugar en el mundo de los sentidos, sino que puede aplicarse a cualquier objeto pensable; sin embargo, el sustantivo ‘Dasein’, por sus propias raíces etimológicas, trae consigo cierta connotación que remite al modo de ser de los objetos en el espacio. El empleo de tal término seguramente no es accidental, antes bien puede estar dirigido a enfatizar el carácter sustancial de aquello que se postula. Lo cierto es que, aún si estamos dispuestos a postular una existencia (la de la superior causa de la naturaleza), dado que se requiere para el bien supremo, carecemos de cualquier elemento que nos permita atribuirle un ser sustancial, lo cual impide asegurar, entre otras cosas, que

¹⁶⁵ Un postulado, de acuerdo con Kant, es una proposición teórica no demostrable como tal pero que se halla necesariamente ligada a una ley práctica Cf. *Ibíd.* p. 122, trad.: 153.

se trate de un individuo. Para Kant, postular la existencia de *una* causa que encerrara el fundamento de la conexión entre virtud y felicidad fue la manera más correcta de dar solución al problema de la incompatibilidad de dichos conceptos. Pero del mismo modo en que él construyó el concepto de tal existencia causal podemos nosotros postular, para dar solución a ese problema, tres existencias (suprasensibles) distintas: una que tenga poder causal sobre el conjunto de la naturaleza, una que evalúe la calidad moral –la virtud, de un sujeto– y otra más que comunique causalmente las dos anteriores. O podemos postular no sólo tres de esas existencias sino una multitud de ellas, todas designadas a cumplir con la tarea de reunir virtud y felicidad, basta establecer relaciones lógicas entre ellas. Son esta clase de construcciones de conceptos las que surgen cuando hace falta un auténtico fundamento objetivo y se recurre a la simple argumentación racional, justo lo que Kant deploraba de sus contemporáneos racionalistas.

La existencia que se postula es la de una causa, pero no cualquier causa sino una causa de toda la naturaleza y que es distinta de la naturaleza misma. Tiene que ser causa de toda la naturaleza porque la felicidad del sujeto consiste en que el conjunto de la naturaleza se encuentre en un estado que concuerde con su deseo y voluntad, así, pues, la naturaleza en su totalidad debe ser flexible al poder causal que sea capaz de imponerle la forma sugerida por la voluntad del sujeto. Por otra parte, no puede ser esa causa suprema idéntica con la naturaleza, pues, de serlo, la conexión entre virtud y felicidad ocurriría de manera necesaria como todo lo que tiene lugar según las leyes de la naturaleza en el mundo empírico, resultando esto último incompatible con la idea de una determinación pura de la voluntad. Como lo que se busca aquí es la coincidencia entre virtud y felicidad, según la definición dada por Kant de ambos conceptos, no puede aceptarse que la superior causa cuya existencia se postula sea idéntica con la naturaleza; el argumento es correcto en este punto. Pero que la mencionada causa superior sea causa de toda la naturaleza es una inferencia si no incorrecta al menos sí carente de fundamento. Pues si bien es cierto que la felicidad requeriría la disposición de toda la naturaleza a ser transformada tanto como sea necesario para satisfacer la voluntad del sujeto que habría de ser feliz, no hay motivo para afirmar que el poder causal capaz de realizar esa transformación en la naturaleza se concentre en una sola causa podrían ser múltiples causalidades interactuando. Esto representa exactamente el mismo problema señalado en el párrafo anterior, sólo que

entonces lo que cuestionábamos era el que una sola existencia (la de la causa superior) fuera requerida para lograr la conjunción de virtud y felicidad, ahora en cambio lo que se pone en cuestión es que para dar lugar a la sola felicidad, es decir, a un estado particular de la naturaleza, se requiera no más que una causa, en vez de un conjunto interactivo de causas. Además, el que una causa o varias pudieran modificar la naturaleza en su conjunto no implica que tales sean el origen absoluto de la naturaleza sino sólo que tienen absoluto poder causal sobre ella.

Según lo visto, por tanto, no hay justificación alguna para afirmar, con fundamento en los datos de los que el argumento parte, ni que aquello que se postule para hacer posible el bien supremo sea una sola existencia con poder causal, ni que sea una sola causa la que pueda configurar el conjunto de la naturaleza de tal modo que produzca la felicidad de un sujeto en particular; y menos aún que tal existencia con poder causal sea creadora de la naturaleza. No obstante, Kant incluye esas características en el concepto del objeto postulado. Lo que sí se tiene por seguro es que los dos elementos del supremo bien han de estar enlazados de alguna manera. Y una vez afirmada la conclusión de que lo postulado es una sola existencia de tipo sustancial con poder causal, lo siguiente que hizo nuestro filósofo fue añadir al concepto de tal existencia una determinación que supuestamente se deduce del segundo elemento que habría de pertenecer al bien supremo, la virtud. Es así que nos dice Kant:

Pero esta superior causa debe contener el fundamento de la coincidencia de la naturaleza no sólo con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino con la representación de esta *ley*, en cuanto éstos la ponen como *el fundamento más elevado de determinación de la voluntad*, así, pues, no sólo con las costumbres, según la forma, sino también con su moralidad como fundamento motor de las mismas, esto es, con su disposición de ánimo moral.

La virtud consiste en la determinación de la voluntad por nada más que por una ley racional pura, la ley moral, pero esta ley, evidentemente, no se encuentra en la naturaleza. Sabemos que Kant creía en la existencia de un mundo metafísico inteligible, y que por ello mismo podía considerar aquello que tiene una mera forma racional como “existente” de alguna manera determinada; esta parte del pensamiento kantiano puede no resultar muy explícita en el argumento del que ahora tratamos, pero su presencia en todos los textos de Kant es constante. Así, pues, es probable que nuestro filósofo creyera que la ley moral “existe” como una cosa en sí de tipo peculiar. De esta manera, el ser racional virtuoso, al

determinar su voluntad por medio únicamente de la ley que encuentra en su pensamiento, se guía, en realidad, por una *representación* de tal ley. Si la ley moral que un ser racional encuentra en su pensamiento –y por medio de la cual determina su acción si es virtuoso– fuera la ley “en sí misma” no podría hablarse de la validez universal y objetiva de tal ley, pues ella pertenecería al pensamiento de un solo ser racional. Viendo las cosas desde esta perspectiva resulta sencillo comprender que la conjunción de virtud y felicidad implique la coincidencia de la naturaleza no sólo con la ley sino también con la representación de la misma. Pues si el ser virtuoso ha de ser feliz tiene que encontrarse la naturaleza en un estado que concuerde con la voluntad de dicho ser, pero esta voluntad suya, a su vez, ha de ser determinada por la representación de una pura ley, representación que, naturalmente, surge de la ley en sí misma que tiene validez objetiva y universal. Por tanto, si se tienen que reunir la virtud y la felicidad en el concepto del bien supremo de un ser racional, se tiene también que aceptar que la naturaleza deberá hallarse en acuerdo tanto con la ley moral pura como con la representación de esa ley. Este planteamiento de Kant está dirigido a hacer énfasis en la necesidad de la pureza en la determinación de la voluntad; ya en la *Grundlegung* se ponderaba este tema. Una acción puede ser formalmente acorde con la ley moral y, no obstante, esconder motivos materiales de determinación de la voluntad. Así que la ley moral y un estado feliz de la naturaleza bien podrían coincidir pero si tal coincidencia, que es el supremo bien, ha de acaecer a un sujeto racional, hace falta también que la representación de la ley moral sea el máximo fundamento de determinación de la voluntad de dicho ser.

La coincidencia de la naturaleza con la ley moral y con la representación de esa ley son, según hemos dicho, requisitos necesarios para que el supremo bien pueda ocurrir. A partir de lo anterior, nuestro filósofo da el gran salto para postular la existencia de Dios, diciendo: “Así, pues, es posible el supremo bien en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral”.

Habiendo asumido que una sola causa (cuya existencia es de tipo sustancial) es la que ha de realizar el vínculo entre virtud y felicidad se sigue el razonamiento de que la causalidad de esa causa tiene que ser “conforme” a la disposición de ánimo moral. Kant no da ninguna explicación acerca de cuál sea el significado de esa conformidad con el ánimo

moral, como tampoco explica en qué se funda esa afirmación. Una manera de hacer comprensible el asunto sería recurrir al argumento de que si algo opera como enlace entre dos cosas distintas ese algo debe poseer cierta conformidad con las cosas que enlaza; pues de no darse esa conformidad tampoco sería posible vinculación alguna. De acuerdo con lo anterior, la causa suprema que es postulada debería tener una causalidad hasta cierto punto semejante a la disposición de ánimo moral, pues esa causalidad tendría efectos en la naturaleza (a saber, configurar un estado de ésta que proporcione felicidad) únicamente en la medida en que le fuera posible “reconocer” el grado de virtud del sujeto a quien la naturaleza habría de hacer feliz; y tal reconocimiento del grado de virtud en un sujeto remite a alguna capacidad acorde a la disposición moral del ánimo, pues, sin esa capacidad no podría la causa suprema ejercer su causalidad sobre la naturaleza en el momento preciso en que el sujeto haya determinado su voluntad virtuosamente, lo cual es un requisito imprescindible. Al parecer este razonamiento es el que se encuentra en el fondo de la argumentación kantiana.

Sin embargo, aún siendo cierto que el vínculo entre dos elementos heterogéneos debe guardar por sí mismo alguna conformidad con tales elementos, ello no significa que tal vínculo deba poseer íntegramente aquello que mejor caracteriza a los elementos que enlaza. En otras palabras, no porque en la causa suprema postulada tenga que haber conformidad con la disposición de ánimo moral se sigue que tal causa suprema tenga ella misma una disposición de ánimo moral. Hay una notable diferencia entre la conformidad de algo con un objeto que posee cierta propiedad y el hecho de que ese algo posea la misma propiedad que el objeto al que es conforme; diferencia que parece ser omitida. El paso más significativo en la postulación de la existencia de Dios no es el de encontrar en la causa suprema postulada una conformidad con el ánimo moral sino el de asumir que esa causa suprema tiene ella misma un “ánimo moral”. Este paso se da cuando nuestro filósofo nos dice:

Ahora bien, un ser que es capaz de acciones, según la representación de leyes, es una *inteligencia* (ser racional), y la causalidad de un ser semejante, según esa representación de las leyes, es una *voluntad* del mismo. Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón* y *voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, **Dios**.

De acuerdo con Kant, la conformidad de la causalidad suprema con el ánimo moral se traduce en el hecho de que esa causa es un ser que actúa (causalmente) por medio de la representación de leyes, es decir, un ser inteligente y volitivo. El que la causa suprema sea capaz de actuar representándose leyes se deriva del supuesto de que debe haber en ella una conformidad con el ánimo moral, porque tendría dicha causa que poder “reconocer” el grado de virtud de un sujeto para poder hacerle llegar la felicidad. Pero hay aquí una confusión, pues aún si aceptamos que la causa suprema tiene que “reconocer” el valor moral de las acciones de un sujeto, es decir, la determinación de ese sujeto a la acción única y exclusivamente por la representación de una pura ley racional, aún en ese caso, decimos, lo que esa causa tendría que reconocer y, en esa medida, representarse, es, a su vez, la representación que el mencionado sujeto tiene de una ley para determinar su voluntad, lo cual, evidentemente, no implica que aquella causa suprema actúe por la representación de leyes. Si la causa suprema ha que representarse algo para luego actuar, ese algo no es, en este caso, una ley, sino la determinación de la voluntad de un sujeto por medio de la representación (propia de ese sujeto) de una ley; así pues, la causa suprema habría de tener la representación de una representación, no la representación de una ley. Esto significa, entre otras cosas, que la causa suprema postulada necesariamente para hacer posible el bien supremo, no tenemos que pensarla como actuando según la representación de leyes y, por consiguiente, tampoco tenemos que pensarla como un ser inteligente, ni su causalidad como una voluntad –de acuerdo con la definición que el propio Kant da de lo que es una inteligencia o ser racional.

Hemos utilizado varias veces el término ‘reconocer’ para hacer referencia a una clase de acto que tendría que realizar la causa suprema para enlazar la virtud con la felicidad, hay que decir, sin embargo, que Kant no utiliza tal término, aunque sí remite implícitamente a cierta capacidad que debería tener la causa suprema para evaluar la pureza en las costumbres de un ser racional, su virtud. Pero el que la causa suprema tenga que reconocer, evaluar o juzgar las acciones de los seres racionales únicamente puede afirmarse de manera arbitraria y sin fundamento alguno. El proceder de Kant evidencia una preconcepción del concepto de la causa suprema y no una sana argumentación lógica. El vínculo entre virtud y felicidad exige un enlace causal metafísico, pero no exige, como hemos visto, que tal enlace lo constituya un ser que actúe representándose leyes; pues,

acaso tal ser tendría que representarse la disposición de ánimo moral de una criatura racional pero no tener él mismo un ánimo moral. Ahora bien, si no se atribuye por anticipado cierta capacidad intelectual a la causa suprema postulada, puede no tener que pensarse ni siquiera que esa causa deba tener la representación del ánimo moral de un ser racional. En otras palabras, podría ser el caso de que el vínculo entre virtud y felicidad no actuara por la representación de leyes, en primer lugar, pero tampoco por ninguna otra clase de representación; ese vínculo supremo podría no tener representaciones en absoluto. En vez de un ser inteligente y volitivo se postularía, para la posibilidad del bien supremo, alguna clase de mecanismo metafísico que pudiera dar lugar, de un modo desconocido por nosotros, a un estado feliz del mundo sin que tuviera que juzgar racionalmente la calidad moral del individuo. En vez de un juez moral habría un ciego mecanismo automático capaz de identificar, sin ser una inteligencia, cuál es el grado de virtud moral de un ser racional. Así, pues, la posibilidad del bien supremo, en tanto que conjunción de virtud y felicidad, seguiría sosteniéndose aún sin postular la existencia de Dios, aunque sí postulando otra clase de existencia, la de un mecanismo irracional. Por otra parte, hay que aclarar que el que sea posible el bien supremo sin postular la existencia de Dios no demuestra que tal ser no exista, simplemente saca de la discusión el concepto de este ser.

Así, pues, el postulado de la existencia de Dios es la elaboración de un argumento *ad hoc* al concepto, previamente aceptado, de un autor supremo, inteligente y moral, de la naturaleza. Carece de auténticos fundamentos objetivos y por ello mismo el concepto de Dios que se postula puede ser remplazado por cualquier otro concepto que no rompa con la coherencia lógica del argumento; justo lo que ocurre con los argumentos racionalistas y, más aún, con las simples ficciones racionales. Es bien sabido que Kant reiteradamente señaló que los postulados de la razón práctica no son demostraciones formales, que el postulado de la existencia de Dios no es una demostración de la existencia de tal ser, no obstante, la intención de su argumento es algo más que la de exponer un discurso vacío o una invención retórica, la intención del argumento es dar una base para afirmar la existencia objetiva de Dios de tal modo que cualquiera se vea impulsado a aceptar tal afirmación. El argumento entero habría de adquirir su fortaleza del hecho indudable de que hay una ley moral que todo ser racional puede identificar y sentirse obligado por ella; sin embargo, lo que se supuso era un hecho indudable, no es más que una idea dogmática.

Además, hemos visto que aún aceptando la ley moral como un hecho son múltiples los huecos dejados en el argumento que concluye con la postulación de la existencia de Dios. Una vez entrado en el campo propio de la metafísica, la labor de Kant consistió en acotar la inmensidad de opciones abiertas por el uso lógico de la razón a una estructura conceptual que satisficiera la idea previamente aceptada de un Dios. Lo que nuestro filósofo hizo en la moral fue imponer dogmática y arbitrariamente el carácter de ley a una simple norma de conducta y lo que hizo en la metafísica fue *dar forma* al concepto de un orden suprasensible de la naturaleza y de un Dios. El mayor infortunio de la teología moral kantiana es tal vez el haber concebido a la deidad como algo enteramente antropomorfo, aun cuando en la *Crítica* obtuvo el fundamento necesario para la eliminación de todo antropomorfismo en la teología.

Kant supo siempre la debilidad de su argumentación y es por ello que tuvo que recurrir a algo más que el asentimiento racional para completar su obra. Así se expresa nuestro autor:

Admitir la existencia de esta [suprema inteligencia] va, pues, enlazado con la conciencia de nuestro deber, aun cuando esta aceptación misma pertenece a la razón teórica, con respecto a la cual puede llamarse *hipótesis*, si se considera como fundamento de explicación; pero en relación con la comprensibilidad de un objeto propuesto (del supremo bien) a nosotros por la ley moral, por consiguiente, de una exigencia en sentido práctico, puede llamarse *fe*, y *fe racional* pura.¹⁶⁶

El esfuerzo de nuestro filósofo fue grande, hizo cuanto pudo para lograr una justificación racional de la existencia de Dios, pero su intento resultó, a decir verdad, como el de conservar agua entre las manos. Aceptar la existencia de Dios de la que se habla en el postulado kantiano es algo más que aceptar de forma irreflexiva e injustificada la existencia de ese supremo ser; esto último es lo que ocurre precisamente en la más vulgar profesión de fe, que no requiere demostraciones ni pruebas. Aceptar la existencia de Dios conforme la describe el postulado es equivalente a tener, según Kant, una fe racional pura. Pero justamente es el carácter racional que nuestro autor quiso imprimir a la fe lo que colma de inconsistencias y serias limitaciones el argumento que postula la existencia de Dios. Lo que

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 126: "...deren Dasein [der höchsten Intelligenz] anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar dieser Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet, *Hypothese*, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, *Glaube* und zwar reiner *Vernunftglaube* heißen kann." Para la traducción, *vid. ibid.* p. 157.

obtiene la teoría kantiana en esta etapa es insuficiente desde todas las perspectivas; pues, en primer lugar, ni el postulado de la existencia de Dios es racionalmente correcto, ni, en segundo lugar, el recurso a la fe que la teoría permite da cabida a la creencia en que existe un Dios en el más amplio y tradicional sentido del término. El primer punto lo hemos señalado en páginas anteriores, el segundo punto se demuestra, por ejemplo, haciendo notar que a Dios se le asigna el papel de un enlace necesario entre la virtud y la felicidad, de tal modo que un individuo virtuoso ejercería cierta coerción sobre Dios para que éste actuara en su favor otorgándole felicidad. Pues, si suponemos que un individuo virtuoso puede *no* conseguir la felicidad aún siendo digno de ella, resulta entonces que se pierde todo fundamento para postular la existencia de Dios, de ahí que la conexión entre virtud y felicidad sea asumida por Kant como necesaria. Ahora bien, si hay una conexión necesaria entre virtud y felicidad, ello quiere decir que un individuo que por su voluntad es virtuoso *obliga* a que se den las condiciones para su felicidad. El enlace entre virtud y felicidad, según lo dicho por Kant, sólo puede ser causal, aún en el caso de que una fuerza sobrenatural interviniera. De este modo, habría entonces una operación causal *necesaria* que comienza en el individuo, tiene a Dios como eslabón intermedio y termina en el mundo. Formar parte de un enlace causal necesario, aún si este es en parte nouménico, implica la ausencia de libertad. Por lo tanto, aceptar la existencia de Dios a través de un postulado para el que se requiere la suposición de que el enlace entre virtud y felicidad es necesario significa lo mismo aceptar la existencia de un Dios que no es libre; y, por otra parte, si no se asume que el enlace entre virtud y felicidad es necesario, postular la existencia de Dios, como Kant lo hizo, es imposible. Un Dios carente de libertad difícilmente coincide con el concepto que se tiene del máximo ser y, a decir verdad, muchos preferirían aceptar la imposibilidad de siquiera postular racionalmente la existencia de Dios antes que dar su fe a un Dios que no sea libre.

4. Conclusión

En este capítulo hemos hecho un recorrido por los puntos cruciales de la filosofía moral kantiana. Apreciamos el modo en que el concepto de la libertad adquiere una

significación positiva por medio de la ley moral y sirve como punto de partida para la descripción de un orden sobrenatural al que habría de pertenecer el hombre, un orden encabezado por el máximo ser omnipotente, inteligente y volitivo. Sin embargo, nos encontramos también con el hecho de que los argumentos expuestos por Kant para afirmar la realidad de ese orden moral y racional, así como la existencia del ser supremo, presentan serias inconsistencias. El pensamiento kantiano, una vez que hubo rebasado la frontera demarcada en la *Crítica* y penetrado en el ámbito propiamente metafísico de la teología moral, se convirtió en una labor de enhebrar razones lógicas para dar sustento a conceptos previamente aceptados y dejó de ser una investigación con pleno rigor científico. Tanto la exposición de la ley moral como el postulado de la existencia de Dios se fundan en supuestos previos que ocupan el lugar de las definiciones racionalistas, tan aborrecidas por el propio Kant. La idea que guió en el fondo ambos argumentos es la de un Dios santo y antropomorfo. Puede decirse que el progreso constante del pensamiento kantiano, en tanto que sistema filosófico, sufre en este periodo de la filosofía moral una especie de retroceso hacia el dogmatismo, aunque, desde otra perspectiva, el solo ingreso al ámbito casi desconocido de la moral, sin contar las deficiencias que tenga, nos habla ya de la evolución permanente de dicho pensamiento. Lo anterior puede comprobarse si atendemos al hecho de que se intentó dar solución a la separación entre lo formal y lo material, que había sido llevada a un punto extremo en la *Crítica*, haciendo coincidir ambos elementos en el bien supremo y en Dios mismo. El intento de lograr una justificación racional de la existencia de Dios sobrepasando las limitantes críticas, hizo que nuestro filósofo se trasladara a ese nuevo ámbito de la moral, pero lo que encontró fue, a decir verdad, una nueva imposibilidad para su propósito, aunque no inmediatamente descubierta. Fue tal vez el marcado antropomorfismo en la concepción de Dios, que primaba en el contexto cultural de nuestro filósofo por influjo de la religión cristiana, lo que le condujo a reducir los alcances del pensamiento racional imponiendo drásticas determinaciones al concepto de Dios, consiguiendo con ello un argumento débil en extremo.

VI. La culminación de la filosofía trascendental. El sujeto racional como autor de Dios y del mundo

1. Introducción

En el presente capítulo se realiza un estudio acerca de las últimas dos transiciones experimentadas por la teoría kantiana acerca de Dios. La primera tiene lugar en el texto de la *Crítica del Juicio* y nos ocupamos muy brevemente de ella por no atañer directamente al tema central de la tesis, se trata de la transformación de la moral kantiana que va de ser una doctrina de la virtud y la felicidad individuales a ser una doctrina de la virtud y la felicidad colectivas. La segunda transición la encontramos en el *Opus postumum* y significa un auténtico cambio en la manera de comprender a Dios; es, además, la culminación coherente de la filosofía trascendental kantiana. La idea de Dios se explica como originada en la razón humana, no sólo en el aspecto teórico, como hacía la primera *Crítica*, sino también en el práctico. El sujeto racional adquiere una importancia sin igual en el sistema kantiano, aunque ya anticipada en el proceso de subjetivización iniciado en la etapa precrítica, en referencia a la determinación del ser de lo existente. Veremos que en las últimas páginas escritas por Kant, mismas que se han llegado a considerar una plasmación de la demencia senil del autor, se manifiesta el proceso de superación de los propios argumentos que ciertamente gobernó todo el desarrollo de su filosofía, pero esta vez, además, dicho proceso llega finalmente a su cancelación. Estudiaremos la última prueba de la existencia de Dios presentada por Kant, la prueba religiosa, que se nombra así por ser la que con mayor claridad deja ver el influjo de una doctrina religiosa en particular, el cristianismo. Nuestro

filósofo se dio cuenta de la insuficiencia de esta prueba, la rechazó y terminó por descubrir el poder hipostasiante de la razón, llegando con ello a la conclusión de que tanto el mundo como Dios son ideas que forman un sistema bajo un mismo principio, a saber, el hombre que reúne ambos conceptos. La idea de Dios es descrita como el resultado de la operación de la razón cuando hace de sí misma una idea.

2. La prueba teleológica de la *Crítica del Juicio*

Un texto de importancia mayor para la obra kantiana es la *Kritik der Urteilkraft (Crítica del Juicio)* que data de 1790. Este texto tuvo la función de completar el sistema de la filosofía trascendental, sirviendo como vínculo entre las dos primeras Críticas, en otras palabras, sirviendo como vínculo entre la razón teórica y la práctica. La finalidad (*Zweckmäßigkeit*) se descubre como el lazo que une la naturaleza, el arte y la libertad. No realizaremos un estudio detallado de esta obra porque en relación con el tema central de nuestra investigación es en realidad escasa la aportación traída por ella. El concepto de Dios surgido de los postulados de la razón práctica permanece sin alteraciones esenciales, si bien es cierto que se presenta algún cambio sutil en la perspectiva de nuestro autor, que no podemos dejar pasar desapercibido, a ello nos referiremos brevemente.

La existencia de Dios se postuló, en la crítica práctica, como la existencia de un ser capaz de proporcionar felicidad (a través de una determinación causal de la naturaleza) a aquel sujeto cuya valía moral le hiciera digno de recibir tal felicidad (el hombre virtuoso que busca siempre determinar su voluntad conforme a la ley moral). Tal postulado nos hablaba de la *existencia* de un ser todopoderoso dotado de inteligencia, voluntad y ánimo moral; una existencia de tipo sustancial que habría de tener lugar, claro está, de forma independiente del ser racional que la postula o siquiera la piensa. La intención del postulado kantiano, además, no era la de proporcionar un consuelo retórico para los creyentes sino la de lograr una aceptación universal de la existencia de semejante ser supremo, aunque se fundara sólo en motivos subjetivos, en una fe racional pura.

Pues bien, la *Crítica del juicio* mantiene aún la perspectiva de que la existencia de Dios debe suponerse para el enlace entre virtud y felicidad, pero la profunda meditación

acerca de la teleología conduce a Kant a describir ese enlace, que Dios habría de hacer posible, como relativo no ya a la simple esfera del sujeto virtuoso cuya felicidad se aguarda en el porvenir sino a la comunidad de seres racionales obligados a fomentar (por el acatamiento de leyes morales) el más alto bien en el mundo. De este modo, surge en dicho texto una nueva prueba moral de la existencia de Dios, que se puede resumir del modo siguiente: la felicidad de todos los seres racionales en el mundo y la dignidad de ellos mismos de ser felices (virtud) son, en conjunto, el fin final propuesto por la ley moral; este fin final, sin embargo, no puede ser logrado por las solas fuerzas de los seres racionales, por tanto, tiene que admitirse un autor moral del mundo. Es una prueba muy semejante a la ofrecida en la crítica práctica, con la diferencia, ya anticipada, de que se refiere no sólo a un sujeto sino a una comunidad de seres racionales. Yirmiahu Yovel expresa con lucidez el estado de la filosofía kantiana de este periodo diciendo:

Desde el punto de vista de las primeras dos *Críticas*, el hombre tiene que preocuparse por su perfección moral personal, a través de la cual se vuelve digno de ser feliz y queda racionalmente justificado (postulando la existencia de Dios) en su esperanza de alcanzar dicha felicidad. Mientras que ahora [es decir, en la *Crítica del juicio* y en la *Religión*] se dice que el hombre debe extender el dominio de la virtud sobre la totalidad de su raza y sobre la naturaleza en general, volviéndose con ello digno *del éxito y la culminación de sus esfuerzos*. El deber ya no se restringe al cultivo de la personalidad moral de uno mismo sino que se extiende a la promoción de un mundo moral, al mismo tiempo que la esperanza se refiere no ya tan sólo a la felicidad personal sino a la *realización completa* de este mundo moral. Estos cambios reducen grandemente el elemento eudaimonístico que caracterizó la doctrina temprana de Kant acerca de la deidad, trasladando el eje de su doctrina de madurez del problema de la recompensa personal al problema del resultado concreto de la acción moral.¹⁶⁷

Así, pues, esta consideración de la comunidad de seres racionales, y no del mero individuo, en relación con el logro del más alto bien en el mundo –y la suposición de la existencia de Dios asociada a ello– es la auténtica aportación de la *Crítica del juicio* al tema de la divinidad. Fuera de lo anterior, lo novedoso de esta obra es sólo la explicación

¹⁶⁷ Yovel, Yirmiahu *The God of Kant* en *Scripta Hierosolymitana: Publications of the hebrew university vol. XX*. Jerusalén: Magnes Press-The Hebrew University, 1968, p.105: “In the view of the first two *Critiques*, Man had to be concerned with his personal moral perfection, through which he became worthy of happiness, and (postulating the existence of God) rationally justified in his hope of attaining it. Whereas now it is said that he should extend the dominion of morality over his whole race and over nature in general, thereby becoming worthy of, and rationally justified in hoping for, *the success and the completion of his endeavours*. Duty is no longer restricted to the cultivation of one’s moral personality but extends to the promotion of a moral world, while hope refers no longer to personal happiness but to the *complete realization* of this moral world. These changes greatly reduce the eudaemonistic element that characterized Kant’s early doctrine of the deity, shifting the axis of his mature doctrine from the problem of personal reward to the problem of the concrete outcome of moral action.” La traducción al español es del autor de la presente tesis.

mediante la cual se llega al mismo postulado de la existencia de Dios, explicación centrada en el concepto de finalidad (*Zweckmäßigkeit*). También puede decirse que la firmeza con la que Kant caracteriza la aceptación del postulado de la existencia de Dios se reduce un poco en este texto. Pues nuestro filósofo acentúa con mayor vigor el carácter subjetivo de dicha aceptación y señala en varias ocasiones nuestra total incompetencia para saber si el ser supremo en realidad existe, refiriendo tal aceptación de la existencia de Dios a una necesidad humana relacionada con la búsqueda de una explicación respecto de las finalidades en el mundo y en el carácter moral del hombre. Lo anterior ciertamente representa un progreso más en el desarrollo de la filosofía kantiana, pero es apenas un estado intermedio. Donde verdaderamente encontramos un cambio drástico en el modo de explicar el concepto de Dios es en el *Opus postumum* de Kant, ahí se muestra el último estadio de la teoría kantiana, el punto culminante de la evolución de uno de los sistemas filosóficos más admirables de la historia.

3. El *Opus postumum*, culminación de la filosofía kantiana, el origen humano de la idea de Dios

3.1. El texto

El *Opus postumum* es una obra difícil de estudiar, no sólo por las ideas que allí se expresan sino por las condiciones materiales del texto. Kant mismo decía que se trataba de la obra más importante de su carrera, sin la cual su sistema filosófico quedaría incompleto, y a ella dedicó aproximadamente los últimos ocho años de su vida. No es una obra inconclusa en el sentido de que le falte una parte, pero lo es porque carece de una correcta organización y de la preparación indispensable para ser editada. El manuscrito, cuyos facsímiles hoy en día nos son accesibles por los medios electrónicos, es una colección de hojas sueltas con anotaciones en los márgenes y entre líneas, con tachaduras y enmendaciones, párrafos incompletos, oraciones reformuladas una y otra vez, etc. A ello hay que sumar la ausencia de numeración en las páginas, de un orden cronológico bien definido y el desorden aportado por la manipulación accidental del texto a lo largo de muchos años. Una edición que pudiera ser útil para realizar un estudio sólo fue accesible más de 130 años después de la muerte de Kant. Aunque en ese lapso hubo intentos de

realizar una edición, muchas veces los estudios preparatorios resultaron en un mayor deterioro del orden del texto. De la obra se llegó a decir incluso que se trataba del producto de la mente senil de Kant y que no aportaba nada nuevo a lo contenido en los trabajos anteriores de este autor, pero quienes así opinaron se equivocaban y afortunadamente hubo quienes sí vieron, a través de la superficie desordenada del texto, el gran valor de las ideas ahí expresadas.¹⁶⁸ En nuestro caso particular, encontramos en este texto la consecuente culminación del sistema filosófico kantiano en general y en particular de su teología, que expondremos en las páginas siguientes.

El texto, aunque es mayormente conocido como el *Opus postumum*, también se identifica con el nombre de *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* (esto es, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*). Este último título es revelador del contenido de la obra, pero sólo parcialmente, pues tal parece que Kant luego de escribir lo relativo a la *Transición* se decidió por realizar una obra más grande, de la cual aquella tan sólo formaría una parte. El título de la obra completa, según nos informa Eckart Förster en su introducción a la edición en inglés del *Opus postumum*, habría de ser “*El punto más alto de de la filosofía trascendental en el sistema de ideas: Dios, el mundo y el hombre en el mundo, constriñéndose a sí mismo por medio de las leyes del deber*” o simplemente “*Sistema de la filosofía trascendental en tres secciones*”¹⁶⁹. Estos títulos tentativos expresan con mayor justicia el contenido de la obra póstuma de Kant. Pues, ciertamente, el resultado final de la obra es la descripción de un sistema en el que dos conceptos mayores, se vinculan a través de uno tercero formando una perfecta unidad: Dios y el mundo son entrelazados *en y por* el hombre mismo.

3.2. La *Transición*, el mundo determinado por la razón.

La sección a la que propiamente corresponde el título de *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* nos habla acerca del mundo. Al leer semejante título más de uno podría pensar que en ese tratado Kant explica cómo en el

¹⁶⁸ Para más detalles acerca de la historia del texto consúltense los estudios introductorios realizados por Eckart Förster en *Immanuel Kant: Opus postumum* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998; y Félix Duque en *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física: Opus postumum / Immanuel Kant* Barcelona: Anthropos, 1991.

¹⁶⁹ Cf. *Immanuel Kant: Opus postumum* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, p. xliv.

transcurso de la historia, las ciencias humanas se vieron conducidas de la explicación metafísica de la naturaleza a la ciencia física tal y como la conocemos ahora, pero ello no es así. En realidad la transición de la que Kant nos habla se refiere al modo en el que la física moderna –conocida ya por nuestro filósofo, quien era un admirador de Newton– se hace compatible con el sistema kantiano de filosofía trascendental. Los argumentos esenciales pueden resumirse de la manera siguiente: en la naturaleza hay una variedad de fuerzas físicas que actúan conjuntamente, pero la unidad que forman estas fuerzas no es la de un simple agregado sino que tiene que ser una unidad sistemática, casi podríamos decir orgánica. El entendimiento es el que proporciona la forma de las fuerzas físicas y su cohesión de manera previa a la experiencia, pues las fuerzas físicas que podemos conocer en la naturaleza no son sino una manifestación de la propia determinación del sujeto trascendental que lo hace ser él mismo un objeto en el mundo. De igual modo, en relación con los objetos físicos situados en el tiempo y en el espacio, la unidad que ellos forman, y que en conjunto con las fuerzas físicas que determinan su interacción constituyen lo que llamamos experiencia (no varias experiencias sino la experiencia como totalidad), no puede ser la unidad de un simple agregado de partes, sino que tiene que ser una unidad sintética fundada en un principio *a priori*. Para explicar esta unidad de los objetos físicos en el tiempo y en el espacio debe suponerse la existencia de un elemento no material que, no obstante, sirva como trasfondo en el cual los objetos materiales pueden permanecer conexos. De este modo se ofrecen diversas pruebas de la existencia de ese elemento no material llámese calórico o éter. El resultado es que se descubre dicho elemento como una cosa no material, necesaria para la explicación de los fenómenos físicos cuya existencia se deduce por el sólo principio de identidad; así, pues, el modo de ser de los objetos físicos se explica a través de un principio racional *a priori* y el éter es, por decirlo así, el puente que vincula los objetos físicos con el intelecto puro, en otras palabras, el éter es el punto de encuentro entre el fundamento metafísico de la ciencia natural y la física moderna.

El resultado de esta sección del *Opus postumum* es, sin duda, en varios puntos semejante al obtenido en la *Crítica de la razón pura*, naturalmente que en esta ocasión se muestra Kant más preocupado con datos concretos de la ciencia física y con esta ciencia en cuanto tal; incluso plantea reiteradamente la pregunta de cómo es posible la física, junto con posibles respuestas. Lo que más interesa destacar para nuestro estudio es que en esta

sección de la *Transición* se expone en general la manera en que el mundo, la naturaleza, surge como resultado de la completa determinación ejercida por las capacidades racionales del hombre. Pues tanto las leyes naturales como los objetos físicos mismos tienen su origen únicamente en las facultades racionales superiores. Lo anterior de algún modo se anunciaba ya en la *Crítica*, sin embargo, y esto hay que destacarlo, en aquel texto aún gobernaba en el pensamiento de Kant cierto realismo metafísico que le hacía suponer la existencia efectiva de objetos en sí mismos como contraparte necesaria de los fenómenos en el mundo sensible. Ahora, en cambio, este realismo metafísico se ve ciertamente disminuido y aunque nuestro filósofo conserve la distinción entre apariencias y cosas en sí, entre fenómenos y nouómenos, se atreve a afirmar que el término de ‘cosas en sí’ no hace referencia a objetos independientes de las facultades humanas sino a objetos pensados, ni siquiera a objetos “inteligibles” en el viejo sentido racionalista, sino a simples objetos de la razón, *ens rationis*. Tal es, pues, el contenido esencial de la sección que nos habla acerca del mundo y de la transición de la metafísica a la física, ahora nos toca estudiar la parte del *Opus postumum* en la que se expone la relación entre el hombre y Dios o, mejor habría que decir, entre las ideas de Dios y del hombre. Veremos las últimas reflexiones del filósofo de Königsberg acerca de este tema.

3.3 Incompatibilidad de la prueba moral con el nuevo concepto de mundo

En las páginas escritas por Kant cuando ya el final de su vida se acercaba encontramos nuevamente el proceso que caracteriza toda la obra de este gran filósofo, principalmente en lo que refiere a la teología; nos referimos a ese proceso de superación continua en el que los argumentos alguna vez tenidos por válidos son expuestos en su incorrección e insuficiencia para dar lugar a otros, surgidos éstos de los despojos de los anteriores pero poseedores siempre de alguna sorprendente innovación. Ese proceso, hablando concretamente de las pruebas de la existencia de Dios, ha sido descrito por algunos comentaristas como una constante disolución de hipóstasis por parte de Kant; primero de las provenientes del racionalismo dogmático y luego de las formadas por el mismo pensador en su filosofía trascendental. El discurso racional acerca de la divinidad fue rechazado y reformulado una y otra vez, en busca de aquel tan ambicionado punto firme del cual asirse. Y es posible que un auténtico asidero no lo haya encontrado nunca nuestro

filósofo, lo que sí consiguió, no obstante, fue llevar su sistema de filosofía trascendental al punto máximo de desarrollo, a través, naturalmente, de la disolución de una última hipóstasis, repitiendo ese proceso de autosuperación que hace ver la filosofía de este autor más que como un intrincado mapa de conceptos como un organismo con evolución propia.

La prueba de la existencia de Dios ofrecida en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio* no tiene más cabida en el *Opus postumum*, y aunque Kant no realiza una refutación explícita de esa su propia prueba, es fácil comprender por qué ella no resulta compatible con las últimas reflexiones de nuestro filósofo. El esfuerzo puesto en el esclarecimiento de la transición de los principios metafísicos en la ciencia natural a la física trajo como principal consecuencia el que el mundo fuera considerado por Kant como resultado de una determinación de las facultades racionales del hombre, dicho esto en un sentido mucho más fuerte del que al respecto expresa la primera *Crítica*. En la obra póstuma se da mayor importancia al poder del ser humano sobre el mundo, de tal modo que la impotencia de este ser para alcanzar su propia felicidad ya no parece tan grave como para hacer necesaria la suposición de una causa absolutamente poderosa y extraña al hombre. Los objetos de la naturaleza no pueden ya ser concebidos en ninguna medida como resultantes de una actividad independiente de las facultades racionales del sujeto. Así, pues, deja de tener sentido la suposición de la existencia de Dios como vínculo entre el hombre y el mundo o un estado particular del mundo; pues el mundo se encuentra, de facto, integrado con el hombre, por así decirlo. El grado de determinación que el sujeto racional ejerce sobre el mundo, desde la perspectiva del *Opus postumum*, puede comprobarse si atendemos a pasajes como el siguiente, donde explica Kant que:

El sujeto pensante crea para sí mismo también un mundo como objeto de experiencia posible en el espacio y en el tiempo. Este objeto es sólo *un* mundo. –En éste son insertadas las fuerzas motrices, por ejemplo, atracción y repulsión, sin las cuales no habría percepciones; sino sólo lo formal.¹⁷⁰

La estrechísima relación del hombre con el mundo, revelada en la obra póstuma, hace comprensible por qué en ésta la prueba moral de la existencia de Dios no puede

¹⁷⁰ Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken* vol. XXI [Versión electrónica] p. 23: “Das denkende Subject schafft sich auch eine Welt als Gegenstand möglicher Erfahrung im Raum u. der Zeit Dieser Gegenstand ist nur Eine Welt. –In dieser werden bewegende Kräfte z. B. der Anziehung und Abstoßung ohne welche keine Wahrnehmungen seyn würden gelegt; aber nur das Formale” La traducción es del autor de la presente tesis.

ocupar el lugar que antes tenía. La incontenible reflexión kantiana derribó una vez más el intento de hacer accesible por la vía racional alguna noción cierta de la divinidad. Esto que podríamos llamar una autorrefutación de Kant tuvo lugar, de modo indirecto, como consecuencia de la investigación en torno a los fundamentos de la ciencia física. Pero aún hay en el *Opus postumum* una reiteración del proceso mediante el cual la filosofía trascendental poco a poco fue desarrollándose; ello tiene lugar luego de que nuestro filósofo, al verse desposeído de aquella prueba moral, ofreciera una nueva demostración de la existencia de Dios, demostración a la que llamaremos prueba religiosa de la existencia de Dios.

3.4. La prueba indirecta o prueba religiosa de la existencia de Dios

La prioridad que Kant daba a la moralidad sobre cualquier otra cosa se deja ver claramente en dos puntos: el primero, como vimos en el capítulo pasado, es su afirmación de que sólo puede tenerse un concepto positivo de la libertad una vez que se ha asumido la validez incondicional del imperativo categórico; el segundo punto remite al postulado de la existencia de Dios, pues únicamente la tarea impuesta por la moralidad, el cumplimiento del deber, hace indispensable el supuesto de la existencia de un ser superior. La ley moral ha sido, pues, el puntal de la filosofía práctica, y lo es una vez más en la prueba religiosa de la existencia de Dios. En el *Opus postumum* Kant renuncia a la prueba según la cual Dios habría de conjuntar la virtud y la felicidad del hombre, mas no deja de encontrar en la ley moral una posible referencia a la existencia del ser supremo. Sin embargo, esta referencia no se da ya en el contexto de una explicación acerca de la operación metafísica en la que Dios juzga y actúa a partir de las acciones del hombre relativas al deber; la referencia que la ley moral hace a Dios se explica ahora de modo tan simple como es decir que todos los mandatos surgidos de la ley moral son mandamientos divinos. El último intento hecho por Kant de fundamentar la hipótesis de la existencia de Dios es, ciertamente, el más endeble de todos, en lo que se refiere a la validez objetiva de los argumentos, y es el que con mayor claridad muestra la influencia de una doctrina religiosa en particular –el cristianismo– sobre el filósofo. A continuación transcribimos el argumento mejor logrado en el que Kant pretendió así dar fundamento a la afirmación de la existencia de Dios.

El concepto de Dios es el concepto de un ser que puede *obligar a todos los seres morales* sin ser él mismo obligado y que, por tanto, tiene poder legal sobre todos ellos. Querer probar

directamente la existencia de un ser tal encierra una contradicción, pues, *a posse ad esse non valet consequentia*. Así que sólo resta una prueba *indirecta*, en la cual se asume que algo más es posible, esto es, que el conocimiento –no en un aspecto teórico sino práctico puro– de nuestros deberes *como (tanquam)* mandamientos divinos sea certificado y autorizado como un principio de la razón práctica, en donde hay una inferencia válida del *deber* al *poder*.

Hay, ciertamente, en el espíritu del hombre un principio de la razón moral-práctica, un deber-mandamiento que al hombre mismo le parece incondicionalmente necesario honrar y obedecer (*obtemperantia*), y al cual le corresponde un imperativo categórico, cuya forma se expresa *incondicionalmente*, ya sea afirmando o negando (Honra a tu padre y a tu madre. No matarás), en relación con todos los asuntos del bienestar (felicidad), a saber: hacer de la libertad bajo la ley el fundamento de determinación de la acción propia. La idea de un ser tal, ante el cual todas las rodillas se doblan, etc., emerge de este imperativo y no a la inversa, y un Dios es necesariamente pensado, de forma subjetiva, en la razón práctica humana, aunque no dado objetivamente: en lo anterior está fundada la proposición del conocimiento de todos los deberes humanos *como* mandamientos *divinos*.¹⁷¹

La prueba *indirecta* de la existencia de Dios, según hemos visto, se consigue solamente si la razón práctica reconoce que los deberes son *como* mandamientos divinos. Aunque Kant no lo hace explícito, es fácil darse cuenta de que si se acepta que algo es un mandato divino, se acepta también de forma inmediata que existe un Dios de quien el mandato proviene. Así, pues, si la razón práctica se encuentra justificada en aceptar todos los deberes como mandamientos dados por Dios, se encuentra justificada en afirmar la existencia de dicho ser. La dificultad se encuentra al investigar si la razón en realidad tiene las bases suficientes para afirmar el origen divino del deber. Como ya sabemos, Kant describía el imperativo categórico como un hecho indudable de la razón, lo cual, por cierto, puede ser puesto en duda; pero aún si concedemos al imperativo categórico el valor de un hecho indudable, el origen divino de este hecho no se encuentra de ningún modo implicado.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 121: “Der Begriff von Gott ist aber der Begriff von einem Wesen *das alle moralische Wesen* ohne selbst verpflichtet *verpflichten* kann mithin über alle rechtliche Gewalt hat. –Die *Existenz* eines solchen aber *direct* beweisen zu wollen enthält einen Widerspruch denn *a posse ad esse non valet consequentia*– Es bleibt also nur ein *indirecter* Beweis übrig indem angenommen wird daß etwas anderes möglich sey nämlich das nicht in theoretischer sondern in reiner praktischer Rücksicht das Erkenntnis unserer Pflichten *als (tanquam)* göttlicher Gebote zum Princip der praktischen Vernunft beurkundet und bevollmächtig sey, wo vom *Sollen* zum *Können* die Consequenz gilt

Es ist nämlich in dem Geiste des Menschen ein Princip der moralisch//practischen Vernunft ein Pflicht//gebot welches er zu verehren und ihm zu gehorchen (*obtemperantia*) schlechterdings sich genöthig sieht und der einem categorischen Imperativ correspondirt dessen Formel bejahend oder verneinend (Du sollst vater und Mutter ehren: Du sollt nicht tödten) ausgesagt über alle Angelegenheit des Wohlseyns (der Glückseeligkeit) *unbedingt ausspricht* nämlich Freiheit unter dem Gesetz zum Bestimmungsgrunde seiner Handlung zu machen. Die Idee von einem solchen Wesen vor dem sich alle Kniee beugen etc. geht aus diesem Imperativ hervor und nicht umgekehrt, und subjectiv in dem menschlichen praktischen Vernunft, ist ein Gott nothwendig gedacht obgleich nicht objectiv gegeben hierauf gründet sich der Satz der Erkenntnis aller Menschenpflichten *als* Göttlicher *Gebote*.” La traducción es del autor de la presente tesis.

En el imperativo categórico nada hay que nos permita reconocer su origen divino, tal reconocimiento únicamente podría ser alcanzado si se estuviera en posesión de alguna información extra que señalara dicho origen, mas esta información tendría que provenir o bien de la razón pura o bien de la experiencia empírica, si fuera lo primero estaríamos tratando de una auténtica prueba de la existencia de Dios, si fuera lo segundo se estaría haciendo referencia a la revelación histórica del origen divino del imperativo o a un simple dogma tradicional.

La justificación que nuestro autor ofrece para aceptar el deber como mandato divino pretende asentarse únicamente en el ámbito de la razón pura, al menos de la práctica, fundándose por completo en el imperativo categórico. Pero antes de ver esto con más detalle hay que decir que, por otro lado, en la *Crítica de la razón práctica* se encuentra un antecedente de esta prueba indirecta, del cual lo más llamativo es que se sitúa en el contexto de la explicación de cómo la doctrina del cristianismo es la única que satisface la exigencia más severa de la razón práctica.¹⁷² Naturalmente, el carácter divino que se asigna a los preceptos de la doctrina cristiana se funda en hechos históricos, es decir, hechos de la experiencia empírica, y no puede servir de premisa en un argumento que persiga inferir, sin salir del ámbito de la razón pura, la existencia de Dios. Lo que es cierto es que si se acepta la divinidad de los preceptos cristianos, no hay lugar para dudar la existencia de un Dios; pero el fundamento para aceptar la divinidad de dichos preceptos es, como dijimos, empírico, así que tal aceptación se muestra como un acto confesional, un acto de fe, que resulta por completo irrelevante para la argumentación filosófica. Kant jamás afirmó que su prueba indirecta tuviera como punto de partida la revelación cristiana, lejos de ello, subrayó la circunstancia de que al imperativo categórico y al postulado de la existencia de Dios se llega por medio de la sola razón; no obstante, sí aseguró que la coincidencia de los preceptos surgidos del imperativo categórico con los preceptos cristianos conforma el punto de encuentro entre la ley moral y la religión. En ese mismo contexto es que se da la primera explicación del carácter divino de los deberes, diciendo:

La ley moral conduce por el concepto del bien supremo, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la *religión*, esto es, *al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones, es decir, no como órdenes arbitrarias, y por sí mismas*

¹⁷² Cf. Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t.V p. 127; para una traducción al español consúltese: Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, trad. García Morente M. y Miñana y Villagrasa E.. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 158.

contingentes, de una voluntad extraña, sino como *leyes* esenciales de toda voluntad libre por sí misma, las cuales, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad.¹⁷³

Un motivo para suponer que los deberes son mandamientos divinos es que “no podemos esperar el supremo bien más que de una voluntad moralmente perfecta y todopoderosa”, la voluntad de un Dios; pero este motivo no se funda en datos objetivos de la razón sino que es la introducción arbitraria de un supuesto por parte de Kant, supuesto que, podemos ver, tiene su origen en la doctrina cristiana. Pues de no darse la coincidencia entre los deberes surgidos de la ley moral y los deberes impuestos por los preceptos cristianos, nuestro filósofo no podría encontrar ninguna conexión entre la ley moral y la religión. Así pues, podemos decir con seguridad que la prueba indirecta de la existencia de Dios tiene su origen en una doctrina religiosa determinada, el cristianismo. Y no está de más decir que el origen empírico de la doctrina cristiana la excluye de toda correcta participación en una prueba puramente racional de la existencia de Dios. Ahora bien, aunque el origen de la prueba indirecta se vincule, como vimos, con el cristianismo, esta misma prueba adquiere un matiz diferente en el *Opus postumum*. En esta obra Kant intenta ofrecer una justificación para tomar los deberes como mandamientos divinos que no se derive de hechos empíricos sino del único hecho de la razón pura práctica, el imperativo categórico. Regresemos, pues, a la prueba indirecta de la existencia de Dios que citamos ya unos párrafos atrás.

Al justificar Kant en la obra póstuma el por qué habríamos de considerar los deberes como mandatos divinos, no sólo demostró que aún asumía el imperativo categórico como un hecho indudable de la razón, sino también su creencia, original del *Opus postumum*, en

¹⁷³ Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t.V p. 129: “ Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d.i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.” Para la traducción, *vid.* Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, trad. García Morente M. y Miñana y Villagrasa E.. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p.160.

que el concepto de Dios surge necesariamente, aunque de forma subjetiva, de la conciencia que tenemos de dicho imperativo, y no por otro medio. Así, pues, el concepto de Dios se comprende ahora como originado en la conciencia del imperativo categórico, y, según Kant, es este origen de tal concepto el que permite que se acepten los deberes como *mandamientos divinos*. Recordemos el último enunciado de la cita hecha unos párrafos atrás, dice:

La idea de un ser tal, ante el cual todas las rodillas se doblan, etc., emerge de este imperativo y no a la inversa, y un Dios es necesariamente pensado, de forma subjetiva, en la razón práctica humana, aunque no dado objetivamente: en lo anterior está fundada la proposición del conocimiento de todos los deberes humanos *como mandamientos divinos*.

El razonamiento, a decir verdad, es un tanto confuso. Pues, se nos pide que asumamos las obligaciones surgidas del imperativo categórico como mandatos divinos por el hecho de que la idea de Dios surge de la conciencia de ese mismo imperativo. Con esto, claro, se evita la referencia a cualquier dato histórico, a cualquier hecho del mundo empírico, pero al mismo tiempo la posible prueba indirecta de la existencia de Dios, en favor de la cual es ofrecida la explicación de los deberes como mandamientos, se vuelve superficial y vana. Se trata de una especie de círculo vicioso, ya que es el imperativo categórico el que da origen al concepto de Dios y es este concepto de Dios el que nos permite considerar los deberes, surgidos del mismo imperativo categórico, como mandamientos divinos. De tal modo que la certeza de la prueba indirecta de la existencia de Dios se reduce a la certeza de la validez del imperativo categórico, que bien puede ser cuestionada, como vimos en el capítulo anterior. Pero lo que resulta más importante señalar es que no puede probarse el origen de algo a partir de lo que ha sido originado a su vez por ello mismo. No puede probarse el origen divino del imperativo con base en el concepto de la divinidad surgido de ese mismo imperativo. Lo que sí queda perfectamente probado es que el imperativo categórico puede originar un concepto de la divinidad y que incluso puede originar una noción de lo que es divino en relación con ese concepto creado de la divinidad; pero nada de ello se relaciona con el origen mismo del imperativo.

Por otra parte, si quisiéramos encontrar algún sentido en semejante demostración indirecta de la existencia de Dios, haciendo caso omiso de lo dicho en el párrafo anterior, aún resta una objeción que realizar. Supongamos que los deberes surgidos del imperativo moral son en verdad mandamientos divinos; no nos opongamos a esto, que es más incluso

de lo que el propio Kant acepta, pues él sólo afirma que son *como* mandamientos. Ahora bien, si elevamos la acción moral al grado de la perfección, obtendríamos el concepto, el ideal, de un ser cuya voluntad es perfecta, un ser absolutamente bueno. Esta voluntad perfecta personificada es lo que nuestro filósofo llamaría el concepto de Dios, el *ens summum*, único concepto de Dios que puede surgir del imperativo categórico. Pero ¿acaso es éste un auténtico concepto de Dios, no es más bien el concepto de un hombre ideal, de un hombre perfecto? Si suponemos que efectivamente hay un Dios y que éste le ha implantado al hombre un mandamiento (el imperativo), la más perfecta voluntad que coincida esencialmente con ese mandamiento –voluntad que no tendría que ser constreñida por el deber, dado que sería una voluntad perfecta que siempre actuaría moralmente– sólo puede ser el modelo del hombre ideal o, si se quiere, del ser racional ideal, pero ello no significa que aquel Dios que otorgó al hombre su mandamiento sea ese mismo modelo. La regla moral y la persecución de una voluntad perfecta en relación con esa regla bien podrían ser disposiciones *adecuadas* al ser racional, aptas para sus capacidades, sin ser por ello, ni siquiera en un nivel de perfección, conmensurables con alguna dimensión del ser supremo que ha dado origen al ser racional y a su ley moral. El Dios creador, de existir, puede con facilidad ser comprendido como sobrepasando cualquier determinación humana, aún siendo ésta exponenciada al grado de su mayor perfección. Pero parece ser que el concepto de Dios que Kant derivó del imperativo categórico es el concepto de una deidad antropomorfa; lo cual, por cierto, es estrechamente compatible con la religión y doctrina moral cristianas.

Ahora se hace más patente que nunca el influjo de la religión dominante de la época en la teoría filosófica kantiana, por ello hemos querido llamar a la última prueba de la existencia de Dios ofrecida por Kant, la *prueba religiosa*; prueba en la que, hemos visto, hay serias carencias argumentativas. Pero justo cuando nuestro filósofo ofreció esta prueba que revela claramente el influjo de la religión cristiana en su pensamiento, comienza a abrirse una nueva perspectiva en lo que se refiere a la comprensión del concepto de Dios. Esta nueva perspectiva ciertamente difiere de cualquier concepción que alguna religión tradicionalmente haya tenido de Dios, como constataremos en adelante.

3.5. La nueva y última comprensión del concepto de Dios, cancelación del proceso hipostasiante

En la prueba religiosa que acabamos de analizar Kant expresa que el concepto de Dios surge de forma necesaria aunque sólo subjetivamente y no es dado objetivamente, lo cual indica que la validez de la prueba es también solamente subjetiva; del mismo modo en que se dijo de la prueba moral, estudiada en el capítulo anterior, que posee suficiencia subjetiva aunque sea objetivamente insuficiente y que, por lo tanto, el asentimiento respecto de la existencia de Dios logrado mediante ella tiene que ser clasificado como fe racional. Pero en la prueba moral de la existencia de Dios, sostenida en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*, nuestro filósofo aún creía que el asentimiento, a pesar de ser meramente subjetivo, lo daba la razón en relación con una *existencia* efectiva de Dios, es decir, una existencia real en sí misma e independiente del sujeto racional que asiente. La existencia de Dios era entonces postulada, pues no podía demostrarse objetivamente, mas se encontraban motivos racionales suficientes para tenerla por verdadera. En la prueba religiosa del *Opus postumum*, en cambio, el valor subjetivo de la afirmación de la existencia de Dios señala ya no tanto la seguridad personal con que se puede afirmar la existencia efectiva de un ser real en sí mismo e independiente del sujeto racional, sino que señala más bien una necesidad subjetiva de formarse el concepto de un ser supremo, sin que la existencia efectiva de dicho ser quede de algún modo implicada. Podemos decir que la prueba religiosa se sitúa en un punto intermedio, un punto de transición, entre la concepción kantiana de Dios como un ser existente en sí mismo y la concepción del concepto de Dios como un mero producto de la mente humana. Esto último se aclarará más tarde, por lo pronto cabe señalar que la ambigüedad de la prueba religiosa se clausura definitivamente y da paso a la nueva comprensión del concepto de Dios cuando Kant mismo se percata de la terrible insuficiencia de dicha prueba, expresando lo siguiente en una nota marginal:

Todas las expresiones de la razón moral práctica son divinas (*dictamina sacrosancta*) porque contienen el imperativo moral (el categórico) y, con eso, incluso demuestran ellas solas la realidad de la libertad. Pero no es la existencia de Dios como sustancia la que es demostrada.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken* vol. XXI [Versión electrónica] p. 26: "Göttlich sind alle Aussprüche der moralisch praktischen Vernunft (*dictamina sacrosancta*) weil sie den moralischen Imperativ (den categorischen) enthalten u. eben dadurch auch die Realität der Freyheit allein beweisen. Es ist aber nicht Gott in Substanz von welchen die Existenz webiesen wird." La traducción es del autor de la presente tesis.

Con esto se confirma el abandono de la última prueba de la existencia de Dios entendido como sustancia independiente del sujeto racional en la filosofía kantiana. Se trata de una reiteración del proceso mediante el cual nuestro filósofo arriba a conclusiones nuevas a través de la superación de los argumentos en otro tiempo tenidos por válidos. Con esta superación concluyen todos los intentos realizados por Kant de demostrar la existencia verdadera de un Dios. Es, por ello, la cancelación de la metafísica kantiana en sentido propio y al mismo tiempo el más alto escalón para alcanzar la cúspide de la filosofía trascendental. Pues, una vez deshecha la última hipóstasis, formada con la prueba religiosa, aún resta una explicación sobre la naturaleza del concepto de Dios, explicación que viene a completar la unidad del sistema de la filosofía trascendental. El proceso de subjetivización iniciado con la descripción del tiempo y el espacio como propiedades subjetivas, avanza nuevamente con la explicación del concepto de Dios como surgido y contenido únicamente en la facultad racional del sujeto, es el concepto de un Dios *en* el hombre y *creado por* el hombre.

La nueva comprensión del concepto de Dios no se logra de forma abrupta, sino que va adquiriendo cuerpo lentamente gracias a que Kant reformuló una y otra vez sus pensamientos, buscando la mejor manera de expresarse. En cada una de las formulaciones de sus ideas hay variaciones mínimas, pero entre esas variaciones de pronto se ve surgir una noción nueva, que luego se pierde un poco entre el resto de afirmaciones redundantes. Es precisamente por ese aspecto reiterativo, y por el hecho de que no se encuentra un hilo continuo en la argumentación sino párrafos entrecortados y a veces inconexos en su temática, que el *Opus postumum* llegó a ser considerado como la plasmación de la demencia senil de Kant. Pero los argumentos, aunque difusos, sí tienen una dirección. De tal modo que podemos constatar la manera en que el pensamiento de Kant se fue desplazando de la prueba religiosa de la existencia de Dios a la tesis de que el concepto de Dios es creado por la facultad racional del hombre. El orden cronológico de los legajos de la obra póstuma, a pesar de que fue establecido por investigadores en años recientes y no por el mismo Kant, es muy significativo para verificar el avance del pensamiento de nuestro autor. Siguiendo este orden encontramos, después de la prueba religiosa, el siguiente pasaje, en el que tímidamente se asoma la tesis de que el concepto de Dios es una creación humana:

El sujeto del imperativo categórico de la razón moral-práctica y no de la razón técnica-práctica, un ideal trascendental que surge *a priori*, de conceptos puros (no de la intuición sensible), como una proposición sintética en la filosofía trascendental, es Dios. No puede negarse que tal ser existe; mas tampoco puede tenerse por cierto que exista fuera del sujeto pensante racional.¹⁷⁵

En este pequeño párrafo Kant apenas se atreve a insinuar que el concepto de Dios sólo existe en la razón del sujeto, antes bien le presta mayor asentimiento a la afirmación directa de la existencia de Dios. Nuestro filósofo no puede negar dicha existencia pero comienza a trastocar el sentido de la expresión “Dios existe”, de forma tal que ésta haga referencia no ya al ser sustancial, independiente del sujeto racional, de Dios, sino a su *ser en el pensamiento* del sujeto racional. Lo que se muestra en la cita es apenas una duda, misma que, con diferentes palabras, podría expresarse así: Dios existe, pero ¿será el caso que exista sólo al *interior* del sujeto pensante? La respuesta a esta interrogación hubo de surgir como una contundente afirmación. Pero antes de realizar esta afirmación Kant tuvo que avanzar un pequeño paso más negando directamente la existencia de Dios como sustancia fuera del hombre. Ejemplo de ello son expresiones como las siguientes: “Hay un Dios en la razón moral-práctica, esto es, en la idea de la relación del hombre con el derecho y el deber. Pero no como un ser fuera del hombre.”¹⁷⁶ O como esta otra:

Hay un objeto de la razón moral-práctica que contiene el principio de todos los deberes humanos “igual que si fueran mandamientos divinos”, sin que tenga que ser asumida, en consideración a este principio, una sustancia particular existente fuera del hombre.¹⁷⁷

Estas expresiones, como decíamos, se limitan a negar la existencia de Dios *fuera del hombre*, pero nada nos dicen de forma positiva; es decir, explican de qué modo Dios no existe, mas no nos informan del modo en que sí existe. Para poder llegar a una proposición

¹⁷⁵ Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken* vol. XXII [Versión electrónica] p.55: “Das Subject des categorischen Imperativ der nicht technisch// sondern moralisch//practischen Vernunft, ein transsc. Ideal welches aus der Transsc. Phil. als einem synthetischen Satz *a priori* aus reinem Begriffe (nicht der sinnlichen Anschauung) hervor geht ist Gott. Daß ein solches Wesen existire kann nicht geläugnet werden aber nicht behaupten werden daß es ausser dem vernunftig denkenden Menschen existire” La traducción es del autor de la presente tesis.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 60: “Es ist ein Gott in der moralisch//practischen Vernunft d.i. in der Idee der Beaeiehung des Menschen auf Recht und Pflicht Aber nicht als ein Wesen ausser Dem Menschen” La traducción es del autor de la presente tesis.

¹⁷⁷ Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken* vol. XXI [Versión electrónica] p.17: “Es ist ein Gegenstand der moralisch//practischen Vernunft welcher das Princip aller Menschenpflichten „gleich als göttlicher Gebote” enthält ohne daß zum Behuf desselben eine besondere ausser dem Menschen existirende Substanz angenommen werden darf.” La traducción es del autor de la presente tesis.

afirmativa, nuestro filósofo manifestó algunas reflexiones en las que nos da la impresión de que entiende el concepto de Dios como el de la totalidad de los preceptos morales, el ideal de la razón práctica, y de que acepta una realidad moral puramente inteligible en la que Dios existe efectivamente. Al enfrentarse a esas reflexiones es fácil pensar que Kant experimentó un retroceso hacia el pensamiento racionalista, que tanto influyó en su filosofía. Recuérdese que durante mucho tiempo Kant sostuvo la existencia de un mundo puramente inteligible, como arquetipo del mundo sensible, y en el cual Dios podría tener, por así decirlo, su morada. Pues bien, en la obra póstuma, nuestro filósofo parece referirse a una realidad puramente moral, inteligible sí, pero no como fundamento de la naturaleza, sino sólo pertinente a la ley moral y a las acciones morales; en esa realidad habría de tener lugar la “existencia” de Dios. Esta perspectiva no debe pasar desapercibida en un estudio que pretende comprender el pensamiento teológico kantiano, sin embargo, su análisis no puede desarrollarse más debido a que pronto desaparece en los textos del *Opus postumum*. En su lugar nos encontramos con la afirmación de que la idea de Dios refiere a nada más que al propio pensamiento del ser humano. Lo cual se muestra en párrafos como el siguiente:

Dios y el mundo son ideas de la razón moral-práctica y teórico-práctica, fundadas en la representación sensible; la primera contiene en sí el predicado de la personalidad, la segunda el de... Ambas reunidas en Un Sistema y relacionadas entre sí en Un Principio, no son sustancias fuera de mis pensamientos, sino que son el pensamiento a través del cual nosotros mismos hacemos los objetos por medio de conocimientos sintéticos *a priori* de conceptos y por el cual somos, subjetivamente, auto-creadores de los objetos pensados.¹⁷⁸

Este párrafo por sí solo muestra una perspectiva distinta del concepto de Dios, pues explica tal concepto, y el del mundo, como siendo ellos mismos el pensamiento, no una creación del pensamiento sino *el pensamiento*. Es probable que al abandonar Kant la hipótesis de la existencia de una realidad inteligible puramente moral haya encontrado un sustituto para esa realidad en el todo del pensamiento. Pues, en relación con el mundo natural, nuestro filósofo tenía ya bien claro que sus bases se asientan *a priori* en la facultad racional humana; en las últimas páginas del *Opus postumum*, en cambio, descubrió que la

¹⁷⁸ *Ibíd.* p. 21: “Gott und die Welt sind Ideen der moralisch//practischen und technisch//practischen auf Sinnenvorstellung gegründeten vernunft; deren erstere das Prädicat der Persönlichkeit das andere das in sich enthält, beyde aber zusammen und auf einander in Einem Princip bezogen in Einem System nicht Substanzen ausser meinen Gedanken sondern das Denken wodurch wir uns die Gegestände selbst durch synthetische Erkenntnisse *a priori* aus Begriffen selbst machen und der gedachten Gegenstände subjectiv Selbstschöpfer sind.” La traducción es del autor de la presente tesis.

moralidad se encuentra en una relación mucho más estrecha con la subjetividad de lo que él había pensado. Así, pues, el mundo y Dios, como ideal de la moralidad, conforman juntos un todo, ni más ni menos que el todo del pensamiento humano. Dios, entonces, ya no es considerado una sustancia fuera del sujeto, ni el gobernador de un mundo moral inteligible sino que es considerado el todo del pensamiento moral. Ahora bien, esto último es ciertamente diferente a que se comprenda a Dios o, mejor, el concepto de Dios, como una creación propia de la mente humana; pero hacia esa comprensión se dirige el pensamiento del viejo Kant. Justamente en esa dirección encontramos bajo el título “Dios” lo siguiente:

El concepto de un ser tal no es el de una sustancia, esto es, de un ser que exista independientemente de mi pensamiento, sino la idea (creación propia), objeto de pensamiento, *ens rationis*, de una razón que se constituye a sí misma en objeto de pensamiento [...].¹⁷⁹

El todo del pensamiento, al menos del pensamiento moral, que es el que habría de constituir el concepto de Dios, no pudo ya ser comprendido por Kant como una realidad de tipo sustancial; nuestro filósofo no pudo ceder más ante la formación de una nueva hipóstasis. Ninguna característica que rememorara siquiera las propiedades sustanciales antes adjudicadas a Dios sería admitida. De este modo, en vez de sustancializar la totalidad del pensamiento moral lo que nuestro filósofo hizo fue señalar el proceso mismo de sustanciación o hipostasiación, llevado a cabo por la razón, y que gobernó todo el desarrollo de su filosofía. La totalidad del pensamiento moral no se explica entonces como un objeto sino como una idea, una idea que la razón crea desde sí misma; es el concepto mismo de la razón o la razón hecha concepto. Es la idea de una razón que se hace a sí misma idea. Así que finalmente Kant, tras construir y destruir hipóstasis, tras construir y destruir el concepto de Dios durante toda su vida, llega a la raíz de la cuestión y descubre la trampa que la propia razón se tiende; y lo hace gracias al seguimiento preciso, aunque a veces accidentado, de su fructuoso método de la filosofía trascendental. Pero para llegar al pináculo de dicha filosofía aún resta dar cuenta de la unión perfecta entre el concepto de la totalidad del pensamiento moral-práctico (Dios) y el de la totalidad de las determinaciones formales de la naturaleza (el mundo). Y es en la explicación de esta unión que Kant expresa

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 27: “Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz d. i. von einem Dinge das unabhängig von meinem Denken existire sondern die Idee (Selbstgeschöpf) Gedankending *ens rationis* einer sich selbst zu einem Gedankendinge contituirenden Vernunft [...]” La traducción es del autor de la presente tesis.

con mayor contundencia la idea de que el concepto de Dios es una mera creación del sujeto racional. A continuación presentamos una colección de citas selectas con las que queda claro de una vez qué es la filosofía trascendental y cual es la relación del hombre con el concepto de Dios:

Dios y el mundo son los dos objetos de la filosofía trascendental y el *hombre pensante* es el sujeto que los combina en una proposición (*sujeto, predicado y cópula*). –Éstas son relaciones lógicas en una proposición, no conciernen a la existencia de objetos, sino sólo se trata de llevar lo formal en las relaciones de estos objetos a la unidad sintética: Dios, el mundo, y yo, el hombre, que soy yo mismo un ser del mundo, vinculando ambos.¹⁸⁰

Filosofía trascendental es la doctrina del complejo de ideas que contiene la totalidad de conocimiento sintético *a priori* de conceptos en un sistema tanto de la razón teórico-especulativa como de la razón moral-práctica bajo un principio, principio a través del cual el sujeto pensante se constituye a sí mismo en el idealismo, no como cosa sino como persona, y es él mismo el autor de este sistema de ideas.¹⁸¹

Filosofía trascendental es la conciencia de la capacidad de ser el autor del sistema de las propias ideas, tanto en el aspecto teórico como en el práctico. *Ideas* no son meros conceptos sino leyes del pensamiento que el sujeto prescribe para sí mismo.¹⁸²

Dios y el mundo forman un sistema cuya unidad es realizada por el hombre mismo. La filosofía trascendental es la conciencia de ser la propia razón aquello que sintetiza esos dos conceptos, en la extensión de los cuales se agota la totalidad de lo que es. El sistema de la filosofía trascendental se completa, por tanto, con estos tres elementos: Dios, el mundo y el hombre; no como entidades sustanciales independientes entre sí sino como partes de una misma unidad que se asienta tan sólo en la razón. Es la razón del hombre la que origina en su aspecto teórico el mundo, en el práctico un Dios y en la conciencia de ese su ser originaria del mundo y de Dios, el sistema completo de la filosofía trascendental –que bien puede entenderse como una especie de reflejo de la razón misma. El concepto de Dios se

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 37: “Gott u. die Welt sind die beyde Objecte der Trassc. Philos. und (*Subject, Praed. u. Copula*) ist der denkende *Mensch*. Das subject der sie in einem Satze verbindet. –Dieses sind logische Verhältnisse in einem Satze nicht die Existenz der Objecte betreffend sondern blos das Formale der Verhältnisse diese Objecte zur synthetischen Einheit zu bringen Gott, die Welt und Ich der Mensch ein Weltwesen selbst, beide verbindend” La traducción es del autor de la presente tesis.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 91: “Trassc. Phil. ist die Doctrin von dem Inbegrif der Ideen die das Ganze der synthetischen Erkenntnis *a priori* aus Begriffen in einem System sowohl der theoretisch//speculativen als moralisch//practischen Vernunft unter einem Princip enthalten durch welche das denkende Subject sich selbst in Idealism nicht als Sache sondern als Person constituirt und jenes Systems der Ideen selbst Urheber ist.” La traducción es del autor de la presente tesis.

¹⁸² *Ibid.* p. 93: “Tr. Phil. ist das Bewustseyn des Vermögens vom System seiner Ideen in theoretischer so wohl als practischer Hinsicht Urheber zu seyn. *Ideen* sind nicht bloße Begriffe sondern Gesetze des Denkens die das Subject ihm selbst vorschreibt. *Avtonomie*.” La traducción es del autor de la presente tesis.

muestra, desde esta perspectiva, como una creación del sujeto racional; una creación quizá necesaria, en tanto que el principio moral, de donde surge tal concepto, no fue considerado por Kant como una invención arbitraria sino como el único hecho indudable de la razón. El discurso de este filósofo simplemente dejó de versar sobre la existencia de un ser supremo todopoderoso y comenzó a hacerlo sobre la razón creadora. Es de llamar la atención en este punto que Kant haya utilizado el término *Urheber* (autor) para referirse al hombre en quien se encuentra el origen del sistema de las ideas trascendentales, siendo que tal término se había utilizado tan sólo para referirse a aquel ser todopoderoso creador del mundo y del hombre. Así, pues, el sujeto racional expande sus límites hasta lo suprasensible, al menos en el concepto. Es precisamente por la relevancia sin igual que adquiere el sujeto racional en la filosofía kantiana que una investigadora como Adela Cortina ha expresado lo siguiente:

Confirmando la línea dibujada por Adickes, y que señala la omnipotencia de la razón kantiana en la obra póstuma, revelada en la doble “autoposición” teórica y práctica, considero que el Idealismo Trascendental no pudo devenir sino Egoísmo Trascendental en cualquier esfera.¹⁸³

Y algo de verdad hay en las palabras de Adela Cortina, mas dada la connotación negativa que tiene el término ‘egoísmo’ nos vemos forzados aquí a hacer una aclaración. Ciertamente el Idealismo trascendental kantiano en su proceso evolutivo se encargó de remitir el origen y la determinación de lo existente en la naturaleza, en primer lugar, y de la moralidad, en segundo, al sujeto racional, al Yo de la razón; sin embargo, la doctrina moral kantiana mucho se aleja de lo descrito por la connotación negativa del término egoísmo. El uso común de la palabra ‘egoísmo’ refiere al “inmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidarse del de los demás.”¹⁸⁴ Pero esa clase de egoísmo es en verdad ajena a la filosofía kantiana, pues si ésta por algo se preocupa es por el bienestar no del individuo aislado sino de todos los seres racionales que puedan existir. Como lo señala la constante preocupación por preservar la fijeza del imperativo categórico, un imperativo cuya ordenanza más importante es la de procurar y fomentar el bien en el mundo sin reparar en los deseos propios del sujeto que actúa. Por lo tanto, la doctrina kantiana puede llamarse egoísmo en la medida en que remite la

¹⁸³ Cortina, A. *Dios en la filosofía trascendental de Kant* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, p. 337.

¹⁸⁴ *Diccionario de la Lengua Española. 22ª Edición.* Versión electrónica de la Real Academia Española.

determinación esencial de lo que es, en el mundo y en la moral, al Yo racional; pero de ningún modo puede considerarse una doctrina del egoísmo, muy por el contrario, es una doctrina altruista. El núcleo de la filosofía kantiana no se encuentra en el interés de dominación subjetiva o en el gusto por exaltar la grandeza de la mente humana, sino en el incansable esfuerzo por situar al hombre racional en el campo pertinente para su acción, cognitiva y moral, tarea para la cual la destrucción de todas las ficciones que trasladen la atención del sujeto a un más allá ilusorio resultó necesaria. Justo como en relación con el conocimiento teórico nuestro filósofo se esforzó en impedir que el pensamiento especulativo divagara en ilusiones metafísicas, en relación con la moral, su esfuerzo se centró en indicar la grave responsabilidad del sujeto agente respecto de su entorno, responsabilidad independiente de las aspiraciones metafísicas de dicho sujeto.

Ahora bien, la validez absoluta del imperativo categórico, como hemos dicho en repetidas ocasiones, puede ser puesta en duda, y junto con ella la de la moral fundada sobre la misma. Pero dejando a un lado la moralidad, cabe decir que lo que Kant sacó al descubierto con evidencia suficiente para que nadie pueda dudarlo es el proceso hipostasiante de la razón, ese proceso mediante el cual se asume la existencia –y si no la existencia sí la verdad– de una unidad perfecta que dé coherencia a la diversidad aparentemente organizada, no sólo en el conocimiento sino también en la moral, más aún, en cualquier ámbito en el que la razón humana tenga alguna participación. La consideración del concepto de Dios, la necesidad de reiterar una y otra vez el intento de demostrar su existencia, por no poder en ningún caso ofrecer un argumento correcto y sí en cambio apreciar la compulsión a formar hipóstasis, fue lo que condujo al descubrimiento del proceder mediante el cual la razón crea para sí misma y en consideración de su propia naturaleza, la idea de un mundo y la idea de un Dios. La filosofía trascendental es egoísta, pues el sujeto racional es definitivamente el centro de toda ella, pero afirmar eso sólo significa el desenmascaramiento de una razón que trata insaciablemente de imponer determinaciones surgidas de sí misma a aquello que absolutamente sobrepasa el ámbito de la subjetividad. La razón crea para sí un mundo y crea para sí un Dios, pero quién puede investigar el origen de la razón. Más allá de la razón y de sus propias ficciones nada sabe el hombre. Aceptar, por el desconocimiento del proceso hipostasiante, que las simples creaciones de la razón humana misma son existencias objetivas reales, aceptar que el

concepto de Dios surgido de la hipóstasis de la totalidad de los principios morales es el concepto de un verdadero Dios, o aceptar que el concepto surgido de la hipóstasis de la totalidad de los conceptos posibles es el concepto de un verdadero Dios, eso sí es egoísmo en el sentido peyorativo, más que eso, es vanidad. Pero precisamente en contra de ello es que nos previene la filosofía trascendental kantiana. Pues si bien es cierto que Kant tuvo por ciertas las distintas demostraciones de la existencia de Dios, siendo preso de la ilusión racional, no dejó de rechazarlas en su afán incansable por encontrar la verdad, y el resultado de ese afán es ni más ni menos que el descubrimiento de que la razón se engaña a sí misma. Lo que dicta en el fondo la filosofía kantiana es no tomar las ficciones propias por verdades y asumir la limitación subjetiva de nuestros descubrimientos, de nuestras creaciones.

4. Conclusión

Resta sólo decir que con la conformación del sistema de las ideas trascendentales (Dios, mundo y hombre) se alcanza el punto culminante de la filosofía kantiana. El proceso de la instauración y destrucción de hipóstasis, en lo relativo al concepto de Dios, se concluye con el descubrimiento del origen racional de este mismo proceso. Por otra parte, la subjetivización iniciada en la filosofía precrítica llega también a su punto final al subsumirse en el ámbito de lo subjetivo la idea del mundo y la de Dios. Junto con la consumación de la filosofía trascendental tuvo lugar también el final de la vida de Kant. A diferencia de lo que se dice de muchas personas, que en su lecho de muerte deciden aceptar la existencia de Dios y encomendarle su alma a ese ser bondadoso, en los últimos pensamientos de Kant sobrevino la aceptación del origen humano del concepto de Dios y de la absoluta responsabilidad del sujeto racional mismo sobre su propia alma; ello luego de toda una larga vida de buscar hacer coherente la existencia de Dios, dada por supuesto, con el poder inquisidor de la razón. La muerte del filósofo es también la muerte del sistema de la filosofía trascendental que como un organismo vivo fue desarrollándose en tamaño, belleza y complejidad; pero igual que con los organismos vivos, nuevos brotes portadores de su herencia han aparecido por doquier.

VII. Conclusión general

La filosofía kantiana que tuvo como punto de partida la creencia firme en la existencia de un autor supremo del mundo, en el pensamiento del cual toda existencia particular habría de tener su fundamento, llegó a ser una filosofía en la que el sujeto racional es descrito como el autor exclusivo de las ideas de Dios y el mundo. Dios, por tanto, dejó de comprenderse como un ser en sí mismo existente y absolutamente independiente de las determinaciones humanas para ser entendido como el concepto creado por la razón al hipostasiar el conjunto total ya sea de las posibilidades, en la filosofía teórica, o bien de los preceptos morales en la filosofía práctica. A lo largo de la presente tesis hemos seguido cuidadosamente los diferentes pasos del desarrollo de la filosofía kantiana, destacando lo siguiente:

- El supuesto de que todo lo existente es el producto de la actividad intelectual de Dios determina en definitiva el sistema de la filosofía trascendental. Pues Kant, aún cuando se ocupó afanosamente en realizar la distinción, en un primer momento, de lo pensable y lo existente, y, como consecuencia de ella, en un segundo momento, de lo sensible y lo inteligible, consideró siempre que el fundamento último de todo lo real era inteligible.
- La distinción entre lo pensable y lo existente avanzó tanto como fue necesario para refutar todas las pruebas ontológicas de la existencia de Dios y todas las cosmológicas, en la medida en que se basan en las primeras. Pero al explicar la naturaleza de los objetos existentes bajo determinaciones espaciotemporales, Kant recurrió a un fundamento intelectual, ya no depositado en Dios mismo sino en el sujeto. No obstante en este cambio Kant estuvo guiado siempre por la suposición de

que dicho sujeto, en tanto ser inteligible, habría de guardar algún vínculo con la divinidad.

- El proceso de subjetivización que comenzó con la descripción del tiempo y el espacio como propiedades subjetivas tiene su origen en el intento hecho por Kant de preservar el concepto racionalista de totalidad que en repetidas ocasiones le había servido para formular distintas pruebas de la existencia de Dios. Esto quiere decir que el proceso mediante el cual termina por describirse el concepto de Dios como una simple creación de la razón subjetiva, se originó en la defensa misma de las pruebas racionales de la existencia de Dios.
- Las dimensiones del sujeto racional fueron ensanchándose paulatinamente de modo tal que no sólo el tiempo y el espacio se consideraron propiedades subjetivas, sino también: (1) todos los conceptos que determinan formalmente lo existente en el mundo sensible; (2) el concepto de Dios entendido como el concepto de una función de la razón encargada de proporcionar unidad a los conocimientos; y (3) el principio puro de determinación de la voluntad, comprendido como hecho fundamental de la razón. Lo cual dio lugar a que en el *Opus postumum* el mundo, en tanto que totalidad de lo existente, fuera declarado una creación racional que no necesita hacer referencia a una realidad inteligible existente en sí misma. De igual manera se dio lugar a la afirmación de que Dios, comprendido como el concepto surgido de la hipostasiación de la totalidad de los preceptos morales, se explicara como una creación del sujeto racional.
- La incursión de la filosofía kantiana en el ámbito de la moralidad, dio lugar a un proceso semejante al que tuvo lugar previamente en relación con el pensamiento especulativo. En ambos casos se partió de la aceptación dogmática de la existencia de Dios y se concluyó descubriendo el carácter hipostasiante de la razón. En el campo de la filosofía especulativa la transformación en el modo de pensar comenzó en las obras precríticas y culminó con la *Crítica de la razón pura*; en el ámbito de la moralidad una idéntica transformación comenzó en la *Grundlegung* y se concluyó tan sólo con el *Opus postumum*. Ambos procesos, se integran y completan la unidad evolutiva de la filosofía trascendental.

- La dinámica del pensamiento kantiano en torno a la divinidad puede designarse como una autosuperación constante. Es común encontrar al final de un texto los elementos suficientes para refutar las nociones sostenidas al principio del mismo, luego esos elementos se hallan desarrollados en el trabajo inmediatamente posterior y así sin parar hasta la cancelación del sistema, lograda mediante el descubrimiento del origen racional del proceso mediante el cual la razón hace de sí misma una idea.

Todo lo anterior ha podido comprobarse en los textos kantianos a lo largo de la presente tesis. Sin embargo, hay todavía un punto que por su naturaleza misma no resulta del todo claro. Nos referimos a sí Kant tras completar sus sistema trascendental aún creía en la existencia de un Dios. Un Dios que no fuera aquello a lo que remite el concepto hipostasiado de la totalidad de posibilidades inteligibles, que no fuera tampoco el referido por la hipóstasis del conjunto de los deberes morales. Una respuesta afirmativa puede fundarse en el hecho de que la demarcación de la esfera propia del sujeto racional, en su dilatada amplitud, tuvo en sus inicios y quizá también como propósito último, la intención de evitar que fueran aplicadas determinaciones y parámetros surgidos tan sólo de los estrechos límites de lo humano a aquel ser que habría de sobrepasar por completo cualquier determinación. Por otro lado, ha quedado bien justificada la afirmación de que cuando Kant habló de Dios como una función reguladora de la razón humana, se refería al concepto de Dios surgido en la academia por el influjo racionalista; de igual manera ha quedado claro que al referirse Kant al concepto de Dios surgido de la moral hablaba del concepto surgido de una razón que, asumiendo el imperativo categórico como un hecho dado, pretende dar unidad absoluta a los mandatos surgidos de él. Así, pues, tiene cabida la posibilidad de que Kant haya creído en la existencia de un Dios ajeno por completo a toda determinación subjetiva, que es la noción de un Dios surgida esporádicamente en su teoría. Pero antes que pronunciarnos afirmativa o negativamente sobre las creencias íntimas de Kant vale más decir que más allá de los límites de la subjetividad lo que resta para el filósofo de Königsberg como para todos los hombres es la absoluta ignorancia.

Bibliografía:

Fuentes directas de la obra de Kant:

Kant, I. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968 t. I, II, III, IV y V.

Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken vol. XXI y XXII [Versión electrónica].

Traducciones al español o inglés de la obra de Kant:

Kant, I. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Traducción de Jorge E. Lunqt. Buenos Aires, Argentina: Juárez Editor, 1969.

The Cambridge Edition of the Work of Immanuel Kant. Theoretical Philosophy, 1755-1770 Traducción de David Walford y Ralf Meerbote. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003.

El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios, trad. de José María Quintana Cabanas. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989.

Crítica de la razón pura, trad. Pedro Ribas. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2002.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

Crítica de la razón práctica, trad. García Morente M. y Miñana y Villagrasa E. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.

Obras secundarias citadas en la presente tesis:

- Adickes, E. *Kant und das Ding an sich*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1977.
- Cortina, A. *Dios en la filosofía trascendental de Kant* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.
- Duque, F. *Estudio introductorio en Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física: Opus postumum / Immanuel Kant* Barcelona: Anthropos, 1991.
- Förster, E. *Estudio introductorio en Immanuel Kant: Opus postumum* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
- Grier, M. *Kants doctrine of transcendental illusion*. New York: U.S.A., Cambridge University Press, 2001.
- Vaihinger, H. *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*. Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1927.
- Vicente, G. *Dios y hombre en el Kant precrítico* España, Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987.
- Vleeschauwer, H. *La evolución del pensamiento kantiano* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.
- Yovel, Y. *The God of Kant en Scripta Hierosolymitana: Publications of the hebrew university vol. XX*. Jerusalén: Magnes Press-The Hebrew University, 1968.

Otras:

- Newton, I. *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1977.
- Diccionario de la Lengua Española. 22ª Edición*. Versión electrónica de la Real Academia Española.
- Pequeño Larousse Ilustrado* México: Ediciones Larousse, 1985.